Свято-Троицкая Сергиева Лавра
Московская Духовная Академия
Учебный Комитет Русской Православной Церкви

И. В. ПОПОВ

ТРУДЫ ПО ПАТРОЛОГИИ

Том II

Личность и учение блаженного Августина



Сергиев Посад
2005

От издателей

Мы рады представить вниманию читателя второй том трудов по патрологии профессора И. В. Попова, включающий в себя его фундаментальное исследование «Личность и учение блаженного Августина». Над этой монографией И. В. Попов трудился в течение нескольких лет и окончил ее вчерне в 1914 г. В 1916 г. исследование вышло в свет, 31 января 1917 г. Совет Московской Духовной Академии выдвинул этот труд на соискание премии митрополита Московского Макария, которая и была присуждена И. В. Попову 6 марта. 7 мая того же года работа была им успешно защищена в качестве докторской диссертации в Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Профессор А. П. Орлов — известный специалист по истории Западной Церкви, впоследствии ректор Московской Духовной Академии — в связи с выдвижением труда об Августине на премию митрополита Московского Макария представил Совету Академии отзыв о работе своего коллеги, который мы считаем нужным привести здесь с некоторыми сокращениями.

«Первая глава книги Попова, не давая историко-биографической характеристики блаженного Августина, имеет в виду историко-психологическое выяснение образования религиозно-интеллектуальной личности Августина от его детства до окончательного обращения его к Церкви, то есть до того момента в духовном развитии его, на котором обрывает повествование о своей жизни сам Августин в своей «Исповеди». Выполненная автором... характеристика духовного роста Августина, являясь, с одной стороны, целостным очерком, далеко оставляющим за собой по обстоятельности все имеющиеся в нашей как переводной, так и оригинальной литературе опыты выяснения духовной личности Августина в этот интереснейший период его религиозно-философских исканий, с другой стороны, имеет в книге автора и вспомогательное, или вводное, значение, поскольку вскрывает по преимуществу те историко-философские факторы, которые имели... определяющее влияние на характер гносеологических и онтологических воззрений иппонского мыслителя, составляющих, как мы отметили, предмет дальнейших глав исследования И. В. Попова.

Если уже первая глава этого исследования по своему предмету и задачам представляется ценным вкладом в нашу научную литературу об Августине, то это с еще большим основанием следует сказать об остальных его главах. <...> Выдающимся достоинством книги И. В. Попова представляется, прежде всего, полнота изученного и использованного автором соответствующего материала из сочинений ип-

понского епископа. В частности, гносеологические и онтологические воззрения его раскрыты автором не только в принципиальных их чертах, но и в приложении ко всем главнейшим сторонам мысли и бытия. Если принять во внимание, что относящийся к теме автора материал иногда крупицами разбросан по весьма многочисленным сочинениям Августина, в большинстве не переведенным на русский язык, то работа автора, потратившего на изучение этого материала много труда и внимания, получает высокую научную ценность.

Непосредственное и глубокое знакомство автора с творениями Августина ярким образом сказывается как в документальной точности его изложения, так и в тонкости анализа гносеологических и онтологических взглядов иппонского мыслителя, равно как дает возможность автору при основательной осведомленности в разносторонней и сложной литературе об Августине быть вполне самостоятельным в своей работе, местами вносить поправки ко взглядам своих предшественников в августиноведении, причем эти оригинальные наблюдения и выводы автора иногда касаются существенных пунктов философско-богословской доктрины Августина.

Не ограничиваясь имманентным — только на основании творений самого Августина — выяснением как историко-психологического образования его духовной личности, так и гносеологических и онтологических его взглядов, И. В. Попов широко пользуется в своем исследовании и историко-сравнительным методом, сопоставляя учение блаженного Августина по тем или другим вопросам как с воззрениями античных философских школ... так и со взглядами церковных и внецерковных богословов II–IV вв., равно как отмечая иногда судьбу воззрений Августина и в истории позднейшей богословско-философской мысли»[1].

Предисловие к первому тому настоящего издания завершалось призывом к церковному прославлению профессора И. В. Попова. Уже после того, как первый том был сдан в печать, пришло радостное известие: решением Священного Синода Русской Православной Церкви от 30 июля 2003 г. профессор Московской Духовной Академии Иван Васильевич Попов был причислен к лику святых как мученик за веру. Для преподавателей и студентов Московской Духовной Академии и других духовных учебных заведений нашей Церкви эта канонизация профессора-мирянина явилась чрезвычайно важным и значимым событием.

Память мученика Иоанна (Попова) Святая Церковь празднует 26 января (8 февраля), а также в день памяти Собора Новомучеников и Исповедников Российских XX века. Мы рады осознавать, что наш скромный труд по переизданию работ выдающегося русского патролога послужит ознакомлению широких кругов православной общественности с богословским наследием этого новопрославленного святого.

Считаем своим приятным долгом выразить благодарность секретарю Синодальной комиссии по канонизации священнику Максиму Максимову за предоставление изображения иконы мученика Иоанна.

Святый мучениче Иоанне, моли Бога о нас!

---

[1] Журнал собрания Совета Императорской Московской Духовной Академии от 31 янв. 1917 г. // ОР РГБ. Ф. 172. К. 47. Д. 1. Л. 7.

Глава первая

Личность блаженного Августина

В каждой литературе есть немало писателей, личность которых остается для исследователя полной загадкой, как вследствие отсутствия достаточных источников для их биографии и характеристики, так и потому, что они не оставили сколько-нибудь заметных следов в своем творчестве. В таких случаях обыкновенно бывает достаточно отыскать книги, которыми они пользовались, чтобы понять и объяснить все особенности их философских и богословских воззрений. Они почти ничего не присоединяют от себя к тому, что получают извне, и вся их оригинальность состоит лишь в своеобразной комбинации материалов да в предпочтении, которое они оказывают одним источникам перед другими. Их личность трудно выяснить, и в этом нет никакой надобности... Гораздо сложнее задача исследователя творений блж. Августина. Гениальный христианский мыслитель не стоял, конечно, вне непрерывного ряда явлений, из которых слагается связная и законосообразная история христианского просвещения. Он был образованнейшим человеком своего времени. Школьная наука, поэты, историки, ораторы, Платон, Аристотель, Цицерон, неоплатоники, христианская литература Западной Церкви, греческое богословие, теософия Дальнего Востока — все это прошло через горнило его личности, и ничто при этом не осталось неизмененным. Каждое извне идущее возбуждение было пережито им лично, было претворено в его духовный организм и получило печать его индивидуальности. Этой претворяющей силой была его личность; отсюда, не принимая во внимание ее особенностей, нельзя понять его системы.

Никто не родится чистой таблицей, на которую впечатления и опыт последующей жизни наносит свои письмена. Дитя приносит в мир определенный характер, легко поддающийся одним воздействиям, равнодушный к другим, сопротивляющийся третьим. Никто не приступает к сознательному созиданию своей личности на основе одних лишь прирожденных потенций: пока ум и воля спят в утре раннего детства, воспитание и влияние окружающей среды уже успевают, не считаясь с нашими желаниями, наполнить душу известным

содержанием. То и другое служит точкой отправления для последующих сознательных исканий. Прирожденный характер, воспитание, личные усилия — вот три элемента, из которых слагается личность. С этих трех точек зрения мы и рассмотрим личность блж. Августина.

I. Прирожденный характер

Количество силы определяется величиной произведенной ею работы. Одаренность личности обнаруживается в глубине и обширности ее влияния на жизнь. Прилагая эту мерку к блж. Августину, мы должны отнести его к числу тех редких людей, отмеченных сияющей печатью гения, которые несут миру новое слово и рождаются не в каждом тысячелетии. Разносторонняя одаренность его личности изумительна. Вместе с обширным, живым и глубоким умом он получил от природы удивительную полноту и тонкость чувства. Поэтому по степени влияния на последующие поколения его можно сопоставить разве только с Платоном и Аристотелем. Западная половина римской империи была счастлива, получив от блж. Августина его богатое литературное наследство. В многочисленных и разнообразных по содержанию сочинениях отца Западной Церкви она имела полную научную энциклопедию. Обладая ею, она не могла дойти до полного одичания, каковы бы ни были катастрофы, угрожавшие ее просвещению. Средневековая схоластика и мистика в одинаковой степени черпали свои жизненные соки из творений блж. Августина. В средневековой философии никогда не умирал августинизм, но и противоположное ему направление, отдававшее решительное предпочтение Аристотелю перед Платоном, в значительной степени жило августиновскими традициями. Еще сильнее и глубже было влияние блж. Августина в области практической религиозности. Им был дан законченный облик западному христианству, определившемуся со стороны своих основных черт уже в творениях литературных предшественников иппонского епископа. Он положил краеугольные камни, на которые опиралась церковная и политическая система средних веков. Своей «Исповедью» он создал новый тип религиозности и стал властителем сердец, ищущих успокоения в Боге. К его авторитету прибегали и защитники католичества, и его противники. Мы не поймем происхождения и первоначальной истории Реформации, если станем изучать это религиозное движение вне связи с влиянием блж. Августина. Только личность гениальной силы могла определить в такой степени будущее.

Первое, что обращает на себя внимание в складе ума блж. Августина, это его необыкновенная живость и впечатлительность. Сначала ритор по профессии и преподаватель красноречия, потом истолкователь христианских догматов, ученый комментатор Священного Писания и проповедник, он всю свою жизнь провел над книгами, в изучении классической и христианской литературы. К произведениям человеческой мысли возможно чисто внешнее отношение.

Можно собирать и классифицировать философские сентенции, как любители собирают коллекции монет, оружия или женских украшений, можно при случае пользоваться этим материалом для доказательства своих или опровержения чужих мнений, но в то же время жить своей собственной, независимой от этих литературных впечатлений жизнью. Так поступали александрийские филологи, написавшие всевозможные энциклопедии, и греческие доксографы. Христианские апологеты и Климент Александрийский широко пользовались подобными сборниками и черпали из них свою эрудицию, оставаясь внутренне совершенно чуждыми этому пышному украшению собственного стиля[1]. У Августина нет поддельной учености. Все, что встречал он в литературе, проходило через горнило его духа и получало печать его индивидуальности. Он брал системы в их целом, быстро и без затруднения схватывал их смысл и жил ими внутренне. Ум его тотчас же начинал двигаться в новом направлении и не останавливался, пока не исчерпывал его до конца. Чтение «Гортензия» Цицерона было, как увидим ниже, одним из важнейших событий в его жизни и навсегда определило направление его дальнейшего развития[2]. Затем его захватывает манихейство. Он стремится осмыслить эту фантастическую систему и согласовать ее с данными тогдашней науки. Он ее защищает, оправдывает, проповедует и своим пафосом увлекает за собой друзей. Категории Аристотеля, так туго дававшиеся другим ученикам и доставлявшие столько хлопот учителям, вынужденным комментировать их при помощи таблиц и схем, без особого напряжения мысли и без посторонней помощи были усвоены двадцатилетним юношей. Августин с жадностью набрасывается на это сочинение, тотчас овладевает его содержанием и пытается выразить в его терминах свое понятие о Боге[3]. С живым интересом и радостным сознанием своей интеллектуальной силы изучает он все свободные науки[4]. На некоторое время он отдается страстному увлечению астрологией. Ни мудрые предупреждения старца Виндициана, ни насмешки лучшего друга, осторожного и независимого Небридия, не охлаждают его[5]. Он продолжает рассматривать гороскопы и знакомиться с тайнами констелляций, пока не наталкивается на факты, ниспровергающие все теории «математиков»[6]. Случайное знакомство с сочинениями Плотина открывает

---

[1] *Geffcken J.* Zwei griechische Apologeten (Aristides und Athenagoras). Leipzig, 1907. См. введение и комментарии; *Wendland P.* Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, 1907. S. 150–160; *Kremmer M.* De catalogis heurematum. Lipsiae, 1890; *Christ W.* Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus. München, 1900; *Gabrielsson I.* Über die Quellen des Clemens Alexandrinus. Upsala, 1906–1909. Ср.: *Попов И. В.* Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства. М., 1909. С. 16–18.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 7, PL 32, 685. См. русский перевод: *Августин Иппонский.* Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского: В 11 ч. К., 1880–1908.

[3] Ibid. IV, 28–29, PL 32, 704–705.

[4] Ibid. IV, 30, PL 32, 705.

[5] Ibid. IV, 4–6, PL 32, 694–695.

[6] Ibid. VII, 8–10, PL 32, 737–739.

перед ним неведомые горизонты. В самое короткое время он входит в дух неоплатонизма и в трепетном предчувствии новых откровений быстро изменяет весь свой душевный строй[1]. Наконец, он всей душой отдается обаянию посланий апостола Павла; идея прощающей и уничижающей себя благодати Божией проникает в его сердце и кладет неизгладимую печать на всю его личность[2]. Так всякое течение мысли находило сочувственный отклик в душе Августина, волновало его и возбуждало его умственную энергию. Но книга не заслонила ему ни природы, ни тайн собственной души.

Каждое новое явление, мимо которого равнодушно проходит большинство людей, затрагивало его любознательность и вызывало его на размышления. Когда блж. Августин, выясняя значение воли в ощущениях, с живостью описывает жадность и самозабвение, с которыми душа младенца стремится к восприятию объектов внешнего мира[3]; когда он объясняет уподобление воспринимающего органа воспринимаемому объекту страстным стремлением к последнему души, побуждающим ее отпечатлевать образ любимого в самом теле своем[4]; когда он утверждает, что душа, поглощенная страстью к внешнему предмету, хотела бы никогда не расставаться с ним и для этого унести его с собой в область бестелесного, но, не будучи в состоянии сделать этого, создает по крайней мере ее бесплотный образ и помещает его в своей памяти[5], то в этих психологических теориях нам слышится нечто автобиографическое. Это, очевидно, не более, как слабый отзвук очарования, с которым чувство автора отдавалось окружающей действительности в ту пору, «когда нам новы все впечатленья бытия». На страницах его сочинений во множестве рассеяны следы тонкой наблюдательности и поглощающего интереса к явлениям, часто незаметным и обыденным. Из них мы видим, как ум его ищет для себя питания в великой книге природы и приходит в деятельное состояние под влиянием идущих оттуда возбуждений. Блж. Августин сознается, что у него нет сил оторвать свои взоры от собаки, преследующей зайца, или от ящерицы, охотящейся за мухами[6]. Когда он впервые познакомился с магнитом и увидел, как магнетическая сила передается от одного железного кольца к другому, его изумление перед этим явлением было настолько велико, что граничило с ужасом[7]. Рыбы в целебных источниках, следующие за гуляющей публикой в надежде получить

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 13–23, PL 32, 740–744.

[2] Ibid. VII, 24–27, PL 32, 745–747.

[3] *Idem.* De Trinitate XIV, 7, PL 42, 1040.

[4] Ibid. XI, 5, PL 42, 987.

[5] Ibid. X, 7, PL 42, 977.

[6] *Idem.* Confessiones X, 56–57, PL 32, 802–803.

[7] Magnetem lapidem novimus mirabilem ferri esse raptorem; quod cum primum vidi, vehementer inhorrui [Мы знаем, что магнитный камень удивительным образом притягивает железо. Когда я впервые увидел это, я был поражен] — Перевод с латыни здесь и далее А. В. Жир-Лебедя (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XXI, 4, 4, PL 41, 713).

от нее обычную подачку, убеждают Августина в наличности памяти у низших животных[1]. Своим проницательным взором он следит за проявлениями злобных и завистливых чувств в грудном младенце, бледнеющем при виде другого ребенка на груди своей кормилицы[2], и наблюдает, как дети, еще совершенно лишенные разума и языка, по запаху отличают кормилицу от других женщин[3]. Бой двух задорных петухов приковывает к себе его внимание и дает тему для беседы с учениками о разумности, красоте и законосообразности природы, руководимой высшей мудростью[4]. Посвящая, по своему обыкновению, часть ночи молчаливым размышлениям в постели, он слышит при водворившейся тишине за стенами своей спальни то прерывающееся на несколько мгновений, то снова возобновляющееся журчание ручейка. Сначала только слух его отдается этой элементарной мелодии природы, но вслед за этим в уме всплывает вопрос о причине неравномерной перемежаемости звуков, а от него Августин постепенно переходит к обсуждению проблемы всеобщей связи причин и следствий, служащей орудием Промысла Божия в мире[5]. Вид многоножки, которую один из его учеников перенес на свою доску и рассек стилем пополам, причем обе половины животного совершали свои движения с той же быстротой и правильностью, с какой и целое животное, всецело захватывает его. Он присоединяется к юношам и вместе с ними производит дальнейшие опыты, разделяя насекомое на более мелкие части[6]. Жизнеспособность и независимость этих частей от целого выдвигает перед ним во всей его глубине вопрос о природе души, ее отношении к телу, ее неделимости. С величайшим вниманием исследует он все физические свойства мандрагор, когда этот редкий плод попадает в его руки, чтобы тем вернее истолковать относящиеся к нему слова Священного Писания (Быт. 30:14)[7]. Замечательны по точности наблюдения и по отчетливости воспроизведения всей обстановки описания чудесных исцелений, свидетелем которых был сам блж. Августин[8].

Еще более интересовали Августина явления внутреннего мира, человеческая душа в многообразии ее проявлений. Необходимо было соединение тонкой наблюдательности и остроты анализа внутренних движений духа, чтобы создать в его лице великого, может быть, единственного психолога древности. В этом отношении он далеко оставляет за собой как представителей внехристианской мысли, так и христианских писателей. Какими бедными психологическим содержанием представляются «Эннеады» Плотина по сравнению

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram III, 12, PL 34, 283.

[2] *Idem.* Confessiones I, 11, PL 32, 665.

[3] *Idem.* De quantitate animae, 54, PL 32, 1056.

[4] *Idem.* De ordine I, 25, PL 32, 989.

[5] Ibid. I, 6–7, PL 32, 981.

[6] *Idem.* De quantitate animae, 62–63, PL 32, 1069–1070.

[7] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXII, 56, PL 42, 435.

[8] *Idem.* De Civitate Dei XXII, 8, 3, PL 41, 761.

с творениями блж. Августина. В первых разработана почти исключительно метафизическая психология, и притом под углом зрения общих принципов неоплатонической философии, — вопросы о природе души, ее происхождении и отношении к телу. С этой стороны психология блж. Августина не оригинальна и стоит в бесспорной зависимости от неоплатоников. Но что касается подметы и анализа эмпирически данных процессов душевной жизни, то здесь Плотин обнаруживает решительную слабость. Незначительным количеством психологических наблюдений, которые все же встречаются на страницах его сочинений, он по большей части обязан Аристотелю. Наоборот, блж. Августин в этом отношении более всего приближается к Аристотелю, но вполне независим от него и отличается от Стагирита как большей интимностью своего психологического опыта, так и более широким полем зрения. Наряду с психическими процессами познавательного характера — ощущением, памятью и мышлением, он подвергает тончайшему исследованию движения и софистику человеческих страстей.

Из церковных писателей более других обнаруживает интерес к вопросам психологии Григорий Нисский, но он тесно соприкасается с Плотином и ограничивается трактатами о происхождении и силах души. Немезию принадлежит специальное сочинение «О природе человека», в котором имеется в виду главным образом душа, хотя уделяется некоторое внимание и телу, его анатомии и физиологии. Но это довольно обширное сочинение составлено исключительно по книгам. Его автор, так пространно рассуждавший о душе и ее силах и перечитавший не мало относящихся сюда сочинений, упустил из виду самое важное в этом случае: он ни разу не заглянул в свою собственную душу. На всем протяжении его труда нет ни одного интересного факта, ни одного замечания, в котором проявилась бы психологическая наблюдательность[1]. То, чему придает первостепенную важность современная эмпирическая психология, — наблюдение за действительным течением душевной жизни и выяснение значения и взаимного влияния слагающих ее моментов, — большая редкость в патристической литературе. Счастливое исключение составляют лишь аскетические произведения, и это стоит в связи с идеалами и задачами монашества. Для христианского анахорета важно не деяние, а источник, из которого оно вытекает. Он уединялся и замыкался в себе, чтобы «очистить внутренние стклянницы», чтобы достигнуть совершенной чистоты духа, неомрачаемой ни одной дурной мыслью, ни одним дурным движением чувства или воли. Для достижения этого необходима упорная борьба с дурными мыслями и чувствами. Задача внутреннего очищения сосредоточивала все внимание подвижника на внутренних движениях духа, уединение и замкнутость этому содействовали, необходимость борьбы с греховными поползновениями побуждала искать

[1] *Nemesius Emesenus.* De natura hominis, PG 40, 504–817. Рус. пер. Ф. С. Владимирского. Почаев, 1905. Его же исследование: Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912.

точек приложения для воли и средств, которые давали бы возможность владеть воображением и всевозможными видами похоти. Неудивительно, что в этих условиях изощрялась психологическая наблюдательность[1]. Но психология страстей, разработанная в аскетической литературе, есть дело скорее коллективного, чем индивидуального творчества. Это опыт отцов, сокровища которого тщательно собирались и сохранялись отчасти в памяти духовных руководителей монашества, отчасти в различных сборниках и специальных аскетических произведениях. В анализе душевных явлений блж. Августин оригинален и самобытен. Все, что по этой части мы находим в его сочинениях, вытекает из его личной наблюдательности. Кроме того, его интерес не ограничивается узкой областью, очерчиваемой потребностями аскетики, а захватывает все явления душевной жизни в соответствии с разносторонностью богословских вопросов, которым он неизменно стремится дать психологическое освещение. Он никогда не задавался целью написать специальное исследование по психологии и потому, быть может, поведал нам далеко не все, что ему было известно. Обыкновенно разъяснение того или другого догмата давало Августину повод высказать свои психологические познания. Отчасти, быть может, этот практический интерес обращал его внимание на ту или другую сторону психики, побуждал его внимательнее всмотреться в нее и подвергнуть ее своему анализу. С наибольшей подробностью и в наиболее законченном виде психология познания блж. Августина изложена в его сочинении «De Trinitate». И это, конечно, не случайность. По замыслу автора, здесь было важно собрать как можно более психологических аналогий для выяснения внутренней жизни триединого Божества и тайны взаимного отношения Лиц Святой Троицы. Полагая образ Божий в том, что есть в человеке наивысшего, — в его разуме, он, естественно, искал этих аналогий в области мышления и направил острие своего анализа на его процеесы, чтобы открыть в них тройственность. Психология ошибок и заблуждений в философии и религии возбуждает его интерес потому, что сам он долгое время был далек от истины и разделял такие мнения, которые впоследствии казались ему детски наивными. Но многие из его друзей и после его обращения оставались в манихействе, и ему, прозревшему и увидевшему истину, казалось странным, как не видят ее другие, даже когда им на нее указывают. Вопрос о способах откровения Бога в человеческом духе обращает его мысль к мистическим состояниям души. Он исследует случаи видений, экстаза, зрения на расстоянии; с удивительной проницательностью указывает он сходство этих явлений со сновидениями и утверждает, что разгадки мистических состояний духа нужно искать в деятельности воображения, в законах сохранения, видоизменения и воспроизведения образов[2]. Размышление о благодати и ее отно-

[1] Советы аскетов в психологическом освещении см. в нашем исследовании: Естественный нравственный закон. Сергиев Посад, 1897.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 39–40, PL 34, 469.

шении к воле, о возникновении веры, о силе греха, естественно, затрагивает психологию воли и страстей. Здесь блж. Августин во многом совпадает с аскетами, хотя и нельзя установить его прямой зависимости от них. Однако и в психологии страстей он оригинален. В той же мере, как и аскетов, его интересует взаимоотношение душевных сил, образование привычек и пристрастий, но кроме этого он дает изумительный по тонкости анализ мотивов, повлекших за собой тот или другой конкретный поступок. «Исповедь» блж. Августина[1] изобилует такими психологическими трактатами. Они настолько многочисленны и подробны, что нередко наносят известный ущерб литературной форме этого единственного в своем роде произведения, разрывая связность исторического повествования о пережитой автором религиозной драме, и читателю, заинтересованному последней, иногда кажутся длинными и досадными отступлениями. Таково, например, его размышление о мотивах, побудивших его в детстве вместе со сверстниками украсть груши из соседнего сада. Наоборот, с захватывающим интересом читается его описание последней борьбы, завершившейся полным изменением его личности[2]. Много тонких наблюдений касательно вкрадчивости страстей, отуманивающих ум и затемняющих чистоту нравственного суждения, мы находим в десятой книге «Исповеди», где блж. Августин описывает нравственное состояние, создавшееся в нем после обращения[3]. Так, хотя блж. Августин не оставил специального сочинения по психологии, но для него характерна психологическая постановка догматических и нравственных вопросов и их психологическое освещение.

Всеми своими приобретениями в области психологии блж. Августин обязан необыкновенной способности к самоанализу. Его ум охотно обращался к собственным душевным переживаниям, искал для них объяснения. И удивительнее всего то, что бурные волнения чувства, которым он легко поддавался, не только не поглощали всех сил его души и не подавляли его рефлексии, а едва ли даже не возбуждали ее. Как бы ни был силен охвативший его аффект, его ум непременно становился в положение наблюдателя и судьи над возникшим чувством. Страстный любитель театра в юности, Августин с увлечением отдается зрелищам и в то же время размышляет о природе и отличительных свойствах эстетических волнений[4]. Умирает его друг, товарищ детских игр и первый избранник его сердца. Казалось, что солнце померкло и на весь мир легло черное покрывало. Все, что напоминало друга, стало несносным и причиняло невыразимые страдания. Но среди вздохов и отчаяния Августин не перестает взвешивать свою тоску, стараясь выяснить, мог ли бы он пожертвовать своей жизнью ради спасения так горячо любимого друга и почему это слезы и стоны,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 9–14, 17, PL 32, 678–681, 682.

[2] Ibid. VIII, 16–29, PL 32, 756–762.

[3] *Idem.* Confessiones X, 41–64, PL 32, 796–806.

[4] Ibid. III, 2–4, PL 32, 683–684.

выражения наших страданий, бывают так сладки и приятны в минуты бедствий[1]. В критический момент внутренней борьбы, о котором мы уже упомянули, блж. Августин находился в величайшем возбуждении, и тем не менее он запомнил малейшие подробности этого знаменательного момента: мысли волновавшие его, перемену места, свое внешнее состояние, тон, которым было сказано то или другое замечание. Даже в момент этого пламенного порыва он не переставал наблюдать за собой[2]. В Кассициаке, растроганный сладостью Писания, он с большим волнением читает псалмы, и тем не менее его не оставляет мысль о том, как бы было хорошо, если бы в этот момент кто-нибудь из его прежних друзей, манихеев, тайно подсмотрел выражение лица, с которым он произносит эти священные песнопения, и подслушал тон его голоса[3].

С интересом следя за течением собственной душевной жизни, блж. Августин не упускал случая ближе познакомиться с редкими психическими состояниями, пережитыми другими людьми. Так, он лично наблюдал людей, находившихся в бреду и не отличавших присутствующих лиц от созданий своего болезненного воображения[4]. На основании личного впечатления он описывает экстаз одного простолюдина, случившийся в его присутствии[5]. В других случаях он очень подробно расспрашивал очевидцев явления. Вероятно, со слов близких он описывает несколько случаев ясновидения больных и одержимых[6]. Со слов братий, пользовавшихся его полным доверием, он рассказывает о пресвитере Реституте, который произвольно мог погружаться в каталептическое состояние под звуки, подражающие плачущему человеку, причем переставал ощущать боль уколов и ожогов, но голоса говоривших громко слышал как бы издали[7]. С какой тщательностью старался он установить факт в его подлинном виде, показывает один случай. Два года спустя после события он узнал от одного из своих друзей о любопытных грезах, которые испытал больной в состоянии летаргии. Заинтересованный этим, блж. Августин постарался познакомиться с этим человеком и выслушал от него самого тот же рассказ. Опасаясь, однако, что память могла изменить рассказчику, он отыскал свидетелей, кото-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 9–13, PL 32, 697–698.

[2] Ibid. VIII, 19, 28, PL 32, 757, 761.

[3] Quas tibi voces dabam in psalmis illis, et quomodo in te inflammabar ex eis, et accendebar eos recitare, si possem, toto orbi terrarum, adversus typhum generis humani?.. Vellem ut alicubi juxta essent tunc et me nesciente quod ibi essem, intuerentur faciem meam, et audirent voces meas, quando legi quartum psalmum... [Каким голосом я возносил псалмопения и как к Тебе воспламенялся и возжигался ими, чтобы, если только мог бы, петь их по всей вселенной против гордыни рода человеческого!.. Хотел бы я, чтобы они {манихеи} были тогда где-нибудь рядом, а я бы не знал, что они тут, и чтобы они видели мое лицо и слышали мой голос по прочтении четвертого псалма...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IX, 8, PL 32, 766).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 25, PL 34, 463.

[5] Ibid. XII, 4, PL 34, 455.

[6] Ibid. XII, 35–38, PL 34, 468.

[7] *Idem.* De Civitate Dei XIV, 24, 2, PL 41, 432.

рые установили, что больной и под впечатлением только что пережитого описывал испытанное им состояние в том же виде, в каком передавал теперь[1]. Конечно, блж. Августин был человеком своей эпохи и не всегда относился к ходячим рассказам с той критической осторожностью, с какой отнесся бы к ним в наше время ученый его ума и образования. Так, хотя и с некоторым сомнением, хотя и с предупреждением, что для него вполне достоверно лишь наблюдавшееся лично или удостоверенное свидетелями, в правдивости которых нельзя сомневаться[2], однако он воспроизводит немало естественнонаучных сказок Плиния[3]. После некоторого колебания он не прочь принять за чистую монету фабулу «Золотого осла» Апулея и полагает, что в основе рассказов о превращении людей в животных лежат некоторые субъективные ощущения[4]. Но в конце концов важно не то, чего достигает блж. Августин, а то, чего он хотел достигнуть, важно его стремление установить факт с возможной объективностью.

В эмоциональной жизни блж. Августина преобладали нежные чувства. Внешним образом это выражалось в том, что волнующие впечатления легко вызывали у него слезы. Судьба Дидоны, ее жалобы и смерть, описанные Вергилием, трогают его до слез[5]. Он плачет в театре при виде страданий несчастных любовников[6]. Когда умер его друг, он находил утешение только в слезах[7]. В рыданиях совершилось его второе, духовное рождение[8]. Чтение Псалтири вызывает у него слезы[9]. Он постигает теперь всю сладость слез молитвы и на опыте убеждается, что они безмерно превосходят удовольствие слез, которые он когда-то проливал в театре[10]. Глубоко в природе человека таится зверь, обычно обузданный и укрощенный, но по временам дающий о себе знать, особенно при виде крови и страданий. Таковы удовольствия охоты и жестоких зрелищ. Блж. Августин рассказывает удивительный случай про своего друга Алипия,

---

[1] Biennio vel amplius transacto, ego cuncta haec cognovi: primo per quemdam meum ejusque amicum in convivio meo, dum quaedam talia loqueremur: deinde institi ac feci ut haec mihi praesens ipse narraret, attestantibus honestis civibus suis... de his omnibus quae cum mihi diceret, etiam tunc ab illo se audisse recolebant atque firmabant [Я узнал все это по прошествии двух дней или более: сначала у меня на пиру от одного моего и его {т. е. больного} друга во время беседы; потом я решил и сделал так, чтобы больной сам мне все это рассказал, а достойные граждане подтвердили бы... После того как больной мне все рассказал, они и тогда вспомнили и подтвердили, что слышали от него то же самое] (*Augustinus Hipponensis.* De cura pro mortuis gerenda, 15, PL 40, 602).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XXI, 7, 2, PL 41, 719.

[3] Ibid. XXI, 5, PL 41, 714–716.

[4] Ibid. XVIII, 18, PL 41, 574–576.

[5] *Idem.* Confessiones I, 20–21, PL 32, 670.

[6] Ibid. III, 2–4, PL 32, 683–684.

[7] Ibid. IV, 9–12, PL 32, 697–698.

[8] *Idem.* Confessiones VIII, 28–29, PL 32, 761–762.

[9] Ibid. IX, 9, PL 32, 767.

[10] Cum quanta suavitate plorat in gemitu, qui orat? Dulciores sunt lacrymae orantium, quam gaudia theatrorum [С какой сладостью плачет и стенает тот, кто молится! Слезы молящихся слаще, чем ликование театра] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 127, 10, PL 37, 1683).

дающий наглядное понятие о живучести хищных инстинктов. Этот талантливый юноша сначала очень увлекался цирком, но под влиянием одной лекции Августина, в которой последний осмеивал подобные забавы, перестал посещать его. Позднее, в Риме, против своего желания он был увлечен товарищами в амфитеатр. Но он дал себе слово не открывать глаз, чтобы не быть свидетелем гладиаторского боя. Однако выполнить это намерение оказалось не так легко; внезапно раздавшийся удар и крик одобрения возбудили в молодом человеке любопытство и заставили его невольно взглянуть на арену. Вид поверженного бойца и льющейся крови мгновенно опьянил его. Утратив власть над собой, он не мог уже ни закрыть глаз, ни отвести их от кровавого зрелища. Слившись с толпой в общем настроении, он стал издавать те же крики одобрения и бешено рукоплескать бойцу. С этой минуты бой гладиаторов стал его любимым развлечением[1]. Блж. Августин никогда не испытал искушений жестокости. Его не привлекал ни цирк, ни амфитеатр. Но он пристрастился в Карфагене к театру и в особенности любил пьесы, которые задевали нежные струны его души[2].

Эстетическое сочувствие к страданиям в их художественном изображении, так ярко выразившееся в Августине, отнюдь не указывает, однако, на сентиментальное преобладание в его характере чувств жалости и сострадания. Напротив, эта черта в нем до такой степени отсутствовала, что при чтении его сочинений иногда кажется, что он слишком рассудочно относился к реальным бедствиям, которыми полон мир. Можно видеть неизбежность, необходимость, даже пользу страданий и все же содрогаться перед ними. В блж. Августине оправданные страдания не возбуждали горечи.

Древнему миру далеко не чуждо было сострадательное и сочувственное отношение к животным. Оно развивалось в земледельческих условиях жизни на почве сотрудничества человека с домашним скотом. Убой вола-пахаря, помощника в обработке полей, ощущался как предательство. Беззащитность животных возбуждала жалость в натурах более тонких[3]. Сочинение Порфирия «De abstinentia» [«О воздержании»] проникнуто духом живой симпатии к животным и во многом близко напоминает современные чувства, благодаря которым так широко распространяется вегетарианство. Правда, его отрицательное отношение к употреблению в пищу мяса отчасти вытекало из аскетических соображений. Тело враждебно духу и препятствует его соединению с Богом; поэтому нужно отказаться от всего, что утучняет плоть, в том числе и от мясной пищи[4]. Но помимо этой аскетической тенденции, трактат Порфирия проникнут живым чувством родства человека с миром животных и стремится

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 13, PL 32, 726.

[2] Ibid. III, 2, 4, PL 32, 683, 684.

[3] *Schmidt L.* Die Ethik der alten Griechen. Berlin, 1882. Bd. II. S. 93–96; *Ovidius.* Metamorphoses XV, 120–126 / Ed. F. J. Miller, G. P. Goold. London, 1977–1984. Vol. 1–2.

[4] *Porphyrius.* De abstinentia I, 29–57 / Ed. A. Nauck. Lipsiae, 1886.

доказать, что животные наделены способностью речи, имеют разум, могут учиться, не чужды добродетели[1]. Манихеи, признававшие одушевленность всей природы и верившие в переселение душ, приравнивали убой животных и даже собирание плодов с растений к человекоубийству[2]. Но покровительство, которое оказывала их религия животным и растениям, вытекало не столько из дуалистических принципов, сколько из непосредственного ощущения живой связи с природой. Как было отмечено уже блж. Августином, оно скорее противоречит основным положениям манихейства, чем диктуется ими. Ведь если тела животных созданы темными силами, чтобы тем вернее поработить души и тем теснее связать их с материей, то всякое разрушение тел, равносильное освобождению душ, должно быть признано желательным[3]. Сами манихеи чувствовали, как трудно связать запрещение убивать животных и срывать растения с принципами их системы, и потому переходили от одного обоснования этого запрещения к другому[4]. Таким образом, в отношении манихеев к растениям и животным слышится не логическая последовательность системы, а наивное чувство общности жизни и страданий. Им казалось, что не только животные, но и растения имеют ум и чувство[5], что растения трепещут от боли, когда их ломают, а смоковница обливается молочными слезами, теряя свои плоды[6]. Блж. Августин разделял взгляды манихеев, когда находился под их влиянием, но, освободившись от него, стал видеть в их отношении к животным лишь нелепое сумасбродство[7]. Вопрос об убийстве животных для него был ясен: по отношению к ним у нас не может быть никаких обязанностей, потому что они не принадлежат к нашему обществу[8]. Конечно, став верным сыном кафолической Церк-

---

[1] *Porphyrius.* De abstinentia III, 2–13.

[2] Arborem necare, ut vos dicitis, homicidium est, aut necare animalia [Убивать дерево или убивать животных, как вы говорите, это человекоубийство] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 54, PL 32, 1368).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 59, PL 32, 1370.

[4] Ibid. II, 60–63, PL 32, 1370–1372; *Idem.* Contra Faustum Manichaeum VI, 3–8, PL 42, 228–234.

[5] Illas perhibetis et audire voces nostras, et verba intelligere, et corpora motusque corporum intueri, cogitationes denique ipsas perspicere [Вы запрещаете им {растениям и животным} слышать наш голос, понимать слова, видеть движения тела и, наконец, понимать сами мысли] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 56, PL 32, 1369). *Idem.* Expositio propositionum ex Epistula ad Romanos, 53, PL 35, 2074.

[6] At enim plorat arbor cum fructus carpitur: hoc quippe dicere non erubescitis [Ведь и дерево плачет, когда с него срывают плод, говорите вы и при этом не краснеете] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum VI, 4, PL 42, 230). *Idem.* De quantitate animae, 71, PL 32, 1074; Confessiones III, 18, PL 32, 691.

[7] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 18, PL 32, 691.

[8] Christus nullam nobis cum beluis et arboribus societatem juris esse judicans... Nam et de hominibus cum quibus utique sumus juris societate conjuncti... [Христос не судил нам иметь какое-либо равноправное общение со зверями и деревьями... А к обществу людей мы, конечно, принадлежим по праву...] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 54, 59, PL 32, 1368, 1370). *Idem.* De Civitate Dei I, 20, PL 41, 34–35.

ви, блж. Августин не мог удержать манихейских верований касательно происхождения животных, присутствия в них разумной души, переселения душ, не мог также осудить убой скота и употребление в пищу мяса, которое благословил Сам Бог и разрешает Церковь, но с этим не несовместимо чувство сострадания к животным. Франциск Ассизский не менее блж. Августина был верен Церкви и, однако, животное было для него братом, а луна сестрой; он проповедовал рыбам, и птицы собирались, чтобы послушать его. Христианские подвижники исцеляли больных зверей и болели душой, размышляя об их страданиях[1]. В сочинениях блж. Августина мы не найдем ни малейших следов такого отношения к животным.

Характер его настроения не определяется также преобладанием чувств жалости и сострадания к человеческому горю. Рассуждая о бедствиях, кровопролитиях, казнях, неравенстве состояний и положения в обществе, он нередко кажется жестоким. Церковь никогда не запрещала гражданской власти присуждать преступников к смертной казни и не протестовала против войны. Но, признавая неизбежность того и другого в этом мире, где господствует грех, можно скорбеть душой по поводу участи, которую сам для себя заготовил преступник, и моря скорби и слез, которое родит война. Блж. Августин пишет по этим вопросам целые трактаты с холодным спокойствием. Об ужасах варварского нашествия он говорит невозмутимо, как стоик, рассматривая их единственно со стороны нравственной пользы для истинного христианина[2]. В вопросе о суровости наказаний и жестокостях войны в Ветхом Завете он совершенно устраняет точку зрения сострадания. Порицать войну за то, что она причиняет смерть людям, которые и без того когда-нибудь должны умереть, значит, по его мнению, обнаруживать свою боязливость, а не благочестие[3]. Блж. Августин и по долгу христианской совести, и по обязанностям епископского служения брал, конечно, под свою защиту бедных, обиженных, страждущих и принимал меры к тому, чтобы облегчить их положение. Но все это имело

---

[1] *Amelineau E.* Histoire des monasteres de la Basse-Egypte. Texte copte et traduction français. Paris, 1894. P. 235–238. «Сердце милующее, — пишет св. Исаак Сирин, — есть возгорение сердца человека о всем творении: о человеке, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари. При воспоминании о них и при воззрении на них очи у человека источают слезы. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце и от великого терпения умиляется сердце его, и не может он вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемой тварью. А посему и о бессловесных... а также и об естестве пресмыкающихся молится с великой жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу» (*Исаак Сирин.* Творения / Пер. МДА. Изд. 3. Сергиев Посад, 1911. С. 205–206).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei I, PL 41, 13–48.

[3] Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum [Что грешного совершается на войне? Неужто грех в том, что умирают те, которым суждено умереть, чтобы были укрощены миром те, кто побеждает? Думать так свойственно людям боязливым, а не верующим] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XXII, 74, PL 42, 447).

совершенно второстепенное значение в его общественной деятельности и не было выражением преобладающего элемента в его внутреннем настроении. В этом отношении его проповеди не имеют ничего общего с беседами Иоанна Златоуста, защитника осужденных гражданским судом, покровителя бедных и ходатая за них перед богатыми, заступника рабов и прислуги, проповедника милостыни, который своей настойчивой защитой обиженных и обделенных навлек на себя негодование высших классов и изгнание[1].

Жизнь сердца блж. Августина характеризуется не преобладанием сострадания и жалости, а господствующим положением, которое в нем занимала любовь. Жалость представлялась Августину лишь помехой в стремлении ума к истине, препятствующей ему установить истинную ценность явлений социального характера. Не сострадание, а любовь, руководимая разумом, давала содержание его внутренней жизни, и только в любви искал он счастья. Сострадание связывает до известной степени живые существа, но не создает полноты жизненного общения. Жалость побуждает нас идти на помощь лишь к тем, кто страдает, и лишь тогда, когда эти страдания ими испытываются. Вне этого связующего момента мы можем оставаться глубоко равнодушными и безразличными к личности тех, кому оказывали помощь по мотивам сердечного участия к их горю. Любовь, наоборот, выражается в полноте и всесторонности жизненного общения. Это длительный союз людей, отдающих друг другу свою душу и тело. Такая именно способность всецело отдаваться предмету любви и в этом черпать наслаждение более всего и характеризует эмоциональную жизнь блж. Августина. Уже в ранней юности для него становится девизом любить и быть любимым. Правда, животворное пламя любви он оскверняет похотью, но уже и в эту пору физическое обладание было для него не главным и единственным, а, скорее, дополнительным элементом в том всестороннем общении, к которому он стремился[2]. Даже в той любви, о которой он здесь упоминает, он искал дружбы, полного слияния в чувствах и мысли. Естественно, что эти черты его сердечных исканий могли получить несравненно более полное выражение в его любви к матери и в дружбе.

Духовная рознь между родителями и детьми, которую в настоящее время мы встречаем на каждом шагу, обыкновенно не убивает всецело их взаимной привязанности. Отсутствие нравственной связи восполняется нежностью, бережно относящейся к душевным силам родителей, уже надломленным неизбежными бурями жизни. В отношениях Августина к матери выдается не эта

---

[1] См.: *Попов И. В.* Св. Иоанн Златоуст и его враги // Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 321–389.

[2] Amare et amari dulce mihi erat, magis si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae, candoremque ejus obnubilabam de tartaro libidinis... [Сладостно было для меня любить и быть любимым, а более, когда я мог наслаждаться телом любимого человека. Я мутил источник дружбы грязью похоти и туманил ее блеск адскими желаниями...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 1, PL 32, 683).

снисходительная нежность, а любовь, которую может внушать лишь единство и общность идеальных стремлений. Перед самой своей кончиной, тронутая заботами сына, Моника[1] говорила ему, что никогда не слышала из уст его ни одного грубого или оскорбительного слова[2]. Но сам блж. Августин рассказывает об одном жестоком поступке, который однажды он позволил себе по отношению к матери. Это было в то время, когда он готовился покинуть Карфаген и отплыть в Рим. Мать не могла расстаться с сыном и неотступно следовала за ним до самой пристани, с тем чтобы или отговорить его от переселения на чужбину, или следовать за ним в Италию. Но ни то, ни другое не входило в планы Августина, и он решил уехать от матери тайно. Под тем предлогом, что ему необходимо остаться наедине с отъезжающим другом, он уговорил ее предоставить ему свободу и провести ночь в церкви, посвященной памяти св. Киприана, находившейся близ пристани, а сам в ту же ночь сел на корабль и, не попрощавшись с матерью, отправился на север. Легко представить скорбь и негодование обманутой любви и материнской нежности, когда на другой день все обнаружилось. Но блж. Августин вспоминает об этом случае без особенной горечи и раскаяния. Его отъезд в конце концов привел к тому, о чем так пламенно молилась сама же Моника, — к его обращению, а скорбь, которую она перенесла, была праведным наказанием за плотскую любовь к сыну, превышающую должную меру[3]. Оправданные страдания и здесь не тревожат его. Любовь блж. Августина к матери основывалась на уважении к постоянству ее молитв, к ее вере и христианским добродетелям, к ее мужеству, терпению и уму. По мере того как Августин приближался к Церкви, между ним и матерью все более и более возрастала духовная связь, единство религиозно-нравственного настроения и общность стремлений, нашедшие для себя яркое выражение в их уединенной беседе в Остии, описанной блж. Августином с такою захватывающей силой чувства. После утомительного путешествия из Милана они отдыхали в Остии, чтобы собраться с силами и продолжать путь на корабле в Карфаген. Здесь, оставшись вдвоем и наклонившись к окну, выходившему в сад, они слились душой в общем чувстве тленности всего земного и предвкушения небесных утешений[4].

У блж. Августина всегда было много преданных друзей, и жизнь без дружественных связей представлялась ему пустой и лишенной всякой ценности.

---

[1] В рукописях это имя пишется «Монника».

[2] Gratulabar quidem testimonio ejus, quod in ea ipsa ultima aegritudine, obsequiis meis interblandiens, appellabat me pium, et commemorabat grandi dilectionis affectu nunquam se audisse ex ore meo jaculatum in se durum aut contumeliosum sonum [Я благодарен ей {матери} за ее свидетельство, когда на самой крайней стадии болезни, умиленная моим послушанием, она назвала меня «благочестивым» и вспомнила в порыве большой любви, что никогда не слышала, чтобы из моих уст вырывалось по отношению к ней грубое или оскорбительное слово] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IX, 30, PL 32, 776).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 15, PL 32, 712.

[4] Ibid. IX, 23–26, PL 32, 773–775.

Дружба была для него теснейшим общением во всем, что касается души и тела, благ идеальных и чувственных[1]. О духе, царившем в дружеском кружке, в центре которого он стоял, можно судить по следующему описанию. «Было и другое, — рассказывает Августин, — что еще более увлекало мою душу, в обществе друзей: мы вместе беседовали и шутили, оказывали друг другу благожелательные услуги; вместе читали красноречивые книги, вместе болтали и относились друг к другу со взаимным уважением; иногда мы не сходились во мнениях, но без ненависти, а так, как человек бывает не согласен сам с собой, и из этих очень редких разногласий рождалось еще большее согласие; мы учили друг друга и учились друг от друга, с нетерпением ждали отсутствующих и с радостью встречали приходящих. Этими и подобными знаками любви и взаимности, выражавшимися в лице, в словах, в глазах и во множестве самых приятных движений, души сплавлялись как бы в пламени и из многих становились одной»[2]. Всякое наслаждение, не разделенное с друзьями, утрачивало для Августина привлекательность[3]. Предаваясь утехам чувственной любви, он склоняет к тому же и своего друга целомудренного Алипия и почти достигает цели, возбудив в нем крайнее любопытство[4]. Но еще более для него было необходимо участие друзей в идеальных благах, их единомыслие во взглядах на жизнь и цели человеческого существования. Вследствие этого он не мог не говорить с близкими о том, что его особенно сильно занимало. Поглощенный какой-либо новой идеей, он начинал развивать ее перед своими друзьями, приводил доказательства, спорил и, наконец, увлекал их за собой. Вследствие этого его ближайшие друзья прошли те же стадии развития, что и сам он. Присоединившись к секте манихеев, Августин совращает в ересь своего юного друга в Тагасте, имя которого остается нам неизвестно[5], Алипия[6], Гонората[7] и даже Романиана, хотя последний был гораздо старше его и оказывал ему покровительство своими средствами и влиянием[8]. Вместе с Августином присоединились к Церкви и

---

[1] Maxime quippe me reparabant atque recreabant aliorum amicorum solatia, cum quibus amabam quod pro te amabam [Более же всего меня восстанавливали и укрепляли утешения от прочих друзей, с которыми я любил то, что любил прежде Тебя] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 13, PL 32, 698).

[2] Ibid. IV, 13, PL 32, 698.

[3] Nec considerabam miser, ex qua vena mihi manaret, quod ista ipsa, foeda tamen, cum amicis dulciter conferebam; nec esse sine amicis poteram beatus, etiam secundum sensum quem tunc habebam in quantalibet affluentia carnalium voluptatum [Несчастный, я не понимал, откуда вытекает то, что было само по себе гнусно, но о чем я охотно говорил с друзьями; и почему я не мог быть счастлив без друзей, хотя чувственных и плотских наслаждений я тогда имел, сколько угодно] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 26, PL 32, 732).

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 21–26, PL 32, 730–732.

[5] Ibid. IV, 7–8, PL 32, 696.

[6] Ibid. VI, 12, PL 32, 725.

[7] *Idem.* De utilitate credendi, 2, PL 42, 66.

[8] *Idem.* Contra Academicos II, 3–6, PL 32, 920–922.

его друзья[1]. В Кассициаке блж. Августин обсуждает с друзьями и учениками начала неоплатонической философии, о чем красноречиво говорят его диалоги, переработанные из стенографических записей бесед, которые велись здесь по различным философским вопросам. Однако, блж. Августин отнюдь не подавлял преданных ему людей умственным превосходством, и согласие с ним не было непременным условием его дружбы. Нежнее всех любил он Небридия, но последний был решительным противником его астрологических и манихейских увлечений[2].

Отношения между друзьями были искренни и исполнены готовности к взаимным услугам и жертве. Когда миланский грамматик Верекунд, принадлежавший к тому же интимному кружку, почувствовал нужду в помощнике, которому мог бы вполне доверять, и потребовал по праву дружбы, чтобы кто-нибудь из членов кружка взял на себя эти обязанности, их принял на себя, по просьбе друзей, Небридий, хотя по своему образованию легко мог бы получить более видное положение[3]. Одно время друзья серьезно обсуждали план коммуны, которая дала бы им возможность, отказавшись от общественной деятельности, всецело отдаться философии. Им казалось, что они были бы свободны от всяких забот о своем обеспечении, если бы соединили вместе свои личные средства и сделали их общим достоянием[4]. Когда Августин отказался от должности преподавателя риторики в Милане, Верекунд, о котором мы упоминали, предоставил в его полное распоряжение свою виллу в Кассициаке, поручив ему и заведование всем хозяйством[5]. Здесь Августин провел осень, зиму и часть весны в 386–387 гг. вместе с матерью, сыном Адеодатом, братом Навигием, двоюродными братьями Ластидианом и Рустиком, другом Алипием и учениками Тригецием и Лиценцием[6]. После крещения потребность в обществе друзей, никогда не умолкавшая в Августине, получила иное направление. Теперь ему удалось осуществить ту коммуну, о которой он ранее мечтал, но уже

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 30, PL 32, 762; IX, 5–6, PL 32, 765.

[2] Ibid. IV, 6, PL 32, 695; VII, 3, PL, 32, 734.

[3] Nebridius autem amicitiae nostrae cesserat, ut omnium nostrum familiarissimo Verecundo, Mediolanensi civi et grammatico subdoceret, vehementer desideranti et familiaritatis jure flagitanti de numero nostro fidele adjutorium, quo indigebat nimis. Non itaque Nebridium cupiditas commodorum eo traxit: majora enim posset si vellet de litteris agere; sed officio benevolentiae petitionem nostrum contemnere noluit amicus dulcissimus et mitissimus [Небридий уступил нашей дружбе и принял на себя обязанность быть учителем в помощь Верекунду, ближайшему нашему другу, грамматику и гражданину Медиолана, который сильно желал и по праву дружбы требовал для себя верного помощника из нашего числа, в котором весьма нуждался. И Небридия привлекало здесь не желание каких-то удобств, ибо если бы он захотел, то мог бы извлечь из учености большее, но по своему доброжелательству наш самый нежный и кроткий друг не захотел пренебречь этой просьбой] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 13, PL 32, 754).

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 24, PL 32, 731.

[5] Ibid. IX, 5, PL 32, 765.

[6] *Idem.* De beata vita, 6, PL 32, 962.

на евангельских и церковных началах. По возвращении из Милана в Тагасту он поселился со своими друзьями на небольшом клочке земли, полученном по наследству от родителей. Частная собственность отсюда была изгнана. В тесном духовном общении друзья предавались посту, молитве, изучению Священного Писания, религиозным созерцаниям, научным занятиям и труду. Эта община напоминала монастырь, но члены ее не были связаны монастырским уставом[1]. Неожиданно для себя избранный пресвитером в Иппоне, Августин тотчас же основывает здесь монастырь, воспользовавшись садом, принадлежавшим церкви и предоставленным ему для этой цели местным епископом Валерием. Сюда переселяются из Тагасты все его друзья, и жизнь дружеского кружка протекает на тех же началах общения имущества и духовного единения[2]. В сане епископа Августин не мог уже оставаться членом этого братства, потому что обязанности его служения требовали постоянного сношения с людьми, имевшими в нем нужду, и приемов по долгу гостеприимства. Все это должно было нарушать тишину монастырской жизни. По этим соображениям он учредил новое общежитие при епископском доме из всех местных клириков. Здесь воцарился тот же дух. Никто не имел частной собственности. Все было общее. Блж. Августин разделял со своими клириками стол и ни в чем не хотел от них отличаться[3]. Так в течение всей своей жизни он не мог обходиться без дружбы, без полного жизненного общения с близкими и любимыми. После его обращения из этого естественного источника развилась всепоглощающая любовь к Богу, включившая в себя и все то, что служило для него предметом любви ранее.

Склонность ума Августина к конкретному, его глубокое, отзывчивое чувство и тонкое понимание внутренних движений души создавали благоприятную почву для возникновения и развития в нем эстетических способностей. Уже в раннем детстве ярко проявилась его эстетическая натура. Начатки грамоты — чтение, письмо, счет — были для него очень тяжелы, и он учился им с большой неохотой. Таблица умножения вызывала неодолимую скуку и была невыносима[4]. Особенное отвращение он питал к греческой грамматике[5]. Наоборот, он с увлечением отдавался изучению литературных образцов, с которым древняя школа соединяла преподавание грамматики. За похождениями Энея он следил с большим интересом, а лирические части «Энеиды» возбуждали в нем сочувственное волнение[6]. Неудивительно поэтому, что мальчик, живо воспринимающий содержание поэтической фабулы и чрезвычайно отзывчивый, наде-

---

[1] *Possidius.* Vita Augustini, 3, PL 32, 36.

[2] Ibid., 5, PL 32, 37; *Augustinus Hipponensis.* Sermones de diversis, 355, 2, PL 39, 1569.

[3] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de diversis, 355, PL 39, 1568 и 356, PL 39, 1574.

[4] *Idem.* Confessiones I, 22, PL 32, 670.

[5] Ibid. I, 20, 23, PL 32, 670, 671.

[6] Ibid. I, 20–21, PL 32, 670.

ленный к тому же хорошим органом речи, был лучшим декламатором в школе, прекрасно умел войти в положение действующих лиц и в свободном изложении передать волнующие их чувства[1]. Забавные рассказы и всевозможные зрелища было его страстью с детских лет[2], и он употреблял невероятные ухищрения, чтобы, обманув бдительность родителей и воспитателей, доставить себе это запретное удовольствие[3]. Позднее его увлекает театр[4]. Эстетические наслаждения, которые он так любил, направляют его мысль к теоретическим исследованиям в области прекрасного. Его первым литературным трудом, не дошедшим до нас, было сочинение «De pulchro et apto» [«О прекрасном и гармоничном»], в котором он пытался выяснить природу чувственной и духовной красоты[5]. Но сохранилось другое его произведение, относящееся к эстетике, «De musica» [«О музыке»]. Здесь он подробно говорит о прекрасном во времени и постепенно возводит мысль читателя от красоты телесной к ее принципу, от изменяемого к неизменяемому. Вся философия блж. Августина носит на себе печать эстетического направления его духа. На мир, на все явления природы и истории он смотрит преимущественно с точки зрения красоты. Выражением этого взгляда служит в особенности его теодицея, но вопрос о происхождении, сущности и видах зла имел для блж. Августина такое огромное значение, что с ним в той или другой степени связаны все частности его системы. Поэтому характер его теодицеи дает понятие об особенностях его мышления вообще. Отличительные черты доктрины лучше всего познаются из сопоставления противоположностей. И основная идея теодицеи блж. Августина получает особую определенность из сравнения ее с теодицеей другого знаменитого христианского учителя, так же положившего вопрос о зле в основу всей своей системы, — Оригена. Точкой отправления для теодицеи последнего служат чисто моральные идеи справедливости и благости Божией, с одной стороны, и свободы разумной воли, с другой. Исходя из этих предположений, он пытается примирить чувство человека со всеми видами зла — неравенством в распределении благ, страданием, смертью. Благость служила для Бога побуждением дать бытие разумным существам[6]. Но разве справедливость Божия могла допустить, чтобы одним духам, помимо всяких заслуг с их стороны, было предоставлено для обитания небо и сами они были наделены высокими преимуществами херувимов или серафимов, а другие без всякой вины получили низшую человеческую природу, были заключены в материальное тело и созданы для жизни на

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 21, 27, PL 32, 670, 673.
[2] Ibid. I, 16, PL 32, 668.
[3] Ibid. I, 16, PL 32, 668.
[4] Ibid. III, 2, PL 32, 683.
[5] Ibid. IV, 20, 24–27, PL 32, 701, 703–704.
[6] *Origenes.* De principiis II, 9, 6, PG 11, 230.

земле, так далекой от светлых обителей неба?[1] Это казалось Оригену невероятным, и он полагал, что Бог по своей справедливости в один и тот же предвечный момент создал всех духов совершенно одинаковыми: Он всем им дал равные силы и совершенства, наполнил их ум и волю одним и тем же содержанием[2]. Виды разумных существ и индивидуальные различия в пределах каждого из этих видов возникли позже, как следствие свободного самоопределения духов[3]. Из них лишь один единственный дух никогда не согрешил перед своим Создателем, но от века пламенел неизменною любовью к Божественному Логосу и вследствие этого все более и более входил в Его свет и премудрость, пока, наконец, не соединился с Ним ипостасно. Это душа Христа. Все прочие духи согрешили, но не в одинаковой степени. Отсюда и произошло их неравенство. Первоначальное единство распалось. Духи, допустившие лишь легкие прегрешения, и утратили не много из своего первобытного совершенства. Соответственно степени своей вины они образовали нисходящую иерархию небесных сил: херувимов, серафимов, архангелов, ангелов. Совершившие более тяжкие грехи обратились в планетных духов и были заключены в тела, хотя и блистающие светом, но все же видимые. Люди — это те же первозданные духи, но еще более удалившиеся от Бога и за это заключенные в грубые и смертные тела[4]. Но и грех особей этого последнего класса духов был неодинаков, поэтому сама природа наделяет людей не в одинаковой степени своими дарами; отсюда одни рождаются с прекрасными умственными и нравственными задатками, здоровыми и красивыми, другие — глупыми, безобразными, злыми. Все бедствия этой жизни и все виды зла, окружающего нас, не более как исправительные наказания, которые в конце концов должны возвратить всех духов к Богу и к их первоначальному единству, ибо милосердие Божие не мирится с вечными страданиями своих творений. Такова в общих чертах теодицея Оригена[5]. В противоположность ей, теодицея блж. Августина построена не на моральных идеях благости и справедливости, а имеет своим центральным понятием идею красоты. Мир прекрасен в своих частях и еще прекраснее в целом[6]. То, что смущает наше чувство, допущено в природе по требованию красоты. При создании мира Творец руководился соображениями пользы, но красоту Он ставил выше ее, поэтому в человеческом теле есть члены красивые, но бес-

---

[1] *Origenes.* De principiis II, 9, 3, 5, PG 11, 227, 229.

[2] Ibid. II, 9, 6, PG 11, 230.

[3] Ibid. I, 1, 1, PG 11, 121; I, 5, 3 и 5, PG 11, 158, 163.

[4] Ibid. I, 6, 2, PG 11, 166.

[5] Об учении Оригена см.: *Redepenning E. R.* Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841–1846; *Böhringer F.* Kirchengeschichte in Biographien. Zürich, 1869. Bd. I. Abt. 2. Hälfte 1; *Möller W.* Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle, 1860. S. 536–560; *Denis J.* Philosophie d'Origène. Paris, 1884; *Bigg C.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886.

[6] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 43, PL 32, 864; De Genesi ad litteram III, 36, PL 34, 294.

полезные, как борода у мужчин, но нет полезных и безобразных. Внутренние органы, правда, не кажутся нам изящными, но лишь потому, что ум наш не видит их целесообразности и отношения к целому[1]. Твари, созданные Богом, не одинаковы по своему совершенству, но каждая прекрасна в своем роде, а их различие необходимо в интересах гармонии универса, так как последняя предполагает мудрое сочетание разнообразия и единства[2]. Зло в истинном смысле, зло нравственное или грех, происходит не от Бога. Это последствие отпадения свободной воли разумных тварей от Верховного Блага. Бог по своему всемогуществу, конечно, мог бы предотвратить их падение и, если этого не сделал, то лишь потому, что предвидел, какую пользу Он извлечет из греха. Он попустил грех для того, чтобы украсить ряд веков антитезами, как это свойственно прекрасному поэтическому произведению, с тем лишь различием, что красота мира достигается противоположением не слов, а вещей и дел[3]. Так называемое физическое зло, всевозможные естественные бедствия и катастрофы — землетрясения, наводнения, разрушительные ураганы — очень часто кажутся нам нарушением порядка природы, в действительности же они необходимы для благосостояния мира, и из них, как диссонансов, слагается красота и гармония вселенной. Мы этого не видим и не понимаем, потому что наш кругозор слишком узок и ум наш не улавливает отношения этих явлений к целому. Так, видя лишь несколько камешков мозаики и не обнимая взором всей картины, легко счесть их сочетание беспорядочным и неразумным. Если бы статуя, помещенная в одном из залов дворца, могла рассуждать, для нее не была бы доступна красота всего здания, и поэтому в занимаемом ею месте многое казалось бы ей странным и безрассудным[4]. Как незаслуженные, так и заслуженные страдания прекрасны. Когда огнем сожигается тело стойкого человека, предпочитающего муки бесчестному поступку, перед нами открывается несравненная духовная красота мужества и терпения. Когда этой казни подвергается разбойник за свои жестокости, мы с одобрением видим осуществление порядка законов[5]. Страдание согрешившей души есть вид красоты, потому что она находится в таком состоянии, в каком ей должно быть. Несчастная и бедствующая душа лучше и прекраснее удовлетворенного червяка, а сколько красоты даже в теле этого червяка, в соотношении его членов и в повиновении, которое оно оказывает своей душе[6]. Прекрасны и вечные наказания отверженных Богом духов,

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XXII, 24, 4, PL 41, 790.

[2] *Idem.* De libero arbitrio III, 13, PL 32, 1277; Contra adversarium legis et prophetarum I, 6, PL 42, 606; Contra Faustum Manichaeum XXI, 4–5, PL 42, 390–391.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 18, PL 41, 332; De ordine I, 18, PL 32, 986.

[4] *Idem.* De ordine I, 2, PL 32, 979; De musica VI, 30, PL 32, 1179.

[5] *Idem.* De libero arbitrio III, 28, PL 32, 1284.

[6] *Idem.* De vera religione, 77, PL 34, 156.

ибо что может быть величественнее вздымающегося и блистающего светом геенского огня?[1] Мы неразумно скорбим при виде смертности, которая господствует в области низших благ, пожирает животных, лишает нас тех, кого мы любим. А между тем именно из этой непрекращающейся смены живых существ и вещей слагается ритм вселенной и красота в течении веков. Исчезающие и вновь возникающие смертные тела подобны отдельным буквам и слогам в приятной песенке: для того чтобы она могла произвести эстетическое впечатление в целом, необходимо, чтобы части ее постоянно рождались и тотчас же умирали[2]. Таким образом, блж. Августин ищет оправдания для всего тяжелого и терзающего наше сердце в красоте, в эстетическом понимании природы и жизни. Замечательно, что все аналогии, которыми он так охотно в этом случае пользуется, взяты из области искусства и особенно из области изящной литературы. В этом сказывается не только ее любитель, но и преподаватель теории красноречий. Эстетический характер теодицеи блж. Августина можно было бы отнести не столько на долю его личности, сколько на счет влияния неоплатонизма, если бы против этого не говорил пример того же Оригена. Теодицея блж. Августина, действительно, очень близка к неоплатонической, и нет сомнения, что она сложилась под влиянием философии Плотина. Учение этого неоплатоника о добре и зле также проникнуто эстетическим духом. Но не нужно забывать, что и Ориген стоял в зависимости от неоплатонизма. Правда, он не был знаком с «Эннеадами», но он был учеником Аммония Сакка, вдохновившего также и автора «Эннеад». Учение Аммония не могло в значительной степени отличаться от той философской системы, которую изложил письменно его знаменитый ученик. Хотя Ориген не читал Плотина, а был знаком лишь с Аммонием, однако в своей метафизике, в своем учении о Боге и Божественных Ипостасях, в своей космологии и эсхатологии он стоит гораздо ближе к Плотину, чем блж. Августин, который читал его сочинения. Это указывает на общность источника для философии как александрийского учителя, так и неоплатоника, а вместе с тем убеждает и в том, что системы Аммония и Плотина различались между собой лишь в частностях. Ориген, таким образом, был знаком с теодицеей неоплатонизма не хуже Августина, но, в силу особенностей своего индивидуального характера, не усвоил ее эстетического элемента. Наоборот, блж. Августин проявил особую восприимчивость именно к этому элементу.

Бывают добродетели, которые глубоко коренятся в каких-то первичных основах личности и властно заявляют о своем существовании прежде, чем подрастающее дитя сознает их моральную ценность. Такой инстинктивной свежестью и непосредственностью отличалась правдивость блж. Августина. Школа,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XII, 4, PL 41, 351–352; De natura boni, 38, PL 42, 563.

[2] *Idem.* De vera religione, 42–43, PL 34, 140; Epistula 166, 13, PL 33, 726; Contra epistulam Manichaei, 47, PL 42, 205; Confessiones IV, 15, PL 32, 699.

которую он прошел, менее всего могла способствовать развитию этой замечательной черты его характера. Гастон Буасье в своей блестящей характеристике Цицерона следующими словами рисует тлетворный дух лжи, который господствовал в школах риторов и прививался их ученикам: «Адвокат прежних времен безразлично брался за все дела, изменял мнения при всяком процессе и считал для себя искусством и славой находить доводы для подтверждения всяческих софизмов. Молодой человек, обучившийся красноречию в древних школах, никогда не слышал в них, что надо говорить только по убеждению и сообразно своей совести. Ему говорили, что есть разного рода дела — честные и нечестные, но при этом не трудились прибавить, что нужно избегать последних. Напротив, ему внушали желание заниматься ими по преимуществу, преувеличивая заслугу, состоявшую в том, чтобы выиграть их. Научив его, как защитить и спасти виновного, не колебались указать ему и на средства замарать и обесславить честного человека. Таково было воспитание, получаемое у риторов учеником, который, вышедши из их рук, не терял случая приложить к делу их правила. Так, он никогда не грешил тем, чтобы сохранить сколько-нибудь меры и сдержанности в своих нападках. Заставляя себя быть справедливым, он лишался бы одной из причин успеха среди этой подвижной и страстной толпы, рукоплескавшей сатирическим изображениям и беспощадным укорам. В школах учили тому, что даже по уголовным делам надо выдумывать разные пикантные подробности для увеселения слушателей... Наконец, древний адвокат ни к чему так равнодушно не относился, как к своим собственным противоречиям. Говорят, что оратор Антоний никогда не давал записывать своих речей из опасения, чтобы ему не противопоставили сегодня его вчерашних мнений»[1]. Влиянию школы подпадали даже такие выдающиеся люди, как Цицерон. Из христианских писателей ближе всех принял к сердцу уроки риторов блж. Иероним, и это составляет темную сторону его незаурядного литературного таланта. Резкие нападки на противников в его полемических сочинениях, так неприятно поражающие современного читателя, крайности пера в сочинениях против Руфина, смутившие в свое время всех благомыслящих людей на Западе, преувеличения в доказательстве чисто церковного тезиса о преимуществах девства в сравнении с браком в сочинении «Против Иовиниана», побудившие друзей автора в Риме скупать и уничтожать списки этого неудачного произведения, — все это было не столько делом страстного темперамента Иеронима, сколько печальной данью, которую он заплатил воспитавшей его школе. Так сильно было ее влияние и так неизгладима печать, налагаемая ею на характеры. Но блж. Августин в этом отношении прошел через нее незапятнанным. В школу ритора он поступил еще совсем незрелым юношей, без образования, без навыков, без твердых нравственных принципов. Сюда он принес с собой только врожденную, инстинктивную прямоту духа и правдивость, в которых нашел достаточный оплот против всех соблазнов школьной среды.

[1] *Буасье Г.* Цицерон и его друзья. М., 1880. С. 37–39.

Состоя в дружественных отношениях с преподавателями и товарищами, разделяя их заносчивость и самомнение, он не терпел их легкомысленного и поверхностного отношения к истине, с отвращением смотрел на приемы полемики, которые здесь рекомендовались, и на издевательства над неопытным чистосердечием, в котором черпали зложелательное наслаждение[1]. Когда он сам стал преподавателем красноречия в Карфагене, то постарался дать своим урокам совершенно другое направление и влить в них совершенно другой дух. Он внушал своим слушателям, что они никогда не должны обращать своего искусства хорошо говорить против невиновного[2]. Таков же был блж. Августин и в своих отношениях к людям. Всякое вероломство возбуждало в нем крайнее негодование. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть строки, в которых он описывает поведение римских школяров, скромно и старательно слушавших лекции частных преподавателей, но исчезавших вместе с приближением срока вносить гонорар[3]. Наоборот, искренность и прямодушие примиряли его с человеком, к которому при других обстоятельствах он отнесся бы с безусловным осуждением. Когда он обратился к Фавсту за разъяснениями, которые могли бы примирить астрономические данные с астральными мирами манихейства, а знаменитый глава секты откровенно сознался ему, что не осведомлен в подобного рода вопросах, то этой искренностью он подкупил Августина

---

[1] Et major jam eram in schola rhetoris, et gaudebam superbe et tumebam typho; quanquam longe sedatior, Domine, tu scis, et remotus omnino ab eversionibus quas faciebant Eversores (hoc enim nomen scaevum et diabolicum, velut insigne urbanitatis est), inter quos vivebam pudore impudenti, quia talis non eram: et cum eis eram, et amicitiis eorum delectabar aliquando, a quorum semper factis abhorrebam, hoc est ab eversionibus, quibus proterve insectabantur ignotorum verecundiam, quam perturbarent gratis illudendo atque inde pascendo malevolas laetitias suas [Я уже был первым в школе риторики, радовался этому и раздувался от гордости. Вел я себя, правда, весьма сдержанно, Ты знаешь это, Господи, и совершенно удалялся от {полемических} опровержений, которые появились благодаря «опровержителям» (это дьявольское и нечистое имя является как бы признаком городской жизни), среди которых я жил постыдно, стыдясь того, что сам был не таков, как они. Я был с ними, временами наслаждаясь их дружбой, но делам их я всегда ужасался и удалялся от опровержений, с которыми они нагло нападали на людей застенчивых и несведущих, приводя их в смущение ради собственного удовольствия и угождения своему злому веселью] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 6, PL 32, 685).

[2] Docebam in illis annis artem rhetoricam, et victoriosam loquacitatem victus cupiditate vendebam. Malebam tamen, Domine, tu scis, bonos habere discipulos, sicut appellantur boni: et eos sine dolo docebam dolos; non quibus contra caput innocentis agerent, sed allquando pro capite nocentis [В те годы я преподавал риторское искусство и, побежденный жадностью, продавал победоносную болтливость. Однако, Господи, Ты знаешь это, я предпочитал иметь хороших учеников, то есть которые назывались хорошими. Их я бесхитростно обучал хитростям не затем только, чтобы они применяли их против невиновных, но чтобы порой вызволяли и виновного] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 2, PL 32, 693).

[3] Desertores fidei, et quibus prae pecuniae charitate justitia vilis est. Oderat etiam istos cor meum, quamvis non perfecto odio [Отступники от веры, которым справедливость дешевле любви к деньгам. Сердце мое ненавидело таких, хотя и несовершенной ненавистью...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 22, PL 32, 716).

и снискал его дружеское расположение[1]. Врожденная правдивость впоследствии отлилась у блж. Августина в подробно разработанную доктрину, безусловно отрицающую допустимость лжи под какими бы то ни было предлогами. И в этом отношении он является исключением для своей эпохи.

Платон признавал дозволительность лжи, не нарушающей ничьих интересов, но имеющей в виду пользу. По его мнению, ко лжи может прибегать врач, если этого требует состояние больного, правители, если это полезно для народа. Под влиянием Платона тех же взглядов держался Филон и после него Цельс[2]. В христианской литературе ложь взяли под свое покровительство прежде всего гностики. Они не считали предосудительным видимо отрекаться от имени христианина во время гонений и притворно совершать акты языческого культа[3]. По свидетельству церковных полемистов, последователи Присциллиана тщательно скрывали от непосвященных свое эзотерическое учение и со спокойной совестью отрекались от него, когда подвергались преследованию со стороны гражданской власти. В этом случае они не останавливались даже перед ложной клятвой и настоятельно рекомендовали лицам, присоединяющимся к их секте, принять это за правило: «Jura, perjura, secretum prodere noli» [«Клянись, приноси ложную клятву и не выдавай тайны»][4]. Насколько достоверны показания церковных писателей относительно эзотерического учения присциллианистов, это до настоящего времени остается вопросом спорным[5], но для нас важно установить, что одним из представителей секты, впоследствии обратившимся к Церкви, епископом Диктинием, было издано сочинение под заглавием «Libra» [«Фунт»], разделенное на двенадцать глав или частей (унций)[6], из которых одна была посвящена доказательству дозволительности вынужденной лжи[7]. Свой тезис Диктиний подкреплял ссылками на пример пат-

---

[1] Noverat enim se ista non nosse, nec eum puduit confiteri. Non erat de talibus quales multos loquaces passus eram, conantes ea me docere, et dicentes nihil. Iste vero cor habebat, etsi non rectum ad te, nec tamen nimis incautum ad seipsum... Etiam hinc mihi amplius placuit [Он {манихей} знал, что ему это было неизвестно, и не постыдился сознаться в этом. Он был не из тех многочисленных говорунов, с которыми я сталкивался и которые старались преподать мне свое пустое учение, а имел сердце, хотя и не направленное к Тебе, но и не слишком беспечное по отношению к самому себе... Благодаря этому я стал более к нему расположен] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 12, PL 32, 711).

[2] *Origenes.* Contra Celsum IV, 18, PG 11, 1049.

[3] *Irenaeus.* Adversus haereses I, 24, 6, PG 7, 679; III, 18, 5, PG 7, 935; *Eusebius.* Historia ecclesiastica IV, 7, 7, PG 20, 316; *Tertullianus.* Scorpiace adversus Gnosticos, 15, PL 2, 150; *Epiphanius.* Panarion, 19, 1, PG 41, 260; 24, 4, PG 41, 313; 54, 1, PG 41, 961.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 237, 3, PL 33, 1035. Ipsi enim soli, vel certe maxime ipsi reperiuntur, ad occultandam suam quam putant veritatem, dogmatizare mendacium: atque hoc tam magnum malum ideo justum existimare, quia dicunt in corde retinendum esse quod verum est; ore autem ad alienos proferre falsum, nullum esse peccatum [Только они (или же более всего они) для того, чтобы скрыть свою, как они считали, истину, обучали лжи. Это столь великое зло они считали правильным настолько, что утверждали, будто истину должно сохранять в сердце, а говорить устами неправду для людей непосвященных не грешно] (*Idem.* Contra mendacium, 2, PL 40, 519).

[5] См. подробнее в книге: *Babut C.* Priscillien et le priscillianisme. Paris, 1909. Особ. P. 286–290.

[6] *Augustinus Hipponensis.* Contra mendacium, 5, PL 40, 522.

[7] Ibid., 41, PL 40, 547.

риархов, пророков, апостолов, ангелов, даже Самого Иисуса Христа[1]. Но, по-видимому, снисходительное отношение к вынужденной лжи было довольно широко распространено не только у сектантов, а и среди членов великой Церкви. В самом деле, вопрос о лжи блж. Августин подробно исследует в двух трактатах: первый, носящий заглавие «Contra mendacium» [«Против лжи»], был составлен в 420 г. в качестве опровержения книги Диктиния; другой, «De mendacio» [«О лжи»], написанный гораздо раньше, около 395 г., не преследует полемических целей, а раскрывает положительный взгляд автора на предмет[2]. Тем не менее и в этом последнем сочинении блж. Августин имеет в виду каких-то людей, относившихся без всякого порицания ко лжи с благими целями и защищавших свое мнение ссылками как на библейские примеры, так и на такие положения в жизни, в которых трудно без смущения в сердце оставаться непреклонным доктринером. В особенности они старались извинить ложь, к которой часто прибегали тогда для охранения физического девства от гнусных покушений[3]. Нравы того времени и нашествие варваров с его бедствиями давали этому достаточный повод. Церковь в подобных случаях одобряла даже самоубийство[4], и блж. Августин не решается осуждать этого, хотя и выступает решительным и безусловным противником самовольного ухода от жизни[5]. В других пунктах аргументация этих людей очень близка к тому, что мы находим в книге Диктиния, и, однако, они не были ни присциллианистами, ни иными какими-нибудь еретиками, в чем убеждает весь тон трактата «De mendacio». Остается допустить, что подобные взгляды вообще были широко распространены в христианском обществе и получили в книге Диктиния лишь наиболее резкое и законченное выражение. И действительно, дозволительность лжи ради спасения больного признает Климент Александрийский, оправдывая свой взгляд ссылкой на апостола Павла, обрезавшего Тимофея, хотя и считавшего обрезание не имеющим никакого значения[6]. Ориген, разделяя мнение Цельса, полагает, что для Бога не представляет ничего недостойного обман ради спасения людей[7]. Платоник по воспитанию, Синезий, готовясь стать христианским епископом, нашел возможным очень откровенно высказаться по этому вопросу перед своим будущим начальником Феофилом Александрийским. «Философский ум, созерцатель истины, — писал он, — примиряется с пользой лжи, ибо есть сходство между светом и истиной, глазом и народом. Поэтому как сильный свет вредит глазу и как мрак более полезен при воспалении глаз, чем свет,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra mendacium, 2, PL 40, 519.

[2] *Idem.* Retractationes I, 27, PL 32, 630; II, 60, PL 32, 654.

[3] *Idem.* De mendacio, 10, 12–27, 40–41, PL 40, 495, 497–506, 514–515.

[4] *Joannes Chrysostomus.* In sanctam Pelagiam, 1, PG 50, 579.

[5] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei I, 17, PL 41, 30–31.

[6] *Clemens Alexandrinus.* Stromata VII, 9, 14–18, PG 9, 473. Ср.: *Winter F.* Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig, 1882. S. 143; *Capitaine W.* Die Moral des Clemens von Alexandrien. Paderborn, 1903. S. 285.

[7] *Origenes.* Contra Celsum IV, 19, PG 11, 1052; In Jeremiam XX, 3, PG 13, 530. Ср.: *Capitaine W.* De Origenis Ethica. Monasterii Guesty, 1898. P. 114. N. 5.

так ложь, думаю я, полезна народу, тогда как истина вредна для тех, которые не в состоянии устремить свой взор на Свет Сущего»[1]. Непосредственный учитель блж. Августина св. Амвросий Медиоланский, относившийся в общем очень неодобрительно ко лжи, оправдывает Авраама, который сказал своим рабам, что вернется вместе с Исааком, хотя был намерен принести сына в жертву и возвратиться без него[2]. Когда императору Феодосию донесли, что в одном небольшом городке на Востоке христиане, подстрекаемые местным епископом, сожгли еврейскую синогогу, и он решил заставить епископа на свой счет восстановить разрушенное здание, св. Амвросий принял горячее участие в судьбе провинившегося собрата и убедил императора отказаться от своего намерения. Между прочим он высказал предположение, что, может быть, епископ ложно взял на себя вину народа, и называет такое самопожертвование «блаженным обманом»[3]. Блж. Иероним с большой похвалой отзывается о клириках города Верцеллы, спасших одну женщину, осужденную на смерть по обвинению в прелюбодеянии. Палач нанес своей жертве удар, от которого она впала в глубокий обморок. Приняв ее за умершую, полиция выдала тело клирикам для погребения. Те уже вырыли для нее могилу, но в этот момент заметили возобновившееся дыхание. Тогда они поспешили похоронить в приготовленной могиле другого покойника, а ожившую женщину остригли и одели в мужское платье и тайно отправили на излечение в глухую деревушку[4]. Интересен взгляд блж. Иеронима на сущность столкновения между апостолами Петром и Павлом в Антиохии. Апостол Петр обыкновенно разделял трапезу с необрезанными, но когда в Антиохию пришли некоторые от Иакова, то он стал устраняться от общения с христианами из язычников. Видя это, апостол Павел при всех обличил его в лицемерии (Гал. 2:11–14). По мнению блж. Иеронима, и тот и другой апостол были совершенно единомысленны в данном вопросе, но с благими целями сделали вид, что они не согласны между собой. Ап. Петр признавал исполнение закона необязательным для язычников и не считал осквернением общение с ними, но, чтобы приобрести иудеев, стал удаляться от общения с необрезанными. Так же поступал в аналогичных случаях и апостол Павел (Де-

---

[1] *Synesius.* Epistula 105, PG 66, 1481–1488.

[2] Ipse solus disponebat redire immolato filio: sed Dominus per os ejus locutus est quod praeparabat. Captiose autem loquebatur cum servulis, ne cognito negotio, impediret aliquis, aut gemitu abstreperet, aut fletu [Авраам предполагал возвратиться один после того, как принесет сына в жертву, но Господь его устами сказал то, что уготовил. И потому рабам Авраам говорил неправду, дабы кто-нибудь, поняв, что происходит, не воспрепятствовал и не помешал криком или плачем] (*Ambrosius Mediolanensis.* De Abraham I, 71, PL 14, 446).

[3] Hac proposita conditione, puto dicturum episcopum quod ipse ignes sparserit, turbas compulerit, populos conduxerit; ne amittat occasionem martyrii, et pro invalidis subjiciat validiorem. O beatum mendacium quo acquiritur sibi aliorum absolutio, sui gratia! [Я считаю, что {вышеупомянутый} епископ скажет, что это он послужил причиной распространения огня, согнал толпу и соединил вместе народ, чтобы не упустить удобный случай мученически пострадать и чтобы вместо слабых выступил более сильный. О блаженный обман, которым для одного приобретается благодать, а для других спасение!] (*Ambrosius Mediolanensis.* Epistula 40, 8, PL 16, 1104).

[4] *Hieronymus Stridonensis.* Epistula 1, 12–14, ad Innocentium, PL 22, 330.

ян., глл. 16 и 18), но в Антиохии он выступил с видимым порицанием апостола Петра, чтобы приобрести язычников и внушить им мысль, что из поведения апостола Петра они не должны выводить заключения об обязательности для них обрядового закона[1]. Такое соглашение апостолов он считает вполне естественным и законным, а способ, которым он пытается оправдать его, показывает, насколько живучи были в нем практические правила, внушенные воспитавшей его школой. По этому поводу он вспоминает, что в юности должен был посещать заседания суда, чтобы практически знакомиться с приемами защиты у известнейших адвокатов. Он бывал здесь свидетелем того, как защитники, чтобы отвратить подозрение сторон во взаимной стачке, переставали говорить по существу вопроса и осыпали друг друга самыми язвительными оскорблениями. Нечто подобное, полагает он, естественно было позволить себе и апостолам, поставленным между иудеями и язычниками[2]. Среди представителей великой Церкви находились люди, которые считали позволительным притворно отрекаться от кафолической веры и выдавать себя за убежденных присциллианистов, чтобы тем вернее выведать у последних тайны их эзотерического учения[3]. Снисходительное отношение к вынужденной и полезной лжи сделало возможным широкое распространение догматической теории об обольщении сатаны Христом, скрывшим от князя тьмы Свое Божество под завесой человеческой плоти, чтобы вызвать врага рода человеческого на безнадежную для него борьбу с Собой[4].

---

[1] *Hieronymus Stridonensis.* Commentaria in Epistulam ad Galatas I, ad v. 11, PL 26, 338.

[2] Aliquoties cum adolescentulus Romae controversias delectarem, et ad vera certamina fictis me litibus exercerem, currebam ad tribunalia judicum, et disertissimos oratorum tanta inter se videbam acerbitate contendere, ut omissis saepe negotiis, in proprias contumelias verterentur et joculari se invicem dente morderent. Si hoc illi faciunt, ut apud reos nullam suspitionem praevaricationis incurrant, et fallunt populum circumstantem: quid putamus tantas Ecclesiae columnas, Petrum et Paulum, tanta vasa sapientiae inter dissidentes Judaeos atque gentiles facere debuisse? [В юности, когда я получал удовольствие от диспутов, проходящих в Риме, и сам упражнялся в ведении настоящего спора, я не раз прибегал к судейскому месту и видел, с какой яростью боролись друг с другом лучшие из ораторов, так что, забывая о своих обязанностях, они часто обращались к оскорблениям, высмеивали и ругали друг друга. Если они так поступают на суде, не вызывая у обеих сторон подозрения в вероломстве и обманывая окружающий их народ, то что же тогда должны были делать среди бунтующих иудеев и язычников такие столпы Церкви и такое вместилище мудрости, как Петр и Павел?] (*Hieronymus Stridonensis.* Commentaria in Epistulam ad Galatas I, ad v. 11, PL 26, 340).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Retractationes II, 60, PL 32, 654.

[4] Первые следы этой теории встречаются у св. Игнатия Богоносца: *Ignatius.* Epistula ad Ephesios, 19, PG 5, 660. Рус. пер.: *Игнатий Богоносец.* Письма / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895. С. 277. Подробное развитие ей дал Ориген: *Origenes.* Commentaria in Mathaeum XIII, 8, PG 13, 1116–1117. Под влиянием Оригена это учение получило широкое распространение: *Gregorius Nyssenus.* Oratio catechetica magna, 26, PG 45, 68–69. Рус. пер. МДА. М., 1861–1871. Ч. 4. С. 67–70; *Cyrillus Hierosolymitanus.* Catecheses XII, 15, PG 33, 741. Рус. пер. МДА. Изд. 2. Сергиев Посад, 1891. С. 146; *Ambrosius Mediolanensis.* Expositio in psalmum David 118, serm. 3, 34, PL 15, 1235; *Idem.* Expositio Evangelii secundum Lucam II, 3, PL 15, 1553. У блж. Августина встречаются лишь отдельные выражения, напоминающие об этой теории: *Scheel O.* Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen, 1901. S. 301–302.

Из приведенных фактов видно, что та христианская среда, которая окружала блж. Августина, не была особенно ригористически настроена по отношению ко лжи, никому не причиняющей вреда, но являющейся средством для достижения какой-нибудь благой цели. Тем характернее для блж. Августина его решительный протест против подобного компромисса и безусловное отрицание дозволительности лжи. Он перебирает все возможные и невозможные случаи, на которые любили ссылаться люди, державшиеся противного мнения, и доказывает, что никакое положение не может оправдать отступление христианина от истины. Вот больной, силы и жизнь которого угасают. У него умирает любимый сын, отсутствие которого начинает его беспокоить. Сказать больному всю правду — значит окончательно сразить его, отрицать горькую истину или отговориться незнанием — значит солгать. Блж. Августин сознается, что непосредственное человеческое чувство чрезвычайно волнует его в этом случае и что он едва находит в себе силы противостоять ему, но когда перед его умственным взором проносится светлый образ человека, из уст которого никогда не исходило лжи, то несравненная красота этого образа внушает ему твердость[1]. Допустим, продолжает он, что у нас ищет убежища действительный или мнимый преступник, осужденный на казнь. Укрыть его представляется делом добрым, потому что христианское учение не позволяет ни отчаиваться в исправлении грешника, ни лишать его возможности покаяния[2], однако и здесь не следует искать выхода и безопасности во лжи, а гораздо лучше подражать епископу Тагасты Фирму; последний с возможной тщательностью укрыл беглеца, но когда полиция потребовала у него выдачи преступника, то он заявил открыто, что не может ни солгать, отрицая свою причастность к этому делу, ни выдать осужденного, и остался тверд в своем решении, несмотря на пытки, которым был подвергнут[3]. Не менее категорически высказывается блж. Августин и против дозволительности лжи в целях охранения девства от угрожающего ему насилия[4]. Однако к подобным случаям вынужденной лжи он относится еще с некоторой снисходительностью, как к естественной человеческой слабости, хотя и греховной. Другое дело ложь в религии. Она возбуждает в нем крайнее негодование и самое беспощадное порицание[5]. Кафолическое учение, прежде чем стать достоянием разума и понимания, воспринимается по доверию к авторитету. Но именно в силу этого авторитет и должен

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra mendacium, 36–37, PL 40, 543–544.

[2] Pertinet autem ad disciplinam christianam, ut neque de cujusquam correctione desperetur, neque cuiquam poenitendi aditus intercludatur [Христианство учит не отчаиваться в исправлении каждого человека и не препятствовать ему приходить к покаянию] (*Augustinus Hipponensis.* De mendacio, 22, PL 40, 503).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De mendacio, 23, PL 40, 504.

[4] Ibid., 10, 12–17, 40–41, PL 40, 495, 497–500, 514–515.

[5] *Idem.* Contra mendacium, 37, PL 40, 544.

оставаться совершенно незапятнанным и не подавать ни малейшего повода к сомнению в его правдивости. Как может неофит отдаться под руководство авторитета, требующего от него веры, если его наставник не обинуясь заявляет, что ложь при известных обстоятельствах допустима? Ведь он вправе был бы подозревать, что в данный момент как раз находятся налицо неизвестные ему обстоятельства, позволяющие проповеднику ложно требовать от него доверия к авторитету[1]. Так как главным авторитетом в христианской религии является Иисус Христос, Дух Святой, ангелы, эти посредники откровения, то блж. Августин старается удалить всякую мысль о возможности с их стороны какого-либо дела или слова, не соответствующего истине. Отсюда после разрыва с манихейством он стал решительным противником докетизма в представлении о человеческой природе Христа. Желающие почтить и возвысить Христа путем отрицания реальности Его человеческого тела в действительности произносят страшную хулу на Него, представляя Его обманщиком, Который, не будучи истинным человеком, старался, чтобы люди признавали Его таковым[2]. По тем же основаниям нельзя думать, что голубь, служивший видимым знаком присутствия Духа Святого при крещении Господа, не существовал в действительности, а только казался существующим. Нет, это была настоящая птица, специально для этого созданная, иначе форма явления не соответствовала бы Духу Истины[3]. Ангелы являлись людям в телах, которые можно было видеть и осязать, и разделяли с ними трапезу. Слуги Бога Истины, они не могли обманывать людей. По данной им власти они на время создавали для себя действительные тела из действительных стихий, чтобы стать доступными чувственным восприятиям человека[4]. Не лгали и прочие учители истины. Если апостол Павел был всем для всех, чтобы спасти по крайней мере некоторых (1 Кор. 9:22), то он делал это по состраданию, а не по обману[5]. На основании всего только что изложенного нетрудно предвидеть, как блж. Августин должен был отнестись к комментарию блж. Иеронима на Гал. 2:11–14. Он начал свою переписку с ученым экзегетом выражением скорби по поводу того, что в его толковании на послание к Галатам апостолу Павлу приписывается заявление, которое не согласовалось с его внутренним убеждением. Достаточно в одном случае допустить, что священный писатель высказал мысль, которую не разделял внутренне, чтобы ниспровергнуть авторитет Священного Писания в целом, потому что под этим предлогом можно отвергнуть и всякий другой стих в Библии, если он покажет-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De mendacio, 11, PL 40, 496.

[2] *Idem.* In Joannis Evangelium tractatus 8, 5, PL 35, 1452; Sermones, 12, 9, PL 38, 104; 116, 4, PL 38, 659; 75, 8, PL 38, 477; 238, 2, PL 38, 1125; De continentia, 24, PL 40, 365; De cantico novo, 6, PL 40, 682.

[3] *Idem.* De agone Christiano, 24, PL 40, 302.

[4] *Idem.* De Civitate Dei XV, 23, 1, PL 41, 468. Рус. пер. Ч. 5. С. 122; Sermones, 12, 9, PL 38, 104; 362, 10–11, PL 39, 1616–1617.

[5] *Idem.* De diversis quaestionibus, 71, 4, PL 40, 82.

ся или неудобоисполнимым, или невероятным[1]. В другом письме он настаивает, чтобы блж. Иероним взял назад высказанную им мысль[2]. Но последний относился довольно ревниво к своей литературной репутации и ответил иппонскому критику колким письмом. И если дальнейшая переписка между двумя знаменитыми современниками не разгорелась в резкую полемику, то лишь благодаря необыкновенному такту и благородству блж. Августина, сумевшего успокоить обидчивого писателя[3]. С горячим негодованием отвергает блж. Августин и те миссионерские приемы, которые испанские епископы пытались применять к присциллианистам, чтобы разоблачить их тайны. И помимо притворства, говорит он, есть достаточно средств раскрыть истину. Лучше всего пользоваться показаниями бывших членов секты, перешедших к кафолической вере, и тех, кого сектанты безуспешно старались привлечь в свою среду. А могучим орудием борьбы с заблуждением служит полемическая литература[4].

Таков взгляд блж. Августина на ложь. Его собственные сочинения носят на себе печать общепризнанной искренности. В этом отношении особенно поражает его «Исповедь». В подобного рода произведениях автору обыкновенно очень трудно бывает сохранить полную объективность, потому что очень часто даже помимо сознания его пером руководит скрытая в глубинах души мысль о том, как к нему отнесутся люди на основании сделанных им признаний, и он непроизвольно начинает приукрашивать себя. Есть пороки, в которых не стыдно бывает сознаться, и есть вещи безразличные, при воспоминании о которых краска заливает лицо. Поэтому первые обыкновенно облекают в приличную одежду, а о вторых совсем умалчивают. В «Исповеди» блж. Августина, напротив, нет никаких следов задней мысли. С замечательным чистосердечием рассказывает он о самых сокровенных изгибах чувственности, в оковах которой он так долго томился.

Говорят, что чем выше, сложнее и полнее психическая жизнь существа, тем острее чувствует оно страдание и удовольствие. Восходя от простейших жи-

---

[1] Admisso enim semel in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non ut cuique videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis, eadem perniciosissima regula ad mentientis auctoris consilium officiumque referatur [Если однажды допущена какая-нибудь услужливая ложь по отношению к столь великому авторитету Писания, то не останется нетронутой ни одна его частичка, которая вопреки тому, что кому-то кажется сложной для понимания или противной вере, есть незыблемое правило, опаснейшее для истолкователя, который допускает ложь в мысли и на деле] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 28, 3, PL 33, 112–113).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 40, 7, PL 33, 157.

[3] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 73, PL 33, 245. О переписке блж. Августина с блж. Иеронимом см.: *Thimme W.* Augustin. Ein Lebens und Charakterbild auf Grund seiner Briefe. Göttingen, 1910. S. 21–32; *Grützmacher G.* Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Berlin, 1908. Bd. III. S. 114–137.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Contra mendacium, 11, PL 40, 525. Подробно вопрос этот рассматривается в §§ 4–9. Всесторонне учение блж. Августина о лжи изложено: *Récéjac E.* De mendacio quid senserit Augustinus. Parisiis, 1896.

вотных к высшим и более организованным, от животных к человеку, от человека мало одаренного, с едва пробуждающимся, дремотным сознанием к человеку со сложной и тонкой душевной организацией, живущему полнотой внутренней жизни, мы можем видеть как постепенно расширяется круг возможных страданий и наслаждений, как постепенно повышается чувствительность к боли и острее становится экзальтация наслаждений, как соответственно этому сама жизнь приобретает все более и более ценности. Личность блж. Августина подтверждает это наблюдение. Его необыкновенная одаренность и общая напряженность всех его сил выражается и в той интенсивности, с которой он переживал страдания и наслаждения.

Внешняя жизнь блж. Августина протекала гладко, без потрясений, без жестоких ударов судьбы, без крупных несчастий и безнадежных разочарований, сокрушающих силу характера и энергию личности. Большинство людей с меньшей впечатлительностью и более узкими требованиями, предъявляемыми к жизни, в его положении чувствовали бы себя удовлетворенными и благословили бы свой жребий. Но Августину его жизнь до обращения представляется сплошной мукой и несчастьем. Терзания ревности и домашних ссор, потеря друга, необходимость искать расположение сильных людей, безуспешность попыток повыше подняться над толпой и создать для себя положение, соответствующее талантам, ощущаются им крайне болезненно. Чтобы понять остроту этих чувств, достаточно одного примера, который является в высшей степени характерным для Августина и его отношения к боли страданий. Мы разумеем впечатление, которое оставили в нем годы детства. Детство Августина было счастливо. У него были хорошие родители, которые ничего для него не жалели; он вырос в атмосфере любви и нежности; он никогда не испытал нужды в необходимом; жизнь дарила ему радости. Но суровость школы, которую он прошел, омрачила все. Телесные наказания, жестокие и часто несправедливые, были невыносимы для впечатлительного мальчика. Со всем жаром детской беспомощности молил он Бога, чтобы Он спас его от побоев. Особенно обижало его то, что, страдая от наказаний, он ни в ком из взрослых не встречал сочувствия, а видел отовсюду лишь самое легкое и шутливое отношение к своим детским несчастьям[1]. Мы еще встречаем людей, получивших воспитание в наших дореформенных, не менее суровых школах. В их рассказах из пережитого в детстве, до глубины души возмущающих наше чувство, очень часто не слышится ни обиды, ни жалобы, а скорее какое-то странное удовлетворение. Они со всем примирились. «Что прошло, то стало мило». Но тонкая чувствительность Августина никогда не примирилась с розгой. Теоретически он включил ее в свою общую оптимистическую концепцию мира. Подобно прочим мыслителям древности, сердце которых возмущалось при виде жестокости и неспра-

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 14–16, PL 32, 667–668. Рус. пер. Ч. 1. С. 13–15.

ведливости социальных отношений, ему не приходило в голову, что быт общества может быть изменяем к лучшему просвещенной и человеколюбивой волей народа. Своим умом он признал впоследствии необходимость и пользу телесных наказаний в школе[1]. Но чувство его не переставало протестовать. Детство не было для него порою золотых снов, обвеянных любовью и безмятежностью, дорогим воспоминанием на котором отдыхает душа, уставшая в страде жизни.

Детство веселое, детские грезы,
Только вас вспомнишь — улыбка и слезы...

Чувство, выразившееся в этих словах поэта, было совершенно чуждо Августину. О своем отрочестве он говорит с удивительной горечью и выражает твердую уверенность, что всякий, кому предложили бы на выбор или умереть, или вновь пережить свое детство, без всякого колебания предпочел бы смерть[2].

Но если страдания ощущались Августином крайне болезненно, то и наслаждения всецело захватывали его. Утехи чувственной любви, радость победы, восторги откровений мысли, любовь к друзьям и близким, экстазы религиозного чувства повергали его в сладостный трепет, о котором дает понятие несравненная лирика его сочинений. Поэтому счастье и блаженная жизнь всегда казались ему пределом всех желаний и последней целью всех усилий. В бесконечном разнообразии человеческих стремлений, вкусов, пристрастий он находил лишь одно всеобщее желание и одну общепризнанную истину, которую не в силах поколебать никакой скептицизм: все хотят счастья и блаженной жизни[3]. Это аксиоматическое положение, подражая Цицерону, он берет очень часто исходной точкой для своих логических построений. Когда одна знатная и осторожная дама, Проба, опасавшаяся, как бы неуместной молитвой не навлечь на себя несчастья, обратилась к Августину за советом, он ответил ей, что следует молиться только о блаженной жизни, которой желают и добрые и злые, но достигают од-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 19, 23, PL 32, 699, 671. Рус. пер. С. 17–18, 20–21.

[2] Quis autem non exhorreat, et mori eligat, si ei proponatur, aut mors perpetienda aut rursus infantia [Кто не ужаснется и не предпочтет умереть, если ему предложат на выбор пережить смерть или снова детство?] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XXI, 14, PL 41, 728–729).

[3] Nonne ipsa est beata vita quam omnes volunt, et omnino qui nolit nemo est? [Разве не блаженной жизни все хотят, и нет такого человека, который бы ее не хотел?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 29, PL 32, 791). Nec ego tantum, aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus [Не только я или немногие вместе со мной, но и, конечно, все мы хотим быть блаженными] (Ibid. X, 31, PL 32, 793). Beate certe omnes vivere volumus; neque quisquam est in hominum generé, qui non huic sententiae, antequam plene sit emissa, consentiat [Мы все, без сомнения, хотим жить блаженно, и нет никого в роде человеческом, который бы не сочувствовал этому еще прежде нашего о том высказывания] (*Idem.* De moribus Ecclesiae I, 4, PL 32, 1312). Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle [У всех, кто только каким-либо образом причастен разуму, есть твердая уверенность в том, что все люди хотят быть счастливыми] (*Idem.* De Civitate Dei X, 1, 1, PL 41, 277). Ср.: *Idem.* De magistro, 46, PL 32, 1220. Рус. пер. Ч. 2. С. 472; De Trinitate XIII, 6, 7, 25, PL 42, 1017–1018, 1034.

ни добрые[1]. Скорбь и радость сообщали полноту его жизни, и за это он любил и ценил ее. Само бытие было для него сопряжено с таким наслаждением, что он желал лучше переносить какие угодно страдания, но все-таки жить, чем найти успокоение в лоне совершенного небытия. Он отказывался верить, чтобы серьезно можно было предпочитать небытие жизни, хотя бы и исполненной бедствий[2]. Самоубийство казалось ему необъяснимым заблуждением, против которого восстают и разум и чувство. Нельзя разумно отдать предпочтение небытию перед бытием[3]. Не может чувство пожелать уничтожения: когда бедствия и нестерпимые страдания толкают человека на самоубийство, то его чувство ищет не уничтожения, а покоя. Но покой не есть отсутствие бытия, а, наоборот, его высшая форма, так как в нем нет постоянного частичного умирания, с которым связана непрерывная изменчивость движения[4]. Августин любил жизнь и находил, что чем сильнее у человека жажда жизни, тем ближе к нему блаженство вечности. Кто жадно стремится к бытию, тот не удовлетворяется бегущими мгновениями земных радостей, не мирится с краткостью настоящей жизни, а страстно желает жизни вечной и блаженства непреходящего[5].

---

[1] Audisti qualis ores, nunc audi et quid ores, unde me maxime cosulendum putasti, quoniam te permovet quod ait Apostolus, *Quid enim oremus, sicut oportet nescimus* (Rom. VIII, 26); et timuisti ne magis tibi obsit, non sicut oportet orare, quam non orare. Quod itaque dici breviter potest, ora beatam vitam... Quid ergo aliud oportet te orare, nisi id quod cupiunt et mali et boni, sed ad quod perveniunt non nisi boni? [Ты уже слышала, как тебе молиться, теперь послушай, о чем тебе молиться, потому ты и захотела более всего, чтобы я дал тебе совет в этом деле, поскольку тебя волнуют слова апостола: «Мы не знаем, о чем молиться, как должно» (Рим. 8:26). Ты испугалась, и тебя смущает, как должно молиться, более, чем то, чтобы не молиться вовсе. Если говорить кратко, то молись о блаженной жизни... Действительно, о чем другом тебе следует молиться, как не о том, чего хотят и добрые и плохие, но к чему никто не приходит, кроме добрых?] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 130, 9, PL 33, 497).

[2] Si enim quis dixerit, Non esse, quam miserum me esse mallem: respondebo, Mentiris. Nam et nunc miser es, nec ob aliud mori non vis, nisi ut sis: ita cum miser nolis esse, esse vis tamen. Age igitur gratias ex eo quod es volens, ut quod invitus es auferatur [Если некто скажет: «Лучше мне не быть, чем быть несчастным», я отвечу: «Лжешь». Ведь и теперь ты несчастен, и нет иной причины, почему бы ты не хотел умереть, кроме той, чтобы быть. Так, хотя быть несчастным ты и не хочешь, но все-таки хочешь быть. Потому воздай благодарность за то, что ты желаешь, чтобы от тебя отнялось то, что ты не желаешь] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 18, PL 32, 1279).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 22, PL 32, 1281.

[4] Quod autem quietum est, non est nihil; imo etiam magis est quam id quod inquietum est. Inquietudo enim variat affectiones, ut altera alteram perimat: quies autem habet constantiam, in qua maxime intelligitur quod dicitur, est [То, что является покоем, не есть ничто, ведь в действительности покой больше, чем отсутствие покоя. Беспокойство порождает такие страсти, что одна пожирает другую, а спокойствие имеет постоянство, под которым более всего понимается то, о чем говорят как о бытии] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 23, PL 32, 1282).

[5] Quanto enim amplius esse amaveris, tanto amplius vitam aeternam desiderabis, teque ita formari exoptabis, ut affectiones tuae non sint temporales, de temporalium rerum amoribus inustae et impressae... Qui autem amat esse, probat ista in quantum sunt, et amat quod semper est [Чем больше ты будешь любить бытие, тем больше будешь желать жизни вечной и захочешь сделаться таким, чтобы чувства твои не были временными, но нетронутыми и неопаленными временной любовью к вещам... Кто любит бытие, тот одобряет вещи, поскольку они существуют, и любит то, что существует вечно] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 21, PL 32, 1281).

Эта ненасытимая жажда бытия и наслаждений, так характерная для Августина, служит основной идеей всей его жизни, развития и философии. Его жизнь представляет собой сначала мучительные поиски счастья, потом спокойное обладание им в предчувствии блаженной вечности. Его философия есть учение о благе, обеспечивающем это блаженство, о благе высшем и о благах средних и низших, о познании относительной ценности благ, о вечном бытии Высшего Блага и происхождении благ низших, об отпадении от блага и возвращении к нему.

Таковы выдающиеся черты личности блж. Августина, послужившие естественными данными для его последующего развития. Но кроме них, направление его личных исканий предопределялось ранними впечатлениями детства и влиянием среды, о которых теперь необходимо сделать несколько замечаний.

II. Влияние воспитания

Некоторые исследователи пытаются объяснить религиозную драму блж. Августина двойственностью влияний, под воздействием которых он находился. В нем видят типическое отображение контрастов африканского общества того времени. Указывают на то, что в этой среде язычество сталкивалось с христианством, чудовищный разврат умиравшей религии со святостью и аскетическим самоотречением новой, люди, преданные противоестественным порокам, со святыми, отказавшимися от всего ради высоких идеальных благ, каковы Тертуллиан, мученик Киприан, монахи и подвижники. Эти контрасты общества, продолжают они, Августин с самого своего рождения мог наблюдать в родной семье, так как отец его был язычник, а мать святая[1]. К сожалению, эта заманчивая и многообещающая концепция не находит для себя оправдания в «Исповеди» блж. Августина. Общественные контрасты, на которые в этом случае ссылаются, не могли наложить глубокой печати на личность блж. Августина уже потому, что они не были ему известны. Ранее крещения личности Тертуллиана и св. Киприана так мало занимали его, что он при всем своем огромном интересе к литературе не позаботился ознакомиться с их сочинениями. Монашества в то время в Карфагене еще не было, и о существовании христианских подвижников блж. Августин узнал лишь в Милане незадолго до своего окончательного обращения[2]. В самой семье блж. Августина разлад между языческим и христианским элементом был далеко не так велик, как это обыкновенно представляют. Правда, отец Августина Патриций был язычник, но не столько по убеждению, сколько по рутине и приспособляемости к требованиям жизни. Во всяком случае, мы не замечаем в нем и тени фанатизма. Чуждый

[1] *Трубецкой Е., кн.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. М., 1892. Ч. 1: Миросозерцание блж. Августина. С. 22–23; *Boissier G.* Etudes d'histoire religieuse. VI. La conversion de saint Augustin // Rev. des deux mondes. T. 85 (1888). P. 45.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 14–15, PL 32, 755. Рус. пер. Ч. 1. С. 213–217.

идеальных порывов, он более всего ценил блага настоящей жизни. К тому же он не отличался семейными добродетелями и не был безупречен в отношении супружеской верности. Наделенный от природы горячим и вспыльчивым темпераментом, он не считал нужным сдерживать и контролировать себя в минуты гнева, но он был человек незлой и легко уступал внушениям благоразумия, когда гнев переставал ослеплять его[1]. Мать блж. Августина Моника происходила из христианской семьи и была воспитана старушкой няней в самых строгих правилах. В раннем детстве ей не позволяли есть и пить, даже воду, иначе, как за столом, когда к нему сходились все, и это приучило ее к терпению, которое ей очень пригодилось впоследствии[2]. Став женой необузданного в гневе Патриция, она сумела победить его своей кротостью и уступчивостью. Она примирялась даже с его беспорядочной жизнью, и ценой такого самопожертвования был обеспечен семейный мир[3]. В конце концов ее нравственное превосходство одержало полную победу: под конец своей жизни Патриций сделался христианином и совершенно изменился нравственно[4]. Такова была семья, в которой блж. Августин получил первоначальное воспитание. Ее двойственность не представляла собой чего-либо чрезвычайного, способного поражать воображение даже впечатлительного ребенка. И в христианском обществе всех времен и народов семьи с равнодушным к религии отцом и благочестивой матерью встречаются на каждом шагу. Каково же было влияние того и другого супруга на блж. Августина в его детстве?

Конечно, отец не мог внушить Августину ни христианской веры, ни христианских идеалов. Напротив, он, несомненно, способствовал развитию в мальчике тщеславия и честолюбивых стремлений и без того в нем естественных, так как то и другое обыкновенно служит искушением таланта. Видя выдающиеся способности сына, этот небогатый житель Тагасты, к великому удивлению своих сограждан, не жалел ничего, чтобы дать ему вполне законченное образование и помочь достигнуть впоследствии обеспеченного и почетного положения в обществе[5]. Но он не проявлял никаких забот о воспитании его нравственного характера. Когда у юноши проявилась чувственность, а вместе с ней и пороки, отец втайне этому сочувствовал[6]. Но и Моника в то время далеко еще не достигла высоты христианского настроения, на которой она стояла во время беседы с сыном в Остии незадолго до своей смерти. Нужен был ряд тяжелых испытаний, годы тревог о судьбе любимого сына, годы молитв о нем и слез, нужно было, наконец, обратное влияние Августина, обратившегося к Церкви, чтобы все земное стало для нее безразличным. По выражению блж. Августина, в то время она хотя уже убежала из самого средоточия Вавилона, но все еще

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IX, 19, 22, PL 32, 772, 773. Рус. пер. С. 252–253, 255.

[2] Ibid. IX, 17, PL 32, 770. Рус. пер. С. 250.

[3] Ibid. IX, 19, PL 32, 772. Рус. пер. Ч. 1. С. 252–253.

[4] Ibid. IX, 22, PL 32, 773. Рус. пер. С. 255.

[5] Ibid. II, 5, PL 32, 677. Рус. пер. С. 32.

[6] Ibid. II, 6, PL 32, 677. Рус. пер. Ч. 1. С. 33.

продолжала ходить по его окраинам[1]. Она вполне одобряла и поддерживала честолюбивые планы мужа и сама очень заботилась об образовании и будущности сына, не находя в этом ничего противного требованиям христианской совести. И ее более всего занимала карьера сына. Как христианка, она не могла одобрить распущенности, которую со скорбью стала замечать в поведении молодого человека, и убеждала его по крайней мере не доводить дела до физической связи с женщинами и особенно не посягать на женщин замужних, так как Церковь относилась с особенной строгостью к прелюбодеянию, разрушающему счастье и мир семейного очага. Но в своих заботах об охранении целомудрия юноши она не решалась применить к нему ту меру, которую в этом случае рекомендовала Церковь и которую впоследствии единственно целесообразной считал сам блж. Августин, — женитьбу, потому что в этом она видела препятствие к его дальнейшему образованию. Ранний брак положил бы конец всем мечтам о мирских успехах сына[2]. После смерти мужа, несмотря на стесненное материальное положение, Моника поддерживала Августина своими средствами, чтобы дать ему возможность пройти до конца высшую школу в Карфагене[3]. Таким образом, между Патрицием и Моникой царило полное согласие в вопросе об образовании сына и его конечной цели, и если тщеславие Августина развивалось под влиянием домашних впечатлений, то ответственность в этом ни в каком случае нельзя возлагать на одного отца.

Областью, в которой с особенной силой сказалось влияние матери на Августина, была религия. Благодаря ранним впечатлениям детства, несмотря на свое поразительное незнакомство с учением Церкви, несмотря на свою самоуверенность, несмотря на все свои заблуждения, в глубине души он всегда оставался христианином. Мать научила его молиться и внушила неискоренимое благоговение к имени Иисуса Христа. Когда в школе мальчику угрожали наказания, он обращался с трогательной молитвой к Богу[4]. Подвергшись в детстве опасной болезни, он потребовал крещения с необычайной для этого возраста

---

[1] Et illa, quae jam de medio Babylonis fugeret, sed ibat in caeteris ejus tardior [Она {Моника}, убежав из центра Вавилона, все еще продолжала медленно бродить по его окраинам] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 8, PL 32, 678).

[2] Non enim... mater carnis meae, sicut monuit me pudicitiam, ita curavit quod de me a viro suo audierat, jamque pestilentiosum et in posterum periculosum sentiebat, coercere termino conjugalis affectus, si resecari ad vivum non poterat. Non curavit hoc, quia metus erat ne impediretur spes mea compede uxoria; non spes illa quam in te futuri saeculi habebat mater, sed spes litterarum, quas ut nossem nimis volebat parens uterque [Мать моя по плоти, увещевая меня к целомудренной жизни, не считала правильным то, что слышала обо мне от своего мужа, уже тогда посчитав пагубным и опасным для моего будущего удерживать мои чувства женитьбой, если уж их нельзя было вырезать из меня. И не считала правильным, потому что боялась, как бы оковы женитьбы не воспрепятствовали надежде, которая на меня возлагалась; не той надежде будущего века, которую моя мать имела в Тебе, но надежде на мое образование, которое, как я знал, слишком сильно желали оба родителя] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 8, PL 32, 678).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 7, PL 32, 685. Рус. пер. Ч. 1. С. 50.

[4] Ibid. I, 14–15, PL 32, 667. Рус. пер. С. 13–15.

силой чувства. Но в состоянии его здоровья произошло улучшение, и крещение, по обычаю того времени, было отложено до более зрелого возраста[1]. Чтобы яснее представить сущность религиозных исканий блж. Августина, нужно теперь же установить их неизменную основу — те верования, которые были внушены ему матерью и которые никогда его не покидали.

Прежде всего нужно иметь в виду, что блж. Августин никогда не был язычником. От самого рождения он был зачислен в ряды оглашаемых, осенял себя крестным знамением и вкушал освященную соль в дни Пасхи[2]. Поэтому свое присоединение к секте манихеев он ощущал как отпадение от кафолической Церкви, к которой принадлежал ранее[3]. По воскресным дням он посещал богослужение[4]. Содержание его молитв, отзвук его сердечных желаний менялись, но он никогда не переставал обращаться с ними к Богу[5]. В язычестве с его политеизмом он никогда не находил ничего привлекательного. Боги народной религии, на его взгляд, были демонами и не возбуждали в нем ничего, кроме безграничного презрения. Если иногда он и упрекает себя в служении демонам, то под этим он всегда разумеет подчинение темным силам своей воли, совершающей грех перед Богом, а от такого идолослужения не свободен ни один христианин[6]. Его отношение к языческому культу характеризует один случай, относящийся к тому времени, когда он уже примкнул к манихеям. Однажды он задумал принять участие в публичном состязании и прочесть в театре свое стихотворное произведение[7]. В подобных случаях было в обычае обращаться к помощи магии, чтобы обеспечить себе покровительство богов и направить их нерасположение в сторону противников. Сохранились заклинательные таблички, изготовленные на свинце по заказу одного циркового наездника, не надеявшегося иными средствами восторжествовать над своими соперниками[8]. Даже Церковь считалась с этим суеверным обычаем. В житии прп. Илариона рассказывается, как христианский наездник при помощи воды, освященной преподобным, разрушил чары своего языческого соперника и одержал над ним победу на состязании[9]. Поэтому совершенно в духе того времени один гадатель предложил Августину свои услуги перед его выступлением, обещая за из-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 17, PL 32, 668. Рус. пер. С. 16.

[2] Ibid. I, 17, PL 32, 668; V, 25, PL 32, 718. Рус. пер. С. 15–16, 123–124.

[3] *Idem.* De utilitate credendi, 2, PL 42, 66.

[4] *Idem.* Confessiones III, 5, PL 32, 685. Рус. пер. Ч. 1. С. 48.

[5] Ibid. III, 7, PL 32, 685. Рус. пер. С. 60.

[6] Quibus immolabam facta mea mala [Им я приносил в жертву мои злые дела] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 5, PL 32, 685).

[7] Mihi theatrici carminis certamen inire placuisset [Я задумал принять участие в театральном состязании и прочесть свое стихотворение] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 3, PL 32, 694).

[8] Издание этих табличек и исследование о них см.: *Wünsch R.* Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig, 1898.

[9] *Hieronymus Stridonensis.* Vita Hilarionis, 20, PL 23, 36–37. Рус. пер. КДА. Киев, 1893–1903. Ч. 4. С. 23–24.

вестную плату обеспечить ему помощь демонов и победу[1]. Но молодой ритор с презрением отверг это предложение, заявив, что для него омерзительны подобные таинства и что он не позволил бы убить даже мухи, чтобы такой ценой купить себе победу[2]. Он не хотел, чтобы за его успех была принесена жертва демонам[3]. В противоположность этой языческой магии Августин с увлечением предавался астрологии, но только потому, что не усматривал в ней никакой связи с культом богов народной религии: здесь не было ни жертвоприношений, ни призывания духов, ни молитв, обращенных к демоническим силам[4].

Не имея ничего общего с язычеством, блж. Августин никогда не был и совершенно безрелигиозным. Основные истины христианской веры глубоко коренились в его душе и из ее недр руководили его мышлением и волей. Иногда тверже, иногда слабее, но всегда и неизменно он верил, что Бог существует, что Он заботится о нас и, будучи невидим, слышит наши молитвы. В этой уверенности его не могли поколебать никакие философские доводы[5].

В своих самостоятельных религиозных исканиях блж. Августин всегда руководился христианским понятием о Боге, которое было внушено ему в детстве и имело для него значение аксиомы, истины самоочевидной и не подлежащей критике. Чтобы выяснить характер этого понятия и его значение в истории христианской мысли вообще и в религиозном развитии блж. Августина в особенности, необходимо, хотя бы в самых общих чертах, отметить отличи-

---

[1] Necaturus enim erat ille in sacrificiis suis animantia, et illis honoribus invitaturus mihi suffragatura daemonia videbatur [Он собирался принести в жертву животных и привлечь с их помощью демонов мне на помощь] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 3, PL 32, 694).

[2] Me autem foeda illa sacramenta detestatum et abominatum respondisse, nec si corona illa esset immortaliter aurea, muscam pro victoria mea necari me sinere [Я ответил, что ненавижу и отвергаю такие омерзительные таинства и что если бы я даже мог таким образом получить навеки золотой венец, то не позволил бы убить и мухи ради своей победы] (Ibidem).

[3] Sed videlicet sacrificari pro me nollem daemonibus [Очевидно, что я не хотел, чтобы за меня приносили жертвы демонам] (Ibid., PL 32, 694). Из приведенных выдержек ясно, что мотивом отказа Августина было презрение к язычеству, а не манихейская жалость к животным, как полагают некоторые исследователи.

[4] Ideoque illos planos, quos mathematicos vocant, plane consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium, et nullae preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigentur [Потому я не переставал общаться с теми проходимцами, которых называют математиками, ибо у них не было никаких жертвоприношений и они не молились никакому духу, которому бы воздавали божественные почести] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 4, PL 32, 694).

[5] Nulla pugnacitas calumniosarum quaestionum, per tam multa quae legeram inter se confligentium philosophorum, extorquere mihi potuit ut aliquando non crederem, te esse quidquid esses quod ego nescirem; aut administrationem rerum humanarum ad te pertinere. Sed id credebam aliquando robustius, aliquando exilius; semper tamen credidi et esse te, et curam nostri gerere [Никакой пыл злонамеренных доводов, сколь бы много я не читал их у противоречащих друг другу философов, не мог заставить меня когда-либо отказаться от веры в то, что Ты есть, чем бы Ты ни был и чего я не знаю, и в то, что Тебе принадлежит право управлять делами человеческими. В это я иногда верил сильнее, иногда слабее, но всегда верил и в то, что Ты есть, и в то, что Ты заботишься о нас] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 7–8, PL 32, 722–723).

тельные особенности учения о Боге, содержащегося в сочинениях христианских апологетов и антигностических писателей.

В Библии, обращающейся к религиозному чувству человека, истина дана не в отвлеченной, а в конкретной форме. Соответственно этому Писание изображает Бога в виде совершенной Личности, чуждой каких бы то ни было ограничений и свободной от недостатков морального или метафизического характера. Но для каждого конкретного образа, которым пользуется Библия, чтобы выразить идею независимости Бога от пространства, времени, физической необходимости, можно было найти параллели в религиозной философии Древнего мира и подыскать для него отвлеченный термин и абстрактную формулу. Пользуясь этим, христианские апологеты, имевшие в виду языческое общество, воспитанное на философских идеях своего времени, и стремившиеся выяснить для него философское содержание откровения, облекли библейское учение о Боге в философскую одежду. Благодаря этому их по существу библейское понятие о Боге отлилось в формы, доступные и близкие для философского сознания их современников. Бог, по их учению, Существо абсолютное, безусловное, ни от чего не зависимое, неограниченное, бесконечно превосходящее Своими совершенствами все наилучшее. Все положительные и отрицательные атрибуты, вообще очень многочисленные, которые служили для апологетов выражением совершенств Божественного Существа, можно свести к двум группам. Первая группа предикатов вытекает из понятия о Боге как Первопричине и Основе всякого бытия. Если Бог есть основание и источник бытия для всего существующего, то все зависит от Него, а Сам Он ни от чего не зависит. Поэтому Бог нерожден, вечен (не подчинен законам времени), бесстрастен, неизменяем, не может подлежать насилию, непреоборим, всемогущ. Вторая группа предикатов характеризует Бога как Личность, совершенства Которой не имеют никаких границ и принадлежат Ей в превосходной степени. Сюда относятся всеведение, святость, благость, справедливость. Из этих двух групп Божественных атрибутов первая отличается более философским характером, вторая религиозным, первая указывает на метафизические, вторая на моральные совершенства Бога, первая стоит ближе к философии, вторая к Библии.

Из первой группы предикатов нужно несколько подробнее коснуться одного, так как это объяснит нам многое в религиозных заблуждениях Августина. Мы разумеем формулу, посредством которой древнейшая христианская литература обозначала отношение Бога к пространству. Как Начало всего, Бог не зависит от пространства, а, наоборот, пространство зависит от Него. Но эта идея, не заключающая в себе ничего пространственного, а имеющая в виду лишь динамическое отношение Бога к пространству, у ранних христианских писателей под влиянием Филона получила такое выражение, которое внушало мысль о бесконечной протяженности Божественной субстанции. Бог — Вседержитель. Он все содержит в Себе, в том числе и пространство. Он объемлет пространство, но Сам не объемлется им. Если бы пространство обнимало Его, то

оно было бы больше и могущественнее Его. Мир имеет сферическую форму, замыкается небесными кругами и заполняет собой все пространство. Бог же обитает выше мира, объемлет его со всех сторон и таким образом содержит в Себе само пространство[1]. Подобные выражения давали повод понимать вездеприсутствие Бога не в смысле Его совершенной непространственности, а в смысле заполнения Им как места, занимаемого миром, так и всего, находящегося за пределами мира и самого пространства. Такое представление лежит в основе так называемого «топологического» доказательства единства Бога, о котором мы скажем несколько слов ниже. Оно же просвечивает сквозь некоторые черты субординационизма доникейских церковных писателей. По их учению, субъектом всех ветхозаветных теофаний был не Бог Отец, а Божественный Логос. Это положение обосновывается ими между прочим тем, что по необъятности Своего Существа Бог Отец не мог бы вместиться в ничтожных пространствах нашего земного мира. Для св. Иустина представляется немыслимым, чтобы Бог Отец оставил все сущее выше небес и явился в небольшой части земли[2]. Невидимость Отца и видимость Сына, по мнению Тертуллиана, объясняется

---

[1] Ὁ μὲν θεὸς οὐχί που — οὐ γὰρ περιέχεται ἀλλὰ περιέχει τὸ πᾶν — τὸ δὲ γενόμενον ἐν τόπῳ, περιέχεσθαι γὰρ αὐτὸ ἀλλ᾽ οὐ περιέχειν ἀναγκαῖον [Бог не находится в каком-либо месте, ибо Он не объемлется, но Сам объемлет все. А все возникшее находится в своем месте, ибо в силу необходимости не объемлет, а само объемлется] (*Philo.* Legum allegoriarum III, 51–52, PhO. Vol. 1. P. 124). Ср.: *Idem.* De sobrietate, 63, PhO. Vol. 2. P. 227. Κατὰ δὲ τρίτον σημαινόμενον αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ [...Согласно третьему признаку, Сам Бог именуется местом, из-за чего Он объемлет все, а Сам не объемлется ничем, и из-за чего Он прибежище всем вещам и, поскольку Сам является пространством для Самого Себя, вмещает Самого Себя и содержится только в Самом Себе] (*Idem.* De somniis I, 63, PhO. Vol. 3. P. 218). Πάντα χωρῶν, μόνος δε ἀχώρετος ὤν... [Вмещающий все и Один только невместимый...] (*Hermas.* Pastor, mand. 1. См.: PG 2, 913. Рус. пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895. С. 181). Ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ [Невместимый, Который вмещает все...] (*Clemens Alexandrinus.* Stromata VI, 39, PG 9, 257). Небо не объемлет Его, но небо и все видимое и невидимое заключено в Нем (*Aristides.* Apologia, 1 // *Geffcken J.* Zwei griechische Apologeten. Leipzig, 1907. S. 4). Ἔτι μὴν μηδὲ τὸ ἐν τόπῳ χωρεῖσθαι· εἰ δὲ μή γε, μείζων ὅ χωρῶν τόπος αὐτοῦ εὑρεθήσεται· μεῖζον γάρ ἐστιν τὸ χωροῦν τοῦ χωρουμένου· θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων [Бог не объемлется никаким местом. Ведь если бы это было не так, тогда объемлющее Бога место было бы больше Бога, ибо объемлющее больше объемлемого; но Бог не объемлется, а Сам является местом для всего] (*Theophilus.* Ad Autolicum II, 3, AOt. Vol. 8. P. 81, E). Рус. пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895. С. 186. Prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium [Ты первопричина, место и пространство для вещей...] (*Arnobius.* Disputationes adversus gentes I, 31, PL 5, 755).

[2] Οὐ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων καὶ πατέρα, καταλιπόντα τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα, ἐν ὀλίγῳ γῆς μορίῳ πεφάνθαι πᾶς ὁστισοῦν, κἂν μικρὸν νοῦν ἔχων, τολμήσει εἰπεῖν [...Даже если посмеет какой-нибудь неразумный человек так сказать, не может Творец и Отец всего, оставив все сущее выше небес явиться в своей целости, какой бы она ни была, *в небольшой части земли*] (*Justinus.* Dialogus cum Tryphone, 60, AOt. Vol. 2. P. 210). Рус. пер. прот. П. Преображенского. М., 1892. С. 231. Οὔτε κινούμενος, ὁ τόπῳ τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ, ὅς γε ἦν καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι. Πῶς ἂν οὖν οὗτος ἢ λαλήσειε πρός τινα ἢ ὀφθείη τινὶ ἢ ἐν ἐλαχίστῳ μέρει γῆς φανείη... [Бог недвижим и не объемлется ни местом, ни вселенной, прежде возникновения которой Он уже был. Как же тогда Бог мог говорить к кому-то, или быть видимым кем-то, или являться *в малейшей части земли*...] (Ibid., 127. P. 456, C). Рус. пер. С. 338.

тем, что Отец, как tota substantia [совершенная, всецелая субстанция], необъятен, а Сын, как derivatio totius et portio [часть и ответвление от целого], может быть объят формами, в которых открывает Свою невидимую субстанцию[1].

Идея абсолютности и неограниченности Бога имела в сочинениях апологетов и антигностических писателей полемическое значение. Ею исключались все формы политеизма и все виды дуализма.

Полемическое значение идеи абсолютности Бога в борьбе с язычеством с особенной наглядностью выступает в апологии Аристида. Установив в первой главе христианское понятие о Боге, в дальнейших частях своего труда апологет доказывает, что объекты культа языческих религий не могут быть признаны богами. Если Богом называется Существо ни от чего не зависимое и бесстрастное, то стихии и части природы не боги, потому что они зависят от других вещей как в отношении своего бытия, так и в отношении своих изменений[2]. Если отличительным признаком Божества является все превосходящее совершенство, то человекообразные боги греческой религии с их естественной ограниченностью, с их страстями и пороками, о которых так много говорят поэты, не имеют в себе ничего божественного. Та же мысль лежит в основе и прочих апологий[3].

Если апологеты противопоставляли идею неограниченности и абсолютного совершенства Бога языческому политеизму, то христианские писатели, боровшиеся с гностическими сектами, направили ее против всех видов дуализма. Признание двух независимых друг от друга начал, по их учению, ведет, в сущности, к отрицанию бытия безусловного Существа, так как, ограничиваемое другим, ни то, ни другое начало не может сохранять характер абсолютности. Это ограничение может быть или внешним, пространственным, или внутренним, свидетельствующим о недостаточной интенсивности божественных совершенств. Приведем несколько образцов критики дуализма как с той, так и с другой точки зрения.

Впервые «топологическое» доказательство единства Бога, исходящее из идеи Его пространственной неограниченности, встречается в апологии Афинагора. Есть только один Бог, Творец всего, говорит апологет. Если бы существовало два бога или более, то они должны были бы находиться или в одном и том же месте, или в разных. Но в одном и том же месте они не могли бы быть ни как совпадающие величины, ни как различные части одного целого. Они не могли бы совпасть, как вполне подобные друг другу реальности, потому что подобными друг другу могут быть только вещи, происшедшие от одного начала или произведенные по одному образцу, а боги по самому своему понятию

---

[1] *Tertullianus.* Adversus Praxeam, 14, 16, PL 2, 170, 174; Adversus Marcionem II, 27, PL 2, 316; III, 9, 10, PL 2, 333–334; V, 19, PL 2, 519; De carne Christi, 6, PL 2, 762.

[2] *Aristides.* Apologia, 3–7 // *Geffcken J.* Zwei griechische Apologeten. Leipzig, 1907. Рус. пер. А. Покровского. С. 270–297.

[3] Ibid., 8–11.

безначальны и потому не могут быть подобными друг другу. Но боги не могли бы находиться в одном месте и как части, составляющие одного Бога, потому что в этом случае Бог, как состоящий из частей, был бы доступен тлению и разложению, а это противоречит понятию Бога как Существа безначального, а следовательно, и бессмертного. С другой стороны, боги не могли бы существовать и в разных местах, потому что Бог и Творец всего объемлет весь мир и находится выше мира и вокруг него. Он содержит все пространство, а потому не может быть места для обитания другого бога или других богов. Они не могут находиться в мире, который принадлежит Творцу, не могут находиться и выше или около мира, потому что и там пребывает Творец. Если же мы предположим, что другой бог обитает далеко за пределами этого мира, то и в таком случае его нельзя признать Богом, потому что, пребывая в ограниченном пространстве, он является ограниченным и в своем могуществе, так как ни своим существом, ни своей силой он не проникает в область, принадлежащую Творцу нашего мира[1].

Таким же характером отличаются возражения св. Иринея против дуализма валентиниан, которые он направляет вместе с этим и против системы Маркиона. Последователи Валентина разделяли все бытие на две области — плерому и кеному. Плерома, обиталище Вышнего Бога и происшедших от Него эонов, единосущных Ему по своей пневматической субстанции, в совокупности населяющих ее существ, представляет собой Бога. Наоборот, кенома есть область твари, психического и материального начала, по существу отличных от Бога и от эонов. Св. Ириней охотно принимает это отождествление Бога и плеромы, потому что понятие плеромы, полноты всего, вполне соответствует идее неограниченности Существа и совершенств Бога и представляет известные удобства для самого изложения доказательства единства Бога. Если, обращается св. Ириней к гностикам, наряду с плеромой существует кенома, то последняя может находиться или вне плеромы, или в ней самой. Если кенома находится вне плеромы или Бога, то Бог не есть уже полнота всего, потому что не все содержит. Ему недостает того, что находится вне Его, а у кого есть недостаток, тот уже не полнота всего. Более того. Если кенома, находясь вне плеромы, окружает ее со всех сторон, то она-то и будет Богом, потому что, содержа плерому, она больше ее, а следовательно, и могущественней[2]. В дальнейшем от этой пространственной точки св. Ириней переходит к динамической.

---

[1] *Athenagoras.* Supplicatio pro Christianis, 8 // *Geffcken J.* Zwei griechische Apologeten. Leipzig, 1907. S. 125–126; ср. комментарии: S. 177–179. Рус. пер. прот. П. Преображенского. М., 1867. С. 76–77; *Bauer K.* Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit. Bamberg, 1892. S. 11–22; *Arnold L.* De Apologia Athenagorae. Parisiis, 1898. P. 35–36; *Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1898. Tl. 2. S. 58–59.

[2] *Irenaeus.* Adversus haereses II, 1, 1–4, PG 7, 709–711. Рус. пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. С. 128–131. Ср. подобную же критику дуализма Маркиона у Тертуллиана: *Tertullianus.* Adversus Marcionem I, 15, PL 2, 262.

Если кенома, говорит он, находится вне плеромы, а в ней самой наподобие пятна на платье или тени в безбрежном океане света, то это в свою очередь служит ограничением для существа и совершенств Божиих, мыслимых под образом света. Присутствие пустоты или тени в области плеромы, которыми воспользовался демиург и его ангелы, чтобы создать здесь свой несовершенный, хотя и очень обширный мир, свидетельствовало бы об ограниченности и слабости Божественного света, оказавшегося недостаточным для наполнения всего, находящегося внутри Его[1]. Таким образом, признание второго начала противоречит понятию о Боге как о Существе неограниченном по своему протяжению, могуществу и совершенству.

Идея абсолютности Бога в ее динамическом выражении лежит также в основе критики, которой церковные писатели подвергали теодицею дуалистических сект. Последние держались того же возвышенного понятия о Боге, как и их церковные противники, и в своем учении о происхождении зла выходили из благочестивого чувства, отказывавшегося признать Бога, Существо бесконечно благое и святое, виновником зла, но они не видели, что идея абсолютности Бога исключает дуализм. С целью оправдать Бога, они и вводили в свои системы второе, не зависимое от Бога начало, более или менее несовершенное, более или менее злое, и в нем полагали причину физического и нравственного зла в мире. Церковная критика, наоборот, доказывала, что дуалистическая теодицея противоречит понятию неограниченности Бога и не достигает цели, ради которой измышлена. Если мир создан демиургом или ангелами, рассуждает св. Ириней, то или против воли Бога, или согласно Его воле. Создание мира против воли Бога служило бы доказательством ограниченности Его ведения или могущества. Создание мира согласно воле Бога вело бы к признанию Бога виновником зла или несовершенств природы, так как Он, не предотвративший деятельности противных сил, был бы последней причиной творения и его свойств[2]. Гермоген объяснял происхождение зла из сопротивления, которое оказывает инертная часть совечной Богу материи Его творческой силе[3]. В своем трактате, посвященном опровержению этой дуалистической теории, Тертуллиан, между прочим, доказывает, что она набрасывает тень на Самого Бога. Если Бог не изменил материю, которая препятствовала проявлению Его благости в творении, то или потому, что не мог, или потому, что не хотел. Если Он не мог, то Он — Бог бессильный, если мог, но не хотел, то Сам Он зол, потому что покровительствовал злу[4]. Таково понятие о Боге, определившееся в ли-

---

[1] *Irenaeus.* Adversus haereses II, 4, 2–3, PG 7, 719–720. Рус. пер. С. 138–139.

[2] Ibid. II, 2, 1–3, PG 7, 713. Рус. пер. С. 132–133. Ср.: *Kunze J.* Die Gotteslehre des Irenaeus. Leipzig, 1891. S. 30–36.

[3] *Heintzel E.* Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Berlin, 1902. S. 27–33.

[4] *Tertullianus.* Adversus Hermogenem, 10, PL 2, 205.

тературе апологетов и противогностических писателей, и таково его значение. Блж. Августин познакомился с творениями церковных писателей уже после своего обращения. Тем не менее с самого своего детства в течение всей своей жизни он неизменно хранил христианское понятие о Боге как Существе всеобъемлющем, неограниченном, чуждом несовершенств и недостатков, великом, абсолютном[1]. Это все превосходящее величие рисовалось ему в терминах как нравственного, так и метафизического характера. В годы своей молодости он считал необходимым свойством Бога Его безграничную протяженность в пространстве, и если иногда мирился с представлениями, ведущими к признанию пространственной ограниченности Божества, то лишь неохотно и только в надежде путем этой уступки избежать более, как ему казалось, оскорбительных для Бога мнений. Исходя из идеи абсолютной святости Бога, он был твердо убежден, что Бог не может быть причиной зла, что на вопрос о происхождении зла необходимо отвечать так, чтобы этот ответ исключал всякую мысль о Боге как источнике греха. Противоположное мнение было равносильно в его глазах нечестию и хуле на Бога[2]. Из понятия о Боге как Существе абсолютном вытекала далее идея Его неизменяемости, недоступности какому бы то ни было насилию и страданию. К этому убеждению Августина приводила самоочевидность того положения, что не подлежащее порче, насилию и разрушению лучше и выше того, что подлежит им. Если Бог есть Существо самое лучшее, то Он должен быть выше изменяемости[3]. Колебания Августина в понятии о Боге касались только Его природы и свойств Его субстанции[4]. Далее, ему сначала не было ясно, что идея неограниченности и абсолютности Бога исключает дуализм. А это обстоятельство с несомненностью доказывает, что своим понятием о Боге он был обязан не прямому влиянию христианской литера-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 14, PL 32, 667. Рус. пер. Ч. 1. С. 13.

[2] Deum bonum nullam malam naturam creasse, qualiscumque pietas me credere cogebat [Благочестие побуждало меня верить в то, что благой Бог не творил злой природы] (Ibid. V, 20, PL 32, 715).

[3] Et conabar cogitare te homo, et talis homo, summum et solum et verum Deum: et te incorruptibilem, et inviolabilem, et incommutabilem, totis medullis credebam; quia nesciens unde et quomodo, plane tamen videbam et certus eram, id quod corrumpi potest, deterius esse quam id quod non potest; et quod violari non potest, incunctanter praeponebam violabili; et quod nullam patitur mutationem, melius esse quam id quod mutari potest [Я, человек, старался помыслить Тебя, и, будучи только человеком, помыслить Тебя Единым и Истинным Богом. Всем сердцем своим я верил, что Ты не преходишь, Ты незыблем и неизменяем, поскольку хотя я и не знал, почему и каким образом, однако я был уверен и ясно видел: то, что может подвергаться порче, хуже, чем то, что не может; то, что не может быть повреждено, я незамедлительно предпочел тому, что уязвимо; а то, что не имеет изменения, лучше, чем то, что может изменяться] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 1, PL 32, 733). Ср.: Ibid. VII, 3, 6, PL 32, 734, 735.

[4] Semper credidi et esse te et curam nostri gerere; etiamsi ignorabam vel quid sentiendum esset de substantia tua, vel quae via duceret aut reduceret ad te [Я всегда верил в то, что Ты есть и что Ты заботишься о нас, хотя и не знал даже, что должно знать о Тебе, какая дорога приводит к Тебе, а какая уводит от Тебя] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 8, PL 32, 723).

туры, а косвенному — через христианское сознание матери, через церковную проповедь, через всю христианскую среду, воспитанную этой литературой и в свою очередь воспитывавшую в том же духе его религиозное чувство. В дальнейшем мы увидим, какое первостепенное значение имело только что выясненное понятие о Боге в истории развития блж. Августина. Ввиду этого мы позволили себе сделать довольно значительное отступление в область учения апологетов и антигностических писателей[1].

Кроме уверенности в бытии, неограниченности и абсолютном совершенстве Бога, блж. Августин всегда хранил веру в бессмертие души и загробное воздаяние[2]. Однако признание всех этих тезисов само по себе еще не служит доказательством христианского воспитания и христианских чувств человека, проповедающего эти убеждения. Их могли разделять и иудеи, и неоплатоники. Но в Августине в период его исканий нельзя видеть просто философа, желавшего оставаться в пределах религии, которая могла быть приемлема для всех систем и сект. По своему внутреннему настроению, по своему сердечному отношению ко Христу он всегда был христианином. Правда, его воззрения касательно природы основателя христианства сменяли друг друга: он признавал Искупителя то эманацией светлого начала, принявшей вид человека[3], то простым человеком, хотя и наделенным необыкновенной мудростью и справедливостью[4], то, наконец, воплощением Божественного Логоса, — но Сама Личность Христа была ему дорога и всегда внушала к Себе любовь и религиозное почитание[5]. Священное имя Христа Спасителя он всосал с молоком матери, и ничто не могло искоренить в нем обаяние этого имени[6]. В Лице Иисуса Христа

---

[1] Выяснению значения идеи о Боге в развитии и философии блж. Августина посвящено специальное исследование: *Weinand H.* Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus // Forschungen zur christlieben Litteratur und Dogmengeschichte / Hrsg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. Paderborn, 1910. Bd. X. Hf. 2. Но в этой ученической работе (Promotionsarbeit) предмет исследования загроможден излишними и не относящимися к делу подробностями, а сущность понятия о Боге, вдохновлявшего блж. Августина, наоборот, осталась совершенно невыясненной. Остается впечатление, что тема дана лицом сведущим, а выполнена неопытной рукой.

[2] Nec me revocabat a profundiore voluptatum carnalium gurgite, nisi metus mortis et futuri judicii tui, qui per varias quidem opiniones, nunquam tamen recessit de pectore meo [Ничто не вызволяло меня из глубокого водоворота плотских похотей, кроме страха смерти и будущего Твоего суда. Страх этот хотя и проходил через различные изменения, однако никогда не отступал от моего сердца] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 26, PL 32, 732).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 20, PL 32, 715. Рус. пер. Ч. 1. С. 117–118.

[4] Ibid. VII, 25, PL 32, 746. Рус. пер. С. 189–192.

[5] Stabiliter tamen haerebat in corde meo, in catholica Ecclesia fides Christi tui, Domini et Salvatoris nostri; in multis quidem adhuc informis et praeter doctrinae normam fluitans, sed tamen eam non relinquebat animus [Неизменно пребывала в моем сердце вера кафолической Церкви в Христа Твоего, Господа и Спасителя нашего, и хотя до сих пор я был во многом невежествен и жил вопреки законам {христианского} учения, дух мой не оставлял эту веру] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 7, PL 32, 736).

[6] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 8, PL 32, 686. Рус. пер. Ч. 1. С. 51.

он любил и почитал своего Спасителя и был глубоко убежден, что Откровение, данное Им, есть единственный путь к Богу и что без веры во Христа невозможно спасение.

Мы собрали рассеянные на страницах «Исповеди» черты неизменных верований блж. Августина, которые руководили его религиозными исканиями. В одном месте, однако, сам автор перечисляет все отмеченные нами тезисы именно как содержание своей всегдашней веры. «Ты не попустил, — говорит он, — никаким волнам помышлений поколебать меня в вере, что Ты существуешь, что субстанция Твоя неизменяема, что есть Промысл Твой и суд Твой о людях и что во Христе Сыне Твоем, Господе нашем... Ты положил путь спасения для человека, путь к той жизни, которая наступит после этой смерти»[1].

Таким образом, блж. Августин вовсе не был человеком без догмата, скептиком, для которого нет ничего несомненного, свободомыслящим, не связанным никаким авторитетом. В своем переходе от одной доктрины к другой, в сущности, он искал более глубокого понимания христианства, в безусловной истинности которого он был заранее уверен. Потому-то, когда обстоятельства духовного развития ставили его в необходимость из многих путей избрать один и в его направлении продолжать свои исследования, он никогда не останавливался на философии и не отдал себя под ее руководство. На свои вопросы он всегда в таких случаях искал ответа в религиозных учениях, и притом говоривших от имени Христа. Ни одна система, как бы красноречива и основательна она ни была, не могла удовлетворить его, если он не находил в ней спасительного имени Христа[2].

III. Образование личности

Прирожденный характер блж. Августина и религиозные верования, внушенные ему воспитанием, послужили точкой отправления для его личного развития, в котором действующими силами были уже его собственная воля и его разум. Великий христианский мыслитель принадлежал к числу тех редких людей, дух которых сохраняет свою подвижность и гибкость в течение всей

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 11, PL 32, 739. Рус. пер. С. 173–175.

[2] Nomen Salvatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat, et alte retinebat: et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum, et expolitum, et veridicum, non me totum rapiebat [Имя Спасителя моего и Сына Твоего сердце мое благочестиво и глубоко усвоило вместе с молоком матери: все, что было без этого имени, хотя бы написанное изящно и учено или правдиво сказанное, ничто уже меня целиком не захватывало] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 8, PL 32, 686). Quibus tamen philosophis, quod sine nomine salutari Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam [Я совершенно отвергал заботу о спокойствии моей души у тех философов, которые не имели у себя спасительного Христова имени] (Ibid. V, 25, PL 32, 718).

жизни и никогда не застывает в раз навсегда принятых убеждениях. Блж. Августин развивался от колыбели до гробовой доски и более, чем кто-нибудь, отдавал себе отчет в изменениях, которым подвергались его миросозерцание и основные стремления воли[1]. Этому предмету он посвятил два очень важных сочинения автобиографического характера — «Исповедь» и «Retractationes». В первом он исповедует перед всеми порочность и слабость своего сердца, проявившиеся в его жизни до крещения, и прославляет милосердие и силу благодати, изменившей его внутренне. Здесь он рассказывает, какими извилистыми путями приближался он к истине и как постепенно в борьбе с заблуждениями и страстями определился его духовный облик, сложилась в своих главных и основных чертах его личность. Второе представляет собой пересмотр всех ранее составленных сочинений с точки зрения его вполне сложившихся религиозных убеждений. Мысль о необходимости такого пересмотра впервые возникла у блж. Августина приблизительно в 412 г.[2], но получила свое осуществление лишь в 427 г. — за три года до его смерти. Относясь с христианской строгостью к каждому своему слову и тем более к слову записанному и ставшему достоянием общества, блж. Августин хотел очистить свои многочисленные произведения от всего, что могло служить соблазном для читателя. Но изданные и обращавшиеся в публике сочинения нельзя было собрать и заново отредактировать. Их можно было исправить лишь посредством опубликования специального труда с критическими примечаниями к ним. Таким трудом и были «Retractationes». Блж. Августин, с одной стороны, разъясняет в нем неточные выражения, допущенные им в том или другом сочинении, и многое защищает от несправедливых нападок; с другой стороны, он открыто признает некоторые из своих суждений, высказанных им преимущественно в ранних сочинениях, ошибочными и опрометчивыми и берет их назад[3], как результат своей давно ушедшей молодости, прежней неосведомленности, недосмотра или влияния школьных привычек, от которых он не сразу смог освободиться. Он рекомендует читателям считаться с его духовным развитием и не требовать от сочинений, написанных им в начале литературной деятельности, той же основательности, осторожности и точности, каких они вправе ожидать от его позднейших и более зрелых трудов. Чтобы читатель сам мог судить о его успе-

---

[1] Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt [Я признаюсь в том, что стараюсь принадлежать числу тех людей, которые пишут ради своего развития и развиваются благодаря тому, что пишут] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 143, 2, PL 33, 585).

[2] Ibidem.

[3] Retractabam opuscula mea: et si quid in eis me offenderet, vel alios offendere posset, partim reprehendendo, partim defendendo quod legi deberet et posset operabar [Я перечитывал свои сочинения, и если что-то в них мне казалось неправильным или если что-нибудь могло показаться неправильным другим, это я перерабатывал, частью защищая, частью отвергая то, что может и должно быть прочитанным] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 224, 2, PL 33, 1001).

хах в церковном направлении мысли, он располагает и рассматривает свои труды в хронологическом порядке[1].

«Исповедь» и «Retractationes» показывают, как сам блж. Августин смотрел на свое развитие. По его признанию, последнее продолжалось в течение всей его жизни, но распадалось на два периода, границей которых было крещение. Отличительной чертой первого служили искания основного направления мысли и религиозной жизни. Августин переходит в это время от Цицерона к манихейству, от системы Манеса к скептицизму, от Новой Академии к авторитету Церкви, неоплатонизму, апостолу Павлу. Он идет то в том, то в другом направлении, пока не находит правильного пути к истинной религии и мудрости, которой решается посвятить всю свою жизнь. Так определяются в основных чертах его убеждения и настроение и запечатлеваются крещением. Второй период характеризуется успехами в поступательном движении по окончательно избранному направлению. Тотчас после крещения Августин далеко не был ни зрелым философом, ни глубоким богословом. Для того и другого был заложен лишь фундамент, на котором еще только предстояло возвести здание законченной философско-богословской системы. Принципы этой системы были уже даны, но их необходимо было разработать самостоятельно, продумать до конца, усвоить индивидуально. Другими словами, юношеские годы Августина, закончившиеся кризисом, который определил собой дальнейшее течение его

---

[1] Scribere autem ista mihi placuit, ut haec emittam in manus hominum, a quibus ea quae jam edidi, revocare emendanda non possum. Nec illa sane praetereo, quae catechumenus jam, licet relicta spe quam terrenam gerebam, sed adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine scripsi... Quapropter quicumque ista lecturi sunt, non me imitentur errantem, sed in melius proficientem. Inveniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea, ordine quo scripta sunt, legerit. Quod ut possit, hoc opere, quantum potero, curabo, ut eumdem ordinem noverit [Мне захотелось написать это, чтобы затем передать в руки людей, у которых я не могу взять для исправления то, что уже издал. Я не пройду спокойно мимо того, что я, будучи уже катехуменом и оставившим земные чаяния, все еще писал исполненный гордостью за свое мирское знание... Поэтому всякий, кто станет читать мои сочинения, пусть не подражает мне, когда я заблуждался, но пусть подражает, когда я возрастал к лучшему. Ибо тот, кто будет читать мои труды, вероятно, найдет, каким образом происходило это возрастание, если будет читать их в той последовательности, в которой они написаны. И для того, чтобы читатель смог сделать это, я, насколько смогу, приложу усилия к тому, чтобы он узнал правильный порядок моих сочинений] (*Augustinus Hipponensis.* Retractationes. Prologus, 3, PL 32, 586). Propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrem, sed proficienter me existimo Deo miserante scripsisse, non tamen a perfectione coepisse: quandoquidem arrogantius loquor quam verius, si vel nunc dico me ad perfectionem sine ullo errore scribendi jam in ista aetate venisse [Поэтому сейчас я пишу труд, в котором подвергну пересмотру свои сочинения, дабы показать, что я не во всем следовал самому себе, но успешно закончил свои труды при содействии милосердия Божия, а не благодаря своему совершенству; поскольку было бы скорее нагло, нежели справедливо сейчас утверждать, что уже в том возрасте я пришел к совершенству и ни в чем не ошибался] (*Idem.* De dono perseverantiae, 55, PL 45, 1028). Сведения о происхождении и задачах «Retractationes», равно как и анализ этого труда см.: *Harnack A.* Die Retractationen Augustin's // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. 1905. Bd. II. S. 1096–1131.

внутренней жизни, были временем образования его личности, а годы его литературной деятельности и служения Церкви в сане пресвитера и епископа — временем роста этой личности, рожденной в огне страстей и бурях сомнений. В настоящей главе мы попытаемся выяснить процесс образовавания блж. Августина. Но прежде, чем приступить к выполнению этой задачи, необходимо сделать несколько замечаний об источниках и методе, которыми мы предполагаем пользоваться.

Главным источником для нас будет служить «Исповедь». Но этот труд блж. Августина нуждается в разъяснениях и поправках на основании других его произведений.

«Исповедь», по-видимому, так хорошо всем известная, так популярно изложенная, так непосредственно и глубоко действующая на душу читателя своим религиозным одушевлением, в действительности принадлежит к числу труднейших произведений христианского философа и в своих чрезвычайно важных частностях и подробностях остается непонятной для большинства лиц, черпающих из нее религиозное назидание. Причина этого заключается в слишком сжатом изложении очень сложных и многосодержательных теорий автора, которое иногда граничит с простым упоминанием о них. Блж. Августин писал это сочинение для своих друзей, перечитавших все его произведения, отлично знавших всю его систему и без затруднения понимавших его с двух слов. Поэтому и в настоящее время «Исповедь» может быть вполне ясна только для того, кто поставит себя в положение друзей блж. Августина и предварительно ознакомится с его трактатами, проповедями, письмами. Таким образом, «Исповедь» нуждается в комментарии на основании прочих произведений блж. Августина. Хронология сочинений, привлекаемых для этой цели, является в данном случае довольно безразличной. Если в своей автобиографии Августин точно указывает момент, в который та или другая идея, неясно выраженная здесь, стала достоянием его сознания, то для выяснения ее смысла мы вправе привлечь любое из его сочинений, в котором найдем ту же идею в подробном изложении. Но пользуясь «Исповедью» блж. Августина, необходимо прибегать к другим его сочинениям не только для комментария этого произведения, но и для его критики, для необходимых поправок к нему. Искренность и правдивость повествования Августина стоит вне всякого сомнения. Признается всеми без исключения, что он описал свою жизнь до крещения так, как она представлялась ему в момент составления «Исповеди», но все события ее могли казаться ему в то время не такими, какими были в действительности и какими ощущались в минуты непосредственного переживания. И для этой догадки есть основания и достаточные данные. Обстоятельством первостепенной важности служит прежде всего позднее происхождение «Исповеди». Изданная в 400 г., она на тринадцать лет удалена от крещения Августина и на четырнадцать от тех событий в его внутренней жизни, которые возвратили его Церкви. Уже память сама по себе, как бы ни была она сильна и обширна, имеет свои границы, многое теряет и очень часто сохраняет не столько суще-

ственное, сколько яркое, почему-то особенно поразившее воображение, хотя и случайное. Но еще важнее зависимость воспоминаний о прошедшем от взглядов и чувств настоящего. Картины давно минувшего с течением времени окрашиваются в новые цвета, потому что свое настоящее мы непроизвольно переносим в отдалившуюся область своего детства, юности. В зрелом возрасте мы иначе оцениваем события, в которых ранее принимали участие, и людей, с которыми встречались на заре своей жизни, иначе смотрим на свои прежние поступки, стремления и увлечения, а изменившийся взгляд на вещи изменяет и чувства, связанные с воспоминаниями о них. Ко времени составления «Исповеди» ее автор многое из пережитого мог уже забыть. Далее, когда он писал свою «Исповедь», в нем окончательно сложились религиозные убеждения, зерно которых едва проникло в его душу в конце того периода его жизни, о котором он рассказывает в этом автобиографическом произведении. Поэтому он непроизвольно мог относить ко времени своего крещения в готовом и завершенном виде то, что тогда было дано лишь в виде зачатков, неясных прозрений и более или менее определенных предчувствий. Для проверки «Исповеди» с этой стороны мы располагаем очень ценными источниками. Это сочинения Августина, современные наиболее важным событиям из тех, которые описаны в «Исповеди». Судьбу Августина решило изучение сочинений платоников, чтение посланий апостола Павла и нравственный кризис, вследствие которого в нем умолкли честолюбивые стремления и плотская похоть. Вслед за этим он удалился на дачу Верекунда в Кассициак и отдался литературным занятиям. Ясно, что сочинения, написанные в это время, под свежим впечатлением происшедшего, должны гораздо вернее отражать мысли и чувства, с которыми он оставил Милан, чем «Исповедь», составленная четырнадцать лет спустя[1]. Сюда же относят и сочинения, изданные блж. Августином вскоре после крещения до посвящения его в сан пресвитера[2].

Несоответствие между «Исповедью» и ранними произведениями блж. Августина действительно существует, давно уже замечено и послужило предметом для целого ряда специальных исследований[3]. Разделяя в общем главные выво-

---

[1] «Contra Academicos» [«Против академиков»], «De beata vita» [«О блаженной жизни»], «De ordine» [«О порядке»], «Soliloquia» [«Разговор наедине с самим собой»], «De immortalitate animae» [«О бессмертии души»], Epistula ad Nebridium (3–4) [Письмо к Небридию].

[2] «De moribus Ecclesiae» [«О церковных обычаях»], «De libero arbitrio» [«О свободе воли»], «De Genesi contra Manichaeos» [«На Книгу Бытия против манихеев»], «De magistro» [«Об учителе»], «De musica» [«О музыке»], «De vera religione» [«Об истинной религии»], Epistula ad Nebridium (7, 9, 10–14) [Письмо к Небридию].

[3] *Boissier G.* Etudes d'histoire religieuse. VI. La conversion de saint Augustin // Rev. des deux mondes. T. 85 (1888); *Naville A.* Saint Augustin. Etude sur le développement de sa pensée jusqu'a l'époque de son ordination. Genéve, 1872; *Wörter F.* Die Geistesentwickelung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn, 1892; *Thimme W.* Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung», 386–391. Berlin, 1908; *Loofs F.* Art. «Augustinus» // Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Begründet von J. J. Herzog, hrsg. von A. Hauck. 3 Aufl. Leipzig, 1896–1913. Bd. II. S. 257 ff.

ды последних, мы считаем нужным сделать к ним лишь одну поправку, которая, по нашему мнению, должна внести более ясности в саму постановку вопроса. Подвергая «Исповедь» критической проверке на основании более ранних произведений блж. Августина, мы можем, во-первых, спросить себя, действительно ли само возникновение известных идей и чувств можно отнести к тому времени, к которому их приурочивает «Исповедь», во-вторых, мы можем поставить вопрос, насколько эти идеи и чувства, только что ставшие доступными Августину, были для него уже в то время ясны и несомненны, насколько они занимали его внимание и отражались в его поведении. Несоответствие между «Исповедью» и другими источниками касается главным образом второго пункта. Что же касается свидетельства «Исповеди» о возникновении известных взглядов и чувств под влиянием неоплатонизма и посланий апостола Павла, то оно по большей части подтверждается другими источниками. Чтобы установить согласие последних с «Исповедью» в этом отношении, достаточно немного — довольно указать в них хоть одну параллель, подтверждающую «Исповедь». Между тем нам нет необходимости идти дальше. Не отрицая постепенного роста личности блж. Августина, в настоящей главе мы задаемся целью выяснить, как образовалось само зерно ее, как определились в самых общих и основных чертах его убеждения и чувства, поэтому для нас важно указать лишь момент их зарождения, но не историю их роста.

Ко времени составления «Исповеди» получило вполне законченную и до конца продуманную форму учение блж. Августина о благодати, совершенно изменились его стремления и общее направление жизни, и соответственно этому он стал руководствоваться совсем другими принципами оценки явлений. Вследствие этого, каждое мельчайшее событие в его жизни получило в его глазах провиденциальный характер, которого прежде он не замечал, и то, что прежде казалось ему хорошим, позволительным или безразличным, теперь стало возбуждать в нем раскаяние, как грех и противление Богу. Отсюда в «Исповеди» нужно отличать рассказ о событиях детства и юности автора от их позднейшей оценки, отделять одно от другого и пользоваться тем и другим для разных целей. Желая восстановить историю образования личности блж. Августина, необходимо выделить второй элемент «Исповеди», отрешиться от него на время и ограничиться лишь сообщениями автора о фактах и о том, как сам он относился к ним в своей молодости. Наоборот, в основу характеристики религиозного настроения блж. Августина, которое сложилось в нем гораздо позднее крещения, но под влиянием пережитого до крещения, необходимо положить не рассказ об обращении, а позднейшую оценку исканий и заблуждений своей молодости, которую автор дал нам в своей «Исповеди».

Настоящая часть первой главы имеет своей задачей проследить отдельные моменты религиозных исканий блж. Августина, в результате которых в главных и

существенных чертах определились его теоретические воззрения, сложилось его религиозно-нравственное настроение, выяснился характер его личности[1].

Основным мотивом этих исканий было стремление к счастью, к всестороннему удовлетворению запросов своей личности, к блаженной жизни. Весь период, о котором мы намерены говорить, обнимающий жизнь Августина от рождения до крещения, в свою очередь распадается на две эпохи, не одинаковые по объему и значению. Первая отличается инстинктивностью, вторая — господством сознательно поставленной цели. В одном из своих сочинений, говоря об отношении Ветхого Завета с его обетованием телесных благ и земного благополучия к Новому, обещающему верующим блага духовные и небесные, блж. Августин замечает, что закон развития народов, как и отдельных лиц, один и тот же: оно [человечество] движется от «ветхого человека» к новому, от плоти к духу, от инстинктивных порывов к сознательным задачам[2]. Без сомнения, этот вывод извлечен блж. Августином из самонаблюдения и размышления о течении собственной жизни. В ней, действительно, можно точно указать момент перехода от инстинктивного к сознательному. Блж. Августину шел девятнадцатый год, когда под влиянием сочинения Цицерона «Гортензий» с ним произошел этот переворот. Таким образом, это событие и является естественной границей между временем его детской непосредственности и годами сознательных юношеских стремлений.

Годы детской непосредственности

Детские годы Августина, предшествовавшие этому по существу мелкому, но чрезвычайно важному по силе произведенного впечатления факту, не богаты внешними событиями. Это было время его школьной жизни. Родившись 13 но-

---

[1] Кроме сочинений, перечисленных в предыдущем примечании, нами использованы для настоящего отдела следующие труды: *Bindemann C.* Der heilige Augustinus. Berlin, 1844. Bd. I; *Poujoulat M.* Histoire de Saint Augustin, sa vie, ses œvres, son siècle, influence de son gènie. Paris, 1844. Vol. 1; *Böhringer F.* Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. Stuttgart, 1877. Hälfte 1. S. 1–69; *Von Hertling G. F.* Augustin. Mainz, 1902. S. 3–35; *Bertrand L.* Saint Augustin. Paris, 1913. P. 17–271; *Hatzlfeld A.* Der heilige Augustinus / Nach der zweiten Auflage aus dem französischen übersetzt von F. Kerer. Regensburg, 1900. S. 1–93; *Трубецкой Е., кн.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1: Миросозерцание блж. Августина. М., 1892. С. 21–49; *Герье В.* Зодчие и подвижники «Божьего царства». Ч. 1: Блаженный Августин. М., 1910. С. 1–74; *Bret F.* La conversion de Saint Augustin. (Essae de psychologie religieuse). Genève, 1900; Dictionnaire de théologie catholique / Commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot. Paris, 1903–1972. T. 1. Col. 2268–2275; *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды свв. отцов и учителей Церкви. СПб., 1891. С. 674–715.

[2] Quorum duorum populorum differentiam etiam in unoquoque nostrum licet advertere, cum quisque ab utero matris veterem hominem necesse est agat, donec veniat ad juvenilem aetatem; ubi jam non est necesse carnaliter sapere, sed potest ad spiritualia voluntate converti, et intrinsecus regenerari [Нужно, чтобы различие двух народов {ветхого и нового} проявилось в каждом из нас, поскольку каждый от чрева своей матери по необходимости ведет жизнь ветхого человека, пока не достигнет юношеского возраста, когда уже не нужно думать по-плотски, но возможно при помощи воли обратиться к духовному и возродиться изнутри] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 49, PL 40, 31).

ября 354 г., он получил свое первоначальное образование в родном городе, в Тагасте, но оно ограничилось начатками. Здесь он учился чтению, письму, счету и греческому языку. Более широкого знакомства с литературой и риторикой мальчик должен был искать в городе Мадавры, находившемся в недалеком расстоянии от его родины. На шестнадцатом году (конец 369–370 гг.) занятия в этой школе были закончены, и Августин возвратился домой. Весь этот год был проведен им на родине в совершенной праздности и в приготовлении к поездке в Карфаген для завершения образования. В Карфагене в изучении риторики он провел свои семнадцатый, восемнадцатый и девятнадцатый годы. В первый же год пребывания в Карфагене он лишился отца, но не прервал своих занятий благодаря самоотвержению матери и щедрости своего покровителя Романиана.

От этих внешних обстоятельств жизни Августина обратимся к его внутреннему, душевному миру.

Инстинктивное удовлетворение двух основных стремлений характеризует эту эпоху в развитии блж. Августина. Он искал счастья и радостей, с одной стороны, во всем том, что выдвигало его из среды сверстников и обещало ему успехи подобного рода и в дальнейшем, с другой — в чувственной любви. Уже в этом раннем возрасте мы можем наблюдать в нем зарождение и первоначальное развитие двух господствующих страстей, во власти которых он находился тогда и от тирании которых с таким трудом освободился впоследствии. Гордость и тщеславие, а с другой стороны чувственность[1] были скрытыми пружинами, приводившими в движение его волю, преобладающими мотивами его деятельности и поведения.

Гордость и тщеславие, естественно, находят для себя питание в сознании внутренней силы, которая никогда не покидает высоко одаренные личности. Уже в своих детских играх Августин всегда стремился к первенству, успеху, победе. Чтобы достигнуть их, он не прочь был прибегать ко всевозможным ухищрениям, даже недопустимым по условиям игры, хотя сам ничего не преследовал с таким ожесточением в других, как именно недобросовестность[2]. Позднее, проводя время своей вынужденной праздности в обществе распущенных сверстников, он не только старался не отстать от них в шалостях и нескромных выходках, но и превзойти их. Если же для этого у него не хватало действительных подвигов, он хвастался вымышленными[3]. Ему «стыдно было не быть бесстыдным»[4]. Заботы родителей о возможно полном образовании сына и его успехах

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De beata vita, 4, PL 32, 961. Рус. пер. Ч. 2. С. 109; Confessiones VIII, 13, PL 32, 754. Рус. пер. Ч. 1. С. 212.

[2] In quo etiam ludo fraudulentas victorias, ipse vana exellentia cupiditate victus, saepe aucupabar [Даже в игре я часто стремился к победе при помощи хитрости, когда сам был побежден суетной страстью к превосходству] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 30, PL 32, 674).

[3] *Idem.* Confessiones II, 2, 7, PL 32, 675, 677. Рус. пер. Ч. 1. С. 30, 34.

[4] Ibid. II, 17, PL 32, 682. Рус. пер. С. 43.

в жизни были зернами, которые падали на очень плодородную почву. Скоро и сам мальчик вошел во вкус всего этого и стал с большим увлечением предаваться школьным занятиям. Его тщеславие получило при этом новую пищу в удаче, которая была его всегдашней спутницей. Он выдавался между своими товарищами по школе талантливыми декламациями, за которые его очень хвалили и ставили в пример другим[1]. Это его поощряло. Он с удовольствием принимал участие во всевозможных состязаниях и был очень занят тем, чтобы оказаться победителем[2]. То же тщеславие спасало его, однако, от всего низменного и грубого. Оно побуждало его выделиться из окружавшей его довольно необузданной и неразборчивой среды и по самой внешности поставить себя выше ее. Он хотел быть элегантным и изящным[3]. Его товарищи в Карфагене находили удовольствие в том, чтобы с шумом и криком врываться в аудитории, наносить оскорбления лекторам, за которые их можно было бы преследовать даже судом, если бы обычай был не на их стороне, и нарушать порядок, установленный преподавателями. Августина отталкивали эти дикие выходки, и он никогда не принимал в них участия[4]. С этими воспоминаниями самого Августина совпадает свидетельство постороннего лица. На окружающих он производил в то время впечатление молодого человека, чуждающегося буйных потех и ведущего себя безукоризненно и с достоинством. Об этом упоминает в своем письме рогатистский епископ в Карфагене Винцентий, знавший Августина еще юношей[5].

Половая зрелость вообще наступает на юге гораздо раньше, чем на севере, но в той раздражающей среде, в которой Августин получил воспитание, чувственность должна была проявиться особенно рано. Там, где большую роль играет искусство, где книга преобладает над жизнью, любви учит не природа, а художественные изображения чувств и отношений, соединяющих полы. А это преждевременное пробуждение еще дремлющих инстинктов обыкновенно ведет к самым печальным последствиям. Такими возбуждающими впечатлениями в особенности была насыщена языческая и полуязыческая жизнь эпохи, к которой относятся излагаемые события. Обстановка, украшения и быт даже богатых христианских семейств, так прекрасно описанные Климентом Алек-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 21, 27, PL 32, 670, 673. Рус. пер. С. 19, 24.

[2] Amans in certaminibus superbas victorias [Я любил в состязаниях горделивую победу] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 16, PL 32, 668).

[3] Et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundanti vanitate [Будучи мерзким, бесчестным и исполненным суетности, я страстно стремился к тому, чтобы выглядеть изящным, как горожанин] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 1, PL 32, 683).

[4] Ibid. V, 14, PL 32, 712. Рус. пер. Ч. 1. С. 110.

[5] Cum optime noverim te longe adhuc a fide Christiana sepositum, et studiis olim deditum litterarum, quietis et honestatis fuisse cultorem [...Я прекрасно знаю, что ты долгое время был далек от христианской веры, предавался тогда ученым занятиям, вел себя умеренно и с достоинством] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 93, 51, PL 33, 346).

сандрийским, были рассчитаны на то, чтобы волновать чувственность[1]. Провинциальный городок, в котором Августин увидел свет, и скромная обстановка небогатых родителей были до некоторой степени свободны от этих соблазнов, но они ожидали мальчика в школе. Преподавание состояло в чтении древних языческих поэтов, которыми с наивной откровенностью, соответствующей степени развития их отдаленной эпохи, были описаны любовные похождения богов, ставшие предметом литературных подражаний для поэтов позднейшего времени. Школьники должны были заучивать отрывки из сочинений с подобным содержанием. Эти мифы, дававшие пищу эстетическим задаткам Августина, в особенности интересовали его и усваивались им с большим увлечением. Но от учеников требовали не только знания отрывков, но и их искусного воспроизведения. Мальчиков учили декламации и ораторскому пересказу. То и другое должно было усиливать впечатление, производимое на душу пластическими рассказами поэтов. Чтобы выразительно прочесть стихотворение, его нужно прочувствовать, потому что лишь действительное чувство легко находит соответствующие содержанию модуляции голоса. Когда стихотворение разучивается для декламации, оно перестает скользить по поверхности сознания, но глубоко проникает в сердце и волнует душу. К тому же результату должен был приводить и пересказ стихотворения в прозаической речи. Ученику необходимо было поставить себя в положение действующего лица, от имени которого ему приходилось говорить, отдаться внутренне изображаемым страстям и передать их с возможной естественностью и правдоподобием[2]. Подобные декламации всегда очень хорошо удавались Августину, и успех его вполне понятен. Отзывчивый и впечатлительный мальчик легко поддавался влиянию эротической лирики и горел внутренне. Страдания Дидоны, умершей от любви к Энею, вызывали у него слезы[3]. Сам Августин объяснял впоследствии раннее пробуждение у себя чувственности своим пристрастием к языческим поэтам[4]. На шестнадцатом году чувственность начала проявляться у Августина уже с полной силой. Праздность и дурное общество, в которых он провел этот год, подливали масла в загоревшийся огонь. Вынесенные из школы уроки он попытался применить теперь к жизни. Ему хотелось любить и

---

[1] *Clemens Alexandrinus.* Paedagogus II, 6, 10; III, 5 / Ed. O. Stählin. (GCS 15). Leipzig, 1906. P. 187–189, 208–226, 254–258. Рус. пер. Н. Корсунского. С. 161–165, 202–232, 269–278. Ср.: *Glaser M.* Zeitbilder aus Alexandrien nach Paedagogus des Clemens Alexandrinus. Amberg, 1905.

[2] Figmentorum poeticorum vestigia errantes sequi cogebamur, et tale aliquid dicere solutis verbis, quale poeta dixisset versibus; et ille dicebat laudabilius, in quo pro dignitate adumbratae personae, irae ac doloris similior affectus eminebat, verbis sententias congruenter vestientibus [Нас принуждали, блуждая, идти по следам произведений поэтов и говорить прозой то, что поэт произнес в стихах. Более всех получал похвалу тот, в ком чувство гнева и горя оказывалось наиболее соответствующим той актерской маске, которая была в то время на него надета, а слова правильно облекали мысли] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 27, PL 32, 673).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 21, PL 32, 670. Рус. пер. Ч. 1. С. 19.

[4] Ibid. I, 27, PL 32, 673. Рус. пер. С. 24.

быть любимым. Но его первые опыты в этом роде не были тем благоухающим цветком, который может вырастать лишь на совершенно девственной юношеской почве, тем чистым чувством, при котором почти не сознается органическая основа волнения, а идеализирующее преклонение перед предметом нежности исключает даже мысль о нецеломудренном прикосновении к нему. Блж. Августин горько оплакивает это в своей «Исповеди». Идеальный момент любви уступал в нем место физической страсти. Духовное общение любящих не имело для него большой привлекательности, и светлость любви перемешивалась с мрачными порывами похоти[1]. Он говорит о постоянном нечистом внутреннем горении, в котором находился в то время[2] и которое было настолько нездорово, что даже лицо его исхудало и получило болезненный вид[3]. Мы не должны входить в подробности, которые не пожелал сообщить читателю сам блж. Августин в своих искренних признаниях, и доискиваться, насколько эта внутренняя нечистота проявлялась в физических падениях. Одно дает он понять с совершенной ясностью: на шестнадцатом году он находился во власти грубой, не прикрашенной никаким идеальным элементом половой страсти. Он уже любил любить, но еще не любил в действительности[4]. Переезд из Тагасты в Карфаген для завершения образования принес значительную перемену: Августин узнал здесь, что такое настоящая любовь с ее взаимностью, привязанностью, обладанием и муками подозрительности, ревности и ссор[5]. Весь интерес жизни сосредоточился для него на том, чтобы любить и быть любимым, но любить так, чтобы любовь была связана с обладанием[6]. Большой охотник до зрелищ и театра, он с особенным удовольствием посещает теперь такие сце-

[1] Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum quatenus est luminosus limes amicitiae; sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis, et obnubilabant atque offuscabant cor meum, ut non discerneretur serenitas dilectionis a caligine libidinis [Что еще меня так услаждало, как не любить и быть любимым? Однако душа моя, тянувшаяся к другой душе, не соблюдала меру, оставаясь на светлом рубеже дружбы, но выступали облака грязной похоти плоти, и бурления юношеской зрелости покрывали и омрачали мое сердце, так что ясность любви уже не отличалась от тьмы похоти] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 2, PL 32, 675).

[2] Ibidem.

[3] Exarsi enim aliquando satiari inferis in adolescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus; et contabuit species mea [Ибо когда-то в юности я возгорелся пресытиться мерзостью и отважился на то, чтобы грубеть в различных нечистых любовных связях; и исхудало лицо мое] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 1, PL 32, 675).

[4] Nondum amabam, et amare amabam [Я еще не любил, но любил любить] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 1, PL 32, 683).

[5] Quia et amatus sum et perveni ad vinculum fruendi et colligabar laetus aerumnosis nexibus, ut caederer virgis ferreis ardentibus zeli, et suspicionum, et timorum, et irarum atque rixarum [Я был любим и тайно пробирался к узам наслаждения, с радостью надевая на себя тягостные путы, чтобы ревность, подозрения, страхи, гнев и ссоры секли меня своими жгучими железными розгами] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 1, PL 32, 683).

[6] Ibidem.

нические постановки, в которых находит изображение радостей и мук любви, и наслаждается ими, как отражением собственных состояний[1]. Как в настоящее время молодежь ходит в церковь не всегда по благочестивым побуждениям, так было и в IV в. Особенно праздники в честь мучеников, совершавшиеся на их могилах под открытым небом, нередко в ночное время, становились местом тайных свиданий для молодых людей[2]. Августин не был в этом отношении лучше других и не стеснялся пользоваться богослужебными собраниями для того, чтобы завязывать сомнительные знакомства[3].

Из «Исповеди» не ясно, позволял ли себе Августин когда-нибудь беспорядочные отношения к женщинам, но если в этом отношении он и не остался безупречным, то, во всяком случае, он предавался пороку лишь в течение очень короткого времени и в ту пору, когда способность самоопределения не отличается большой устойчивостью. Вскоре по приезде в Карфаген он сходится с одной женщиной, любовь к которой спасает его от грубого разврата. Приблизительно в конце 370 г. она становится его конкубиной, а в 372 г., на восемнадцатом году жизни, у него рождается сын. Появление последнего на свет всколыхнуло в отце дремлющее религиозное чувство, и он дал новорожденному младенцу имя Адеодат [Богом данный][4]. Избранной женщине Августин хранил неизменную верность в течение пятнадцати лет, пока вообще длился этот союз. Таким образом, семнадцатилетний Августин, как мог, исправил ошибку, которую, по его мнению, допустили его родители, не решившиеся посредством брака оградить пробудившиеся в нем инстинкты от злоупотреблений. В старых биографиях блж. Августина его молодость изображается в слишком темных красках. Поводом к этому послужило глубокое раскаяние и отвращение, с которыми, достигнув христианской зрелости, Августин говорит о плотских грехах своей юности. Чтобы правильно, однако, понять его, нужно установить, за что именно он так сильно осуждает себя. Он нигде не обвиняет себя в грубом разврате. Он не порицает самой формы союза, который соединял его с любимой женщиной. Это ясно из того, что в сочинении «De bono conjugali» [«О супружеском благе»], написанном одновременно с «Исповедью», он не осужда-

---

[1] Nam eo magis eis movetur quisque, quo minus a talibus affectibus sanus est... [...Поскольку человек приходит от них {театральных действий} в волнение тем более, чем менее излечен от таких страстей] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 2, PL 32, 683). Sed tunc in theatris congaudebam amantibus, cum sese fruebantur per flagitia, quamvis haec imaginarie gererent in ludo spectaculi. Cum autem sese amittebant, quasi misericors contristabar [Тогда в театре я радовался вместе с любящими, когда они преступно наслаждались друг другом, хотя они только изображали это в своей игре ради зрителей] (Ibid. III, 3, PL 32, 684).

[2] Ausus sum etiam in celebritate solemnitatum tuarum, intra parietes ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis [Даже при отправлении Твоих праздников я дерзал за стенами Твоей церкви удовлетворять свои желания и совершать дела, приносящие плоды смерти] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 5, PL 32, 685).

[3] *Lucius E.* Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche. Tübingen, 1904. S. 320–324.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IX, 14, PL 32, 769. Рус. пер. Ч. 1. С. 246.

ет конкубинат как таковой, а, напротив, говорит, что иная конкубина может быть почтеннее многих матрон[1]. Его связь с конкубиной нельзя расценивать с точки зрения понятий, господствующих в настоящее время. По воззрениям того времени, конкубинат стоял немногим ниже брака. Он отличался от последнего лишь тем, что ни заключение, ни расторжение его не были стеснены юридическими формами. Моногамический конкубинат считался столь же чистым, как и законный брак. Сам Августин в одном месте говорит, что этому союзу не достает лишь почетного наименования брака[2]. Церковь рассматривала конкубинат, в котором та и другая сторона хранили взаимную верность, как неукоризненный союз и не устраняла таких лиц от участия в таинстве Евхаристии[3].

Не форму своего союза с конкубиной, а само существо своих отношений к ней осуждает Августин в «Исповеди». В этом случае исходной точкой для него служило учение Церкви о браке, сущность которого мы позволим себе в общих чертах передать. Две черты сообщают браку характер святости. Это, во-первых, его нерасторжимость, если только он фактически не разрушен виной прелюбодеяния, и, во-вторых, цель его заключения. Последнее нуждается в разъяснении. В удовлетворении физических потребностей питания и произрождения Церковь рекомендовала сообразоваться с природой. Природа вложила в нас эти инстинкты для достижения объективных целей: она дала живот-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De bono conjugali, 5, PL 40, 376.

[2] Delectationes consuetudinis meae, ad quas si accessisset honestum nomen matrimonii, non eum mirari oportere, cur ego illam vitam nequirem spernere [...Если бы прибавить к моим любовным наслаждениям, обратившимся в привычку, честное имя супружества, то нечего было ему {Алипию} удивляться, почему я был не в силах презирать такую жизнь] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 22, PL 32, 730).

[3] Папа Каллист признал браки знатных римлянок с рабами, заключенные законно, т. е., может быть, с соизволения Церкви, действительными, хотя с точки зрения римского права это был конкубинат: *Döllinger J.* Hippolytus und Kallistus. Regensburg, 1853. S. 158–189; *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1910. Т. 2. С. 371–373. Толетанский собор говорит о конкубинате, не упоминая о церковном разрешении, но указывая внутренние условия его допустимости: Si quis habens uxorem fidelem, si concubinam habeat, non communicet. Ceterum qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris, aut uxoris, aut concubinae (ut ei placuerit), sit conjuctione contentus [Если кто, имея верную жену, будет иметь конкубину, да лишится общения. Впрочем, кто не имеет жены и вместо жены имеет конкубину, пусть не лишается общения, только ради того, чтобы был доволен союзом с одной женщиной, женой или конкубиной, как ему нравится] (Concilium Toletetanum anni 400, can. 17 // Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1798. T. 3. P. 1001). Notae Binii. Ibid. P. 1017. К конкубинату относились неодобрительно главным образом потому, что сожительство, не связанное никакими юридическими формами, представляло значительные трудности для дисциплинарного контроля: Penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud Ecclesiam professae juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur [У нас тайные {любовные} союзы, то есть такие, которые прежде не были объявлены в Церкви, подвергаются опасности быть осужденными наряду с прелюбодеянием и развратом] (*Tertullianus.* De pudicitia, 4, PL 2, 287). Ср.: *Loofs F.* Art. «Augustinus» // Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Begründet von J. J. Herzog, hrsg. von A. Hauck. 3 Aufl. Leipzig, 1896–1913. Bd. II. S. 261.

ным инстинкт питания, чтобы могла сохраняться их индивидуальная жизнь, и инстинкт половой, чтобы могли сохраняться их виды. Но осуществление этих объективных целей она связала с элементом субъективным — удовольствием. Человек, как существо разумное, может сделать сознательной целью своего поведения или субъективный, или объективный элемент инстинкта. Можно жить для того, чтобы есть, и можно есть для того, чтобы жить. Можно принимать пищу и вступать в брак для того, чтобы наслаждаться удовольствием, которое связано с тем и другим. Наоборот, возможно пренебрегать удовольствием и пользоваться пищей лишь для сохранения здоровья и в количестве, не превышающем этой потребности[1]. Брак создан для продолжения рода. Поэтому только тот брачный союз свят, который заключен с намерением иметь потомство и в котором супруги не позволяют себе никаких излишеств, но ограничиваются лишь необходимым для достижения цели деторождения[2]. Если брак заключен не с целью деторождения, но для последнего все же не ставится никаких искусственных препятствий, или если в браке, состоявшемся для продолжения рода, брачные отношения переступают меру необходимости для осуществления объективной цели этого союз, то он греховен, но грех этот не тяжкий и простительный[3]. Те же самые требования Августин предъявляет и к конкубинату. Последний может быть безупречным как и брак при двух следующих условиях: 1) если мужчина берет конкубину не для того, чтобы отпустить ее, как только представится удобный случай выгодно жениться на девушке равной по положению, но навсегда связывает с ней одной свою судьбу[4] и 2) если та и другая сторона в конкубинате сходятся с целью деторождения и в супружеских отношениях не идут далее необходимого для достижения поставленной цели[5]. Блж. Августин готов приравнять конкубинат к брачному сожительству даже в том случае, если мужчина и женщина хранят верность друг другу в течение всей жизни и если они не стараются избежать рождения детей, хотя бы сошлись не

---

[1] Учение это в только что изложенной форме утвердилось в христианской литературе со времени Климента Александрийского. См.: *Winter F.* Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig, 1882. S. 191–196, 207–217. Ту же мысль развивает и блж. Августин: *Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 51, 23–24, PL 38, 346.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De bono conjugali, 11, PL 40, 381; Sermones, 51, 22, PL 38, 345; 278, 9, PL 38, 1272.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De bono conjugali, 10–11, PL 40, 380–381; Sermones de Scripturis, 51, 22, PL 38, 345.

[4] Et si non habetis uxores, non licet vobis habere concubinas, quas postea dimittatis, ut ducatis uxores [Если вы не имеете жен, то вам не подобает иметь и конкубин, которых после вы отпускаете, чтобы самим жениться] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones dubii, 392, 2, PL 39, 1710).

[5] Si ex illo concubitu, quantum ad ipsam (concubinam) attinet, non nisi filios velit, et quidquid ultra causam procreandi patitur invita patiatur: multis quidem ista matronis anteponenda est [Если конкубина от этого конкубината, что касается именно ее, ничего не желает, кроме рождения детей, а, что сверх этого, происходит помимо ее воли, то такую следует ставить в пример многим замужним женщинам] (*Augustinus Hipponensis.* De bono conjugali, 5, PL 40, 376).

ради этой цели, а просто по невоздержанию[1]. Теперь ясно, почему он смотрит на свой конкубинат как на грех. Прежде всего, он не имел в виду сделать этот союз нерасторжимым. Он заключил его на время, до наступления обстоятельств, при которых по материальным соображениям он мог бы вступить в законный брак. Поэтому впоследствии он отпустил свою конкубину, как только у него зародились планы относительно женитьбы[2]. Во-вторых, и это особенно тяготило его совесть, он сошелся с этой женщиной вовсе не для того, чтобы иметь от нее детей, а только для того, чтобы утолить свои чувственные желания. Он отмечает очень определенно, что худого и хорошего было в этом союзе. С одной стороны, здесь была верность одной избранной женщине, с другой — служение похоти и нежелание иметь детей[3]. Таким образом, конкубинат спас Августина от грубого разврата и распущенности, но он не предохранил его от утонченной чувственности, которая, напротив, благодаря ему с течением времени обратилась в порабощающую привычку. Это главным образом и служило для Августина предметом раскаяния, этим далее вполне определяется характер и степень его порочности.

---

[1] Solet etiam quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed propter incontinentiam solius concubitus causa copulantur, ea fide media, ut nec ille cum altera, nec illa cum altero id faciat, utrum nuptiae sint vocandae. Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari connubium, si usque ad mortem alterius eorum id inter eos placuerit, et prolis generationem, quamvis non ea causa conjuncti sint, non tamen vitaverint, ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere aliquo malo agant ne nascantur [Обыкновенно спрашивают, можно ли называть любовную связь браком, когда мужчина и женщина, причем и он не женатый и она не замужняя, сочетаются из-за невоздержания, ради одного сожительства, а не ради рождения детей, по обоюдному согласию, что ни он, ни она не сойдутся с другим и при этом оба не состоят в законном браке. Вероятно, не будет бессмысленным назвать эту связь браком, если вплоть до смерти одного из них все это ими приветствуется, и рождения ребенка, хотя и соединились не по этой причине, они не избегают, не желая, чтобы у них рождались дети, или даже с помощью какого-нибудь злого средства делая так, чтобы они не рождались] (*Augustinus Hipponensis.* De bono conjugali, 5, PL 40, 376).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 25, PL 32, 731. Рус. пер. Ч. 1. С. 155–156.

[3] In illis annis unam habebam, non eo quod legitimum vocatur, conjugio cognitam, sed quam indagaverat vagus ardor, inops prudentiae; sed unam tamen, ei quoque servans tori fidem: in qua sane experirer exemplo meo, quid distaret inter conjugalis placiti modum quod foederatum esset generandi gratia, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis jam nata cogat se diligi [В те годы у меня была одна женщина, которую я познал в любовном союзе, но одна не от того, что это считается законным: ее отыскал мой блуждающий любовный пыл, лишенный благоразумия. И однако же для нее одной я хранил верность любовному ложу. В этом любовном союзе я на своем примере испытал, чем отличается установленный брак, заключенный ради рождения детей, от любовного союза похоти, в котором дети рождаются против желания и, уже будучи рожденными, заставляют себя любить] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 2, PL 32, 693). Neutrum enim nostrum, si quod est conjugale decus in officio regendi matrimonii et suscipiendorum liberorum, ducebat, nisi tenuiter. Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciabat: illum autem admiratio capiendum trahebat [...Никого из нас не вдохновляла супружеская честь и добродетель в благоустройстве брака и воспитании детей, разве что совсем чуть-чуть. Меня держала в мучительном плену главным образом привычка к насыщению ненасытимой похоти, а его {Алипия} влекло в плен чувство удивления] (Ibid. VI, 22, PL 32, 730).

Таким образом, основное содержание жизни Августина в годы, о которых мы говорим, составляла жажда удовольствий, которые он извлекал из удовлетворения своего тщеславия и чувственности. В это именно он влагал всю свою душу и всю волю. Это был его преобладающий интерес, в этом состоял общий смысл его жизни. И тем не менее уже в этом раннем возрасте удовольствия, за которыми он гонялся, не насыщали его души и не давали ему счастья, к которому он так жадно стремился. Ему были еще недоступны наслаждения духовные, но он уже смутно чувствовал, что вульгарные блага честолюбия и плотской любви не дадут ему жизни блаженной.

Годы сознательных исканий

С расцветом юности все более и более раскрывались великие потенции души Августина. Он приближался к вершине, с которой открываются новые горизонты, широкие и светлые. В это время на девятнадцатом году своей жизни он познакомился с сочинением Цицерона «Гортензий». Обучение красноречию в древних школах состояло между прочим в ознакомлении молодых людей с образцами, располагавшимися для этого в известном порядке. Следуя ему, Августин должен был перейти к «Гортензию». При этом имелись в виду чисто формальные достоинства этого труда, славившегося изяществом своего изложения. На деньги, высланные матерью, прилежный студент приобрел эту книгу и погрузился в ее чтение, но она поразила его не своими литературными достоинствами, а содержанием. Цицерон привел в ясность то, что уже назревало в душе умного и глубоко чувствующего юноши, подсказал слово, которое готово было выйти из его уст. Для Августина прозвучала каким-то откровением основная мысль «Гортензия»: телесные блага не могут дать счастья, жизнь блаженная состоит в познании мудрости, т. е. вещей Божественных и человеческих. Вместе с этим открылась новая страница в биографии Августина, эпоха сознательного искания благ духовных.

Влияние «Гортензия». Диалог Цицерона «Гортензий» не сохранился до нашего времени. Тем не менее есть полная возможность восстановить его содержание по крайней мере в общих чертах, а этого вполне достаточно для наших целей. О его содержании можно судить, во-первых, по аналогии с сочинениями других авторов, относящимися к тому же литературному типу, хотя и позднейшими по времени; во-вторых, на основании значительного количества сохранившихся фрагментов самого диалога; наконец, при помощи сопоставления последних с параллельными местами из тех трудов Цицерона, которыми мы располагаем в их полном объеме.

Издавая свой «Гортензий», Цицерон не был новатором в литературе. Он воспользовался готовой литературной формой протрептика, известной издавна. Первым образцом этого рода произведений был диалог Аристотеля «Протрептик», сохранившийся только в виде незначительных отрывков. Его латин-

ской переработкой был «Гортензий» Цицерона, также не дошедший до нас в полном виде[1]. О том, что представляли собой сочинения подобного типа в целом и каково могло быть их влияние на душу читателей, можно судить по одному произведению позднейшего времени, вполне сохранившемуся, составленному под влиянием «Протрептика» Аристотеля и «Гортензия» Цицерона, близко напоминающему по своему общему характеру и обстоятельствам происхождения интересующий нас труд римского оратора. Мы разумеем сочинение Боэция «De consolatione philosophiae» [«Об утешении философией»], которое с захватывающим интересом читалось в средние века и служило для многих поддержкой и утешением в несчастьях. Оно было написано Боэцием в тюрьме, куда он был брошен по подозрению в государственной измене. Лишенный имущества и своего высокого общественного положения, он был поставлен лицом к лицу с пыткой и смертной казнью, которым в конце концов и подвергся. Но, находясь в таком ужасном положении, безвозвратно утратив все и по собственному опыту познав бренность земного счастья, он сохранил достаточно силы духа, чтобы воодушевиться высшим идеалом и найти примирение в философии[2]. Из этого примера и из огромного влияния сочинения Боэция на последующие поколения мы можем видеть, с каким обаянием философия того времени умела привлекать к себе сердца и освобождать людей от естественного пристрастия к ближайшим благам жизни.

При подобных же обстоятельствах и в настроении, напоминающем несчастного Боэция, был написан Цицероном диалог «Гортензий». Общественная деятельность и политическая борьба были для Цицерона родной стихией, в которой он чувствовал себя бодрым, полным сил, удовлетворенным. Служение государству он всегда ставил выше философского созерцания. Философию он высоко ценил, но полагал, что гражданин имеет право заниматься ею лишь в виде отдыха и самым этим занятием обязан приносить пользу отечеству. Но в 46 г. до Р. Х. Цезарь становится почти самодержавным монархом, власть которого никем уже не оспаривается. Для общественной деятельности ораторов не остается места. Цицерон оказывается не у дел. Выбитый из родной стихии, старый республиканец удаляется в свое имение с чувством полного поражения. Вслед за этим на него обрушивается одно несчастье за другим. Он теряет друзей, подвергается преследованиям, лишается горячо любимой дочери. Смерть Туллии поразила Цицерона с тем большей силой, что теперь он не мог уже искать забвения в острых впечатлениях политической борьбы. Тогда, как впоследствии Боэций, он попытался найти утешение в философии[3]. Внешние бла-

---

[1] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Aufl. Leipzig, 1879. Tl. 2. Abt. 2. S. 63; Tl. 3. Abt. 1. S. 651; *Diels H.* Zu Aristoteles's Protreptikos und Cicero's Hortensius // Archiv für Geschichte der Philosophie. I (1888). S. 477.

[2] *Bardenhewer O.* Patrologie. 3 Aufl. Freiburg im Breisgau, 1910. S. 541–544; *Müller G. A.* Die Trostschrift des Boethius. Beitrag zu einer literarhistorischen Quellenuntersuchung. Berlin, 1912. S. 9–11.

[3] *Goedeckemeyer A.* Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, 1905. S. 135–136.

га Цицерон не особенно ценил и в лучшие времена. Правда, теоретически он придавал им некоторое значение на том основании, что для человека, состоящего из тела и души, полное счастье может дать только удовлетворение как духовных, так и телесных потребностей, однако блага телесные он ставил так низко по сравнению с благами духовными, что это почти равнялось их полному отрицанию. Теперь, потеряв все, что из этих благ было для него особенно дорого, он с небывалой ясностью почувствовал, что они бегут, как волны быстрого потока, и что воля наша бессильна удержать любимое. Это глубокое чувство бренности всего земного он вложил в диалог «Гортензий» со всей силой своего литературного таланта.

«Гортензий» представлял собой диалог между четырьмя лицами — Цицероном, Гортензием, Лукуллом и Катулом, происходивший на даче последнего. Содержанием его служило увещание к занятию философией. Из действующих лиц, принимавших участие в беседе, Катул говорит в пользу поэзии, Лукулл отдает предпочтение истории, а Гортензий ставит выше всего красноречие и довольно пренебрежительно отзывается о философии. Против знаменитого адвоката выступает Цицерон и защищает философию от его нападок. В своей речи Цицерон исходит из того бесспорного положения, что все люди хотят быть блаженными и стремятся к счастью. Сама природа вложила в человека это благодетельное стремление, а вместе с ним и знание, в чем состоит истинное счастье, но голос природы заглушают многочисленные заблуждения. Отсюда одни полагают высшее благо в богатстве, другие — в почетном положении среди своих сограждан, третьи — во власти, четвертые — в славе, пятые — в чувственных удовольствиях. Но суетность всего этого очевидна. Самая громкая известность не идет дальше клочка земли, на котором мы живем, не достигает других стран и народов и исчезает как дым в потоке времен. Богатство, обеспечивающее всевозможные удовольствия, не в нашей власти. Одного страха потерять его достаточно, чтобы разрушить счастье обладания им. Все эти заблуждения происходят от того, что в человеке живой бессмертный дух насильственно связан с мертвым телом. Это отвратительный разлагающийся труп, который душа всюду носит с собой. Однако против человеческих заблуждений, этих болезней души, есть лекарство. Его дает философия. Она освобождает ум от предрассудков, убеждает в изменчивости счастья и внушает любовь к добродетели. Без добродетели нет блаженной жизни, и добродетель не может не влечь за собой счастья. Она благо, которое находится в наших руках, и никакие превратности судьбы не могут отнять его. Однако и добродетель не является последним пределом желаний, потому что само существование ее обусловлено бедствиями настоящей жизни и связью души с телом. Если действительно существуют острова блаженных, где духи, освободившись от уз плоти, проводят жизнь без всякой печали, то там нет места для добродетели. Там не может быть мужества, потому что нет ни труда, ни опасности, не может быть справедливости, потому что нет желания чужого, не может быть воздер-

жания, потому что отсутствуют страсти, для обуздания которых оно необходимо, не может быть благоразумия, так как нет нужды производить выбор между добром и злом. Блаженство духов состоит единственно в познании[1]. За этим заявлением в речи Цицерона следовал патетический призыв к мудрости, восторженное изображение радостей познания и блаженного приобщения к истине, о силе которых можно судить по соответствующим местам в сохранившихся сочинениях Цицерона[2]. Но философия дает человеку счастье не только в жизни, но и в смерти. Последняя судьба человека неизвестна: жизнь его или кончается вместе со смертью тела, или продолжается после нее в бессмертных обителях. Кого философия убедила в первом, тот видит, что где нет чувства, там нет и зла. Он без страха идет к своей могиле, как к желанному отдыху после трудов и забот о делах человеческих. Кто, наоборот, примкнет к лучшим из мыслителей и признает бессмертие души, для того станет ясно, что небеса открыты в особенности для тех, кто, оставив заботы о теле, возносился туда на крыльях своей мысли. Итак, заключал Цицерон, хотим ли мы спокойно умереть или без замедления переселиться в лучшие обители, мы должны всецело отдаться познанию истины и философии[3]. Однако, рекомендуя философию, Цицерон не имел в виду какую-либо определенную догматическую систему. Он разумел под ней познание истины вообще, которое должно освободить человека от его заблуждений и указать ему путь к блаженной жизни. Он предостерегал от ложных философов и настойчиво рекомендовал критическое отношение к ним и самостоятельность мысли[4].

Диалог Цицерона, в котором были изложены идеи широко распространенные в тогдашней философии, порожденные потребностями среды, под влиянием которой находились в большей или меньшей степени все, выраженные с чисто стихийной силой убежденности, обусловленной личными обстоятельствами и душевным состоянием автора, произвел на Августина необыковенно сильное впечатление. То, что до сих пор лишь смутно бродило в его душе, — неясное чувство беспокойства и неудовлетворенности, следовавшее за опьянением страсти, — теперь получило осязательную форму и нашло слово для своего выражения. Он понял, что ни успехи в жизни, ни осуществление честолюбивых стремлений, ни порывы чувственности не могут насытить его души и дать ему той полноты бытия, к которой он бессознательно стремился. «Эта книга, — пишет он, — изменила мое настроение, изменила предмет моих молитв к Тебе, Господи, внушила мне другие обеты и желания. Сразу потеряли в моих глазах всякую цену суетные надежды, и с невыразимым жаром сердца я стал желать бессмертия мудрости и начал вставать, чтобы идти обратно к Те-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 12, PL 42, 1045.

[2] *Cicero, Marcus Tullius.* Oeuvres complètes de Cicéron: avec la traduction en français / Publiées sous la direction de M. Nisard. Paris: J. J. Dubochet, 1840–1841. T. 4. P. 62–63.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 26, PL 42, 1056.

[4] Содержание «Гортензия» см.: *Plasberg O.* De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo. Lipsiae, 1892.

бе»[1]. Но если низменные удовольствия плоти перестали казаться ему привлекательными, то лишь потому, что он познал в этот знаменательный момент своей жизни сладость интеллектуальных наслаждений. До сих пор он очень усердно учился, но умственные занятия были для него только средством для достижения совершенно посторонних целей: он думал только о том, чтобы обеспечить для себя этим путем выгодное и почетное положение в обществе. Цицерон своим пафосом дал ему почувствовать несравненную прелесть умственных откровений, независимо от тех результатов, к каким они могут приводить. С этого времени Августин получил способность черпать наслаждение в высоких порывах духа к истине. Произошло перемещение центра тяжести в основном направлении его жизни, и это определило собой целую программу для последующих сознательных исканий юноши. Отныне он перестает слепо повиноваться своим инстинктам и начинает стремиться к определенной разумно поставленной цели — самому для себя выковать действительное счастье, построить его на разумных началах и сделать его неуязвимым для превратностей судьбы[2]. Но эта задача слагалась из двух моментов — отрицательного и положительного. Прежде всего для достижения идеала блаженной жизни не достаточно было убедиться в том, что внешние блага не могут дать успокоения вечно мятущейся душе человека. Нужно было не только это знать, но и перестать желать наслаждений, осужденных умом. Блж. Августин неоднократно повторяет, что переход от плотского состояния к духовному всегда начинается с убеждений ума и лишь постепенно и значительно позднее захватывает чувство и волю[3]. Под влиянием «Гортензия» Августин убедился, что не должно стремиться к богатству, известности и утехам чувственной любви, но воля его находилась во власти этих страстей и его желания нисколько не соответствовали слагающимся убеждениям. В будущем необходима была упорная борьба, чтобы освободиться от их подавляющей силы и достигнуть гармонии духа. Это отрицательная сторона поставленной задачи. Не менее важное значение имела ее вторая, положительная сторона. Она состояла в беспристрастном и объектив-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 7, PL 32, 685. Рус. пер. Ч. 1. С. 50. Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas [Легче всего только одна книга Цицерона совершенно убедила меня в том, что никоим образом не стоит стремиться к богатству, а если оно придет, то управлять им самым мудрым и осторожным способом] (*Idem.* Soliloquia I, 17, PL 32, 878).

[2] Сам блж. Августин характеризует задачу, которую поставили для себя он и его друзья, как искание блаженной жизни: *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 17, 19, PL 32, 728, 729. Рус. пер. Ч. 1. С. 147, 150.

[3] Veritas primum spiritum nostrum obtinet, ut per hunc caetera comprehendantur [Истина, во-первых, владеет нашим духом, чтобы через него овладеть остальным] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 67, 6, PL 40, 69). Praecessit enim quaedam pars ejus sublimior ad sentiendum quod recte faciat bonum: sed quaedam tardior atque carnalis non consequenter ad sententiam ducitur [Прежде всего некая более тонкая его {духа} часть стремится понять, как правильно творить добро, а некая более косная и плотская часть не сразу приводится к этому пониманию] (*Idem.* De libero arbitrio III, 65, PL 32, 1303).

ном «изыскании мудрости», т. е. в приобретении истинного знания о вещах Божественных и человеческих, которое, нося в себе самом элемент высокого наслаждения, могло бы дать еще и непререкаемое указание относительно того, в чем состоит высшее благо. Блж. Августин говорит об охватившем его в это время пламенном желании полюбить не ту или другую секту, а саму мудрость, какова бы она ни была, ее одну искать, найти и удерживать ее в своих объятиях, как можно крепче[1]. Самостоятельное исследование истины с целью выяснить положение человека в мире и на основании этого определить, что составляет для него высшее благо и что может дать ему действительное счастье, Августин поставил на первое место, потому что отрицательная сторона намеченной задачи в это время была для него психологически не осуществима. Его страсти были еще слишком молоды, свежи и бурны, а противоположные мотивы слишком слабы, можно было с надеждой на успех вступить в борьбу с первыми во имя вторых. И он отлагал борьбу с ними в неопределенное будущее. Он молил Бога даровать ему воздержание и целомудрие, но только не сейчас[2]. В незавершенности своих теоретических исследований он находил оправдание для такой медлительности. В самом деле, прежде чем решительно отказаться от низших благ жизни, нужно знать, во имя чего, во имя какого высшего блага следует принести эту тяжкую жертву. Не лучше ли поэтому отложить решительный момент до того времени, когда уму откроется Истина во всем ее блеске?[3] Нужно было, чтобы опьяняющие цветы юности поблекли, чтобы яркие краски, которыми встречает человека мир, потускнели, чтобы жизненный опыт подлил

---

[1] Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam, quaecumque esset, sapientiam ut diligerem, et quaererem, et assequerer, et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo, et accendebar, et ardebam [...Только благодаря этому я возрадовался, что не последовал за той или другой сектой, но следовал за самой мудростью, где бы она ни была, чтобы любить ее, искать, следовать за ней, ценить ее и крепко за нее держаться, обнаруживать ее в речи, зажигаться и гореть ею] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 8, PL 32, 685).

[2] At ego adolescens miser, valde miser, in exordio ipsius alolescentiae etiam petieram a te castitatem, et dixeram: Da mini castitatem et continentiam, sed noli modo. Timebam enim ne me cito exaudires, et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri quam extingui [Я был жалок в своей юности, очень жалок, а по прошествии юности возжелал от Тебя стать нравственно чистым, и я говорил: «Дай мне чистоту и воздержание, но только не сейчас». Ибо я боялся, что Ты скоро услышишь меня и быстро излечишь от болезни похоти, зависимости от которой я желал более, чем излечения от нее] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 17, PL 32, 756).

[3] Et ego maxime mirabar, satagens et recolens, quam longum tempus esset ab undevigesimo anno aetatis meae, quo fervere coeperam studio sapientiae; disponens, ea inventa, relinquere omnes vanarum cupiditatum spes inanes et insanias mendaces: et ecce jam tricenariam aetatem gerebam, in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus, fugientibus et dissipantibus me, dum dico: cras inveniam; ecce manifestum apparebit, et tenebo [Занимаясь обдумыванием всех этих вещей, я сильно удивлялся, сколь много прошло времени с того момента, когда мне было девятнадцать лет, когда я начинал возгораться жаждой знания, и, обнаружив его, решил оставить все пустые надежды пустых страстей и ложные безумства. И вот мне уже тридцать, а я продолжаю пребывать в той же мерзости по причине страстного желания наслаждений, разрушающих и бегущих от меня, покуда говорю: «Завтра я найду его (знание). Вот, оно явится мне, и я им овладею»] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 18, PL 32, 728).

желчи в чашу наслаждений, чтобы выросли и окрепли высшие стремления. Тогда только в душе Августина могла возникнуть серьезная нравственная борьба. Этим определяется порядок дальнейшего изложения истории развития блж. Августина. Сначала мы займемся его интеллектуальными заблуждениями и приобретениями.

Со времени ознакомления с диалогом Цицерона «Гортензий» Августин пускается в поиски за истиной. Он решается выработать для себя самостоятельные философские взгляды, которые привели бы его к жизни блаженной. Но на этом пути его встречает ряд самых плачевных недоразумений. В сущности все то, к чему он стремился и что в конце концов действительно дало ему удовлетворение и жизнь блаженную, насколько вообще такая жизнь возможна в условиях земного существования, находилось в распоряжении Церкви, в преддверии которой он стоял в качестве катехумена. Но он удивительно мало знал о Церкви и ее учении и поэтому искал успокоения вне ее, а когда выступал против нее, то сражался с тенями.

Первое знакомство с Писанием. Если бы Августин был совершенно свободен от каких бы то ни было религиозных убеждений, то, конечно, свои поиски он начал бы с изучения сочинений Цицерона, которому был обязан пробуждением запросов духа и от которого получил столь сильное нравственное возбуждение, или, по его же примеру, обратился бы к изучению всевозможных философских систем, чтобы на основании их составить собственный взгляд на вещи. Но, как мы уже сказали, он всегда был христианином и не допускал, чтобы путь к Богу, истине и вечной жизни мог быть найден помимо Христа. Он хотел мудрости, но мудрости непременно христианской. У Цицерона же он не нашел имени Христа и потому не решился отдаться под его руководство[1]. За разрешением всех своих вопросов он счел единственно правильным обратиться к учению Христа, но, следуя советам Цицерона, он не хотел смотреть на него сквозь чужие очки. Ему хотелось все проверить критически, беспристрастно взвесить и из изучения христианства вынести собственное впечатление. При таких стремлениях естественнее всего было направить исследование на источники христианского вероучения, чтобы получить истину из первых рук. И Августин обратился не к философам, но и не к епископам или учителям Церкви, а к Священному Писанию, с целью прочесть Библию от доски до доски[2]. Однако впечатление у него получилось самое неожиданное. При переходе от Цицерона к Писанию само собой напрашивалось сравнение между ними, и, когда Августин произвел его, ему показалось, что Писание совершенно лишено тех достоинств, которыми блистают сочинения Туллия[3]. Нам предстоит те-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 8, PL 32, 686. Рус. пер. Ч. 1. С. 51.

[2] Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas, ut viderem quales essent [Итак, я положил моему духу устремиться к Священному Писанию, чтобы увидеть, каково оно] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 9, PL 32, 686).

[3] Visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem [Оно {Писание} казалось мне недостойным, когда я сравнивал его с достоинствами сочинений Туллия] (Ibidem).

перь с возможной точностью установить, что именно, какие черты Писания произвели на Августина такое неблагоприятное впечатление.

Обыкновенно причину этого указывают в формальных особенностях Библии, в свойственной ей безыскусственности изложения, которая должна была отталкивать молодого ритора, воспитавшегося на изысканных приемах латинской литературы, на закругленных и звучных периодах Цицерона и очень гордившегося своими недавними приобретениями в этом роде[1]. Такое объяснение факта представляет собой простую догадку, не имеет опоры ни в исторических аналогиях, ни в тексте «Исповеди», ни в обстоятельствах последующего развития блж. Августина.

Мы в значительной степени приблизимся к пониманию впечатления, произведенного Библией на Августина, если нам удастся выяснить, какие именно части Священного Писания были им прочтены. Определенно «Исповедь» об этом не говорит, но из нее нетрудно видеть, с какими священными книгами Августин впервые познакомился гораздо позднее. В то время, о котором мы говорим, он не читал еще Нового Завета, во всяком случае ему не было известно содержание посланий апостола Павла, которые таким коренным образом изменили его религиозное настроение впоследствии[2]. Из Ветхого Завета пророков и Псалтири в это время он также еще не читал. Лишь готовясь к крещению, он приступил, по совету св. Амвросия, к чтению пророчеств Исаии, но тотчас же прервал его, потому что эта книга оказалась совершенно недоступной для его понимания и не возбудила в нем интереса[3]. Этот факт убеждает, конечно, в том, что и прочие пророки до сих пор не интересовали его и не были ему известны. Вместо Книги пророка Исаии в период своего подготовления к крещению он занялся чтением псалмов и открыл в них неиссякаемый источник религиозного одушевления, и это было для него совершенной новостью[4]. Остаются, таким образом, Закон и книги исторические. Хотя нет положительных

---

[1] *Naville A.* Op. cit. P. 18; *Boissier G.* Etudes d'histoire religieuse. VI. La conversion de saint Augustin // Rev. des deux mondes. T. 85 (1888). P. 50; *Wörter F.* Die Geistesentwickelung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn, 1892. S. 12; *Bertrand L.* Saint Augustin. Paris, 1913. P. 127; *Трубецкой Е., кн.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. М., 1892. С. 35.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 24, 26–27, PL 32, 745, 746–747. Рус. пер. Ч. 1. С. 188–189, 192–196. Августин с увлечением стал читать послания апостола Павла, уже познакомившись с сочинениями неоплатоников. In quos (libros platonicorum) me propterea, priusquam Scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere... [Верю, что Ты пожелал, чтобы я проник в книги платоников прежде, чем узнал Твое Писание...] (Ibid. VII, 26, PL 32, 747). Et ego illo tempore (после чтения «Гортензия». — *И. В. Попов*), scis tu, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica (Colos. II, 8, 9) nota erant... [...В то время, Ты знаешь, Господи и Свет сердца моего, мне еще не были известны слова апостола (см. Кол. 2:8–9)...] (Ibid. III, 8, PL 32, 686).

[3] Ego primam hujus lectionem non intelligens, totumque talem arbitrans, distuli repetendum exercitatior in dominico eloquio [Я, не понимая первых уроков этой книги и думая, что она вся будет такой же, решил вернуться к ней, когда стану более опытен в слове Божием] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IX, 13, PL 32, 769).

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IX, 8–12, PL 32, 766–768. Рус. пер. Ч. 1. С. 240–245.

данных, которые могли бы подтвердить это с несомненностью, однако представляется очень вероятным, что в изучении источников христианской религии нетерпеливый молодой человек не пошел далее Книги Бытия. В ней он встретил для себя очень много соблазнительного. Не даром же впоследствии, когда в качестве кафолического писателя он поставил для себя задачей рассеять все сомнения, возбуждаемые Ветхим Заветом, он пять раз принимался за комментарий первых глав Книги Бытия[1]. Не потому ли это, что по собственному опыту он считал эту книгу, и в особенности Шестоднев, наиболее опасными?

Исторические аналогии указывают нам камни преткновения, которые встретил Августин при чтении Книги Бытия. Уже у самих иудеев послепленного периода Закон Моисеев возбуждал недоумение своими антропоморфизмами и антропопатизмами, которые казались недостойными Бога. Таргумы стараются устранить их путем свободного пересказа. Для иудеев-эллинистов, вкусивших от абстракций греческой философии, человекообразные представления о Боге и тексты, в которых упоминается о гневе, ярости, раскаянии Бога, были также неприемлемы. Повествование о шестидневном творении казалось им слишком детским и наивным, законы — отчасти чуждыми морального содержания, отчасти чересчур жестокими, жизнь патриархов и ветхозаветных праведников — далеко не безукоризненной в нравственном отношении. Но от Закона, этого священного наследия отцов, отказаться они не могли. Поэтому они применяли к нему модный в то время аллегорический метод толкования и объявили простым символом глубоких философских и моральных идей все то, что им казалось соблазнительным. Для первых христиан вопрос о значении Ветхого Завета приобрел еще большую остроту. Евангелие, имеющее так много пунктов соприкосновения с пророками и псалмами, своим учением о Боге как духе и о служении Ему в духе и истине, своим учением о любви, милосердии, всепрощении и чистоте упраздняло Закон Моисеев. Измеренный евангельским идеалом, он мог казаться недостойным Бога. Отсюда отрицание единства Бога, открывшегося в Ветхом и Новом Заветах, к которому пришли дуалистические секты. Но и кафолические писатели испытывали в этом вопросе величайшие затруднения. Однако отчасти применением аллегорического метода толкования к Ветхому Завету, отчасти изучением откровения в его исторической перспективе и раскрытием идеи воспитательного водительства Промысла, приспосабливающегося к возрасту народов, кафолической мысли удалось устранить все дуалистические трения той эпохи и отстоять единство источника откровения, показав, что различия между Ветхим и Новым Заветами представляют собой не противоположности, а ступени откровения Одного и Того же Бога. Практически в устранении соблазнов Закона Моисеева было важно в

[1] De Genesi contra Manichaeos libri II (389–390 гг.); De Genesi ad litteram imperfectus liber (393 г.); Confessiones, libri XI–XIII (400 г.); De Genesi ad litteram libri XII (401–415); De Civitate Dei, liber XI (Кн. X после 415 г.).

особенности аллегорическое толкование, которое во всем, что представлялось несоответствующим величию Божию и чистоте нравов, видело тайну, намеренное сокрытие высокой истины под низменным символом, неприемлемость которого и служит указанием на его служебное значение[1]. Не нужно было обладать ни большой зрелостью, ни образованием, чтобы видеть несоответствие духу Евангелия человекообразных эпитетов Божества, жестоких наказаний, узаконенных Моисеем, и некоторых повествований о жизни патриархов. Ориген в раннем детстве уже обращал внимание на подобные места в Ветхом Завете, но он читал его под руководством отца, и притом в Александрии, где получил очень широкое распространение аллегорический метод толкования. Эти тексты его не смущали. Зная, что это тайны, он пускался в глубокие созерцания и причинял отцу немало хлопот, спрашивая его, какой смысл заключает в себе внешнее выражение богодухновенных книг[2]. Августин был менее счастлив: он не имел такого хорошего руководителя, как Леонид, и жил не в ученой Александрии. Только что сделанные разъяснения сообщают совершенно определенный смысл словам блж. Августина, в которых он рассказывает с точки зрения своих позднейших взглядов на Священное Писание о впечатлении, вынесенном из первого знакомства с ним. Он говорит, что Писание смиренно по внешности, но возвышенно для понимания и содержит в себе тайны. Его нужно или принять без всяких умствований, благоговейно склонившись перед авторитетом Божественного откровения, или понять его внутренний смысл. Эта смиренная внешность, заключающая в себе высокие тайны, и есть то, что в Ветхом Завете могло казаться слишком наивным и не соответствующим величию Божию, но истолковывалось экзегетами в духовном смысле. Августин в то время был не в силах ни проникнуть во внутренний смысл Писания, ни смиренно принять его в буквальном значении. Понять его внутреннее содержание он не мог, потому что был еще слишком молод и не был знаком с аллегорическим методом толкования. В Александрии весь Ветхий Завет был истолкован аллегорически в творениях Климента и особенно Оригена, но в Карфагене этот метод не был распространен. Влиятельные христианские писатели северной Африки почти не пользовались им. Тертуллиан, в сущности, был его противником и старался всячески ограничить область его применения[3], а у св. Киприана вообще очень мало экзегетики. Естественно после этого,

---

[1] *Hatch E.* The influence of greek ideas and usages upon the christian church. London, 1907. P. 50–85; *Heinisch P.* Der Einfluss Philos auf die alteste christliche Exegese. Münster, 1908; *Harnack A.* Der Brief des Ptolemäus an die Flora. Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. 1902. Bd. I. S. 507–545.

[2] *Eusebius.* Historia ecclesiastica / Ed. E. Schwartz. Leipzig, 1908. Tl. 2. P. 521–522. Рус. пер. СПбДА. СПб., 1858. С. 296.

[3] См.: *Попов И. В.* Тертуллиан: Опыт литературной характеристики // Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 397; *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 181–183.

что аллегоризм не находил места и в проповедях рядовых епископов, а следовательно, был неизвестен и христианской общине. Таким образом, Августин не мог знать о нем даже понаслышке и не подозревал, что текстам Библии, соблазнявшим его, можно дать совершенно удовлетворительное объяснение. С другой стороны, он не мог принять Писания и в его буквальном значении. Этому мешала его гордость и самонадеянность. Он смотрел на Библию сверху вниз, с высоты своей скороспелой учености[1]. Ему достаточно было самого поверхностного знакомства с Писанием и первого непроверенного впечатления, чтобы произвести окончательное суждение о предмете такой огромной важности. Самоуверенный юноша не пожелал даже ни у кого из людей компетентных спросить совета по поводу своих недоумений. Церковь и ее представители не внушали ему никакого доверия. Взгляд язычников на христианство как на религию, враждебную просвещению и науке, разделялся, очевидно, им[2]. В результате Августин пришел к полному отрицанию Ветхого Завета. С этого времени повествования Книги Бытия стали для него не более, как басни старух[3]. Однако столь решительный вывод достался ему не без борьбы. Некоторое время он еще чувствовал себя связанным авторитетом Писания и не сразу ре-

[1] Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas, ut viderem quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis, neque nudatam pueris; sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis: et non eram ego talis ut intrare in eam possem, aut inclinare cervicem ad ejus gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi cum attendi ad illam Scripturam: sed visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum ejus; et acies mea non penetrabat interiora ejus [Итак, я положил мосму духу устремиться к Священному Писанию, чтобы увидеть, каково оно. И вот, вижу, что не открыто оно гордым и не очевидно для детей. но при смиреином к нему подходе возвышенно и покрыто тайнами. Я был не таков, чтобы проникнуть в него или приклонить выю, чтобы последовать его шагам. Ибо не так же, как говорю, я чувствовал, обращаясь к Писанию, но оно казалось мне недостойным по сравнению с достоинствами сочинений Туллия. Гордость моя бежала от его слов, а острота моего ума не проникала в его глубины] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 9, PL 32, 686). Loquor vobis, aliquando deceptus, cum primo puer ad divinas scripturas ante vellem afferre acumen discutiendi, quam pietatem quaerendi: ego ipse contra me perversis moribus claudebam januam Domini mei: cum pulsare deberem, ut aperiretur; addebam, ut clauderetur [Я говорю вам, что некогда заблуждался, когда, рассуждая о Божественном Писании, преследовал более тонкость рассуждения, чем благочестивость изыскания. Я сам своим искаженным обычаем закрывал перед собой дверь к Господу моему, и в то время когда я должен был стучать, чтобы она открылась, прилагал усилия к тому, чтобы ее закрыть] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 51, 6, PL 38, 336).

[2] Intelligentissimi adolescentes, et miri rationum exploratores, non evolutis saltem illis Litteris, non quaesitis magistris, non aliquantum nostra tarditate accusata, non denique vel mediocri corde concesso eis qui ejusmodi Litteras per totum orbem tam longo tempore legi, custodiri, tractarique voluerunt; nihil apud illos credendum putavimus [Умнейшие юноши, удивительные пытливые умы, даже не открыв Писание, не спросив учителей, ни в коей мере не осудив свою косность, наконец, нисколько не уступив в сердце своем тем, которые подобным образом хотели, чтобы Писание столь долго читалось по всему миру, хранилось и было в употреблении, мы посчитали, что нет у них {христиан} ничего, чему стоило бы верить] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 13, PL 42, 75).

[3] Qualem me tunc illi invenerunt, spernentem scilicet quasi aniles fabulas [В то время они обнаружили, что я считаю {Книгу Бытия} баснями старух] (Ibid., 2, PL 42, 66).

шился развернуть свои паруса, чтобы пуститься в свободное плавание за философским пониманием христианства[1]. Но колебания его были непродолжительны, а встреча с манихеями дала определенное направление его плаванию.

Манихейство Августина. Из примера Августина можно видеть, как верно угадали потребность времени великие александрийские учителя Климент и Ориген в своих стремлениях наряду с простой верой поставить гносис, как равноправную ей форму христианской жизни. В Александрии, где просвещение стояло так высоко, эта потребность сказывалась особенно настоятельно. В состав церковной общины входили здесь, с одной стороны, люди простые, охотно удовлетворявшиеся млеком, с другой — представители науки и образования, которые в своем порыве к совершенству искали более глубокого понимания христианства. Если бы Августин жил в Александрии, ему не пришлось бы искать христианской мудрости вне Церкви: он не имел бы никаких данных для того, чтобы отнестись свысока к великому Оригену, стоявшему на уровне тогдашнего образования, и, вероятно, обрел бы мудрость, которой жаждал, в его гносисе.

Карфагенская Церковь не знала гносиса, не имела в своих рядах таких просвещенных учителей, как Ориген, и Августин мог найти христианских или, вернее, мнимо христианских философов только в лице манихеев, которые были очень многочисленны в северной Африке. Одно чисто внешнее обстоятельство содействовало его сближению с членами секты. Это их вкрадчивая приветливость, казавшаяся сердечностью и невольно располагавшая в их пользу молодого человека, еще слишком доверчивого и неопытного в жизни[2]. Обещание же глубоких религиозных откровений, и притом рационально обоснованных, возбудило в нем страстное желание ознакомиться с их учением. Он оказал им доверие и отдал предпочтение перед языческими философами потому, что не сомневался в христианских основах их доктрины. Они выдавали себя за христиан, а имена Иисуса Христа и Духа Утешителя не сходили у них с языка. С этими именами, правда, они соединяли понятия, не имевшие оправдания в Евангелии, но для молодого катехумена, очень слабо осведомленного в действительном значении церковного учения, это не могло быть ясно с первых ша-

---

[1] Et superstitio quaedem puerilis me ab ipsa inquisitione terrebat: et ubi factus erectior, illam caliginem dispuli, mihique persuasi docentibus potius quam jubentibus esse credendum [Некое юношеское суеверие удерживало меня от самого исследования {Писания}, однако, когда я стал более твердым, я отогнал от себя эту тьму и убедился в том, что верить следует скорее учащим, нежели повелевающим] (*Augustinus Hipponensis.* De beata vita, 4, PL 32, 961).

[2] Sed me duo quaedam maxime, quae incautam illam aetatem facile capiunt, per admirabiles attrivere circuitus; quorum est unum familiaritas, nescio quomodo repens quadam imagine bonitatis, tanquam sinuosum aliquod vinculum multipliciter collo involutum [Более всего меня угнетали своим удивительным обхождением две вещи, которые легко приобретают себе юношеский опрометчивый возраст: одна из них — вкрадчивая приветливость, подползающая, не знаю каким образом, под некоей личиной сердечности, подобно веревке, постепенно обматывающей шею] (*Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 11, PL 42, 102).

гов его сближения с еретиками[1]. С другой стороны, он видел в них не только христиан, но и философов, потому что они надевали на себя личину свободных исследователей истины. Они с презрением говорили об авторитете, убеждали не поддаваться его устрашающему влиянию и не допускать, чтобы в свободном шествии к истине доказательства заменялись приказаниями. Себя самих они противопоставляли в этом отношении Церкви; по их словам, они никого не принуждают к вере, прежде чем докажут бесспорность своего учения чисто рациональным путем. Они обещали указать путь к Богу и освободить от заблуждений при помощи одного только разума и общедоступных, для всех убедительных доказательств. Подобные обещания и сами по себе представляют большой соблазн для юноши, в котором впервые пробудилась жажда знания. Для Августина же они имели особую притягательную силу еще и потому, что совершенно совпадали с советами Цицерона. Цицерон предупреждал его от слишком поспешного увлечения школами, которые, обещая истину, сеют заблуждение, убеждал никому не верить без испытания его доводов и на свой страх искать истины, стоящей выше разногласия школ. Манихеи делали вид, что никому не хотят навязывать своего учения, а требуют только ознакомления с ним, которое позволило бы убедиться в его рациональности и обоснованности[2]. Августин решил следовать их указаниям в своих поисках мудрости. Манихейство без всяких затруднений овладело симпатиями пылкого юноши. Достаточно было нескольких дней, чтобы искоренить в нем веру, воспитанную матерью. Он перестал считать себя катехуменом кафолической Церкви и формально присоединился к секте в качестве «слушающего», т. е. став в такое

---

[1] In quorum ore laquei diaboli, et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui, et Domini Jesu Christi, et Paracleti consolatoris nostri Spiritus sancti [В их устах — сети диавола и птичий клей, состряпанный из смешения Твоего имени, имени Господа Иисуса Христа и имени Параклита, Утешителя нашего, Святого Духа] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 10, PL 32, 686).

[2] Non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mera et simplici ratione eos qui se audire vellent introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat... homines illos sequi ac diligenter audire; nisi quod nos superstitione terreri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate?.. [Мы сблизились с теми людьми {манихеями} не по какой иной причине, кроме той, что они сами говорили, будто они хотят чистыми и простыми доводами, исключая всякий страх перед властью над кем-либо, привести к Богу своих слушателей и освободить их от заблуждения. Ибо что же меня побудило к тому, чтобы внимательно слушать и следовать за теми людьми, как не то, что они говорили нам, будто мы под властью суеверия, и нам повелели иметь веру прежде разумения; они же нисколько не побуждают к вере, доколе истина не будет выяснена и не станет ясной?] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 2, PL 42, 66). Et dicebant veritas, et veritas: et multum eam dicebant mihi... O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multiplicer voce sola, et libris multis et ingentibus [Они говорили: «Истина, истина!» — и много мне говорили о ней. О Истина, Истина, сколь глубоко даже тогда вздыхала о Тебе душа моя, когда они часто и в различных выражениях произносили имя Твое, но это был только голос, а также во многочисленных и огромных книгах...] (*Idem.* Confessiones III, 10, PL 32, 686).

же отношение к ней, в каком до этого находился к Церкви[1]. В течение девяти лет он был членом этого религиозного сообщества, надеясь найти здесь удовлетворение своим религиозным и умственным запросам[2]. Мы попытаемся теперь выяснить, в каких именно сторонах манихейской доктрины Августин находил ответ на эти запросы. Но предварительно необходимо рассеять одно недоразумение, очень распространенное в литературе, посвященной личности блж. Августина. Главной причиной продолжительного увлечения Августина манихейством очень часто считают рационалистический характер учения этой секты, который вполне отвечал стремлениям молодого ритора найти разумное объяснение для всего существующего[3]. Этот взгляд не имеет подтверждения ни в сочинениях блж. Августина, ни в том, что нам известно о положительном содержании манихейской системы. Блж. Августин говорит в своих противоманихейских трудах только об обещании рациональной системы, которым его встретили и привлекли к себе манихеи, но в то же время он не перестает повторять, что эти обещания были ложны, что манихеи их не исполнили и что положительная сторона их доктрины есть не что иное, как персидская сказочка[4]. В дальнейшем, при изложении системы Манеса, мы увидим, насколько характеристика, заключающаяся в этих последних словах, соответствует действительности и как верно передает она сущность манихейского учения. Оно действительно представляет собой причудливое сплетение восточных мифов и содержит детские воззрения на природу. Чтобы понять манихейство, нужно искать его объяснения не в логике, а в вавилонской и персидской мифологии. Правда, эти мифы отвечают на вопрос о происхождении зла и его отношении к Первому Началу, — вопрос в одинаковой степени выдвигаемый как религией, так и философией[5]. Но на основании одного этого признавать за манихейской системой рационалистический характер невозможно, так как проблему зла, волновавшую в то время все умы, с не меньшим интересом исследовали и все церковные писатели. Система становится философской не тогда, когда ставит для себя философскую проблему, а когда пользуется рациональным методом для ее разрешения. Но именно этого философского, осно-

---

[1] Multa enim erant, quae facere debui, ne tam facile ac diebus paucis, religionis verissimae semina mihi a pueritia salubriter insita, errore vel fraude falsorum fallaciumve hominum effossa ex animo pellerentur [Мне нужно было сделать многое, поскольку не так легко и не за несколько дней можно удалить из израненной души с помощью заблуждения или коварства лживых людей истинные семена веры, спасительно посеянные во мне в детстве] (*Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 1, PL 42, 93).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 20, PL 32, 692; V, 10, PL 32, 710. Рус. пер. Ч. 1. С. 64, 104; De utilitate credendi, 2, PL 42, 94; De moribus Ecclesiae II, 68, PL 32, 1374.

[3] *Трубецкой Е., кн.* Цит. соч. С. 35; *Bertrand L.* Op. cit. P. 128; *É. de Stoop.* Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain. Gand, 1909. P. 6–12.

[4] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 68, 1, PL 40, 70; Contra epistulam Manichaei, 12–14, 19, PL 42, 181–182, 184; De utilitate credendi, 36, PL 42, 91; Confessiones V, 12, PL 32, 711. Рус. пер. Ч. 1. С. 107–108.

[5] *É. de Stoop.* Op. cit. P. 8.

ванного на логическом исследовании понятий, ответа на вопрос о происхождении зла мы напрасно стали бы искать в космической драме, которую создала из обрезков восточных языческих сказаний необузданная фантазия манихеев. Взгляд на манихейство как на явление философского порядка обязан своим происхождением бесспорному сродству манихейства с гностицизмом[1] и устаревшему представлению о сущности самого гностицизма. Гностиков ставили в такое же отношение к членам великой Церкви, в каком философ стоит к толпе, и противополагали их гносис вере, понимая под ним рассудочное познание о Боге и мире. Расширившийся объем источников, которыми располагает наука в настоящее время, и более тщательное и критическое их исследование установило, что гносис, знание, в котором гностики полагали свое преимущество, есть знание не столько философское, сколько религиозное, особая осведомленность в средствах и способах спасения, по большей части магических, от власти демонических сил[2]. Соответственно этому и гностические системы были мозаикой из всевозможных мифологических образов[3], и только немногие из них в качестве элемента второстепенного содержат в себе некоторые философские тенденции. Таково валентинианство и те загадочные гностические сочинения, на основании которых Ипполит излагает учение Симона-мага и Василида в своих «Philosophoumena» [«Философские мнения»][4]. Наоборот, гностические учения, дошедшие до нас в коптских памятниках, совершенно чужды философии[5]. Но манихейство гораздо более напоминает последние, чем систему Валентина с ее абстрактным понятием о Боге, с ее идеей метафизического посредства между Богом и миром, с ее, наконец, платонической мистикой стремления и порывов в вечно ускользающую область духовного. Не говорит о рационалистическом характере манихейства и то, что его адептами охотно становились люди образованные, что ему покровительствовали риторы — Симмах в Риме, Ливаний в Палестине и Севастиан в Александрии[6], так как и восточные религиозные культы находили для себя приверженцев в этой же среде, охладевшей к народной религии и искавшей острых религиозных ощущений во всевозможных мистериях, вывезенных из Египта или с Востока.

---

[1] *É. de Stoop.* Op. cit. P. 8–9.

[2] Результаты новейших исследований по этому вопросу см. в статье Крюгера: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Begründet von J. J. Herzog, hrsg. von A. Hauck. 3 Aufl. Leipzig, 1896–1913. Bd. VI. S. 733–736. Ср.: *De Faye E.* Gnostiques et gnosticisme. Paris, 1913. P. 417–445.

[3] *Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907; *Dieterich A.* Abraxas Studien zur Religionsgeschichte des späteren Alterthums. Leipzig, 1891; *Anz W.* Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1897. Bd. XV. Hf. 4.

[4] *Hippolytus.* Refutatio omnium haeresium VI, 7–19; VII, 14–27 / Ed. L. Duncker. Göttingen, 1859. P. 234–256, 348–380; *Möller W.* Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle, 1860. S. 285–313, 344–367. Об источниках Ипполита см.: *De Faye E.* Introduction à l'etude du gnosticisme. Paris, 1903. P. 24–32, 62–72.

[5] *Schmidt C.* Koptisch-gnostische Schriften. Leipzig, 1905. Bd. I.

[6] *É. de Stoop.* Op. cit. P. 6–7.

Таким образом, по существу манихейство не могло дать пищи рационалистическим стремлениям Августина, но он не стал бы довольствоваться и одними мифами. Если он так долго оставался в манихействе, то, конечно, потому, что находил в нем нечто, показавшееся ему логически несомненным. Только это не касалось положительного элемента в манихействе, а было его отрицательной стороной. Не система манихеев казалась ему бесспорной, а их критика Ветхого Завета. Сам блж. Августин очень отчетливо различает в учении манихеев положительную и отрицательную стороны и ясно говорит, что манихейство представлялось ему очень сильным в критике, тогда как его собственная система возбуждала большие сомнения и не казалась особенно основательной. Он принимал ее только за неимением лучшего. Это, между прочим, и послужило для него одним из побуждений не слишком тесно связывать себя с сектой, а оставаться простым слушателем[1]. Рассмотрим теперь подробнее отношение блж. Августина к отрицательной и положительной сторонам манихейства.

Различие двух Заветов издавна служило оправданием дуализма. Признавая бытие двух начал, последний видел в Ветхом Завете произведение темных сил, а в Новом — откровение благого и светлого Бога. По этому же пути пошли манихеи. Они отнюдь не отрицали сверхъестественное происхождение Ветхого Завета, напротив, они признавали его откровением нездешнего мира, в котором отобразилась природа существа, его продиктовавшего, как вообще личность писателя или художника обнаруживается в его сочинениях, картинах, статуях. Поэтому, полагали они, выяснить особенности Ветхого Завета — значит составить характеристику его автора и на основании ее судить, к какому классу существ его должно отнести. По мнению манихеев, Ветхий Завет отличается демоническим характером и этим изобличает, что Бог, открывшийся в нем, есть не кто иной, как князь тьмы. К доказательству этого положения клонилась вся их критика Закона и пророков. Они старательно выискивали здесь религиозные и логические несообразности, при каждом удобном случае отмечали низменность нравственных понятий, отразивших ее в библейской

---

[1] Sed quae rursum ratio revocabat, ne apud eos penitus haererem, ut me in illo gradu quem vocant Auditorum tenerem, ut hujus mundi spem atque negotia non dimitterem; nisi quod ipsos quoque animadvertebam plus in refellendis aliis desertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere?.. Sed quia diu multumque de imperitorum erroribus latissime ac vehementissime disputabant, quod cuivis mediocriter erudito esse facillimum, sero didici: si quid etiam suorum nobis inserebant, necessitate retinendum, cum alia non occurerent in quibus acquiesceremus, arbitrabamur [Но, с другой стороны, какова же причина, по которой я отказывался с ними {манихеями} сблизиться и оставался на той ступени ученичества, которая, как они говорят, является ступенью слушателей, так что я не оставлял надежды и дела сего мира, какова причина, кроме той, что, как я заметил, они {манихеи} были более красноречивы и обстоятельны в опровержении других, нежели тверды и уверенны в доказательстве своих собственных положений?.. Они долго, горячо и пространно обсуждали ошибки людей несведущих, то, что я понял слишком поздно, хотя это было бы понятно и весьма посредственно образованному человеку, и если что-то они и говорили нам из своего учения, мы считали себя обязанными держаться его, так как не было ничего иного, в чем бы мы могли найти себе отдохновение] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 2, PL 42, 66).

истории и закрепленных Законом Моисея. Подобные операции со священным текстом не представляли для манихеев особенных затруднений, потому-то они решительно отрицали символический характер Ветхого Завета, не хотели считаться даже с естественной образностью речи и самые очевидные метафоры брали в прямом и грубо буквалистическом смысле. Перетолкованный и искаженный таким образом Ветхий Завет они противопоставляли Новому и не находили между ними ничего общего. Доказательству излюбленного тезиса литературные силы секты посвятили обширные сочинения, в которых потратили немало остроумия. Сюда относятся «Антитезы» Адиманта и книга Фавста Милевского, критическому разбору которых блж. Августин посвятил два специальных труда: «Contra Adimantum» [«Против Адиманта»] и «Contra Faustum Manichaeum» [«Против Фавста манихея»][1]. Для подробного изложения содержания этих манихейских сочинений и их критики в трудах блж. Августина мы отводим место в другой части настоящего исследования. Здесь же мы коснемся отношения манихеев к Ветхому Завету лишь в той мере, какая представляется необходимой для понимания «Исповеди» блж. Августина. Для критики Ветхого Завета особенно много материала давала манихеям Книга Бытия. В повествовании о создании мира они находили антропоморфизмы, недостойные Бога. «И увидел Бог свет, что он хорош» (Быт 1:3), — говорит Писание, следовательно, заключали манихеи, Бог не знал или того, что такое свет, или того, что такое добро[2]. По свидетельству бытописания, Бог назвал свет днем (Быт. 1:5). На каком же языке, спрашивали манихеи, на еврейском, греческом, латинском или каком-нибудь другом?[3] Благословение Богом брака фанатичным аскетам казалось недостойным высшего духовного существа[4]. Повествование о покое Божием в седьмой день творения вызывало особое глумление со стороны манихеев. Они спрашивали: «Почему Бог нуждался в покое? Не устал ли Он или не ослабел ли после шестидневной работы?»[5] Повествование о создании человека по образу Божию манихеи понимали очень грубо. Если человек — образ и подобие Божие, рассуждали они, то Бог имеет ноздри, зубы, бороду, внутренности и прочие органы, необходимые человеку[6]. Кроме этих религиозных несообразностей, манихеи старались показать, что история шестидневного творения несостоятельна и по существу. По Книге Бытия, день начинается не с утра, а с вечера[7], вода собирается «воедино», когда ею было покрыто

[1] См. об этом: *Bruckner A.* Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus. Basel, 1901.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos I, 13–14, PL 34, 179–180.

[3] Ibid. I, 15, PL 34, 180.

[4] Ibid. I, 30, PL 34, 187.

[5] Ibid. I, 33, PL 34, 189.

[6] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos I, 27, PL 34, 186; *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 25, PL 42, 189.

[7] *Idem.* De Genesi contra Manichaeos I, 16, PL 34, 180.

все[1], перемены дня и ночи возникают ранее создания солнца и звезд[2], вода производит животных не только сродных себе — рыб, но и птиц, обитателей другой стихии[3], обетование, данное Богом человеку об обладании животными, оказалось ложным и не исполнилось в действительности[4]. Далее манихеи обращали внимание на то, что Богу приписывается в Ветхом Завете раскаяние в своих поступках[5] и, следовательно, неведение, а также гнев, ярость и другие человеческие страсти[6]. Низшая природа ветхозаветного Бога, по их мнению, проявляется также в его нравственном безразличии, в том, что Он или прямо предписывает Своим служителям преступные деяния, или одобряет их пороки и прегрешения. Так, Он «творил благо» еврейским бабкам в Египте (Исх. 1:15–20) за то, что они лгали и нарушали распоряжение своего законного повелителя; Он приказал еврейским женам при выходе из Египта выманить у своих языческих соседок драгоценные сосуды и присвоить их себе (Исх. 3:21–22); Он наградил Раав за измену своей родине и ложь по отношению к своему царю; Он послал ангела, чтобы тот стал духом лжи в устах пророков Ахава и этим обманчивым пророчеством вовлек его в гибельную войну (3 Цар. 22:19–23)[7]; патриархи — Авраам, Исаак, Иаков — были многоженцы и люди невоздержанные и, несмотря на это, были признаны Богом праведниками; Авраам выдает Сарру за свою сестру и предоставляет ее распутству фараона и Авимелеха (Быт. 12:13; 20:2)[8]; Иаков женился на двух сестрах и сверх того взял себе в наложницы по служанке от каждой из них, это повело к семейным раздорам и постыдной торговле брачным ложем (Быт., гл. 19 и 30); Иуда имел сношение со своей невесткой (Быт., гл. 38); Давид, не довольствуясь множеством жен, прелюбодействовал с женой Урии и погубил его в битве (2 Цар. 11:4, 15); Соломон имел триста жен, семьсот наложниц и дочерей царей без числа (3 Цар. 11:1–3); Моисей совершает убийство, обирает египтян, ведет войны, позволяет жестокости себе и предписывает их другим[9]. Таковы люди, снискавшие благоволение Бога, открывшегося в Ветхом Завете. Наконец, Бог Ветхого Завета требует для себя кровавых жертв, а, по словам Христа, истинный Бог хочет милости, а не жертвы[10]. Из всего этого манихеи делали вывод, что Бог, избравший Израиля и давший ему Закон, есть человекообразное существо, ограниченное, неспособное

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos I, 18, PL 34, 181.

[2] Ibid. I, 23, PL 34, 184.

[3] Ibid. I, 24, PL 34, 184.

[4] Ibid. I, 29, PL 34, 187.

[5] *Augustinus Hipponensis.* De sermone Domini in monte II, 31, PL 34, 1282; De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. II, 1–2, PL 40, 138.

[6] *Idem.* Expositio propositionum ex Epistula ad Romanos, 9, PL 35, 2065; De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. II, 2, PL 40, 138.

[7] *Idem.* De diversis quaestionibus, 53, 2, PL 40, 35; Quaestiones in Heptateuhum III, 68, PL 34, 707.

[8] *Idem.* De bono conjugali, 33, PL 40, 395; Epistula Secundini, 3, PL 42, 574–575.

[9] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXII, 5, PL 42, 403.

[10] Ibid. XVIII, 2, PL 42, 343.

предвидеть будущее, раздражительное, жестокое, злобное, не знающее ничего выше плоти и ее похотей.

Наибольшее затруднение для манихеев представляли ссылки на Закон и пророков, встречающиеся в Новом Завете. Они показывали, что проповедники Евангелия вовсе не отрицали авторитет Ветхого Завета и не считали его произведением темных сил. Сюда относится заповедь любви к Богу (Мф. 22:37), воспроизводящая Втор. 6:5[1], обращение Господа Иисуса Христа к Книге Бытия (1:27 и 2:24) у апостола Матфея (19:3–6)[2] и апостола Павла к Пс 43:23 в послании к Римлянам (8:36)[3] и к Исаии (45:9) в послании к Римлянам (9:20)[4]. Во всех подобных случаях манихеи выходили из затруднения очень просто: они без всяких текстуальных и критических изысканий, без всяких справок с рукописями объявляли все подобные места вставками и подлогом[5].

Критика Ветхого Завета, естественно, приводила манихеев к разрыву с кафолической Церковью. Церковь принимала Ветхий Завет и пользовалась им как Писанием. Манихеи утверждали, что Церковь берет под свою защиту Ветхий Завет в его буквалистическом понимании, и упрекали кафоликов в том, что они почитают Бога раскаивающегося, нуждающегося, жестокого, ищущего удовольствия в крови людей и животных, Бога, Которому нравится непотребство и преступления и Который ограничен пространственно формой человеческого тела[6].

Этой критикой Ветхого Завета и кафолической веры манихеи обыкновенно начинали свою осмотрительную пропаганду. Они не сразу посвящали неофита во все подробности своей фантастической метафизики, так как ясно видели, что ею они могут произвести очень неблагоприятное впечатление на человека, недостаточно подготовленного, а сначала, указывая на соблазнительные места Ветхого Завета, просили объяснить их и этим ставили в тупик неопытных в толковании Писаний[7]. Без сомнения, с этого же начались и беседы Августина с манихеями. Но почва для доверчивого отношения к нападкам

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae I, 14, PL 32, 1316.

[2] *Idem.* Contra Adimantum, 3, 2, PL 42, 132.

[3] *Idem.* De moribus Ecclesiae I, 14, PL 32, 1316.

[4] *Idem.* De diversis quaestionibus, 68, 1, PL 40, 70.

[5] См. приведенные выше места. Гораздо сложнее аргументация Фавста в его руководстве манихейской апологетики, но это сочинение было написано гораздо позднее и в то время, о котором идет речь, не могло быть известно Августину. См.: *Bruckner A.* Op. cit. S. 11–13.

[6] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae I, 16, PL 32, 1317.

[7] Sed illi quando capiunt homines, non ista prius dicunt; quae si dicerent, riderentur, aut fugirentur ab omnibus: sed eligunt capitula de Scripturis, quae simplices homines non intelligunt; et per illa decipiunt animas imperitas... [Когда они {манихеи} привлекают к себе людей, не говорят сразу того, благодаря чему все со смехом избегают их, но сперва прочитывают места из Писания, которые простые люди не разумеют, и через это обманывают неопытные души] (*Augustinus Hipponensis.* De agone Christiano, 4, PL 40, 292).

на Ветхий Завет была подготовлена в нем собственным впечатлением, только что вынесенным из чтения Священного Писания. В Книге Бытия он не увидел ничего, кроме басен[1], а у манихеев нашел в подробной разработке и систематической связи те самые недоумения, которые были навеяны на него самого Ветхим Заветом.

Более всего смущал Августина антропоморфизм Ветхого Завета, который, как ему казалось, с необходимостью вытекал из повествования Книги Бытия о создании человека по образу Божию. Мы уже говорили, что представление о беспредельности Божией у некоторых ранних христианских писателей получило пространственный характер, выразившийся в формуле: Бог объемлет пространство, но Сам им не объемлется. Августин, которого никогда не покидала идея абсолютности и неограниченности Бога, разделял это представление, пока не познакомился с неоплатонизмом. Мысль о бесконечном протяжении Божественного Существа и делала его противником антропоморфизма. Он считал постыдным и недостойным величия Бога приписывать Ему образ человеческой плоти и ограничивать Его беспредельность очертаниями человеческого тела[2]. Долгое время Августин не мог понять, в чем ином, как не в теле, может заключаться образ Божий, которым Творец почтил человека. Ему не было известно, что Церковь иначе комментирует слова Книги Бытия об образе Божием и вовсе не разделяет того грубого антропоморфизма, который он приписывал ей по неведению[3]. С первого взгляда такое недоразумение кажется странным для юноши, воспитанного благочестивой матерью и в качестве катехумена посещавшего церковь и слушавшего проповедь. Но это объясняется, во-первых, тем, что среди простых и мало образованных членов кафолической Церкви было много таких, которые представляли себе Бога человекообразным на основании библейского повествования о создании человека по образу Божию. Против этих наивных антропоморфитов боролся еще Ориген[4] на Востоке и Новациан на Западе[5]. О существовании таких младенцев в вере, не достигших еще совершенного возраста под воспитательным воздействием Церкви,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 2, PL 42, 66.

[2] Et quasi acutule movebar ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent... utrum forma corporea Deus finiretur et haberet capillos et ungues [Я как бы неким насильственным образом побуждался к тому, чтобы поддакивать глупым лжецам, когда они спрашивали меня... заключается ли Бог в телесных формах, имеет ли Он волосы и ногти] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 12, PL 32, 688). Multumque mihi turpe videbatur, credere figuram te habere humanae carnis, et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari... [Мне казалось очень постыдным верить в то, что Ты имеешь образ человеческой плоти и ограничиваешься линиями наших телесных членов] (Ibid. V, 19, PL 32, 715).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 4, PL 32, 721. Рус. пер. Ч. 1. С. 130.

[4] *Origenes.* Homiliae in Genesim I, 13, PG 12, 155–156; III, 1, PG 12, 175; Commentaria in Epistulam ad Romanos I, 19, PG 14, 871.

[5] *Jordan H.* Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Leipzig, 1902. S. 75–76.

упоминает и блж. Августин[1]. Но не только от простых верующих можно было слышать в то время подобные антропоморфитские суждения, а и у церковных проповедников могли встречаться выражения, которые, не будучи правильно поняты, давали повод думать, что Церковь даже в лице своих вождей и учителей разделяет человекообразные представления в учении о Боге. Так как Писание приписывает образ Божий только человеку, то многие церковные писатели полагали его в том, чем человек отличается от ангелов, т. е. не в разуме и не в свободе, которыми наделены и небесные силы, но в теле. Такое толкование было совершенно чуждо антропоморфизма, так как имело в виду создание человеческого тела по образу той идеальной формы, в которой от века было предопределено в конце времен явиться на земле Божественному Логосу, но оно было слишком утонченно и могло подавать повод к недоразумению[2].

Второй пункт, особенно поразивший Августина в манихейской критике Ветхого Завета, касается нравственности патриархов и различия между Законом и Евангелием в нравственном учении. Следуя манихеям, он любил порицать патриархов и пророков и издеваться над ними[3]. Но Церковь почитала ветхозаветных праведников, и это казалось Августину нетерпимым заблуждением[4]. Различие Ветхого и Нового Заветов со стороны морального содержания представлялось ему несоответствующим христианскому понятию о Боге, которое составляло неизменную черту его религиозных верований. Он всегда был убежден в неизменяемости Бога. Но как же неизменяемый Бог мог в одно время требовать того, что запрещает в другое?[5]

Ничто в такой степени не способствует освобождению от юношеских заблуждений, как поражение в спорах, обыкновенно освещающих предмет с новых и неожиданных сторон и выдвигающих непредвиденные основания в пользу отвергаемого положения. Наоборот, ничто с такой силой не укореняет их, как по-

---

[1] Confer carnales et parvulos nostros, qui solent auditis in allegoria membris quibusdam corporis nostri, velut cum dicuntur oculi Dei et aures Dei, solent Deum sibi libertate phantasmatis corporis humani specie figurare... [Посмотри на плотских и слабых в нашей вере, которые имеют обыкновение, услышав какие-нибудь аллегорические высказывания о том, что Бог имеет телесные члены, как и мы, когда говорят про глаза и уши Божии, воображать себе Бога, имеющего человеческий вид...] (*Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 25, PL 42, 189).

[2] *Irenaeus.* Adversus haereses V, 6, 1, PG 7, 1137–1138; *Tertullianus.* Adversus Praxeam, 12, PL 2, 167; *Idem.* De resurrectione carnis, 6, PL 2, 802; *Idem.* Adversus Marcionem V, 8, PL 2, 488. Это древнее учение до сих пор сохранилось в нашем богослужении: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть и вижду во гробех лежащую по образу Божию созданную нашу красоту безобразну, бесславну...»

[3] Et reprehendebam caecus pios patres [Я, будучи слепым, порицал благочестивых отцов] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 14, PL 32, 689). Irredebam illos sanctos servos et prophetas tuos [Я смеялся над святыми Твоими рабами и пророками] (Ibid. III, 18, PL 32, 691).

[4] Utrum justi existimandi essent qui haberent uxores multas simul, et occiderent homines, et sacrificarent de animalibus [Разве следует считать праведными тех, которые имели одновремено много жен, убивали людей и приносили в жертву животных] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 12, PL 32, 688).

[5] Ibid. III, 13–18, PL 32, 688–691. Рус. пер. Ч. 1. С. 56–63.

стоянный успех в словесных состязаниях. Августин всегда любил поговорить с друзьями о том, что его занимало. Увлеченный манихейской критикой Ветхого Завета, он стал смотреть на нее как на разоблачение, против которого ничего не в силах возразить члены кафолической Церкви, и своими нападками старался поставить их в затруднительное положение. В возникавших по этому поводу спорах молодой ритор, от природы талантливый и научившийся в школе убедительно говорить, одерживал блистательные победы над собеседниками, мало осведомленными в Писании и его толковании. Этого было достаточно, чтобы он все более и более убеждался в правильности своих взглядов и непреоборимости манихейских нападок на Ветхий Завет[1]. Однако эти дешевые победы он приписывал не своим способностям и начитанности, не слабости противников, а исключительно манихеям; он относил на их счет то, что произошло после знакомства с ними[2]. Речи манихеев возбуждали его к спорам, а успех в спорах питал доверие и любовь к манихеям[3]. Отсюда рождалась опасная предвзятость в их пользу. По меткому выражению блж. Августина, во всем, что говорили манихеи, он был расположен видеть истину не потому, чтобы убеждался в этом разумными доводами, а потому, что желал, чтобы это было истиной[4]. Таким образом, кажущаяся сила критики манихеев предрасполагала Августина и в пользу положительной стороны их учения, которую в логическом отношении он сам признавал слабой. Как увидим ниже, он старался осмыслить и сделать ее для себя приемлемой. Некоторые особенности его умственного склада и некоторые

---

[1] Alterum quod quaedam noxia victoria pene mihi semper in disputationibus proveniebat disserenti cum christianis imperitis, sed tamen fidem suam certatim, ut quisque posset, defendere molientibus. Quo successu creberrimo gliscebat adolescentis animositas, et impetu suo in pervicaciae magnum malum imprudenter vergebat [...Другим было то, что я почти всегда одерживал вредоносную победу в спорах с неопытными христианами, которые, однако, наперебой и кто сколько мог, старались защитить свою веру. Благодаря такому частому с их стороны поражению юношеский пыл разгорался и под воздействием своего собственного стремления неразумно обращался к великому злу упрямства] (*Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 11, PL 42, 102). Adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus [Юношеский дух, жаждущий истины, но все же гордый и болтливый в рассуждениях со школьными учителями] (*Idem.* De utilitate credendi, 2, PL 42, 66).

[2] Quod altercandi genus quia post eorum auditionem aggressus eram, quidquid meo vel qualicumque ingenio vel aliis lectionibus poteram, solis illis libentissime tribuebam [После того как я стал слушателем у них {манихеев}, этот род спора и все, что бы я ни делал благодаря своему или какому-либо иному дарованию, а также благодаря тому, что узнал от других, все это я с радостью приписывал только им {манихеям}] (*Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 11, PL 42, 102).

[3] Ita ex illorum sermonibus ardor in certamina, ex certaminum proventu amor in illos quotidie movebatur [Соответственно от их речей ежедневно возникала страсть к спорам, а от их успешного исхода любовь к ним {манихеям}] (Ibid., 11, PL 42, 102).

[4] Ex quo accedebat ut quidquid dicerent, miris quibusdam modis, non quia sciebam, sed quia optabam verum esse, pro vero approbarem [Отсюда получалось, что, что бы они {манихеи} ни говорили, всякими разными удивительными способами, все это я почитал за истину, но не потому, что я знал, что это истина, а потому, что хотел, чтобы это была истина] (*Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 11, PL 42, 102).

личные переживания создавали для этого благоприятную почву. По существу, система манихеев представляет собой космогоническую поэму, сотканную из восточных религиозных мифов. Она ставила для себя задачей выяснить начало, середину и конец мира[1]. Во всем своем целом она отвечала на вопрос, откуда зло и как оно произошло, разрешая эту проблему чисто дуалистически.

От века существовали две во всех отношениях противоположные друг другу субстанции: добро и зло, свет и тьма[2].

Светлое начало, будучи единосущным во всех своих частях и проявлениях, распадается на целую систему отдельных ипостасей, эманаций, ангелоподобных существ и их местопребываний. Пространственно в направлении сверху вниз оно делится на три области: самую верхнюю занимает светлый Бог, властелин, царь и отец царства светов, блаженный в своей вечности[3]; далее следует светлый эфир или воздух, а нижней частью служит земля царства света.

У Бога манихеи различали пять телесных членов — кротость, знание, рассудок, тайну, ум, и пять духовных — любовь, веру, верность, благородство, премудрость[4]. Перечисленные реальности образно называются членами Бога, потому что субстанция его продолжается в них. Это — атрибуты, характеризующие отца светов как существо разумное и благое, как истинное по самой своей природе[5]. Пространство между Богом и землей царства света заполняет светлый эфир. Последний имеет также пять членов, тождественных с пятью членами вышнего Бога, — кротость, знание, рассудок, тайна, разумение. Это указывает на единство субстанции того и другого. Нерожденная земля в свою очередь слагается из пяти членов — тихого дыхания воздуха, ветра, света, воды и огня. Она служит как бы твердой опорой для всего царства света и описывается в самых привлекательных для чувства образах. На ней царствует свет, красота, изящество форм; она покрыта садами и тенистыми рощами, в изобилии приносящими плоды; ее осеняют облака, дающие сладкую прохладу[6]. На ней царствует вышний светлый Бог[7], окруженный двенадцатью первородными величиями, подобными Ему. Низшую ступень занимают величия, представляющие как бы домашних духов Божества, деятельных и крепких[8]. За ними следуют легионы других духов, богов, ангелов[9].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De actis cum Felice Manichaeo I, 9, PL 42, 525.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 16, PL 42, 182; *Flügel G.* Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig, 1862. S. 86; *Cumont F.* Recherches sur le manichéisme. La cosmogonie manichéenne d'apres Théodore bar Khoni. Bruxelles, 1908. P. 4.

[3] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 16, PL 42, 182; *Flügel G.* Op. cit. S. 86; *Cumont F.* Op. cit. P. 8.

[4] *Flügel G.* Op. cit. S. 86.

[5] *Cumont F.* Op. cit. P. 9–10.

[6] *Flügel G.* Op. cit. S. 86, 93–94, 185, 272–273.

[7] Ibid. S. 94, 273–274.

[8] Ibid. S. 94, 274–277.

[9] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XV, 5, PL 42, 307; Contra epistulam Manichaei, 16, PL 42, 182.

Царству света противостоит царство тьмы. Блж. Августин[1] и греческие полемисты приписывают манихеям учение о втором принципе как материи, но восточные источники манихейства не знают этого чисто философского понятия: они называют второй принцип тьмой и никогда не приравнивают к материи. К тому же манихеи считали материальным и царство света. Царство тьмы представляет собой мрачную область, разделенную как бы на пять этажей, которые в восточных источниках называются членами, а у блж. Августина, стремящегося и здесь понять восточные представления по аналогии с ходячими философскими идеями, элементами. Это — идущие в нисходящем порядке области дыма, огня, ветра, воды и тьмы. Все перечисленные стихии берутся здесь в своих разрушительных и беспорядочных проявлениях. Воды темного царства мутны и бурны, ветры опустошительны, огонь разрушителен[2]. В противоположность земле света, земля тьмы покрыта глубокими впадинами, пропастями, болотами, пустынями, непроходимыми лесами, источниками, из которых вздымаются столбы ядовитого дыма и мглы[3].

Царство тьмы, как и обитель света, находится под властью своего царя и населено многочисленными демоническими существами. Царь тьмы существует вечно, но не в качестве вполне законченного личного существа, а лишь в элементах, от беспорядочного движения которых он происходит[4]. За ним следуют демоны, его порождения. Кроме того, каждая стихия производит и служит обиталищем для особого вида живых существ: тьма нижней части дает жизнь пресмыкающимся, вода — плавающим, ветры — летающим, огонь — четвероногим, область дыма — двуногим с властелином всего темного царства, сатаной[5].

Противоположные начала добра и зла непосредственно соприкасаются друг с другом. Тому и другому приписывается безграничность, но не всесторонняя. Первое простирается на бесконечное пространство вверх, вправо, влево, назад и вперед, но внизу находит для себя границу по линии соприкосновения с царством тьмы. Последнее также ограничено сверху царством света и бесконечно по всем другим направлениям[6].

В изложенном учении манихеев нужно обратить внимание прежде всего на его материалистический характер. Манихеи чуждались антропоморфизма

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XX, 14, PL 42, 379; De natura boni, 18, PL 42, 556.

[2] *Flügel G.* Op. cit. S. 86, 93; *Cumont F.* Op. cit. P. 11–12; *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 19, PL 42, 184; *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 14, PL 32, 1351; *Idem.* De haeresibus, 46, PL 42, 34. В описании частей царства тьмы, их названии и расположении между источниками нет полного согласия.

[3] *Flügel G.* Op. cit. S. 94.

[4] Ibid. S. 86–87, 192–193.

[5] *Flügel G.* Op. cit. S. 193–199; *Augustinus Hipponensis.* De haeresibus, 46, PL 42, 34; *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXI, 14, PL 42, 397; Contra epistulam Manichaei, 31, PL 42, 194; De moribus Ecclesiae II, 14, PL 32, 1351.

[6] *Flügel G.* Op. cit. S. 86, 187–192; *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 19, 22, PL 42, 184, 187.

в представлении о Боге, но не возвышались и до понятия о Нем как Духе[1]. Субстанцию Бога, из которой состоят как все существа, населяющие горний мир, так и само их местопребывание с его стихиями, они отождествляли со светом. При этом свет признавался не только символом Божества, но и самой Его сущностью, и не полагалось никакого различия между светом чувственным и умопостигаемым. Одним словом, Богом для манихеев был телесный свет, разливающийся на бесконечное протяжение в верхних частях мира[2]. Вторая отличительная черта их учения о Боге состоит в отсутствии ясно сознаваемой идеи Его абсолютности, не допускающей ни внешних ограничений, ни внутренних несовершенств. Манихеи ставили светлого Бога лишь выше темного начала. Правда, только Его одного они называли Богом и только Ему одному оказывали религиозное почитание[3], но тем не менее делили мир между Ним и князем тьмы поровну в пространственном отношении. Иногда это им казалось недостаточно соответствующим величию благого Бога, и тогда они уделяли темному царству менее пространства, представляя его в виде клина, входящего в область света, сжатого ею со всех сторон и бесконечного лишь в направлении книзу. Иногда с этой же целью они помещали между светом и тьмой нейтральную зону в виде пустоты[4]. Но неограниченность Божества по пространству они открыто отрицали[5]. Что же касается внутренних совершенств, то они приписывали Богу простоту, неизменяемость, нетленность, недоступность страданию и осквернению[6], однако это торжественное заявление стояло в резком, хотя и не сознаваемом самими манихеями, противоречии с подробностями системы, которая была основана на идее борьбы между светом и тьмой и пле-

---

[1] Apud vos autem nemo quidem reperitur qui Dei substantiam humani corporis figuratione describat: sed rursus, nemo qui ab humani erroris labe sejungat [Нет среди вас таких, которые бы описывали сущность Бога подобно телу человеческому, но, с другой стороны, нет среди вас и таких, которые отделяли бы ее от порчи человеческого греха] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae I, 17, PL 32, 1318).

[2] Non distinguunt inter lucem quod est ipse Deus, et lucem quam fecit Deus [{Манихеи} не делают различия между светом, который есть Сам Бог, и светом, который сотворен Богом] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XXII, 8, PL 42, 404). Hoc enim conspicuum et omni carni, non tantum hominum, verum etiam bestiarum et vermiculorum notissimum lumen intuentes, ex illo conceptam corde phantasiam in immensum soletis augere, et eam lucem dicere ubi Deus Pater habitat cum regnicolis suis [Созерцая этот видимый всякой плоти, не только человеческой, но и зверям и червям прекрасно известный свет, вы привыкли доводить до бесконечности фантазию о нем своего сердца и говорить, что это тот свет, в котором живет Бог Отец со своими подданными] (Ibid. XX, 7, PL 42, 372). Lucem istam corpoream... Dei dicunt esse naturam [Они говорят, что этот телесный свет есть Божия природа] (*Idem.* De haeresibus, 46, PL 42, 34). *Idem.* De beata vita, 4, PL 32, 961. Рус. пер. Ч. 2. С. 108.

[3] *Flügel G.* Op. cit. S. 177.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum IV, 2, PL 42, 217; Contra epistulam Manichaei, 23, PL 42, 188.

[5] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXV, 1, PL 42, 477.

[6] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 5, 20, 25–26, PL 32, 1346, 1354, 1355–1356; Contra Fortunatum Manichaeum, 1, 6–7, 20, PL 42, 113, 114–115, 121; De actis cum Felice Manichaeo II, 14, PL 42, 545.

нения первого второй, а все это, конечно, исключало неизменяемость, бесстрастность и нетленность доброго начала.

Нечто среднее по сравнению с царством света и царством тьмы представляет реальный мир. В нем есть добро и зло в состоянии смешения. Происхождение этого смешения объясняется космической драмой борьбы двух начал. Обитатели тьмы, проникнутые злобой и эгоизмом, находились в непрестанной борьбе между собой, пожирая слабейших. Более всех свирепствовал сатана. Преследуя друг друга, демонические существа случайно приблизились к границам светлого царства и впервые узнали о его существовании. Сначала их поражает ужас, но в величии и красоте света было столько привлекательного для исчадий ада, что они решаются овладеть им. С этой целью они прекращают взаимную борьбу и соединяют свои силы для общего дела. Сатана становится их предводителем и опускается вниз, чтобы, соединившись с породившими его стихиями, почерпнуть в них новые силы для предстоящей борьбы[1]. Первой жертвой нападения, естественно, становится ближайшая область противника, земля царства света. Отсюда весть о набеге распространяется через все эманации и наконец достигает Отца светов. Чтобы отразить и смирить врагов, Царь величия не восхотел воспользоваться теми многочисленными силами, которые уже украшали его царство, потому что они были порождены для мира и не были пригодны для борьбы[2]. Он произвел для этого Матерь Жизни, а Матерь Жизни — Первого Человека, единосущного Отцу[3]. Подобно князю тьмы, Первый Человек вечен лишь в своих элементах[4]. Снаряжаясь к борьбе, он воспользовался светлыми стихиями горней земли, как доспехами и оружием. Сперва он оделся в веяние воздуха; его тихое дыхание он покрыл блистающим светом, как плащом; поверх света возложил состоящую из атомов воду и покрылся дующим ветром. Вместо копья и щита он взял в руки огонь и быстро устремился к границе, у которой происходила борьба. Его встретил князь тьмы, также вооруженный своими пятью стихиями: дымом, огнем, ветром, водой и тьмой. Светлые и темные стихии, в которые облеклись борцы, представляются в памятниках то в виде именно элементов, то в виде лиц — богов и демонов, принимавших участие в борьбе с той и другой стороны. Произошла битва, успех которой стал склоняться не на сторону Первого Человека[5]. Тогда последний решил прибегнуть к хитрости — отдать самого себя и свои пять элементов на съедение сынам тьмы, чтобы примешать к их разрушительной субстанции противоположные начала кротости и этим нейтрализовать их злобу. Но план не удался: демоны, пожрав элементы света, ввели свой яд в их природу и лишили их разума, как слюна бешеной собаки, проникая в кровь, омрачает разум укушенного. Однако это временное безумие было не продол-

[1] *Flügel G.* Op. cit. S. 86–88, 195–197.

[2] *Cumont F.* Op. cit. P. 14–15.

[3] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XI, 3, PL 42, 246.

[4] *Flügel G.* Op. cit. S. 199, 200.

[5] Ibid. S. 87–88.

жительно. Разум возвратился к Первому Человеку, он вспомнил о своем отечестве и с тоской воззвал о помощи к Отцу величия[1]. Движимый состраданием, Отец светов породил для спасения Первого Человека вторую триаду: он произвел Друга Света, Друг Света — Великого Бана, а этот последний — Духа Жизни[2]. Из этих существ Друг Света первый сошел вниз и очистил Первого Человека от всего, приразившегося к нему от духов тьмы, но возвратить пленника в небесное отечество ему не было дано. Тогда Дух Жизни воззвал Первого Человека громким голосом, и тот стал снова богом. Потом он простер руку и помог поверженному бойцу возвратиться из бездны в царство света[3]. Таким образом, Первый Человек был спасен, но его оружие осталось в руках врагов: пять чистых стихий, которые были его боевым снаряжением, отчасти были поглощены и пожраны демонами, отчасти смешались с пятью нечистыми элементами и образовали стихии эмпирические с их двойственными благодетельными и разрушительными свойствами. Все прекрасное и полезное в них от светлых стихий, все безобразное и вредное от темных. Огонь освещает, согревает и очищает, — это свойства находящейся в нем светлой стихии огня, но он сжигает и разрушает, и это результат присутствия в нем темной стихии. Принцип смешения проведен последовательно и через все прочие стихии[4]. Таким образом, темные силы достигли своей цели и овладели частью Божественной субстанции. Но борьба света и тьмы этим не закончилась: светлые силы не покидает мысль отнять у демонов их добычу, а демоны стараются удержать ее в своей власти. Продолжая борьбу со своими давними врагами, Первый Человек спустился до самых последних глубин темного царства, чтобы подрезать там корни элементов тьмы и этим лишить их на будущее время возможности размножения[5], и, совершив этот подвиг, возвратился на место борьбы, т. е. в нижнюю часть царства света. Далее было необходимо очистить стихии светлого царства от всего чуждого, от всех темных примесей. Чтобы достигнуть этого, Первый Человек приказал одному из своих ангелов удалить с лица горней земли образовавшееся здесь смешение элементов и выбросить его по направлению к царству тьмы[6]. После этого осталось только разложить смешение, выделить из него элементы света и возвратить их обратно в горний мир. С этою целью из самого смешения и части плененных в борьбе архонтов тьмы Матерь Жизни создала мир, в котором мы живем. Эмпирические элементы послужили материалом для земли, из кожи, снятой с архонтов, были созданы десять небес, из их костей, брошенных на землю, образовались горы и скалы[7]. Прочие из захваченных архонтов были скованы и пригвождены к небу в более или менее

---

[1] *Cumont F.* Op. cit. P. 17–20.

[2] Ibid. P. 20–21. Ср.: *Flügel G.* Op. cit. S. 88.

[3] *Flügel G.* Op. cit. S. 88; *Cumont F.* Op. cit. P. 24–25.

[4] *Flügel G.* Op. cit. S. 88; *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum II, 3, PL 42, 210.

[5] *Flügel G.* Op. cit. S. 89.

[6] Ibid. S. 89, 216.

[7] *Cumont F.* Op. cit. P. 26, not. 3, 4 и P. 27, not. 2; *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XV, 5, PL 42, 307; XX, 9, PL 42, 374.

высоких сферах в зависимости от количества поглощенного ими света[1]. Одному из сыновей Духа Жизни, называемому Августином *Splenditenens* [имеющий блеск, славу; сияющий], Матерь Жизни повелела поддерживать мир сверху, другому — Омофору держать землю на своих плечах. Когда этот манихейский Атлас дрожит от усталости или перемещает свою ношу с одного плеча на другое, обитатели земли подвергаются всем ужасам землетрясения[2]. Из остатков светлого огня Матерь Жизни создала солнце, а из частиц светлой воды — луну, два великих корабля, совершающих свой путь по небесному океану[3].

Созданный таким образом мир представляет собой искусную машину для выделения из образовавшегося смешения элементов света, их собирания и очищения. Но машина эта, нуждаясь в двигателе, оставалась некоторое время в бездействии. Вследствие этого Матерь Жизни, Первый Человек и Дух Жизни обратились с мольбой к Отцу величия, который в ответ на нее произвел третье творение — Посланника. Так количество его новых созданий достигает священного числа семи[4]. Посланник помещается на солнце и приводит в движение всю систему мира[5]. Способ, посредством которого мировая машина выполняет свое назначение, описывается в наивных и фантастических чертах, свидетельствующих о младенческом понимании явлений природы. Демоны, поглотившие свет, прикованы на небе. В своем движении солнце и луна, как два корабля, проходят мимо этих демонических существ мужского и женского пола. При этом многочисленные светлые силы, обитающие на солнце и луне, принимают самые соблазнительные образы. Демонам мужского пола они являются в виде прекрасных, зовущих и для них неуловимых девушек, а демонам женского пола — в виде красивых обнаженных юношей. Этим до крайней степени возбуждается похоть демонов. Они рвутся к убегающим видениям, но прикрепленные к одному месту, не могут догнать их и в порывах грома, в молнии и дожде теряют семя, в котором, как начале жизни и расцвета организма, манихеи подозревали присутствие элементов света в особенно большом количестве. Вместе с половыми выделениями демонов освобождаются связанные в них частицы Божественной субстанции. Наиболее чистые из них остаются в воздухе в виде света и блеска молнии, а нуждающиеся в дальнейшем очищении падают на землю в виде оплодотворяющего дождя. Отсюда возникают растения и животные. Воздействуя на них посредством света и тепла, солнце и луна заставляют их выделять элементы света[6]. Освободившиеся частицы световой

---

[1] *Flügel G.* Op. cit. S. 216–217.

[2] *Cumont F.* Op. cit. P. 26–29, 69–75; *Flügel G.* Op. cit. S. 89, 222; *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XV, 6, PL 42, 308; XX, 9, PL 42, 374; *Hegemonius.* Acta Archelai, 8 / Ed. Ch. H. Beeson. Leipzig, 1906. P. 11–12.

[3] *Cumont F.* Op. cit. P. 29; *Augustinus Hipponensis.* De haeresibus, 46, PL 42, 34; *Idem.* De natura boni, 44, PL 42, 567. Ср.: *Flügel G.* Op. cit. S. 89–90, 225.

[4] *Cumont F.* Op. cit. P. 33, 57, not. 2.

[5] Ibid. P. 37–38.

[6] *Cumont F.* Op. cit. P. 39–41, 54–68; *Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 44, PL 42, 567; *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XX, 6, PL 42, 371; VI, 8, PL 42, 234; De moribus Ecclesiae II, 18, PL 32, 1353; De haeresibus, 46, PL 42, 34.

материи собираются сначала в воздухе. Отсюда по Столпу славы, в котором узнают млечный путь, они поднимаются для более полного очищения прежде всего на луну, потом на солнце и, наконец, лишенные всего чуждого, восходят в высшие области[1]. По другим источникам, на небе утверждено непрестанно движущееся колесо с двенадцатью ведрами, подобное водочерпательному (зодиак). Оно вылавливает рассеянные в пространстве частицы света и выливает их на луну, которая, переработав их до известной степени, отсылает потом солнцу для завершения процесса очищения. Вследствие этого луна, постепенно наполняясь частицами света, возрастает в течение четырнадцати дней, а отдавая их солнцу, в течение такого же периода времени мало-помалу убывает[2].

Действие мирового механизма было настолько совершенно, что очень скоро стало угрожать царству тьмы быстрой потерей добычи. Тогда сатана созвал демонов и предложил им сосредоточить еще остающиеся у них силы света и крепко связать их с телом. Для этого высшие демоны вступили в общение с женами и родили от них сыновей и дочерей. Своим детям они передали силы света, которыми сами обладали, но вместе с этим и свою темную природу. Князь тьмы, пожрав эти порождения, сосредоточил в себе самом их светлые и темные силы, прибавил к ним от себя и передал все это своей жене, которая от первого соития родила Адама и от второго Еву[3]. Отсюда двойственность человеческого существа. Его душа представляет собой концентрированные элементы света, которые ранее были рассеяны в различных демонических существах. Она — часть светлого Бога, единосущная ему. Его тело происходит от демонов и одинаково с ними по природе. Демонам присущи не просто тела, но тела, одушевленные злобной и страстной душой. Поэтому вместе со своим телом они передали человеку и свои похоти — корыстолюбие, насилие, половую страсть. Отсюда в человеке противоположность побуждений, как бы две борющиеся между собой души, из которых одна стремится к добру, другая — ко злу. Так элементы света были собраны демонами как бы в одно вместилище и крепко связаны с телом. Вместо цепей и затворов, не позволяющих Божественному началу бежать из этой тюрьмы, архонты вложили в человека инстинкт самосохранения, который побуждает его страшиться смерти и всеми силами охранять целостность своего телесного бытия, и половые побуждения, делающие связь души с телом, которой смерть угрожает расторжением в индивидах, длительной в ряде поколений. В Еве инстинктивная жизнь и чувственность имела решительное преобладание над побуждениями, вытекающими из ее светлой души[4].

Первозданных людей архонты поместили в раю и предоставили в их распоряжение все райские деревья, чтобы удовольствиями плоти теснее привя-

---

[1] *Flügel G.* Op. cit. S. 90, 230–231.

[2] *Hegemonius.* Acta Archelai, 8 / Ed. Ch. H. Beeson. P. 12–13. Ср.: *Flügel G.* Op. cit. S. 227–232.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De haeresibus, 46, PL 42, 34; De natura boni, 46, PL 42, 569.

[4] *Hegemonius.* Acta Archelai, 12 / Ed. Ch. H. Beeson. P. 19–20.

зать их душу к телу, но запретили вкушать от дерева познания, чтобы сохранить их в неведении относительно небесного происхождения их души и коварной цели соединения ее с плотью. Однако светлые силы позаботились о том, чтобы обман был разоблачен. По их молитве к прародителям был послан Иисус в образе змея, чтобы открыть им истину о светлом царстве, рае и богах, об аде и демонах, о солнце, луне и земле, об опасности соблазна, исходящего от Евы[1]. Благодаря этому Адам жил некоторое время свято, но потом не устоял против искушений плоти и прелестей Евы, вступил с ней в половое общение и в этом акте подчинился темным силам и связал свою душу с материей на множество грядущих поколений.

Учение о личности Христа стоит в тесной связи с принципами манихейской системы. Позднейшие манихеи, приспосабливаясь к церковному языку, охотно говорили об Иисусе страждущем и Иисусе бесстрастном. Под именем Иисуса, сына Первого Человека, они разумели светлые стихии, в которые, как в доспехи, облекся защитник царства света против темных сил и которые были пленены последними. Стихии эти мыслились как лица, единосущные Первому Человеку, как продолжение его субстанции, поэтому их легко было поставить к нему в отношение сыновства[2]. Захваченные демонами, силы света или, по терминологии манихеев, Иисус, сын Первого Человека, стали душой мира, душой животных, растений, даже камней. Соединение с материей служит для них страданием и осквернением. Вот эти-то частицы света, еще связанные с материей в звездах, человеке, животных и растениях, и есть страждущий Иисус[3]. Но поглощенная часть световой материи постепенно выделяется из смешения и, убегая из своей темницы, сосредоточивается на солнце и луне. Освободившаяся от уз материи часть света и называлась бесстрастным Иисусом[4]. Спаситель манихеев не стоит ни в каком отношении к историческому Христу, которого они считали посланником иудейского Бога. Действительность воплощения они отрицали самым решительным образом, так как оно было для них равносильно осквернению и подчинению темным силам[5]. Бесстрастный Иисус был в глазах манихеев спасителем в космическом смысле, поскольку частицы света, пребывающие на солнце, ускоряют отделение частиц, еще связанных в мире, и в нравственном, поскольку, являясь в человеческом образе, он открывает людям истину об их небесном отечестве и коварстве архонтов.

Принципами системы определяется практическая сторона ее как религии. Если демоны стараются удержать в своей власти душу, приковывая ее к телу и

---

[1] *Flügel G.* Op. cit. S. 91; *Augustinus Hipponensis.* Conta Faustum Manichaeum XV, 9, PL 42, 313; XXII, 49, PL 42, 430; *Idem.* De haeresibus, 46, PL 42, 34; *Hegemonius.* Acta Archelai, 11 / Ed. Ch. H. Beeson. P. 18.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum II, 5, PL 42, 211; III, 4, PL 42, 216.

[3] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum II, 5, PL 42, 211; XX, 11, PL 42, 376.

[4] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 36–37, PL 32, 1360–1361.

[5] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XI, 3, PL 42, 246; XXIV, 1, PL 42, 293; *Hegemonius.* Acta Archelai, 59 / Ed. Ch. H. Beeson. P. 86.

миру посредством инстинктов — питания, самосохранения, продолжения рода, и посредством форм естественной жизни — брака, земледелия, собственности, то, наоборот, душа для своего освобождения должна порвать связь с телом и укладом жизни, созданным самой природой. Но так как полный отказ от всего, чем живет человек, отчасти не для всех посилен по трудности самоотречения, отчасти же и невозможен, потому что пренебрежение ко всякой деятельности одних предполагает поддержку их со стороны других, не порвавших всецело с обществом, то манихеи делили членов своей секты на два класса: избранных, или совершенных, и слушающих, или катехуменов. Избранным рекомендовалось питаться только растительной пищей, как содержащей в себе более частиц света, но было запрещено мясо и вино. Точно так же им безусловно возбранялись брак, собственность, всякое участие в общественной жизни, земледелие, торговля. Им не разрешалось даже срывать плоды растений. В противоположность избранным слушающие могли употреблять мясо и вино, вступать в брак, принимать участие в общественной деятельности и торговле. Им предоставляли срезать растения, как простительный грех, очищаемый молитвами избранных, которым они должны были приносить за это плоды и коренья для пропитания[1].

Мировой процесс окончится разделением смешавшихся элементов, однако восстановление всего в первобытное состояние не будет полным: царство тьмы, корни которого были подрезаны Первым Человеком, утратит свою активность и перестанет угрожать царству света. С другой стороны, царству света не удастся собрать к себе все отторгнутые тьмой частицы. Известное их количество в виде душ грешников навсегда останется в узах тьмы, но это послужит сдерживающим началом для злобы темных сил[2].

Такова система манихеев, которой приписывают рационалистический характер. В действительности она построена на самых примитивных и первобытных воззрениях на природу и в своих подробностях может быть понята только через их сопоставление с различными мифологическими сказаниями восточных религий. Нам предстоит теперь выяснить, в какой мере и по каким основаниям ею удовлетворялся в течение девяти лет блж. Августин, человек такого великого ума и проницательности, дышавший притом же атмосферой, которая была насыщена философскими идеями и научными понятиями.

Манихейский олимп был чрезвычайно многочислен. Ограничиваясь необходимым, мы упомянули в своем изложении манихейской системы лишь о главном и не коснулись легионов богов и ангелоподобных существ, составляющих свиту высших ипостасей. Нет никаких оснований допускать, чтобы Августин разделял политеистические верования манихеев. Это стояло бы в резком противоречии с его отвращением к язычеству, уже отмеченным нами.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XX, 23, PL 42, 386; Epistula 236, 2, PL 33, 1033; De moribus Ecclesiae II, 59–65, PL 32, 1370–1372.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum X, 3, PL 42, 243; Contra Secundinum Manichaeum, 20, PL 42, 595.

Кроме того, он, так жестоко бичующий себя в «Исповеди» за всякое заблуждение и за малейший грех юности, нигде не упрекает себя в измене христианскому монотеизму, хотя в своих сочинениях против манихеев неоднократно отмечает политеистический характер их верований[1]. Очевидно, его привлекали не подробности системы, а ее основная идея, ее дуализм, который он притом же понимал гораздо отвлеченнее, чем манихейство строгое, не успевшее приспособиться к западным понятиям. Этому способствовало то обстоятельство, что сами манихеи на Западе стремились облечь мифологию в философскую одежду и отождествляли зло с материей, сообщая этим своему учению более абстрактный характер. Но отрешаясь от политеистических элементов системы, Августин вследствие необыкновенной конкретности своего мышления вполне разделял материалистические представления манихеев о субстанции Бога как свете и о зле как материи.

Умственное развитие единиц и целых народов идет от конкретного к отвлеченному, от воображения к мышлению. Для обозначения самых абстрактных понятий мы не располагаем словами, которые по своему корню или первоначальному значению не имели бы отношения к вещам и действиям, доступным чувству, видимым, осязаемым. Состояние мысли той эпохи, к которой относится жизнь блж. Августина, отличается большей массивностью, чем мышление нашего времени. Древняя философия с трудом вырабатывала понятие духа как полной противоположности самой разреженной и тонкой материи. Но и после того, как эта задача была ею разрешена, общество медленно и с большим усилием проникалось новым приобретением мыслителей. Отсюда та удивительная настойчивость, с какой платоническая философия предостерегала против вторжения чувственных образов в область отвлеченного мышления, и ее подчеркнутый гносеологический дуализм. Под влиянием этой тенденции люди той эпохи отождествляли слово и обозначаемую им вещь, символ и реальность, на которую он указывает, материализовали все понятия. Ярким примером служит гностицизм, религия образованных, с его олицетворением понятий. Фантазия настолько преобладала над логикой, что многие готовы были видеть материальные субстанции в чисто отрицательных понятиях ничто и тьмы[2]. Августин в своей юности был выразителем той же тенденции мысли. Он

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Adimantum, 11, PL 42, 141; Contra Faustum Manichaeum XX, 9, PL 42, 369.

[2] Solent enim multi male intelligentes, sine illo factum est nihil putare aliquid est nihil [Многие, плохо разумеющие слова «без Него ничто (не) было сотворено», считают, что ничто есть нечто] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 1, 13, PL 35, 1385). Блж. Августин часто возвращается к вопросу о природе тьмы и считает необходимым доказывать, что мрак есть только отсутствие света: *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 33, PL 42, 195; *Idem.* De Genesi contra Manichaeos I, 7, PL 34, 176; Confessiones XII, 3, PL 32, 827. Рус. пер. Ч. 1. С. 371–372. Тьму признавал субстанцией даже Феодор Мопсуетский, и Иоанн Филопон ведет с ним по этому вопросу полемику. См.: *Joannes Philoponus.* De opificio mundi II, 15 / Ed. G. Reichardt. Lipsiae, 1896. P. 84. Таким образом, если в IX в. Фредегиз в своем сочинении «De nihilo et tenebris» (PL 105, 751–756) защищал субстанциальность ничто и египетской тьмы, то он был продолжателем давней традиции.

всецело находился во власти своего воображения и проявлял удивительную неспособность к отвлеченному мышлению. В анализе элементов сознания он не шел дальше конкретных образов и созданий фантазии, т. е. произвольной комбинации и видоизменения тех же образов[1]. Он не умел отличить воображение от мышления, представление от понятия, психический образ вещи от самой вещи, мышление от его руководящих принципов. Вследствие этого в его внутреннем опыте не было аналогий, пользуясь которыми он мог бы выяснить для себя понятие духа. Отсюда же материализм, которым была насквозь проникнута его мысль. Он не мог представить ничего нематериального, непротяженного и не имел даже отдаленного понятия о духе, его природе и отличии от тела[2]. Субстанциальным, действительно существующим для него было только видимое и осязаемое[3]. Наоборот, все непротяженное и непространственное казалось ему вовсе несуществующим[4], даже не пустотой, подобной математическому пространству, а совершенным небытием, величиной, исчезающей для мысли[5]. В силу этого он не мог представить себе бестелесности собственного сознания и непротяженности мысли. Он не видел, что сила, творящая внутренние образы тел, находящихся вне нас, сама вовсе не похожа ни на тела, ни на их образы[6]. Сам ум представлялся ему тонкой материей, разливающейся в пространстве и

---

[1] Quod unde viderem, cujus videre usque ad corpus erat oculis, et animo usque ad phantasma? [Что я тогда мог увидеть, когда мои глаза не видели дальше тела, а душа дальше собственных измышлений?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 12, PL 32, 683). Ego itaque incrassatus corde, nec mihimet ipsi vel ipse conspicuus [Я так ожирел в сердце своем, что даже сам для себя был непонятен...] (Ibid. VII, 2, PL 32, 733).

[2] Quomodo se haberet spiritualis substantia, ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar [Я не подозревал и не догадывался, что такое духовная субстанция] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 4, PL 32, 721).

[3] Qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos c ulos videri solet... [Я не мог помыслить иной субстанции, кроме той, которую привыкли видеть мои глаза...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 1, PL 32, 733). Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum... [Среди каких форм привыкли блуждать мои глаза, среди таких же образов блуждало мое сердце] (Ibid. VII, 2, PL 32, 733).

[4] Quidquid non per aliquanta spatia tenderetur, vel diffunderetur, vel conglobaretur, vel tumeret, vel tale aliquid caperet, aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar [Я считал вовсе не существующим то, что не могло в каком-то отрезке пространства растянуться, разлиться, собраться вместе, раздуться, вообще принять какую-либо форму или иметь возможность ее принять] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 2, PL 32, 733).

[5] Quidquid privabam spatiis talibus, nihil mihi esse videbatur: sed prorsus nihil, ne inane quidem; tanquam si corpus auferatur loco, et maneat locus omni corpore vacuatus, et terreno et humido et aereo et coelesti, sed tamen sit locus inanis... [Все, что я лишал в своем уме возможности пребывать в пространстве, казалось мне несуществующим, совершенным ничто, а не просто пустым; подобно тому как если взять тело с его места, остается при этом место, лишенное всякого тела, земляного, влажного, воздушного или небесного, но все же пустое место остается] (Ibid. VII, 1, PL 32, 733).

[6] Nec videbam hanc eamdem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid; quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid [Я не понимал, что та самая способность, с помощью которой я создавал эти образы, не есть нечто им подобное; она не могла бы их создать, если бы не была чем-то великим] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 2, PL 32, 733).

занимающей в нем определенное положение[1]. С замечательной тонкостью наблюдения описывает Августин свои бесплодные попытки реализовать в сознании понятие бесформенной материи. Сама постановка вопроса указывала на то, что для этого необходимо мысленно устранить все формы, но он пытался достигнуть этого не посредством мышления, а при помощи воображения, хотел получить не отвлеченную идею некоторой основы для изменяющихся форм, а картину материи, чуждой всяких образов. Но нельзя преодолеть воображение воображением, поэтому, естественно, его фантазия лишь изменяла обычные формы вещей и превращала их в образы страшные и отвратительные. Так вместо понятия безобразной материи он всякий раз получал лишь фантазму безобразной материи. После этих многочисленных и безуспешных попыток он пришел к убеждению, что для него легче мыслить материю вовсе не существующей, чем бесформенной[2]. Таково было состояние мысли будущего психолога, с поразительной остротой разбиравшегося впоследствии в тончайших движениях души. Нетрудно видеть, что при подобной навязчивости воображения он не мог найти в своем внутреннем мире никакой точки опоры для чисто духовного понятия о Боге. Это и создавало психологическую почву, вполне благоприятную для усвоения манихейского учения о природе Бога. Под влиянием идеи беспредельности Бога Августин еще прежде отбросил все человекообразные представления о Божестве, как недостойные Его величия, но возвыситься до идеи Его нематериальности и непротяженности он не имел сил[3]. Вездеприсутствие Бога он понимал в смысле бесконечного протяжения Его субстанции, а эту субстанцию, как и манихеи, он представлял себе в виде световой материи, заполняющей огромное пространство[4]. Отсюда понятие о Сыне Божием и Его происхождении от Отца отлилось в его сознании в подобную же материалистическую форму. Это — вещественная эманация чистейшей и лучезарнейшей субстанции Божества, исходящая из Него для нашего спасения[5].

---

[1] Et mentem cogitare non noveram, nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur [Я не мог помыслить себе разум, разве что в виде тонкого тела, которое, однако, разлито в пространстве] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 20, PL 32, 715).

[2] Et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescumque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare; et non poteram. Citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil [Здравый разум убеждал меня совлечь совершенно всякий остаток формы, если я хочу помыслить совершенно бесформенное, но я не мог. Ибо я скорее посчитал бы несуществующим то, что лишено всякой формы, нежели помыслил бы нечто между имеющим форму и «ничто», нечто без формы, но и не «ничто» — почти бесформенное ничто] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 6, PL 32, 827).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 19, PL 32, 715. Рус. пер. Ч. 1. С. 116–117.

[4] Sed quid mihi hoc proderat, putanti quod tu, Domine Deus veritas, corpus esses lucidum et immensum [Но что мне проку было думать, что Ты, Господь Бог и Истина, есть огромное светлое тело] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 31, PL 32, 706).

[5] Ipsum quoque Salvatorem nostrum unigenitum tuum, tanquam de massa lucidissimae molis tuae porrectum ad nostram salutem, ita putabam, ut aliud de illo non crederem, nisi quod possem vanitate imaginari [Самого Спасителя нашего и Единородного Твоего я считал как бы исшедшим из самой светлой части Твоего вещества и не верил ничему иному о Нем, кроме как тому, что представлял в своей пустой фантазии] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 20, PL 32, 715).

Таким же материалистическим характером отличалось и понятие Августина о зле. Подобно манихеям, он считал всякое зло субстанциальным. Все вредное, безобразное, разрушительное, например скорпион или змея, было для него злом. А зло первичное он рисовал в своем воображении в виде мрачной и безобразной массы, состоящей, с одной стороны, из элементов грубых, с другой — проникнутой психическим началом, по природе своей также материальным, но тонким и подобным воздуху[1].

Итак, из манихейской системы Августин прежде всего удерживает материалистическое представление о Боге и о зле.

Вопрос о происхождении зла всегда волновал человеческую мысль, а особенно в первые века христианства. Чем выше было понятие о Боге, Существе, чуждом всяких недостатков и ограничений, тем острее сознавалась потребность разрешить проблему зла таким образом, чтобы это решение не набрасывало никакой тени на Бога. Манихеи давали очень простой и наглядный ответ на вопрос о происхождении зла своей дуалистической теорией, и эта простота очень подкупала в их пользу умы неглубокие или не успевшие углубиться в исследование религиозных и философских понятий. В сознании преимуществ этой теории они начинали свою пропаганду назойливыми требованиями объяснить им, откуда зло. Августин не менее других содрагался перед фактом господствующего в мире зла и чувствовал свое бессилие объяснить его[2]. Теодицея манихеев казалась ему единственным возможным выходом, и он принял ее, хотя не без оговорок. Учение манихеев о зле и грехе располагало к себе Августина прежде всего потому, что давало ему призрак нравственного успокоения. Он не переставал ощущать чувственность и тщеславие как грех, но не имел силы побороть эти страсти. Его совесть никогда не оставалась спокойной. Манихейская теодицея и обрядность давали пищу софистике страстей и приносили ему некоторое облегчение. В момент нравственной борьбы он чувствовал в себе неизменно присутствие высшего начала, образующего личность и услаждающегося при созерцании идеалов добра, но в то же время ему постоянно заявляло о своем присутствии другое начало, которое представлялось ему чем-то чуждым его настоящей личности, но со стихийной силой обладающим ею. Он не понимал еще, что это одна и та же душа, раздираемая противоположными побуждениями, и вместе с манихеями готов был признать,

---

[1] Hinc enim et mali substantiam quamdam credebam esse talem, et habere suam molem tetram et deformem: sive crassam, quam terram dicebant, sive tenuem atque subtilem, sicut est aeris corpus; quam malignam mentem per illam terram repentem imaginantur [Поэтому и зло я мыслил как некую субстанцию, темную и бесформенную: либо плотную, которую называли землей, либо тонкую и редкую, как воздух; ее воображали злым духом, ползающим по этой земле] (Ibid. V, 20, PL 32, 715).

[2] Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque dejecit [Ты задаешь вопрос, который начал мучать меня еще в ранней молодости, а затем, изнурив меня, привел к ереси] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio I, 4, PL 32, 1224). *Idem.* Confessiones III, 12, PL 32, 688. Рус. пер. Ч. 1. С. 55–56; De agone Christiano, 4, PL 40, 292.

что в его теле живут две, постоянно борющиеся души — добрая и злая. Когда в нем раздавался обличающий голос совести, он искал успокоения в мысли, что грех совершен не им, а кем-то посторонним, находящимся, однако, в нем самом. А эта идея вместе с чувством ответственности ослабляла и покаянный порыв — необходимое условие нравственного возрождения[1]. Но с этой успокоительной для совести теорией двойственности души была связана еще обрядность, обещавшая легкий способ нравственного очищения. Для этого нужно было приносить избранным, или святым, растительную пищу, добывать которую лично им запрещала религия. Манихеи уверяли, что частицы света, заключенные в плодах, которыми питаются избранные, очищаются в их теле от примеси материи и вместе с молитвами и вздохами святых восходят на небо, становясь ангелами и богами. Они-то и оказывают потом покровительство тем, кому были обязаны своим освобождением. Августин верил и в одушевленность растений[2], и в искупительную роль избранных, и в действительность этого средства очищения от грехов[3].

Сам дуализм манихейской теории вызывал к себе в Августине двойственное отношение, потому что отчасти соответствовал, отчасти противоречил его понятию о Боге как Существе, свободном от всяких ограничений и недостатков. Из этого понятия вытекало, что Бог не может быть виновником зла, но вся манихейская система была направлена к доказательству именно этого положения и потому не могла не располагать к себе благочестивого чувства Августина. С другой стороны, учение о двух царствах, существующих одно подле другого, противоречило идее пространственной беспредельности Бога, выше которой в то время Августин еще не мог подняться, хотя и в меньшей мере, чем

---

[1] Adhuc enim mihi videbatur non esse nos qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam; et delectabat superbiam meam extra culpam esse; et cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi; sed excusare me amabam, et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset, et ego non essem [Мне до сих пор казалось, что это не мы грешим, но какая-то другая природа грешит в нас. Гордость моя услаждалась тем, что я не причастен вине, и когда бы я ни делал что-либо злое, я не исповедовал, чтобы излечить свою душу, что это я совершил зло, зло перед Тобой, но любил себя извинять и обвинять что-то другое, живущее во мне, что не было мной] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 18, PL 32, 714).

[2] Sensim atque paulatim perductus ad eas nugas, ut crederem ficum plorare cum decerpitur, et matrem ejus arborem lacrymis lacteis [Постепенно и понемногу я был приведен к той бессмысленной вере, что смоква и дерево, с которого ее срывают, плачут молочными слезами] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 18, PL 32, 691).

[3] Illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis qui appellarentur electi et sancti, afferremus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos per quos liberaremur; et sectabar ista atque faciebam cum amicis meis, per me ac mecum deceptis [Стремясь очиститься от этой грязи, мы подносили пищу так называемым святым и избранным, из которой они в собственном брюхе мастерили ангелов и богов для нашего освобождения. И я следовал всему этому и соответствующим образом действовал со своими друзьями, которые были обмануты через меня и вместе со мной] (Ibid. IV, 1, PL 32, 693).

отвергнутый уже им антропоморфизм. Мы показали[1], что в христианской литературе эта идея давно уже была противопоставлена дуализму. Если Бог есть полнота всего, возражает св. Ириней против гностиков и Маркиона, то наряду с Ним не может существовать никакого иного Бога или начала, потому что в этом случае ни тот, ни другой бог не был бы полнотой всего, т. е. Богом в истинном смысле, ибо царство одного бога простиралось бы лишь до границ другого, и обратно. Августин не был знаком с противогностической полемикой, но ему было внушено такое же понятие о Боге и в этом дана была посылка, из которой ему нетрудно было сделать вывод, аналогичный только что изложенному. Таким образом, дуалистическая теодицея манихеев, с одной стороны, привлекала его, с другой — отталкивала. Считая многое в природе дурным, он не решался из благоговейного чувства к Богу признать Его создателем этих тварей и, не имея другого объяснения для их возникновения, готов был принять манихейскую теорию[2]. Но он ясно сознавал, что она противоречит идее неограниченности Бога. Перед ним вставала дилемма: или признать Бога беспредельным, но виновником зла, или допустить Его пространственную ограниченность, но снять с Него всякую ответственность в происхождении зла. Иного выхода и других возможностей он тогда не видел и при наличности лишь этих данных сделал совершенно правильный вывод, избрав первую часть дилеммы и приняв манихейскую теодицею за неимением лучшей. Ему казалось, что благочестивее признать бытие злого начала, отчасти пространственно ограничивающего Бога, чем допустить, что благой и всесовершенный Бог есть причина зла, распространенного в мире. Он старался лишь в возможной степени устранить недостаток манихейской теории и уменьшить получавшееся ограничение Бога, представляя себе царство света более обширным, чем царство тьмы[3]. При этом, плохо понимая церковное учение, он полагал, что, допуская подобный компромисс, все же стоит ближе к истине, чем Церковь, которая своим, как ему казалось, антропоморфизмом и учением о воплоще-

---

[1] См. стр. 44–48 наст. изд.

[2] Non est sanitas eis quibus displicet aliquid creaturae tuae; sicut mihi non erat, cum displicerent multa quae fecisti. Et quia non audebat anima mea, ut ei displiceret Deus meus, nolebat esse tuum quidquid ei displicebat. Et inde ierat in opinionem duarum substantiarum et non requiescebat, et aliena loquebatur [Не в здравом уме те, которым не нравится что-либо в творении Твоем. И я был в подобном положении, когда мне не нравилось многое из того, что Ты сотворил. Но поскольку душа моя не осмеливалась объявить, что ей не нравится Бог мой, она не желала считать Твоим все то, что ей не нравилось] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 20, PL 32, 744).

[3] Et quia Deum bonum nullam malam naturam creasse, qualiscumque pietas me credere cogebat; constituebam ex adverso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius, bonam grandius... Et melius mihi videbar credere nullum malum te creasse... quam credere abs te esse qualem putabam naturam mali [Поскольку мое жалкое благочестие заставляло меня верить в то, что благой Бог не творил никакой злой природы, я решил, что существуют две величины, противоположные друг другу, обе бесконечные, но та, что злая, поуже, а добрая пошире... Мне казалось лучше верить в то, что Ты не творил никакого зла, нежели верить, что от Тебя произошло то, что я считал злом] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 20, PL 32, 715).

нии ограничивает Бога еще больше, заключая Его в тесные границы человеческого тела[1].

Материалистическое представление о зле и о Божественной субстанции располагало Августина к тому, чтобы с полным сочувствием отнестись к докетизму манихейской системы. Если зло субстанциально по своей природе и является не чем иным, как материей, то физическое соприкосновение с ней духа, понимаемого также в смысле разреженной и лучезарной материи, равносильно для него осквернению. Если субстанция Сына Божия подобна тонкой световой материи, то воплощение можно представить себе лишь в виде смешения двух тел, нейтрализующего свойства того и другого и наносящего известный ущерб веществу более чистому. Отсюда благочестивые чувства в отношении к Искупителю не позволяли Августину признать действительность воплощения Его Божественной природы[2]. Другое основание, оправдывавшее в глазах Августина докетизм, вытекало из его представления о протяженности Божественной природы. Ему казалось, что признание воплощения равносильно ограничению Божества, и притом самыми тесными пределами — очертаниями человеческого тела[3]. В этом отношении он склонен был отдать преимущество манихейству: оно тоже ограничивало царство светлого Бога, но лишь с одной стороны, между тем как Церковь, проповедуя действительность воплощения, казалось ему, ограничивает субстанцию Сына Божия со всех сторон[4]. Мнение, менее ограничивающее Бога, в его глазах было более благочестивым. Таким образом, и в этом случае он останавливался на манихействе лишь за неимением лучшего.

---

[1] Et magis pius mihi videbar, si te, Deus meus... vel ex caeteris partibus infinitum crederem, quamvis ex una qua tibi moles mali opponebatur, cogerer finitum fateri, quam si ex omnibus partibus in corporis humani forma te opinarer finiri [Мне казалось намного благочестивее верить в то, что Ты, Бог мой, во всем безграничен, хотя там, где Тебе противостояла громада зла, я вынужден был исповедать Твою ограниченность. Это было благочестивее, нежели думать, что Ты во всех отношениях ограничен формой человеческого тела] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 20, PL 32, 715).

[2] Talem itaque naturam ejus nasci non posse de Maria Virgine arbitrabar, nisi carni concerneretur. Concerni autem et non inquinari non videbam, quod mihi tale figurabam. Metuebam itaque credere in carne natum, ne credere cogerer ex carne inquinatum [Я думал, что такая Его природа никак не могла родиться от Марии Девы, не смешавшись с плотью. Смешаться же и не осквернится мне казалось невозможным для Такого Существа, какое я себе представлял] (Ibid., PL 32, 715).

[3] Подобное недоразумение, по-видимому, было довольно широко распространено среди христиан, не начитанных в церковной литературе. По крайней мере, Ориген очень настойчиво предостерегает от такого неправильного понимания догмата воплощения: *Origenes.* Contra Celsum I, 9 / Ed. P. Koetschau. Leipzig, 1899. Bd. I. S. 136; *Idem.* De principiis IV, 30 / Ed. P. Koetschau. Leipzig, 1913. Bd. V. S. 352.

[4] Et magis pius mihi videbar, si te, Deus meus... vel ex caeteris partibus infinitum crederem, quamvis ex una qua tibi moles mali opponebatur, cogerer finitum fateri, quam si ex omnibus partibus in corporis humani forma te opinarer finiri [Мне казалось намного благочестивее верить в то, что Ты, Бог мой, во всем безграничен, хотя там, где Тебе противостояла громада зла, я вынужден был исповедать Твою ограниченность. Это было благочестивее, нежели думать, что Ты во всех отношениях ограничен формой человеческого тела] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 20, PL 32, 715).

Немалую роль в увлечении Августина манихейством сыграл аскетизм избранных. Система Мани обещала познание вещей божественных и требовала полного отречения от эпикурейского образа жизни и благ плоти. В этом отношении она совпадала с содержанием «Гортензия» и вполне соответствовала программе, которую под влиянием этого диалога начертал для себя Августин. Он осудил уже жизнь, растрачиваемую в погоне за карьерой и чувственными удовольствиями, как недостойную высокого призвания человека. Аскетизм манихеев должен был внушать ему уважение к этим людям, нашедшим в себе силы оторваться от прельщений мира, еще настолько обаятельных для него самого. И, действительно, Августин указывал впоследствии как на одну из самых главных причин привлекательности манихейства на строгость требований, предъявляемых избранным, и их показное воздержание. По силе влияния он сопоставляет аскетизм манихеев с критикой Ветхого Завета, которая казалась ему особенно опасной[1]. Тем не менее сам он не пошел далее слушающего, потому что еще не решался порвать с миром, и оправдывал свою медлительность необходимостью предварительно убедиться в основательности теоретического учения манихеев[2].

Таковы частности. Главная же причина увлечения Августина манихейством состояла в недостатке общего и христианского образования. Он сошелся с манихеями, когда был еще очень молод и ничего не знал, кроме своих учебников и образцовых произведений классической литературы, которые комментировались в школах. Он не был еще в достаточной мере осведомлен в свободных науках, не читал философов, за исключением некоторых произведений Цицерона. Священное Писание было ему почти совершенно неизвестно, если не считать отрывков из Книги Бытия. Следовательно, он не нашел данных для того, чтобы лично убедиться в несостоятельности учения манихеев о противоположности двух Заветов. Манихеи тщательно собирали антитезы между Законом и Евангелием, и это не представляло больших затруднений, но между пророками и Евангелием нет уже той разницы. Можно было бы указать почти такие же антитезы между Законом и пророками, как и, наоборот, нетрудно было бы установить разительные параллели — между изречениями пророков и Евангелием. Но для этого необходимы были глубокие познания в Писании, которыми в то время Августин не обладал. С христианской литературой он был также совершенно незнаком. Отсюда его полное неведение относительно смысла церковного учения, его незнание методов толкования Ветхого Завета,

---

[1] Duae maxime sunt illecebrae Manichaeorum, quibus decipiuntur incauti, ut eos velint habere doctores: una, cum Scripturas reprehendunt, vel quas male intelligunt vel quas male intelligi volunt; altera, cum vitae castae et memorabilis continentiae imaginem praeferunt [Более всего у манихеев выделяются два соблазна, которыми прельщаются неосторожные люди, так что уже хотят их {манихеев} видеть своими учителями: один из них в том, что манихеи превратно понимают, либо хотят превратно понимать Писания; другой в том, что они предпочитают принимать на себя личину чистой жизни и достопамятного воздержания] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae I, 2, PL 32, 1311).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 2, PL 42, 66.

его неосведомленность в критике дуализма, которую он мог найти в сочинениях св. Иринея и Тертуллиана. Только недостатком образования можно объяснить тот факт, что Августин в течение девяти лет исповедовал манихейство, при всяком удобном случае с чисто юношеским задором позволял себе нападки на Церковь и ее учение, горячо защищал ересь и вербовал для нее новых адептов из среды своих друзей[1]. Но по мере расширения его образования цепи, оковывавшие его ум, сами собой постепенно спадали. Историю этого освобождения мы и попытаемся теперь проследить.

Вера в высокие достоинства манихейской доктрины расшатывалась в Августине постепенно, может быть, со дня его обращения к ней. Одно из первых его сомнений стояло в связи с христианским понятием о Боге как Существе неограниченном, нетленном, неизменяемом, чуждом всяких несовершенств и недостатков. Этому понятию противоречило прежде всего пространственное ограничение царства света областью тьмы. Августин с самого начала видел это, но мирился с дуализмом по соображениям, которые уже были выяснены. Позднее он понял, что несоответствие между манихейством и идеей абсолютности Бога гораздо глубже, так как космогония Манеса не только ограничивает светлое начало, но и исключает Его нетленность, всемогущество и всесовершенство. По учению манихеев, зло нападает на царство света и вынуждает Бога защищать Свои границы. Его посланник, единосущный Ему по природе, попадает в плен к темным силам, от которых едва спасается. Частицы света, также единосущные Божеству, остаются связанными и осквернеными, теряют известную долю своих природных совершенств, и некоторые из них осуждены навеки томиться в узах плоти. Все это стоит в явном противоречии с идеей Бога как Существа всемогущего, неизменяемого, недоступного тлению и перемене к худшему. Первоначально Августин этого противоречия не замечал, как и сами манихеи. Но на эту несообразность обратил его внимание еще в Карфагене трезвый и вдумчивый Небридий. По мнению последнего, борьба между светлым и темным началами, картинно изображаемая манихеями, является недостаточно мотивированной. Нападение злого начала на царство света или могло причинить ему известный ущерб, или не могло. Признание первого члена дилеммы было бы равносильно отрицанию нетленности и неизменяемости Божества. Но неизменяемость Бога в глазах Августина имела аксиоматическое значение, и открытое отрицание ее было бы для него достаточным опровержением манихейства. Наоборот, признание второго члена разделения делало совершенно непонятным, для чего Бог принял вызов и вступил в борьбу с царством тьмы, для чего он допустил, чтобы часть Его неизменяемой субстанции, смешавшись со стихиями противного начала, изменилась к худшему, утратила свойственное ей блаженство и стала нуждаться в помощи для своего освобож-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 2, PL 42, 66; Confessiones III, 21, PL 32, 692; IV, 1, 7, PL 32, 693, 696. Рус. пер. Ч. 1. С. 65, 67, 73–74; De moribus Ecclesiae I, 34, PL 32, 1325; II, 68, PL 32, 1374; Contra epistulam Manichaei, 11, PL 42, 180.

дения от оков, наложенных на нее демонами[1]. Аргумент Небридия поразил всех членов дружеского кружка, группировавшегося около Августина, и дилемма, поставленная им, показалась безвыходной для манихеев. По этому вопросу велись оживленные беседы в Карфагене. Один из защитников манихейства попытался найти выход из затруднения в утверждении, что архонты тьмы не могли принудить Бога вступить в борьбу с ними и что Бог не по необходимости, а по благости уделил часть Своей субстанции злому началу, желая дать ему успокоение и порядок. Но такое истолкование манихейства нисколько не удовлетворило Августина. Прежде всего, оно не согласовалось с совершенно ясными словами Манеса, по смыслу которых Бог вступил в борьбу с темными силами для того, чтобы предохранить пределы своего царства от их вторжения. Но даже, признав предлагаемую поправку за подлинное манихейство, Августин не мог успокоиться на ней, потому что она не в меньшей степени расходилась с его понятием о Боге и казалась не менее оскорбительной для Высочайшего Существа. Она вела к признанию Бога или жестоким, или слабым. Эта благость по отношению к злым силам была бы жестокостью по отношению к собственной субстанции, осужденной на горькие испытания в мрачных безднах материи. Его слабость выразилась бы в том, что Он был не в силах внести порядок в царство тьмы иным, более достойным Его способом[2]. Сам Августин много размышлял, стараясь примирить манихейскую космогонию с идеей абсолютности Бога, но не имел в этом успеха[3]. Впоследствии в своих полемических сочинениях, направленных против манихеев, он уделял очень много места и дал очень подробное развитие аргументу Небридия.

---

[1] Sat erat ergo illud quod jamdiu ab usque Carthagine a Nebridio proponi solebat, et omnes qui audieramus concussi sumus. Quid erat tibi factura nescio quae gens tenebrarum, quam ex adversa mole solent opponere, si tu cum ea pugnare noluisses?.. Si te, quidquid es, id est, substantiam tuam qua es, incorruptibilem dicerent; falsa esse illa omnia et exsecrabilia: si autem corruptibilem; id ipsum jam falsum et prima voce abominandum [Достаточно было того вопроса, который уже давно предлагался Небридием (все мы, слушающие его, приходили в смущение): «Что сделало бы тебе это неведомое племя мрака, которое они {манихеи} обычно выставляют против тебя, если бы ты не захотел с ним сразиться?.. Если бы они сказали, что ты, чем бы ты ни был, твоя субстанция, из которой ты состоишь, не подвержены порче, то все их утверждения лживы и отвратительны; если же подвержены, то это уже ложь, от которой надо отвратиться с первого же слова»] (*Idem.* Confessiones VII, 3, PL 32, 734).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 25, PL 32, 1355.

[3] Hinc enim illud exortum est, quod etiam cum studiose vos audiremus, nos magnis premebat angustiis; nec ullum exitum reperiebamus, quaerentes quid factura erat Deo gens tenebrarum, si cum ea nollet cum tanta partis suae calamitate pugnare [Отсюда возникло затруднение, которое весьма угнетало нас, еще когда мы усердно вас слушали: мы не находили из него никакого выхода, когда думали, что сделает Богу племя мрака, если Он не пожелает с ним сражаться и тем самым потерпит поражение] (Ibid. II, 25, PL 32, 1355). Et ego novi non te habere quid dicas, et me cum vos audirem in hac quaestione nunquam invenisse quod dicerem; et inde fuisse admonitum divinitus ut illum errorem relinquerem, et ad fidem catholicam me converterem [Я знаю, что тебе нечего сказать и что, когда я слушал вас, я не находил ничего, что бы можно было ответить на этот вопрос; и, таким образом, был вразумлен свыше оставить это заблуждение {т. е. ересь манихеев} и обратиться к кафолической вере] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Fortunatum Manichaeum, 37, PL 42, 130).

Другой пункт, поколебавший в Августине доверие к манихейству, касается вопроса об отношении двух Заветов. Взгляд Августина на Ветхий Завет и его религиозную ценность не потерпел еще никаких изменений. Он еще не видел возможности защитить его от нареканий[1]. Но идея непримиримого противоречия между Ветхим и Новым Заветами утратила для него свою очевидность и неоспоримость. Этим он был обязан некоему Елпидию, который вел в Карфагене публичные собеседования с манихеями и ставил их в большое затруднение, отмечая факт совпадения Ветхого и Нового Заветов во многих частностях и обращая внимание на цитаты из Ветхого Завета, встречающиеся в Евангелии и апостольских посланиях. То и другое категорически опровергало учение о демоническом происхождении ветхозаветных Писаний и о полной противоположности Заветов. Манихеи не могли ничего противопоставить этим доводам, кроме гипотезы интерполяций, будто бы сделанных в Новом Завете рукой иудействующих христиан с целью освятить авторитетом Евангелия некоторые положения Закона Моисея. Однако это возражение не удовлетворило Августина. Ему внушало большие подозрения уже то обстоятельство, что вожди манихейства, видимо, остерегались выступать с гипотезой интерполяций в публичных собраниях, а развивали ее лишь в интимных беседах со слушателями. Но и по самому существу она казалась Августину недоказанной и невероятной, потому что не имела опоры в рукописях: манихеи не могли представить ни одного неповрежденного кодекса[2]. Кружок Августина состоял из людей интеллигентных, которых трудно было ввести в заблуждение голословными заявлениями[3].

---

[1] Quae illi in Scripturis tuis reprehenderant, defendi posse non existimabam [Я не думал, что можно защитить те части Писания, на которые нападали манихеи] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 21, PL 32, 716).

[2] Jam enim Helpidii cujusdam adversus eosdem Manichaeos coram loquentis et disserentis sermones, etiam apud Carthaginem movere me coeperant, cum talia de Scripturis proferret, quibus resisti facile non posset, et imbecilla mihi responsio videbatur istorum. Quam quidem non facile palam promebant, sed nobis secretius, cum dicerent scripturas Novi Testamenti falsatas fuisse a nescio quibus, qui Judaeorum legem inserere christianae fidei voluerunt, atque ipsi incorrupta exemplaria nulla proferrent [Меня еще в Карфагене начали колебать рассуждения некоего Елпидия, открыто выступающего против манихеев. Когда он говорил о Писании, ему противиться было нелегко, и ответ манихеев мне казался слабым, тем более что они неохотно его давали, а сообщали нам только втайне. Они говорили, что Писание Нового Завета подделано неизвестно какими людьми, которые хотели привить закон иудеев к христианской вере, но сами при этом не показывали ни одного неповрежденного текста] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 21, PL 32, 716). Cum secum ipsi considerare possint, quam multa soleant dicere immissa esse Scripturis divinis a nescio quibus corruptoribus veritatis? Quae vox mihi semper quidem, etiam cum eos audirem, invalidissima visa est [...они сами могли рассуждать друг с другом, сколь много, по их {манихеев} словам, было вставлено в Писание некими вредителями истины. Эти их рассуждения мне всегда казались совершенно неубедительными, даже когда я был их слушателем] (*Idem.* De utilitate credendi, 7, PL 42, 69).

[3] Nec mihi soli, sed etiam tibi (nam bene memini) et nobis omnibus, qui paulo majorem diligentiam in judicando habere conabamur, quam turba credentium [...не только мне одному, но и тебе (это я хорошо помню), и всем нам, пытающимся обнаруживать в своих суждениях немногим большее усердие, чем у доверчивой толпы] (Ibid., 7, PL 42, 69).

Под влиянием этих впечатлений, у самого Августина зарождается теперь мысль тщательно пересмотреть под руководством лица, хорошо знающего Священное Писание, всю библейскую аргументацию манихеев[1]. Впоследствии в своей полемике с манихеями Августин широко использовал аргумент Елпидия, дав ему название доказательства по аналогии. Сущность его состоит в указании сходства по содержанию между Ветхим и Новым Заветами. Иногда влияние этого аргумента чувствуется даже в сочинениях, не преследующих непосредственно целей полемики, хотя косвенно имеющих в виду манихейство. Таковы комментарии блж. Августина на Нагорную проповедь, в которых он всячески старается сгладить различие между Законом и Евангелием.

Близость к манихеям в Карфагене позволила Августину познакомиться с их нравами и убедиться, что никто из них не исполняет суровых требований своего пророка. В течение девяти лет ему не удалось встретить ни одного избранного, который не был бы уличен или, по крайней мере, заподозрен в нарушении обязательных для него предписаний Манеса[2]. Скандальная хроника секты была у всех на устах. Августин не придавал большого значения слухам. Но в их основательности он неоднократно имел случай убедиться лично. Так, очень часто он встречал избранных, убеленных сединами и пользовавшихся уважением, в сопровождении престарелого пресвитера секты в театре[3]. Вместе с друзьями, также принадлежавшими к числу слушающих, он видел однажды, как несколько избранных, не стесняясь присутствием друг друга, по выходе из молитвенного дома преследовали на площади женщин и позволяли себе самые непристойные телодвижения. Возмущенные этим, искренние катехумены принесли жалобу на этих бесстыдных людей своим духовным властям. В другой раз они обратились с жалобой к вождям секты на избранных, которые, погасив светильник в богослужебном собрании, оскорбили одну из присутствовавших здесь женщин. В том и другом случае жалобы не имели никаких последствий. Их отклонили под тем предлогом, что виновные в случае их наказания, из мести могут выдать членов запрещенной секты полиции[4]. Эти наблюдения, до крайности волновавшие и удручавшие[5] Августина, мало-помалу охлаждали его симпатии к манихейству.

Но главный удар его вере был нанесен естественными науками, с которыми он познакомился в Карфагене. Они убедили его в полной фантастичности аст-

---

[1] Aliquando sane cupiebam cum aliquo illorum librorum doctissimo conferre singula, et experiri quid inde sentiret [Иногда, правда, я хотел обсудить отдельные {части Священного Писания} с кем-то, кто прекрасно в нем осведомлен, и узнать, что он о них думает] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 21, PL 32, 716).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 68, PL 32, 1374.

[3] Ibid. II, 72, PL 32, 1375.

[4] Ibid. II, 68–69, PL 32, 1374.

[5] Nos autem graviter commoti, graviter etiam questi sumus [Будучи сильно взволнованными, мы также были сильно этим удручены] (Ibid. II, 68, PL 32, 1374). Angebamur nos, et molestissime ferebamus... [Мы были сильно удручены и переносили это с огромным трудом] (Ibid. II, 71, PL 32, 1375).

ральных мифов манихеев. В этом отношении для него оказалось благодетельным занятие астрологией. Доверие к астрологии Августину внушали случаи ее удачных предсказаний[1]. Кроме того, ему был симпатичен фатализм «математиков», усыплявший чувство ответственности с таким же успехом, как и манихейское учение о присутствии в душе злого начала, влекущего человека ко греху помимо его воли[2]. Интерес к астрологии имел то значение в общем ходе развития Августина, что дал ему повод познакомиться с астрономией, необходимой для определения констелляций и составления гороскопов. Астрономия стояла в то время довольно высоко, и хотя исходила лишь из видимого движения неба, однако очень удовлетворительно объясняла целый ряд явлений природы, которые ранее были совершенно непонятны Августину. Познакомившись с астрономией, он понял причины возрастания и убывания луны, смены времен года, увеличения и уменьшения дней и ночей, равноденствия, затмения солнца и луны. В особенности его поражала точность, с которой уже в то время умели определять момент и степень ожидаемого затмения светил[3]. Легко понять, какими детскими сказками должны были показаться ему астральные фантазии манихеев, когда он сравнил их с точными астрономическими знаниями, только что им приобретенными. Представление о небе как особого рода машине для собирания частиц света, выделяющихся из материи, о зодиаке как водочерпательном колесе, о солнце и луне как двух кораблях, совершающих свои рейсы по небу и служащих обиталищем для светлых существ, о фазах луны как постепенном наполнении ее частицами светлого начала и освобождении от них, о звездах как демонических существах, прикованных к небу, о самой тверди как распростертой наподобие шатра коже истребленных архонтов, о громе, молнии и дожде как проявлениях половой страсти демонических

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 6, PL 32, 695. Рус. пер. Ч. 1. С. 72–73.

[2] Quam totam illi salubritatem interficere conantur, cum dicunt: De coelo tibi est inevitabilis causa peccandi; et Venus hoc fecit, aut Saturnus, aut Mars. Scilicet, ut homo sine culpa sit, caro et sanguis et superba putredo; culpandus sit autem coeli ac siderum creator et ordinator [Это спасительное наставление они {математики} пытаются целиком уничтожить, говоря: «Небом суждено тебе неизбежно грешить»; или: «Это сделали Венера, Сатурн или Марс». То есть, чтобы человек был без греха, эта плоть, кровь и гордая гниль, надо, чтобы грешил сам Устроитель и Создатель неба и звезд] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 4, PL 32, 694).

[3] Multa invenerunt et praenuntiaverunt ante multos annos defectus luminarium solis et lunae, quo die, qua hora, quanta ex parte futuri essent; et non eos fefellit numerus, et ita factum est ut praenuntiaverunt: et scripserunt regulas indagatas, et leguntur hodie, atque ex eis praenuntiatur quo anno, et quo mense anni, et quo die mensis, et qua hora diei, et quota parte luminis sui defectura sit luna vel sol; et ita fiet ut praenuntiatur [Они {математики} многое открыли и предсказали за много лет затмение светил, солнца и луны, в какой день, в каком часу и в какой степени это случится. И не было так, чтобы их подвели собственные вычисления, но случалось так, как они предсказывали. Они записали законы, которые открыли, и эти законы ежедневно прочитывались, и по ним предсказывали, в каком году, в каком месяце года, в какой день месяца, в каком часу дня и в какой степени будет затмение луны или солнца; и случалось так, как и предсказывалось] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 4, PL 32, 707).

существ — все это в человеке, познакомившимся с научным объяснением астрономических явлений, должно было вызвать крайнее недоумение. Таково именно и было впечатление, произведенное на блж. Августина сравнением мифологического элемента системы манихеев с астрономическими теориями[1]. Однако по отношению к манихейству он проявил более осторожности, более благожелательного внимания, чем прежде к учению Церкви. Видимая баснословность манихейской космогонии не тотчас поколебала его доверие к секте. Наоборот, она внушила ему желание углубиться в смысл доктрины, которую он исповедовал, и сделать попытку ее примирения с научной истиной. В то время, несмотря на поразительные открытия и предсказания, астрономия далеко не считалась такой точной наукой, как теперь. Ее относили лишь к области вероятного, признавая гораздо более точной философию, науку о человеке, так как объект ее познания находится гораздо ближе к познающему субъекту, чем небо и звезды, до такой степени от него удаленные[2]. Августин ставил вопрос о согласовании манихейства с астрономическими явлениями очень оригинально. Астрономия удовлетворительно объясняла перемену дня и ночи, возрастание и убывание дней и ночей, затмения светил. Не желая покидать точки зрения объективного исследования и все еще предубежденный в пользу манихейства, Августин спрашивал себя, нельзя ли, исходя из манихейской системы неба, объяснить все эти факты обыденного опыта с той же степенью вероятности. Если бы этого удалось достигнуть, то получилось бы две, правда, совершенно несходные между собой, гипотезы, но одинаково хорошо освещающие действительность и потому равноправные. Их удельный вес с рациональной точки зрения был бы одинаков, и тогда всякий был бы вправе бросить на одну чашку весов в качестве добавочной тяжести религиозные основания. И лично для себя блж. Августин был намерен caeteris paribus [при прочих равных] отдать предпочтение манихейской гипотезе, воздавая должное авторите-

---

[1] Quoniam multa philosophorum legeram, memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis: et mihi probabiliora ista videbantur, quae dixerunt illi, qui tantum potuerunt valere, ut possent aestimare saeculum, quanquam ejus Dominum minime invenerint [Я много читал философов и держал в памяти их учения, с которыми сравнивал длинные басни манихеев. Мне казалось более вероятным то, что говорили те, которые благодаря своей мудрости могли исследовать законы неба, хотя и не находили его Господина] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 3, PL 32, 707). Multa tamen ab eis, ex ipsa creatura, vera dicta retinebam; et occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum, et visibiles attestationes siderum, et conferebam eum dictis Manichaei, quae de his rebus multa scripsit copiosissime delirans; et non mihi occurrebat ratio nec solstitiorum et aequinoctiorum, nec defectuum luminarium, nec quidquid tale in libris saecularis sapientiae didiceram [Однако я запомнил много верного у них {математиков} из наблюдений за природой. Их разумные наблюдения подтверждались вычислениями, сменой времен и видимыми появлениями звезд. Я сравнивал их положения со словами Мани, пространно изложившего свой бред во множестве сочинений: тут не было разумного объяснения ни солнцестояний, ни равноденствий, ни затмения светил, ни всего того, чему я научился в книгах мирской мудрости] (Ibid. V, 6, PL 32, 708).

[2] См.: *Bréhier E.* Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1908. P. 168–170.

ту святости лица, провозгласившего ее[1]. Для разрешения поставленной задачи Августин углубился в изучение манихейской литературы[2] и, по своему обыкновению, сделал заинтересовавший его вопрос предметом живейшего обсуждения при встрече со своими друзьями и членами секты. Но ни литература, ни люди не могли дать ему желаемых разъяснений. Манихеи, с которыми он сталкивался, все в один голос указывали ему на светило секты, Фавста, и уверяли, что последний легко разрешит все эти недоумения и даже гораздо более сложные проблемы[3]. Молва приписывала этому человеку широкое образование и богатые сведения в свободных науках, в число которых входила и астрономия[4]. С нетерпением ждал Августин приезда прославленной знаменитости, которая должна была рассеять все его сомнения[5]. Но чем сильнее было ожидание и преувеличенные надежды, тем полнее было разочарование и важнее последствия его для внутренней жизни вдумчивого юноши. Когда Фавст появился в Карфагене, то на первых порах Августин мог слушать его лишь в богослужебных собраниях, к которым допускались катехумены, и не имел случая побеседовать с ним наедине[6]. В общем, первое впечатление было очень благоприятно. Фавст оказался блестящим проповедником и в совершенстве владел искусством слова[7]. Тогда сам уже профессор красноречия, Августин более всех других мог оценить талант проповедника и до небес превозносил его искусство[8], но, как специалист этого дела, он хорошо понимал, что нужно строго отличать содержание речи от ее формы, что истина, как и заблуждение, может и облекаться в изысканные выражения, и лепетать детским языком[9]. Красноречие Фавста восхищало слух молодого ритора, но в содержании его бесед он не встретил ни одной новой для себя мысли. Из уст проповедника он слышал все те же мифы, которыми и без того был пресыщен[10]. Не принято было возражать или спрашивать разъяснений во время проповеди. Поэтому Августин искал

---

[1] Sed tamen nondum liquido compereram utrum etiam secundum ejus (Manichaei) verba, vicissitudines longiorum et breviorum dierum atque noctium, et ipsius noctis et dici, et deliquia luminum, et si quid ejusmodi in aliis libris legeram, posset exponi; ut, si forte posset, incertum quidem mihi fieret, utrum ita se res haberet, an non ita; sed ad fidem meam illius auctoritatem, propter creditam sanctitatem, praeponerem [Мне, правда, еще самому не было ясно, можно ли объяснить согласно его словам (Мани) смену долгих и коротких дней и ночей, саму смену дня и ночи, затмения светил и тому подобные явления, о которых я читал в других книгах. Если бы это оказалось возможным, я все равно оставался бы в нерешительности, действительно это так или же нет. Но веру свою я поддерживал его авторитетом, поскольку верил в его святость] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 9, PL 32, 709).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 13, PL 32, 711. Рус. пер. Ч. 1. С. 108.

[3] Ibid. V, 10, PL 32, 710. Рус. пер. С. 104–105.

[4] Ibid. V, 3, PL 32, 707. Рус. пер. С. 98.

[5] Ibid. V, 10, PL 32, 710. Рус. пер. С. 105.

[6] Ibid. V, 11, PL 32, 710. Рус. пер. С. 106.

[7] Ibid. V, 10, 11, PL 32, 710. Рус. пер. С. 105–107.

[8] Ibid. V, 11, PL 32, 710. Рус. пер. С. 106.

[9] Ibid. V, 10, PL 32, 710. Рус. пер. С. 160.

[10] Ibid. V, 10, PL 32, 710. Рус. пер. С. 105.

личного свидания и интимной беседы с Фавстом[1]. Наконец, давно желанный момент настал. Однако преподаватель высшей школы очень скоро рассмотрел, насколько преувеличены были слухи о широком образовании главы секты. Оказалось, что из свободных наук он имел некоторые познания только в грамматике, но и последние основывались на очень ограниченном знакомстве с латинской литературой. Несколько речей Цицерона и очень немного из сочинений Сенеки, кое-что из поэтов и главнейшие произведения манихейской письменности, да и то лишь существовавшие в латинских переводах, составляли всю его эрудицию[2]. Этого было достаточно, чтобы дать понять Августину, как мало может он ожидать от Фавста серьезных ответов на тревожные вопросы, возникшие в нем под влиянием расширившегося образования[3]. А когда он перешел к главному и предложил своему собеседнику обсудить, каким образом астральные мифы манихеев могут объяснять астрономические явления, тот открыто заявил, что не посвящен в подобного рода науки[4]. Это правдивое слово и искреннее признание примирило Августина с Фавстом. Он близко сошелся с ним, только роли их переменились: вместо учителя Фавст стал учеником Августина, так как выразил желание познакомиться со свободными науками, которые последний преподавал в школе. Но отношение Августина к манихейству теперь совершенно изменяется. Он прекрасно сознавал, что астрономия и религия не одно и то же, что правильное понятие о светилах небесных нисколько не приближает человека к Богу, а ошибочное не удаляет от Него, что можно быть истинным христианином, ничего не зная о солнце и луне. Но все это получало совершенно иной вид, когда рассматривалось в связи с манихейством. Манес отнес все эти знания к существу религии, проповедовал их как член веры, и притом от имени Духа Утешителя, обещанного Христом и нашедшего для себя достойный сосуд в лице реформатора персидской религии. При таких обстоятельствах доказанная ложность астрономических представлений манихеев подрывала веру в богооткровенность и достоверность их доктрины во всех прочих пунктах, менее доступных для проверки со стороны разума. Первоначальное недоверие Августина к положительной стороне манихейской системы, недоумения, возникшие позднее и не получившие разрешения, приняли теперь совершенно определенную форму сомнения в основательно-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 11, PL 32, 710. Рус. пер. С. 106.

[2] Ibid. V, 11, PL 32, 710. Рус. пер. С. 106.

[3] Posteaquam ille mihi imperitus earum artium, quibus eum excellere putaveram, satis apparuit, desperare coepi posse eum mihi illa quae me movebant aperire atque dissolvere; quorum quidem ignarus posset veritatem tenere pietatis, sed si manichaeus non esset. Libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de coelo et sideribus, et sole et luna [После того как мне стало совершенно ясно, что он не осведомлен в тех науках, большим знатоком которых я его считал, я стал отчаиваться в том, что он сможет объяснить мне и разрешить те вопросы, которые меня волновали. И даже ничего в них не понимая, он мог бы обладать истиной веры, если бы не был манихеем. Книги же их полны нескончаемых басен о небе, звездах, солнце и луне] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 12, PL 32, 711).

[4] Ibid. V, 12, PL 32, 711. Рус. пер. Ч. 1. С. 108.

сти тех притязаний на исключительное обладание истиной, которые первоначально так подкупали его в пользу манихейства[1]. У него не было еще тех аргументов, которыми совершенно ниспровергается манихейство; но и того, чем он располагал, было достаточно, чтобы видеть, что он не на верном пути. Тем не менее, ему все еще нечего было противопоставить манихейству, и он решился ждать, пока не представится чего-нибудь более удовлетворительного[2]. Но раз возникнув, сомнение продолжало развивать в Августине свою разрушительную силу. На это время падает его переселение в Рим. По приезде в столицу он вращается в кругу манихеев и завязывает близкие отношения не только со слушателями, но и с избранными. В доме одного слушателя он находит для себя убежище во время постигшей его тяжкой болезни и выздоровления[3]. Через

---

[1] Conatus omnis meus, quo proficere in illa secta statueram, illo homine cognito prorsus intercidit: non ut ab eis omnino separarer, sed quasi melius quidquam non inveniens, eo quo jam quoquo modo irrueram, contentus interim esse decreveram, nisi aliquid forte quod magis eligendum esset eluceret [Все мое рвение, с которым я принялся делать успехи в их учении благодаря знакомству с этим человеком {Фавстом} совершенно исчезло; не так, чтобы я совершенно от них отошел, но вел я себя уже как человек, который, не находя ничего лучшего, чем учение, в которое он каким-то образом когда-то попал, решил пока что им довольствоваться, пока случайно не появится что-нибудь, чему должно оказать предпочтение] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 13, PL 32, 711).

[2] Unde ille devius, ad hoc ista multum locutus est, ut convictus ab eis qui ista vere didicissent, quis esset ejus sensus in caeteris quae abditiora sunt, manifeste cognosceretur. Non enim parvi existimari se voluit, sed Spiritum sanctum consolatorem et ditatorem fidelium tuorum, auctoritate plenaria personaliter in se esse persuadere conatus est. Itaque, cum de coelo ac stellis, et de solis ac lunae motibus falsa dixisse deprehenderetur, quamvis ad doctrinam religionis ista non pertineant, tamen ausus ejus sacrilegos fuisse satis emineret; cum ea non solum ignorata, sed etiam falsa, tam vesana superbiae vanitate diceret, ut ea tanquam divinae personae tribuere sibi niteretur [Сбившись однажды с пути, он много говорил об этом, так что был опровергнут теми, кто по-настоящему это знал. Отсюда понятно, каким было его разумение в том, что было менее доступным. Он же не желал, чтобы его оценивали слишком низко, и пытался всех убедить, что Святой Дух Утешитель и Обогатитель верных Твоих в полноте своего могущества обитает в нем. Итак, его уличили в том, что он говорит неправду о небе, звездах, солнце и луне, и хотя это и не относится к учению веры, тем не менее кощунственность его попыток здесь выступает достаточно: выказывая не только неосведомленность, но также ложность и безумие своей пустой гордыни, он стремился приписать эти утверждения как бы Божественному Лицу] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 8, PL 32, 709). In illo autem qui doctor, qui auctor, qui dux et princeps eorum quibus illa suaderet, ita fieri ausus est, ut qui eum sequerentur, non quemlibet hominem, sed Spiritum tuum sanctum se sequi arbitrarentur; quis tantam dementiam, sicubi falsa dixisse convinceretur, non detestandam longeque abjiciendam esse judicaret? [Кто же не посчитает нужным удалиться и отвратиться от безумия человека, столько раз уличенного во лжи, который осмелился предстать перед теми, кого он убеждал как учитель, основоположник, вождь и глава, так что последователи его думали, что они следуют не за обычным человеком, но за Духом Твоим Святым?] (Ibid. V, 9, PL 32, 709).

[3] Et jungebar etiam tunc Romae falsis illis atque fallentibus sanctis: non enim tantum auditoribus eorum, quorum e numero erat etiam is, in cujus domo aegrotaveram et convalueram; sed eis etiam quos electos vocant... [Тогда в Риме я связался с теми обманутыми и обманывающими святыми, и не только со «слушателями», в числе которых находился тот, в чьем доме я хворал и выздоравливал, но также с теми, которых зовут избранными] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 18, PL 32, 714). Amicitia tamen eorum familiarius utebar, quam caeterorum hominum, qui in illa haeresi non fuissent [Однако их дружбой я пользовался больше, чем прочие люди, не принадлежавшие их ереси] (Ibid. V, 19, PL 32, 715).

манихеев он хлопочет о своем назначении на должность преподавателя риторики в Милан[1]. Но при этом внешнем общении все более и более сказывается внутреннее расхождение между ним и его покровителями. Он начинает относиться холоднее и с пренебрежением к тому, что раньше пытался осмыслить и чего позднее решил держаться за неимением лучшего[2]. Он не только не защищает уже с прежним жаром манихейство, но при случае выступает против него критически. Так, он старается убедить своего хозяина в баснословности манихейской космогонии[3].

Скептицизм Августина. Все пережитые разочарования угнетающим образом подействовали на блж. Августина. Под их впечатлением им овладевает скептицизм. Вдумываясь в повествование Августина об этой поре его жизни и принимая во внимание обстоятельства, которые впоследствии вывели его из состояния скептической нерешительности, не трудно установить причины и основания, располагавшие его в пользу философского сомнения. Они, по-нашему мнению, двоякого рода: психологические и логические.

Под первыми мы разумеем состояние духа и настроение, благодаря которым скептицизм стал возбуждать к себе сочувствие Августина, независимо от своей логической состоятельности и обоснованности. Сюда, прежде всего, нужно отнести умственную и нравственную усталость, охватившую его в это время. Разочарование в манихействе, недоверие к кафолической Церкви, внушенное манихеями, отсутствие какой-либо другой системы, способной подействовать возбуждающим образом на усталую душу, охладили в нем все прежние порывы и стремления. Он впал в какую-то прострацию мысли и перестал искать истины и мудрости[4]. Еще важнее было то обстоятельство, что его ум, не находивший разумных оснований отдать предпочтение одному учению перед другим, не испытывал на себе влияния импонирующей организации, которая обыкновенно кладет свою печать на мысль человека и дает ей опору. Скептицизм — всегдашний спутник индивидуализма. Он легко возникает в эпохи разложения быта и разрушения устаревших общественных организаций. Пока че-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 23, PL 32, 717. Рус. пер. Ч. 1. С. 120–121.

[2] Sed tamen jam desperans in ea falsa doctrina me posse proficere; eaque ipsa quibus si nihil melius reperirem, contentus esse decreveram, jam remissius negligentiusque retinebam [Я уже отчаивался, что смогу сделать хоть какие-то успехи в их ложном учении, которым решил удовольствоваться, если не найду ничего лучшего; небрежно и кое-как я за него держался] (Ibid. V, 19, PL 32, 715).

[3] Nec eam defendebam pristina animositate [Я уже не защищал ее {ересь} с прежним пылом] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 19, PL 32, 715). Nec dissimulavi eumdem hospitem meum reprimere a nimia fiducia, quam sensi eum habere de rebus fabulosis, quibus Manichaei libri pleni sunt [Я не упускал случая подавить в моем хозяине чрезмерную доверчивость, с которой он, как мне казалось, относился к тем сказкам, которыми были полны книги манихеев] (Ibid. V, 19, PL 32, 715).

[4] Familiaritas eorum... pigrius me faciebat aliud quaerere; praesertim desperantem in Ecclesia tua, Domine... posse inveniri verum, unde me illi averterant [Близость с ними... делала меня ленивее на поиски другого, тем более что я отчаялся найти истину в Церкви Твоей, Господи, от которой они меня отвратили] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 19, PL 32, 715). *Idem.* De utilitate credendi, 20, PL 42, 78.

ловек находится в строю или густой толпе, плечо в плечо с соседом, он идет туда, куда увлекает его движение целого. Он не имеет ни возможности, ни надобности искать дороги на свой страх, предусматривать возможности, взвешивать выгоды и невыгоды и неизбежно при этом колебаться. Уже находясь в толпе, мы непроизвольно поддаемся заразительной силе ее аффектов. Чувствуя же себя частью организованного целого, отдельная личность еще легче воспринимает его дух, разделяет его чувства и стремления, проникается господствующими в нем понятиями. Более или менее заметное влияние на убеждения своих членов оказывает всякая тесно отточенная общественная организация — семья, племя, сословие, государство, Церковь. Чем обширнее и теснее такой союз, тем решительнее предохраняет он отдельные единицы от мук и тревог сомнения. Возникновение скептицизма в древности было не только результатом естественной эволюции философских понятий, но и последствием медленного умирания самого общества. Блж. Августин в своей молодости жил исключительно своей личной, индивидуальной жизнью и ни с какой сплоченной общественной группой не чувствовал связи. Он вырос вне родной семьи и не создал прочной семьи для себя, не жил интересами какого-нибудь класса общества или народности, если и имел некоторое отношение к Церкви, то, как катехумен, самое поверхностное. С переходом в манихейство оборвалась и эта слабая связь. Учение Церкви было ему почти неизвестно. Ее быт не отражался в его частной жизни. Он не испытывал на себе притяжения массы и шел к своей цели одиноко и под личной ответственностью. Это в соединении с усталостью и создавало благоприятную почву для его скептического настроения.

Но кроме указанных чисто психологических причин, склонивших Августина к скептицизму, для этого существовали еще основания логической природы, тесно связанные с первыми.

В это время Августин не имел никаких гносеологических убеждений и не знал, на чем основывается достоверность мышления. Впоследствии он понял, что рациональное познание руководится известными принципами, которыми наш ум пользуется как критериями при оценке явлений. Совокупность этих принципов он называл истиной, по причастию которой становится истинной всякая мысль и всякая оценка, и отождествлял ее с Богом. Но в момент разрыва с манихейством эта гносеологическая теория была ему еще совершенно незнакома. Он несколько раз жалуется на это в «Исповеди». Вот несколько примеров, наглядно поясняющих смысл этих жалоб.

Манихеи много говорили Августину об истине. По этому поводу он замечает: «О Истина, Истина, как горячо стремилось к Тебе сердце души моей уже тогда, когда часто и многократно они твердили мне о Тебе на словах и в многочисленных и огромных книгах! Это были блюда, в которых мне, жаждущему Тебя, подносили вместо Тебя солнце и луну, прекрасные творения Твои: но это были Твои творения, а не Ты, и творения даже не первые. Ибо Твои духовные твари выше, чем эти телесные, хотя блистающие и небесные. Но я алкал и жаж-

дал не этих высших творений, а Тебя Самого, Истины, в Которой нет изменения и омрачения ни на один миг» (Иак. 1:17)[1]. Манихеи не знали ничего выше солнца и луны и считали их существами божественными. В действительности это твари, и притом телесные. Выше их создания духовные, например душа человека, а выше души — неизменяемая Истина. Ее в то время Августин жаждал, но не знал. В гносеологическом отношении эта истина есть критерий, с точки зрения которого устанавливается истинная ценность вещей. Не зная и не видя этого критерия, Августин или неправильно оценивал вещи, или, оценивая их правильно, не мог понять, на каких незыблемых и неподлежащих сомнению принципах основывается эта оценка, или лишен был уверенности и постоянства в своих суждениях. Так, он очень высоко ценил римского ритора Гиэрия, которому посвятил свое сочинение «De pulchro et apto». Впоследствии он спрашивал себя, чем руководился он, относясь с таким почтением к этому человеку, и пришел к убеждению, что не имел для этого твердой опоры в себе самом, а всецело подчинялся мнению других. Его привлекало к Гиэрию не сознание величия его дел, а заразительная сила любви отзывавшихся о риторе с похвалой. Если бы, продолжает свой рассказ Августин, те же самые лица не хвалили, а порицали Гиэрия, если бы даже они рассказывали о нем то же самое, но не с похвалой, а с порицанием, то к этому знаменитому ученому в нем не могла бы возгореться такая любовь[2]. Таким образом, его оценка Гиэрия не была твердой и уверенной, потому что основывалась на непрочных и изменчивых психологических настроениях, а не на незыблемых нравственных принципах[3]. В сочинении «De pulchro et apto» Августин подробно говорил о красоте телесной и духовной. Эстетическая оценка обусловлена известными принципами, лежащими в глубине ума и руководящими его деятельностью. Но Августин не видел их, потому что его взор был направлен не на сам ум и способ его деятельности, а на вещи, находящиеся вне нас, и на их образы, сохраняющиеся в душе, т. е. он был занят не тем, что судит и на основании чего судит, а тем, над чем произносится суд. «Сила истины, — говорит Августин, — бросалась в глаза, а я отвращал трепещущий ум от вещи бестелесной к очертаниям, краскам и взды-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 10, PL 32, 686. Рус. пер. Ч. 1. С. 101.

[2] Et unde scio, et unde certus confiteor tibi, quod illum in amore laudantium magis amaveram, quam in rebus ipsis de quibus laudabatur. Quia si non laudatum vituperarent eum iidem ipsi, et vituperando atque spernendo ea ipsa narrarent, non accenderer in eum et non excitarer [Откуда мне знать и как с уверенностью исповедать Тебе, что я любил его {оратора Гиерия} больше за любовь и похвалу, чем за те занятия, за которые его хвалили. Потому что если бы те же люди не хвалили, а порицали его и говорили о нем то же самое с бранью и презрением, я не возгорелся бы любовью к нему] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 23, PL 32, 702).

[3] Ecce ubi jacet anima infirma, nondum haerens soliditati veritatis. Sicut aurae linguarum flaverint a pectoribus opinantium, ita fertur et vertitur, torquetur ac retorquetur, et obnubilatur ei lumen, et non cernitur veritas [Вот где лежит немощная душа, не прилепившаяся еще к крепкой истине. Ее несет и кружит, бросает то туда, то сюда в зависимости от того, куда дует вихрь слов и мнений; и свет меркнет перед ней, и она не видит истины] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 23, PL 32, 702).

мающимся величинам»[1]. Далее, для него было совершенно ясно и несомненно, что подлежащее порче хуже, чем неподлежащее, что стоящее выше насилия предпочтительнее, чем подверженное ему, что неизменяемое лучше изменяемого, но он жалуется, что не знал, на чем покоится эта уверенность[2]. Когда с поразительной легкостью Августин усвоил свободные искусства, то никак не мог понять, откуда вытекает истинность и несомненность их положений. Совокупность принципов и критериев мышления или истину, руководящую деятельностью ума, он называет интеллектуальным светом, в котором и благодаря которому ум видит истинную ценность вещей, как глаз видит вещи в свете солнца. Вспоминая о состоянии своего мышления в ту пору жизни, о которой мы говорим, Августин сравнивает себя с человеком, который, сидя спиной к солнцу, любуется освещенными им предметами, прекрасно видит все подробности расстилающейся перед ним картины, но не видит солнца, благодаря которому его взору доступно все остальное. Так и его ум бессознательно подчинялся властному голосу принципов познания, но не видел их самих, поэтому его приговоры были отчасти неправильны, отчасти неуверенны, отчасти непонятны со стороны своих оснований[3]. Это обстоятельство и должно было располагать Августина к скептицизму.

До сих пор все его старания выработать для себя разумные религиозные убеждения оканчивались неудачей потому, что он шел к своей цели ощупью, без определенного философского метода, не отдавая себе отчета, на чем основывается достоверность человеческого познания. Он видел, что ошибки, допущенные им ранее, были последствием его опрометчивости и отсутствия критериев, руково-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 24, PL 32, 703. Рус. пер. Ч. 1. С. 89. Intendebam, dulcis veritas, in interiorem melodiam tuam, cogitans de pulchro et apto, et stare cupiens et audire te... et non poteam: quia vocibus erroris mei rapiebar foras [Я настораживал уши, сладостная Истина, чтобы услышать мелодию Твою, звучавшую внутри меня. Я думал о «прекрасном и гармоничном», хотел встать на ноги и услышать Тебя... и не мог, потому что голос моего заблуждения увлекал меня наружу] (Ibid. IV, 27, PL 32, 704).

[2] Nesciens unde et quomodo, plane tamen videbam et certus eram, id quod corrumpi potest, deterius esse quam id quod non potest; et quod violari non potest, incunctanter praeponebam violabili; et quod nullam patitur mutationem, melius esse quam id quod mutari potest [Не знаю, откуда и каким образом, но я ясно видел и был уверен, что подвергающееся порче хуже того, что не может быть ей подвержено; я не колеблясь предпочитал недоступное ущербу тому, что может быть сделано ущербным; и то, что не терпит никакой перемены, лучше того, что может измениться] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 1, PL 32, 733).

[3] Et gaudebam in eis, et nesciebam unde esset quidquid ibi verum et certum esset. Dorsum enim habebam ad lumen, et ad ea quae illuminantur, faciem: unde ipsa facies mea, qua illuminata cernebam, non illuminabatur [Я радовался, читая их, и не понимал, откуда в них столько истинного и определенного. Я стоял спиной к свету, а лицом к тому, что было освещено, но лицо мое, которое я считал освещенным, освещено не было] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 30, PL 32, 705). Настоящее изложение может показаться не совсем ясным и недостаточно обоснованным текстами. Автор допустил это намеренно, не желая излишними подробностями отвлекать внимание читателя от самого повествования. В дальнейшем предмет этот постепенно выяснится вполне и во всех его частных моментах.

дясь которыми он мог бы отличать истину от заблуждения. Когда манихейство его обмануло, перед ним открылась задача дальнейших исканий истины в лабиринте христианских сект и философских школ. Но мог ли он надеяться на успех в будущем, если причина прежних заблуждений оставалась неустраненной, если по-прежнему он не располагал ни методами, ни критериями, необходимыми для того, чтобы разобраться в противоречиях философских и религиозных учений? Прежде он обходился без руководящих гносеологических понятий, потому что их заменяла ему молодая самоуверенность. Теперь она потерпела крушение, и Августин почувствовал свою беспомощность перед лицом поставленной задачи. При отсутствии твердых гносеологических убеждений достоверное познание было невозможно для него, и потому он естественно был склонен верить, что оно недоступно человеку вообще.

Ему стало казаться, что из всех философов более правы те, которые во всем сомневаются и полагают, что истина неуловима для человеческого познания. По примеру академиков он решил относиться сдержанно ко всему и не увлекаться ни одной религиозной системой[1]. Тем не менее, скептицизм Августина не был глубоким. Само сопоставление этого скептического настроения с философией Новой Академии далеко не может быть принято за чистую монету. Сомнение Августина ни в малейшей степени не коснулось его неизменных верований в бытие Бога, господство в мире Промысла, бессмертие души и загробное воздаяние. Далее ему представлялось чистым безумием колебаться в признании достоверности счисления и математики[2]. Таким образом, его сомнение было вовсе не таким полным и безусловным, каким история философии рисует скептицизм академиков. В ощущении той непосредственной ра-

---

[1] Suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores caeteris fuisse illos philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant, nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant [У меня зародилась мысль, что мудрее других те философы, которых называют академиками, так как они считали, что все подлежит сомнению и ничего истинного человек постичь не может] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 19, PL 32, 715). Itaque Academicorum more, sicut existimantur, dibitans de omnibus atque inter omnia fluctuans... [Итак, по обычаю академиков, как их толкуют, я во всем сомневался и ни к чему не приставал] (Ibid. V, 25, PL 32, 718). Et invenit me periclitantem quidem graviter desperatione indagandae veritatis... [Она {Моника} нашла меня в большой опасности: я отчаялся отыскать истину] (Ibid. VI, 1, PL 32, 717). Nesciens qualem illa me filium, qui dubitabam de illis omnibus, et inveniri posse viam vitae minime putabam [Он {св. Амвросий} не знал, что у нее за сын, который во всем сомневался и считал, что невозможно найти путь жизни] (Ibid. VI, 2, PL 32, 719). Saepe mihi videbatur non posse inveniri (verum), magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur... [Мне часто казалось, что невозможно найти истину, и огромные волны моих мыслей избирали нестись в сторону академиков] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 20, PL 42, 78).

[2] Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint. Neque enim tam insanus eram, ut ne hoc quidem putarem posse comprehendi [Я хотел так же быть уверенным в том, чего не видел, как был уверен в том, что семь и три — десять. Я не был настолько безумен, чтобы и это утверждение считать невозможным для понимания] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 6, PL 32, 722).

дости, которую испытывает талантливый человек, когда работает его ум, в инстинктивном сознании силы своих умственных дарований он не мог примириться с безнадежным отчаянием радикального скептицизма. Неужели, думал он, мысль человеческая, столь живая, чуткая и проницательная, должна совершенно отказаться от надежды овладеть истиной? И ему казалось, что истина не открывает себя уму только потому, что неизвестен метод ее исследования[1]. В отношении Августина к скептической философии мы не видим и тени того увлечения и энтузиазма, с которыми он отдавался всякому новому приобретению мысли. Об академиках он знает лишь от Цицерона, вовсе не пытается изучить самостоятельно их философию и продумать до конца их основания, направленные против чувственного и рационального познания, как делал это по отношению к манихейству и неоплатонизму. Остановившись на скептицизме, он не предпринял ни одной серьезной попытки осуществить свою основную задачу — достигнуть счастья и блаженной жизни — на началах простого искания истины и на приблизительных гипотезах с характером вероятности, как рекомендовали академики. Августин говорит о себе, что скептическая философия сделала его ленивым и вялым в изыскании истины, ослабила в нем те горячие порывы, с которыми он выступал на поиски строго обоснованных убеждений. Конечно, скептицизм не мог действовать возбуждающим образом, но не может подлежать сомнению и то, что сам скептицизм сделался для него симпатичным вследствие умственной и нравственной усталости, к которой его привела безуспешность попыток создать для себя миросозерцание, удовлетворяющее душу. То, во что Августин попробовал углубиться, его обмануло. Теперь перед ним стояли другие направления мысли, ничего не обещающие. Отдаться им с прежним жаром не хватало уже сил. Отсюда временная бездеятельность ума и сердца[2]. Это была болезнь не столько ума, сколько воли, и ее исцеления можно было ожидать не столько от логики, сколько от психологии. Ничто с таким успехом не выводит нас из состояния нравственного расслабления, порожденного безнадежностью наших усилий, как открывающиеся перед нами новые горизонты и многообещающие новые пути. Вот почему, по сознанию самого автора «Исповеди», он был в этот момент своего развития доступнее для посторонних влияний, чем когда-нибудь. Всякий, кто мог бы предложить ему в то время какой-нибудь исход, нашел бы в нем самое благоприятное

[1] Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret [Часто я в меру своих сил наблюдал, насколько человеческая душа исполнена жизненности, разумения и проницательности; и я думал, что не истина спрятана от человека, а только путь к ней] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 20, PL 42, 78).

[2] Occurrebat inexplicabilis silva, cui demum inseri multum pigebat; atque inter haec sine ulla requie, cupiditate reperiendi veri animus agitabatur [Тут мне встретился дремучий лес, углубляться в который мне было совершенно лень. И вот среди всего этого, не зная покоя и желая отыскать истину, носился мой дух] (Ibid., 20, PL 42, 78).

настроение и искреннее желание воспользоваться его советом[1]. Нужен был внешний толчок, который вывел бы его из состояния нерешительности и дал бы его энергии определенное направление.

С другой стороны, ничто не наносит скептицизму такого сокрушительного удара, как обаяние согласия времен и народов в истине. Именно этим обаянием победило христианство разлагающий скептицизм древнего общества. Разногласие философов и согласие пророков, возвещавших одно и то же учение на протяжении всей истории Израиля, — вот наиболее распространенный мотив обращений в эпоху апологетов[2]. Когда Церковь организовалась, разлилась по лицу всей вселенной и стала духовной силой в государстве, к нему присоединился мотив согласия народов в исповедании веры. Сближение с Вселенской Церковью должно было надломить индивидуализм Августина и питавшийся им скептицизм.

Психологические основы скептицизма Августина рушились под впечатлением, произведенным на него личностью св. Амвросия Медиоланского. Знаменитый писатель и пастырь открыл перед ним новые пути и дал ему почувствовать значение Вселенской Церкви. Что касается философских основ его скептицизма, то они пали под влиянием неоплатонизма.

Влияние св. Амвросия. Влияние св. Амвросия на Августина не было личным. Августину не удалось завязать дружественных отношений с медиоланским епископом и раскрыть перед ним душу в интимной беседе. Амвросий влиял на Августина не как близкий друг или внимательный собеседник, а как общественный деятель, личные чувства которого по большей части остаются неизвестными для тех, перед кем он выступает. Возникновению близости между Амвросием и Августином мешала прежде всего значительная разница в возрасте (почти на четырнадцать лет), а затем обремененность епископа практическими обязанностями своего служения, не оставлявшими досуга для дружеских излияний, и, наконец, различие характеров. Общественный деятель, характер цельный и не знавший колебаний, дух, обращенный по преимуществу к внешнему, Амвросий едва ли в состоянии был принять близко к сердцу страдания души нерешительной и беспокойной, вечно идущей вперед и колеблющейся, живущей исключительно в области своих мыслей и чувств. По приезде в Милан Августин посетил св. Амвросия. Отеческий прием и участие, с которым епископ отнесся к молодому преподавателю риторики, занесенному на север из далекой Африки, произвели на посетителя самое благоприятное впе-

---

[1] Opportunissimum ergo me ac valde docilem tunc invenire posset, si fuisset qui posset docere [Если бы тогда нашелся кто-нибудь, кто мог бы меня научить, он нашел бы во мне человека легко поддающегося обучению] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 20, PL 42, 78).

[2] *Justinus.* Apologia I, 44, PG 6, 393; II, 10, 13, PG 6, 460, 465; *Tatianus.* Oratio ad Graecos, 3, 25–26, PG 6, 809, 860–861; *Athenagoras.* Supplicatio pro Christianis, 7, PG 6, 904; *Theophilus.* Ad Autolicum II, 8, PG 6, 1060; III, 3, 7, PG 6, 1124, 1129; *Hermias.* Irrisio gentilium philosophorum, 1–10, PG 6, 1169–1180; *Pseudo-Justinus.* Cohortatio ad gentiles, 5, 35, PG 6, 249, 304.

чатление[1]. Когда в Милан прибыла Моника, она стала связующим звеном между епископом и ритором. Св. Амвросий гораздо ближе знал эту благочестивую женщину, чем ее сына, и если по окончании своей проповеди имел случай сказать молодому человеку несколько теплых слов, то они касались не его духовных нужд, а религиозной ревности его матери[2]. Иногда у Августина рождалось желание излить перед знаменитым пастырем всю свою душу и посвятить его во все свои сомнения. Но Амвросий был всегда занят делами, а небольшие досуги употреблял на необходимый отдых и чтение. По обычаю многих епископов того времени, он никогда не запирал дверей своего жилища. К нему мог войти всякий и во всякое время, так как не было в обычае докладывать о приходящих. Сам он до такой степени привык быть всегда на виду у своей паствы, что, не стесняясь присутствием посторонних, занимался чтением, готовился к проповеди или размышлял. Заходил к нему и Августин в надежде улучить минуту для беседы наедине, но всякий раз заставал его за книгой, подолгу просиживал в молчании и наконец удалялся, не решаясь беспокоить епископа в час его кратковременного отдыха[3]. Вследствие этого ни Августин не знал о внутренней религиозной жизни св. Амвросия, ни Амвросий не знал о мучительных ко-

[1] Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum... Suscepit me paterne ille homo Dei, et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. Et eum amare coepi, primo... tanquam hominem benignum in me [Я пришел в Медиолан к епископу Амвросию... Этот Божий человек принял меня по-отечески и приветствовал мое переселение по-епископски. Я полюбил его сначала, как человека ко мне благожелательного] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 23, PL 32, 717).

[2] Eam vero ille propter ejus religiosissimam conversationem, qua in bonis operibus tam fervens spiritu frequentabat ecclesiam: ita ut saepe erumperet, cum me videret, in ejus praedicationem, gratulans mihi quod talem matrem haberem; nesciens qualem illa me filium, qui dubitabam de illis omnibus, et inveniri posse viam vitae minime putabam [Он {св. Амвросий} любил ее {Монику} за благочестивый образ жизни, за усердие, с которым она посещала церковь, пламенея духом к добрым делам. Часто, когда мы с ним встречались, у него вырывались похвалы ей, и он поздравлял меня с тем, что у меня такая мать; он не знал, что у нее за сын, который во всем сомневался и считал, что невозможно найти путь жизни] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 2, PL 32, 719).

[3] Saepe eum adessemus, non enim vetabatur quisquam ingredi, aut ei venientem nuntiari mos erat; sic eum legentem vidimus tacite, et aliter nunquam: sedentesque in diuturno silentio (quis enim tam intento esse oneri auderet?) discedebamus, et conjectabamus eum parvo ipso tempore, quod reparandae menti suae nanciscebatur, feriatum ab strepitu causarum alienarum, nolle in aliud avocari [Часто мы заходили к нему {к св. Амвросию} (ибо никому не запрещалось к нему входить и не было обычая докладывать о приходящем) и неизменно заставали его молча читающим. Долго просидев в молчании, мы уходили (ибо кто посмел бы нарушить такую глубокую сосредоточенность?), догадываясь, что в то немногое время, которое ему, оглушенному гамом чужих дел, удавалось получить для своих умственных занятий, он не хочет отвлекаться на что-либо другое] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 3, PL 32, 720). Sed certe mihi nulla dabatur copia sciscitandi quae cupiebam de tam sancto oraculo tuo pectore illius, nisi eum aliquid breviter esset audiendum. Aestus autem illi mei otiosum eum valde, cui refunderentur, requirebant, nec unquam inveniebant [Но мне не была дана возможность расспросить его {Амвросия} о том, чего я так страстно желал услышать из святого Твоего прорицалища, находящегося в его груди. Бывали только короткие разговоры. Волнение мое, чтобы удовлетвориться, искало побеседовать с ним на досуге, но никогда не находило его в праздности] (Ibid. VI, 4, PL 32, 721).

лебаниях Августина и духовных опасностях, которым он подвергался[1]. Когда впоследствии перед Августином возник вопрос совести, для разрешения которого нужна была духовная опытность, он обратился за советом не к св. Амвросию, а к его духовному отцу престарелому пресвитеру Симплициану[2]. Только однажды св. Амвросий преподал Августину совет, но и он оказался неудачным. Перед самым крещением катехумен написал епископу письмо, в котором, осведомив его о своих прежних заблуждениях и переживаемом настроении, просил указать, какие книги Священного Писания необходимо прочесть готовящемуся к таинству крещения. Св. Амвросий указал ему на Книгу пророка Исаии, может быть, потому, как догадывается Августин, что она с наибольшей ясностью предвозвещает Евангелие и призвание язычников. Но в этот момент только что пережитого религиозного кризиса Августину нужна была не апологетика, а религиозная лирика. Книга пророка Исаии осталась для него непонятной, но он нашел обильное питание для своего сердца в Псалтири[3].

Наибольшее влияние св. Амвросий оказал на Августина своими проповедями и неожиданным для последнего способом истолкования содержания ветхозаветных писаний.

Св. Амвросий был очень известен как проповедник, а Августин был преподавателем красноречия, специалистом этого дела. Вполне понятно поэтому было его желание лично удостовериться, насколько молва соответствует ораторскому таланту и искусству медиоланского епископа. Но он был в это время уверен, что знание истины вообще недоступно человеку и что менее всего можно надеяться услышать ее с кафолической кафедры. Поэтому он начал посещать проповеди св. Амвросия не с целью чему-нибудь из них научиться, а только для того, чтобы послушать, как они им произносятся[4]. Все его внимание

---

[1] Quid autem ille spei gereret, et adversus ipsius excellentiae tentamenta quid luctaminis haberet, quidve solaminis in adversis, et occultum os ejus quod erat in corde ejus, quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret; nec conjicere noveram, nec expertus eram: nec ille sciebat aestus meos, nec foveam periculi mei [А какие надежды он питал и какую борьбу вел против соблазнов своего высокого положения, чем утешался в несчастьях и какую сочную радость имели его сердечные уста от вкушения хлеба Твоего, об этом я не мог догадываться и опыта у меня не было. И он не знал моей болезни и западни, которая была уготована мне моим опасным положением] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 3, PL 32, 720). Ср.: Ibid. VI, 2, PL 32, 719.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 1–3, PL 32, 747–749. Рус. пер. Ч. 1. С. 197–201.

[3] Ille jussit Isaiam prophetam; credo, quod prae caeteris Evangelii vocationisque Gentium sit praenuntiator apertior. Verumtamen ego primam hujus lectionem non intelligens, totumque talem arbitrans, distuli repetendum exercitatior in dominico eloquio [Он {св. Амвросий} приказал мне читать пророка Исаию, думаю, потому что он яснее других говорит о Евангелии и призвании язычников. Однако я, не понимая первых уроков этой книги и думая, что она вся будет такой же, решил вернуться к ней, когда стану более опытен в слове Божием] (Ibid. IX, 13, PL 32, 769).

[4] Cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire (ea mihi quippe jam desperanti ad te viam patere homini, inanis cura remanserat) [Хотя я не утруждал себя изучить то, что он {св. Амвросий} говорил, а только хотел послушать, как он говорит (эта пустая забота о словах осталась у меня и тогда, когда я уже отчаялся, что человеку может быть открыта дорога к Тебе)] (Ibid. V, 24, PL 32, 717).

было обращено на их форму, а к содержанию он относился равнодушно и с пренебрежением[1]. Невольно при этом он сравнивал двух знаменитых проповедников — Фавста и Амвросия — и находил, что первый говорит увлекательнее, а второй обнаруживает более ума и эрудиции[2]. Однако очень скоро внимание профессора риторики от формы обратилось к содержанию бесед св. Амвросия, которое поразило его своей новизной[3]. Еще в Карфагене им овладевало по временам желание вникнуть под руководством сведущего человека в смысл тех мест Священного Писания, которые давали манихеям повод порицать кафолическую Церковь. Теперь из уст св. Амвросия он слышал такое их истолкование, при котором совершенно исчезала их неприемлемость для зрелого религиозного сознания. Заинтересованный этим, Августин стал посещать богослужение каждый воскресный день[4].

Чтобы понять впечатление, произведенное на Августина проповедями св. Амвросия, нужно иметь в виду, что последний в самой широкой степени пользовался аллегорическим методом толкования, который он заимствовал у Филона и Оригена. Этот метод он применил в целом ряде сочинений к бытописанию Моисея и истории патриархов[5], т. е. к тем именно частям Ветхого Завета, которые в свое время повергли в такое недоумение Августина и были так неблагоприятно разъяснены манихеями. Указывая на то, что метод раскрытия символов Писания освящен авторитетом апостолов, св. Амвросий любил по-

---

[1] Et studiose audiebam disputantem in populo, non intentione qua debui, sed quasi explorans ejus facundiam, utrum conveniret famae suae, an major minorve proflueret, quam praedicabatur: et verbis ejus suspendebar intentus; rerum autem incuriosus et contemptor astabam [Я ревностно слушал то, что он {св. Амвросий} говорил народу, не с тем намерением, с каким следовало, но как бы испытывая его красноречие, соответсвует ли оно той славе, которая о нем ходит, преувеличено ли оно похвалами или недооценено; словами его питалось мое намерение слушать, но к содержанию оно относилось пренебрежительно и с невниманием] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 23, PL 32, 717).

[2] Et delectabar suavitate sermonis, quanquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum [Я наслаждался приятностью речи {св. Амвросия}, более ученой, но менее веселой и привлекательной по форме, чем речь Фавста] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 23, PL 32, 717).

[3] Veniebant et animum meum simul cum verbis quae diligebam, res etiam quas negligebam. Neque enim ea dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret [Вместе со словами, которые я так любил, в мою душу вошло и содержание этих слов, которым я пренебрегал, и я уже не мог отделить одно от другого. Когда я открывал сердце, чтобы принять в него красиво сказанное слово, тут же в него входило и то, что было истинным в речи {св. Амвросия}] (Ibid. V, 24, PL 32, 717).

[4] Et cum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die dominico audiebam [Каждый воскресный день я слушал его {св. Амвросия}, когда он верно провозглашал слово истины] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 4, PL 32, 721).

[5] Таковы: «Hexameron» [«Шестоднев»], «De Paradiso» [«О рае»], «De Cain et Abel» [«О Каине и Авеле»], «De Noe et arca» [«О Ное и ковчеге»], «De Abraham» [«Об Аврааме»], «De Jacob» [«Об Иакове»], «De Joseph» [«Об Иосифе»], «De patriarchis» [«О патриархах»], «Apologia prophetae David» [«Апология пророка Давида»].

вторять с кафедры изречение апостола Павла: «Буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6)[1].

Августина очень смущал мнимый антропоморфизм Церкви в учении о Боге, так как он полагал, что слова Книги Бытия о создании человека по образу Божию предполагают человекообразное представление о Самом Создателе. Но в одной из проповедей, на которой он присутствовал, св. Амвросий, коснувшись как раз этого текста, предупредил своих слушателей, что его не следует понимать в буквальном смысле и что образом Божиим в человеке служит не тело его, а душа. Теперь Августин убедился, что кафолическая Церковь свободна от заблуждения, которое он ей приписывал, и что его нападки на антропоморфизм нисколько ее не касались[2].

Еще важнее были беседы, посвященные истории патриархов. Для Августина жизнь ветхозаветных праведников служила доказательством низменности Ветхого Завета. Он видел в них людей невоздержных, преданных плоти, жестоких. Покровительство же и любовь, которыми они пользовались со стороны Бога, казались несовместимыми с благочестивым понятием о Высшем Существе, благом и духовном. Проповеди св. Амвросия совершенно разрушали это предубеждение. В своих сочинениях, посвященных ветхозаветным праведникам, медиоланский епископ находился под сильным влиянием Филона. Но вся литературная деятельность иудейского мыслителя была посвящена философскому комментарию отечественной религии и проникнута апологетическими тенденциями. Презрительное отношение образованных язычников и в частности Апиона к евреям, как народу, исповедующему варварскую религию, подвигло Филона на защиту родных преданий и побудило его истолковать Ветхий Завет в смысле совокупности символов, заключающих под своей оболочкой чисто философское учение о мире и человеке. Для доказательства этого положения он воспользовался правилами широко тогда распространенного аллегорического метода толкования литературных памятников. Применяя его к жизнеописанию патриархов, он изобразил их в виде живого олицетворения философской мудрости, сообщив им черты платонического и стоического морального идеала. Авраам — это тип человека, который при помощи филосо-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 6, PL 32, 722. Рус. пер. Ч. 1. С. 131–132. Об экзегетических приемах св. Амвросия см.: *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 180–225; *Kellner J.* Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des alten Testamentes. Regensburg, 1893; *Лосев С.* Св. Амвросий Медиоланский как толкователь Священного Писания Ветхого Завета. Киев, 1897.

[2] Ubi vero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a te factum, a spiritualibus filiis tuis... non sic intelligi ut humani corporis forma te terminatum crederent atque cogitarent... gaudens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse [Когда я понял, что создание человека по образу Твоему Твоими духовными сынами... не понимается так, будто Ты ограничил Себя обликом человеческого тела... я покраснел от стыда, радуясь, что столько лет я лаял не против кафолической веры, а против измышлений плотского разумения] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 4, PL 32, 721).

фии достигает истинного познания о Боге и полного нравственного освобождения от соблазнов плоти и мира. Сначала, в Халдее, он изучает природу и ищет Бога среди предметов этого мира. Потом он переходит к изучению человека и энциклопедических наук. Это символизируется его брачным союзом с Агарью. Наконец, он достигает истинного богопознания и совершенной добродетели, образом чего служит изгнание Агари и подчинение воле Сарры. Исаак является типом человека, который остается всегда верен идеалам добра благодаря счастливым естественным задаткам. Иаков — символ аскета, достигающего созерцания Бога усилиями своей воли, путем жестокой борьбы с самим собой[1]. В общем эту схему заимствовал от Филона и св. Амвросий.

Чтобы дать понятие об отношении св. Амвросия к ветхозаветным праведникам и в то же время не прерывать повествования излишними подробностями, мы остановимся лишь на одном его сочинении «De Abraham» [«Об Аврааме»], составление которого относят приблизительно ко времени прибытия Августина в Милан. Так как это сочинение составилось из бесед и предназначалось для катехуменов, то с его содержанием Августин мог познакомиться тогда же по проповедям св. Амвросия. Моисей, говорит св. Амвросий, описал Авраама как пример, достойный подражания. Наши сердца, находящиеся во власти порока, при взгляде на этого мужа восстают, как из гроба[2]. Бог повелел Аврааму покинуть Харран, родство, дом отца и переселиться в землю Ханаанскую. Патриарх последовал Богу, самым делом предварив совет, высказанный впоследствии одним из семи мудрецов: ἕπου Θεῷ [следуй за Богом]. Но покинуть землю свою и своих родственников значит освободиться от уз плоти, от приманок чувственных удовольствий, от забот о земном, чтобы отдаться высшей нетленной жизни. Выйдя из земли своей, Авраам достиг Сихема и разбил свою палатку в дубраве[3]. Это указывает на то, что он действительно привел в исполнение заповеданное ему Богом[4]. Предвидя, что красота Сары соблазнит развратных египтян и может сделаться причиной его убийства, Авраам убеждает жену назваться его сестрой. Из этого мы видим, что муж должен любить в своей жене не красоту, которая по большей части служит причиной гибели, а добродетель[5]. Отправляясь в Египет с красивой женой, Авраам стал примером преданности Богу, ибо охранение брачного ложа он не предпочел небесной заповеди[6]. Чтобы не разрушить союз любви с Лотом, когда между рабами господ

---

[1] *Heinisch P.* Der Einfluss Philos auf die alteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 187–194, 201, 205. Об источниках св. Авросия см.: *Адамов И. И.* Цит. соч. С. 114–149; *Прохоров Г.* Нравственное учение св. Амвросия, епископа Медиоланского. СПб., 1912. С. 52–110.

[2] *Ambrosius Mediolanensis.* De Abraham I, 2, PL 14, 419.

[3] Ibid. I, 4, PL 14, 421.

[4] Ibid. I, 5, PL 14, 422.

[5] Ibid. I, 6, PL 14, 422.

[6] Ibid. I, 9, PL 14, 424.

начались ссоры, Авраам решил лучше разойтись с ним в разные стороны. Как старший и более опытный, он произвел раздел земли и предоставил младшему выбирать часть, которая ему более нравится[1]. Он показал себя образцом бескорыстия, отказавшись от военной добычи[2]. Он дал пример гостеприимства, пригласив к себе Трех Странников, и совершенного повиновения Богу[3], в жертву Которому не усомнился принести даже своего единственного сына[4].

Таким образом, в изложении св. Амвросия благодаря применению аллегорического метода толкования моральный облик патриархов рисовался в чертах, совершенно противоположных тем, которыми их наделяли на основании буквалистического понимания текста манихеи и вслед за ними Августин. Это не люди, преданные плоти и не желающие знать ничего, кроме благ тела, к которым как к послушным орудиям своих замыслов благоволил царь тьмы, связавший душу с материей узами чувственных наслаждений, а философы, поправшие соблазны чувств и устремившие ум свой к познанию божественного, великие образцы отречения от плоти и мира и олицетворение философского идеала духовной свободы и созерцания. Из этого Августин во всяком случае мог убедиться, что Церковь почитает ветхозаветных праведников вовсе не за то, что в их жизни ему казалось недостойным и отталкивающим, а за те именно добродетели, которые сам он высоко ценил со времени знакомства с «Гортензием» и проповедь которых, между прочим, привлекала его к манихейству.

Но в проповедях Амвросия он слышал и прямую защиту патриархов против обвинений, которые раздавались не со стороны одних только манихеев, и эта защита, произвела на него глубокое впечатление, впервые раскрыв ему идею нравственности неизменной в своих принципах и изменяющейся соответственно странам, народам и временам в форме осуществления этих принципов[5]. В этом отношении очень важны рассуждения св. Амвросия по поводу многоженства патриархов, которое в особенности смущало Августина.

Коснувшись отношений Авраама к Агари, св. Амвросий прежде всего дает понять, что не желает во всем и во что бы то ни стало оправдывать патриарха. Связь со служанкой есть слабость праведного мужа, разделявшего со всеми людьми греховность человеческой природы, и притом же вышедшего из среды халдеев, которые были погружены более других в суеверие и не могли служить добрым примером[6]. Тем не менее эта слабость заслуживает снисхождения, если принять во внимание, что Авраам жил не только ранее Евангелия, но

---

[1] *Ambrosius Mediolanensis.* De Abraham I, 10–12, PL 14, 423–425.

[2] Ibid. I, 17–18, PL 14, 427.

[3] Ibid. I, 32, PL 14, 435.

[4] Ibid. I, 66–79, PL 14, 445–449.

[5] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 13–17, PL 32, 666–668. Рус. пер. Ч. 1. С. 56–62.

[6] *Ambrosius Mediolanensis.* De Abraham I, 22, PL 14, 428.

и ранее Закона, запретивших прелюбодеяние. Бог в раю хотя и благословил брак, но еще не осудил прелюбодеяния. Поэтому, не нарушив Закона, Авраам не заслужил и наказания[1]. Далее, при видимом и формальном нарушении святости брака Авраам может быть оправдан, если рассмотреть его поступок по существу. В этом случае св. Амвросий исходил из того представления о браке, которого мы однажды уже коснулись. Брак учрежден Богом для продолжения рода и свят, если эта объективная цель служит сознательным мотивом его заключения. Поэтому и моногамический брак может быть нечист, если вступают в супружеские отношения не ради чадородия, а для удовлетворения похоти, и полигамический брак может быть чистым, если мотивом многоженства служит не погоня за чувственными удовольствиями, а желание иметь детей. Таковы именно и были намерения Авраама. После потопа людей было мало и потому забота о потомстве была долгом перед природой. Авраам вошел к служанке не потому, что был пленен ее красотой и воспламенен страстью, а для того, чтобы иметь от нее детей, которых он не мог ожидать от жены[2]. При этом он поступил так даже не по своей воле, а исполняя желание Сарры, которая предложила ему в наложницы свою служанку. Ее примеру последовали Лия и Рахиль (Быт. 30:1–3, 9). Поэтому и Иаков хотя имел много жен, но не проявил в этом невоздержания. Оцененный с точки зрения истинного понятия о браке, получает свое оправдание даже ужасный случай кровосмешения Лота с дочерьми, потому что последние, не уступая похоти, а полагая, что содомским огнем истреблен весь род человеческий, решились иметь потомство хотя бы от отца (Быт. 19:30–38)[3]. Возвращаясь снова к многоженству Авраама, св. Амвросий находит для него оправдание и в том обстоятельстве, что оно, согласно авторитету апостола Павла, является символическим действием, предвозвещающим будущее: сын рабыни Агари символизирует народ иудейский, рабски служащий букве, а сын обетования Исаак — христиан, свободных от духа рабства. Таким образом, то, что кажется грехом, в действительности оказывается таинством, которое предуказывает будущее. Что было совершено в качестве образа

---

[1] *Ambrosius Mediolanensis.* De Abraham I, 23, PL 14, 429.

[2] Secunda illa est, quod non ardore aliquo vagae succensus libidinis, non petulantis formae captus decore ancillae contubernio conjugalem posthabuit torum, sed studio quaerendae posteritatis et propagandae sobolis. Adhuc post diluvium raritas erat generis humani; erat etiam religioni, ne quis non reddidisse debitum videretur naturae [Отсюда получается, что {Авраам} не возгорелся огнем похоти и не был пленен красотой и молодостью служанки, поставив супружеское ложе ниже простого сожительства, но он стремился к тому, чтобы оставить по себе потомство и вырастить детей. Ведь после потопа человеческий род был все еще малочислен, а по закону веры каждый человек был обязан воздать должное природе] (*Ambrosius Mediolanensis.* De Abraham I, 24, PL 14, 430).

[3] Denique et Loth sancti filiae hanc causam quaerendae posteritatis habuerunt, ne genus deficeret humanum; et ideo publici muneris gratia privatam culpam praetexuit [Наконец, и дочери святого Лота имели причиной своего поступка заботу о продолжении потомства, боясь, как бы не оскудел человеческий род; и потому исполнение общественного долга покрыло личную вину] (Ibidem).

будущего, не составляет вины, но если бы мы вздумали подражать этому, то были бы повинны в нарушении Закона[1].

Пройдя высшую школу и будучи преподавателем риторики, Августин не мог не знать о существовании аллегорического метода толкования поэтов и об его принципах, но возможность его применения к истолкованию Ветхого Завета лежала вне его кругозора. Впервые он узнал, как пользуется им христианская Церковь из проповедей св. Амвросия. Они убедили его, что Ветхий Завет вовсе не обязательно понимать в том буквалистическом смысле, на котором настаивали манихеи[2]. Затем ему стало ясно, что уважение, оказываемое Церковью Ветхому Завету, не набрасывает на нее никакой тени, так как она принимает его не в том смысле, который может оскорблять религиозное и нравственное чувство[3]. Впечатление это все более в Августине укреплялось. Сначала ему показалось, что позиция, занятая кафолической Церковью в отношении к Ветхому Завету, вовсе не так безнадежна, как он полагал ранее. Потом он стал уже упрекать себя за слишком большое доверие к манихеям и, наконец, начал самостоятельно углубляться в смысл Священного Писания, чтобы изобличить ложность нападок на Ветхий Завет[4]. Вместе с этим он чувствовал себя все более и более пристыженным прежде всего той самоуверенностью, с которой он ре-

---

[1] Quod ergo putas esse peccatum, advertis esse mysterium, quo ea quae posterioribus erant futura temporibus, revelabantur... Agnoscamus ergo quoniam haec quae in figura contingebant, illis crimini non erant: nobis autem erunt, si ad correptionem nostram scripta cavere nolimus [Если ты думаешь, что это грех, то и не признаешь за таинство, в котором открылось то, что ожидает последующие времена... Итак, признаем, что то, что было образом будущего, для них не было преступлением, а для нас будет, если мы не остережемся исполнять написанное] (*Ambrosius Mediolanensis.* De Abraham I, 28, PL 14, 432).

[2] Spiritualiter itaque plerisque illorum librorum expositis locis, jam reprehendebam desperationem meam, illam duntaxat qua crediderat Legem et Prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse [Услышав, как многие места из тех книг были изъяснены в духовном смысле, я стал порицать себя за свое отчаяние, из-за которого я верил, что презирающим и смеющимся над Законом и пророками противостоять совершенно невозможно] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 24, PL 32, 717). Ecce jam non sunt absurda in Libris ecclesiasticis quae absurda videbantur, et possunt aliter atque honeste intelligi [И вот уже не было нелепым то, что казалось нелепым в церковных книгах: это можно было понимать иначе и достойно] (Ibid. VI, 18, PL 32, 728). *Idem.* De utilitate credendi, 20, PL 42, 78.

[3] Gaudebam etiam quod vetera scripta Legis et Prophetarum jam non illo oculo mihi legenda proponerentur, quo antea videbantur absurda, cum arguebam tanquam ita sentientes sanctos tuos; verum autem non ita sentiebant... cum ea quae ad litteram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritualiter aperiret, non dicens quod me offenderet [Я также радовался, что древние писания Закона и пророков мне предлагалось читать уже другими глазами, тому, кто раньше видел во всем этом лишь бессмыслицу и изобличал мнимые мысли святых Твоих, мысливших на самом деле вовсе не так... Когда {св. Амвросий}, снимая таинственный покров, объяснял в духовном смысле те места, которые, будучи поняты буквально, казались мне проповедью извращенности, он не говорил ничего, что возбуждало во мне неудовольствие] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 6, PL 32, 722).

[4] Ibid. VI, 24–25, PL 32, 731. Рус. пер. Ч. 1. С. 154–166.

шился высказывать самые категорические суждения о предмете, ему неизвестном. Он, который решил построить свои убеждения на свободном и самостоятельном изыскании истины, не дал себе труда изучить Ветхий Завет, не обратился за объяснениями к тем, которые считали эти книги священными, а без всяких доказательств поверил тому, что распространяли о них их враги[1]. Не менее пристыжен был он и тем, что, нападая до сих пор на кафолическую Церковь, он сражался, в сущности, с призраками, обвиняя ее в таких заблуждениях, которые сама она осуждала с гораздо большей полнотой и решительностью[2]. Наконец, он не мог простить себе доверчивости к обещаниям рационально обоснованной религии, которыми его так жестоко обманули манихеи, подменившие философию самыми невероятными мифами[3].

Казалось бы, такое настроение было очень благоприятно для немедленного присоединения к Церкви. Сознав свою несправедливость в отношении к ней, Августин должен был почувствовать желание загладить ее. А чем же ее можно было лучше всего загладить, как не доверием к учению Церкви? В действительности же неприятное сознание допущенной опрометчивости, самоуверенности и легковерия, которыми искусно воспользовались сектанты, настраивало его подозрительно и к проповедям св. Амвросия. Августин боялся

---

[1] Sed scilicet intelligentissimi adolescentes, et miri rationum exploratores, non evolutis saltem illis Litteris, non quaesitis magistris, non aliquantum nostra tarditate accusata, non denique vel mediocri corde concesso eis qui ejusmodi Litteras per totum orbem tam longo tempore legi, custodiri, tractarique voluerunt; nihil apud illos credendum putavimus, eorum qui istis inimici infestique sunt voce commoti, apud quos falsa pollicitatione rationis inaudita millia fabularum credere et colere cogeremur [Умнейшие юноши, удивительные пытливые умы, даже не открыв Писание, не послушав учителей, ни в коей мере не осудив свою косность, наконец, нисколько не уступив в своем сердце тем, которые подобным образом хотели, чтобы Писание столь долго читалось по всему миру, хранилось и было в употреблении, считая, что нет у них {христиан} ничего, чему стоило бы верить, мы приходим в волнение, услышав голос тех, которые им {христианам} враждебны; мы понуждаем себя уважать их и верить их пустым обещаниям и неслыханным басням] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 13, PL 42, 74).

[2] Gaudens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse. Eo quippe temerarius et impius, fueram, quod ea quae debebam quaerendo discere accusando dixeram [Я покраснел от стыда, радуясь, что столько лет я лаял не против кафолической веры, а против измышлений плотского разумения. И я был тем более неразумен и нечестив, что прилежному изучению я предпочитал обвинять и утверждать] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 4, PL 32, 721). Cum Catholicam tuam caecis contentionibus accusarem, etsi nondum compertam vera docentem, non tamen ea docentem quae graviter accusabam [Когда я слепо накидывался на Твою кафолическую {Церковь}, я еще не знал, учит ли она истине, но уже видел, что учит не тому, за что я ее так страстно обвинял] (Ibid. VI, 5, PL 32, 721).

[3] Me magis pudebat tam diu illusum et deceptum promissione certorum, puerili errore et animositate, tam multa incerta quasi certa garrisse. Quod enim falsa essent, postea mihi claruit. Certum tamen erat quod incerta essent, et a me aliquando pro certis habita fuissent [Мне более всего было стыдно, что другие так долго обманывали меня своими обещаниями, а я болтал с юношеским воодушевлением и несмысленностью, объявляя столь много недостоверного достоверным. Позднее мне выяснилась эта ложь. Достоверным, однако, было для меня то, что все это недостоверно, а раньше принималось мной за достоверное] (Ibid. VI, 5, PL 32, 721).

быть снова обманутым и относился к тому, что слышал в церкви, с удвоенной осторожностью[1]; он сравнивает себя с больным, который, испытав на себе последствия ошибок дурного врача, не решается доверить лечение и хорошему[2]. При этом он не испытывал еще ни малейшего желания отказаться от поставленной ранее задачи — выработать религиозные убеждения на строго рациональных началах. К религии, которую он готов был бы принять, он предъявлял очень строгие требования: она должна доказать ему свои принципы с той же степенью достоверности, с какой познается, что семь и три — десять[3]. Этого в проповедях св. Амвросия он не находил. То, что св. Амвросий отрицал, — недопустимость буквалистического понимания Ветхого Завета — совпадало с убеждениями самого Августина и имело в его глазах характер несомненности. Но то, что проповедник предлагал взамен этого, было для Августина совершенно неубедительно[4]. Кафолическая Церковь не казалась уже ему побежденной, но не представлялась и победительницей[5]. Этой положительной стороной учения Церкви, непонятной и недоказанной, для Августина была идея духовности и нематериальности Бога и души[6]. Когда он слышал из уст св. Амвросия, что Бога не следует представлять в человеческом образе, с этим он был согласен и это его радовало, а когда отец Церкви говорил о духовности Бога, то он не мог составить себе даже приблизительного понятия о том, что такое духовная суб-

---

[1] Tanto igitur acrior cura rodebat intima mea quid certi retinerem... [Забота о том, чтобы ухватиться за что-нибудь достоверное, жестоко меня грызла...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 5, PL 32, 721).

[2] Sicut evenire assolet ut malum medicum expertus, etiam bono timeat se committere; ita erat valetudo animae meae, quae utique nisi credendo sanari non poterat, et ne falsa crederet, curari recusabat [Как случается с человеком, который, попав к плохому врачу, боится довериться хорошему, так было и со здоровьем моей души, которая не могла излечиться ничем, кроме вер л, а, чтобы не верить лжи, она отказывалась от лечения] (Ibid. VI, 6, PL 32, 722).

[3] Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint [Я хотел так же быть уверенным в том, чего не видел, как был уверен в том, что семь и три — десять] (Ibid. VI, 6, PL 32, 722).

[4] Non dicens quod me offenderet, quamvis ea diceret, quae utrum vera essent adhuc ignorarem [Он {св. Амвросий} не говорил ничего такого, что вызывало бы во мне неудовольствие, хотя и говорил то, о чем я еще не знал, является ли это истиной] (Ibid. VI, 6, PL 32, 722).

[5] Nec tamen jam ideo mihi catholicam viam tenendam esse sentiebam, quia et ipsa poterat habere doctos assertores suos qui copiose et non absurde objecta refellerent; nec ideo jam damnandum illud quod tenebam, quia defensionis partes aequabantur. Ita enim catholica non mihi victa videbatur, ut nondum etiam victrix appareret [Однако я не думал, что мне надо держаться церковного пути, ведь православная вера может иметь своих ученых защитников, которые веско и разумно опровергнут разные нападки; потому я и не думал осуждать то, чего держался, поскольку защищающиеся стороны были равны по силе. Кафолическая вера мне не казалась побежденной, но и не предстала еще победительницей] (Ibid. V, 24, PL 32, 717).

[6] Animadverti enim et saepe in sacerdotis nostri, et aliquando in sermonibus tuis, cum de Deo cogitaretur, nihil omnino corporis esse cogitandum, neque cum de anima [Я обратил внимание на то, что в проповедях нашего предстоятеля {св. Амвросия}, когда он рассуждал о Боге, Бог совершенно был бестелесен; то же было и с душой] (*Augustinus Hipponensis.* De beata vita, 4, PL 32, 961).

станция, совершенно противоположная даже тончайшей материи[1]. Поэтому он и заявляет, что без всякого замедления отказался бы от остатков манихейских верований и присоединился бы к Церкви, если бы только в это время мог понять, что такое дух[2].

Аллегорический метод толкования, с которым Августин познакомился, слушая проповеди св. Амвросия, открыл перед ним новые, еще неведомые перспективы, и это подействовало возбуждающим образом на его ослабевшую было умственную энергию. Им снова овладевает желание искать разумно обоснованных убеждений. В связи с этим в нем возникает мысль о необходимости считаться на этом пути с авторитетом. С какими бы ограничениями ни было признано значение авторитета, но из этого признания веет уже не духом скептицизма. Впоследствии учение Августина об авторитете отлилось в такую форму, которая является отрицанием свободы и независимости религиозных исканий. Чтобы понять учение о Боге, нужно сначала принять его на веру. «Если не поверите, не поймете», — любил он повторять слова пророка Исаии (7:9 по переводу Семидесяти). Но в момент, о котором мы говорим, он не ставил еще вопроса об авторитете в такой форме, иначе ему пришлось бы отказаться от сложившегося решения принять религиозную истину лишь в том случае, если она предстанет перед ним с принудительностью математики, т. е. будет им предварительно понята, а не усвоена верой. В это время в нем ни на минуту не возникало желание отказаться от искушений разума, признать его бессилие и склонить выю под иго веры. Свое обращение он приписывает Божественной помощи, которую получил за свои неизменные усилия найти истину, а не за отказ от разума[3]. Наоборот, на размышление об авторитете и его значении в познании его навело желание сохранить полную независимость мысли. Он решил продолжать поиски достоверной и доказанной религии. Но по какому пути пойти? Куда за нею обратиться? Языческие философские системы были ис-

---

[1] Ubi vero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a te factum, a spiritualibus filiis tuis... non sic intelligi, ut humani corporis forma te terminatum crederent atque cogitarent: quanquam quomodo se haberet spiritualis substantia, ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar [Я понял, что создание человека по образу Твоему Твоими духовными сынами... не понимается так, будто Ты ограничил Себя обликом человеческого тела, хотя я еще не подозревал ни отдаленно, ни гадательно, что такое духовная субстанция] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 4, PL 32, 721).

[2] Si possem spiritualem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abjicerentur ex animo meo; sed non poteram [Если бы я мог представить духовную субстанцию, то тут же все их {манихеев} построения развалились бы и были выброшены из моей души, но я не мог] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 25, PL 32, 718).

[3] Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem [Я был настолько расстроен, настолько оглушен множеством пустых басен, что, если бы моя любовь к поискам истины не вымолила себе Божественную помощь, я не смог бы выйти из такого состояния и возвратиться к своей первоначальной свободе поиска] (*Idem.* De libero arbitrio I, 4, PL 32, 1224).

ключены, потому что они предлагали свое учение не от имени Христа[1]. Ложь манихейства была разоблачена. Оставался выбор между кафолической Церковью и различными христианскими сектами. Но остановить свой выбор на одной из них, чтобы подвергнуть исследованию именно ее учение, значит оказать ей некоторое предварительное, не основанное на рациональных данных доверие, так как неизбежно пришлось бы отдаться под руководство учителей избранной секты. Кафолическая Церковь произвела на Августина сильное впечатление, и теперь он спрашивал себя, вправе ли он временно ограничить круг своих исследований ее учением и есть ли какое-нибудь разумное основание для того, чтобы в первую очередь остановить свой выбор именно на ней. Такое предварительное доверие нисколько не предрешало в глазах Августина вопрос, примет он окончательно учение Церкви или нет.

Размышляя об этом, Августин прежде всего попытался уяснить для себя, действительно ли в методологическом отношении необходимо начинать с абсолютного скептицизма и избегать всякой, даже предварительной и временной веры, и пришел к отрицательному выводу на том основании, что такой метод был бы неосуществим. Почти всякое знание начинается принятием на веру того или другого положения, которое впоследствии или подтверждается или опровергается разумом. Мы верим свидетельству истории о событиях, в которых лично не принимали участия, верим рассказам о городах и странах, которых сами не посещали, постоянно оказываем доверие друзьям, врачам, родным и слугам; о своем происхождении от тех родителей, которых за таковых считаем, мы никогда не знаем, а лишь верим в это на основании показаний их самих. При устранении такой веры исчезает всякая возможность какой бы то ни было общественной деятельности[2]. Такая предварительная вера неизбежна особенно при изучении наук и искусств. Допустим, что не имеющий знаний хочет стать мудрым. Для этого ему нужно найти мудреца, который мог бы научить его мудрости. Но с притязаниями на достоинство мудрого выступает множество учителей, несогласных между собой, так что неизвестно, кто из них является действительным мудрецом. Каким же образом искатель мудрости, который еще не знает, что такое мудрость, может распознать среди них истинного мудреца, носителя действительной мудрости? Так как это невозможно, то он поступает в науку к тому или другому лицу лишь по доверию к его мудрости[3]. Решающим основанием в этом случае обыкновенно бывает не что иное, как популярность учителя. Молодой человек, желая научиться красноречию, естественно отдает себя под руководство ритора, пользующегося наибольшей из-

---

[1] Quibus tamen philosophis, quod sine nomine salutari Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam [Этим философам я совершенно отказался доверить лечение моей расслабленной души, поскольку они не знали спасительного имени Христова] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 25, PL 32, 718).

[2] Ibid. VI, 7, PL 32, 722. Рус. пер. Ч. 1. С. 132–133.

[3] *Idem.* De utilitate credendi, 28, PL 42, 85.

вестностью, т. е. имеющего наибольшее число учеников и почитателей[1]. Так и в поисках за истинной религией нужно начинать свое исследование с той, которая пользуется самой широкой известностью и распространением. А такова именно и есть *кафолическая* Церковь. Ее считают святой почти все народы вселенной. Членов ее уже больше, чем язычников вместе с иудеями. Законы гражданские ей покровительствуют. С благоговением к ней относятся люди, занимающие самое высокое положение в обществе[2]. К этим практическим соображениям присоединялось и религиозное основание. Августин твердо верил в Промысл Божий и, оставаясь при этой уверенности, не мог допустить, чтобы Бог потерпел повсеместное распространение кафолической Церкви и даровал ей победу над врагами, если бы Ему неугоден был путь к истине, который она рекомендует людям[3].

Соответственно этому мнению Августин и поступил. Свои дальнейшие поиски он решил начать исследованием учения кафолической Церкви, а для этого снова вступить в число оглашаемых. Положение катехумена было для этого

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 15–16, PL 42, 76.

[2] Omnia divina et humana jura permittunt quaerere catholicam fidem; tenere autem et colere, per humanum certe jus licet, si de divino quamdiu erramus, incertum est: nemo imbecillitatem nostram terret inimicus... omnium dignitatum et potestatum gradus, huic divino cultui devotissime inserviunt; honestissimum est religionis nomen, et praeclarissimum. Quid impedit tandem perscrutari atque discutere pia et sedula investigatione, utrum hic sit illud quod sincerissime nosse et custodire paucos necesse est, etiamsi omnium in id gentium voluntas favorque conspiret? [Все божественные и человеческие законы позволяют нам искать кафолическую веру, но придерживаться и жить ей нам позволяет если не божественный, от которого мы отходим, то во всяком случае человеческий закон; и никакой враг не устрашает нас в нашей слабости... Все чины знати и власти преданно служат этой божественной вере, ибо имя этой веры самое честное и славное из всех имен. И что мешает благочестиво и старательно отыскать и рассудить, есть ли здесь что-нибудь, что необходимо знать и сохранять в совершенной чистоте лишь немногим, несмотря на то что все народы одобряют это, стремятся к этому и хотят этого?] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 18, PL 42, 77). Fac nos reperisse alios aliud opinantes, et diversitate opinionum ad se quemque trahere cupientes; sed inter hos excellere famae interim celebritate quosdam, atque omnium pene occupatione populorum. Utrum isti verum teneant, magna quaestio est: sed nonne prius sunt explorandi, ut quamdiu erramus, si quidem homines sumus, cum ipso genere humano errare videamur [Помоги нам найти думающих иначе, желающих многообразием своих мнений привлечь к себе всякого, но так, чтобы среди них были такие, которые выделяются своей славой, а также тем, что приобрели себе почти всех своих слушателей. Проповедуют ли они истину — это большой вопрос. Но разве сперва мы не должны их испытать, так чтобы, покуда мы заблуждаемся, будучи людьми, могло казаться, что мы ошибаемся вместе со всем человеческим родом?] (Ibid., 15, PL 42, 76).

[3] Semper tamen credidi et esse te, et curam nostri gerere... Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem, et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum Litterarum, jam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi Scripturae per omnes jam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi, et per ipsam te quaeri voluisses [Я всегда верил в то, что Ты есть и заботишься о нас... Не в силах найти с помощью своего немощного разума истину мы нуждаемся в авторитете Священного Писания, и я уже начал верить, что Ты не придал бы этому Писанию такого повсеместного исключительного значения, если бы не желал, чтобы с помощью него верили и искали Тебя] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 8, PL 32, 723).

очень удобно. Если Церковь в период оглашения испытывала степень искренности лиц, ищущих крещения, то и им предоставляла убедиться, действительно ли в ее учении дана религиозная истина. Перестав быть манихеем, Августин не присоединился и к Церкви, а решил оставаться катехуменом до тех пор, пока перед ним не выяснится что-либо несомненное, пока он или не придет к непоколебимому, основанному на рациональных доводах убеждению в высоких достоинствах церковного учения, или не получит уверенности, что нужно оставить все поиски на этом пути[1].

За фактом возвращения Августина в число оглашаемых и за тем теоретическим оправданием, которое он дает этому решению, чувствуется скрытое изумление перед широтой и силой кафолической Церкви, сменившее прежнее презрительное отношение к ней и объясняемое глубоким впечатлением, произведенным на него самим ее телом. Впоследствии Августин часто упрекал донатистов в том, что в них недостаточно сильно сознание вселенского значения христианства и что правильное понимание его они ограничивают небольшой группой исступленных сектантов. У донатистов это было следствием провинциальной узости, заключавшейся в тесных пределах своей родины и думающей, что весь мир кончается за ее границами. Из отдаленной Африки и для Августина не могла быть ясна вся широта и крепость той религиозной организации, которая объяла уже весь мир под именем кафолической Церкви. Но кругозор его расширялся по мере того, как он подвигался на север через Рим в Милан, резиденцию западных императоров, из которой всегда легче следить за общей жизнью государства. Но в Милане он имел возможность убедиться не только в том, что Церковь обняла все народы, но и в ее внутренней крепости и силе, которые нашли для себя средоточие в великой личности св. Амвросия, воспитателя, опекуна, руководителя и обличителя императоров. Император Грациан во время похода против готов в 378 г., чувствуя себя одиноким среди врагов, ищет ободрения и наставления в кафолической вере у св. Амвросия и получает от него две первых книги «De fide» [«О вере»]. По совету св. Амвросия император противится созванию Вселенского собора на Западе и ограничивается созывом поместного собора в Аквилее. При Грациане и Валентиниане II св. Амвросий выступает горячим сторонником императорского эдикта, которым в 382 г. было приказано вынести статую Победы из сената, и парализует все домогательства языческой партии, направленные к отмене этого закона. Он дважды отправляется в Трир с дипломатической миссией от императора

---

[1] Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica Ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem [Я решил оставаться катехуменом в кафолической Церкви, завещанной мне родителями, пока не прояснится для меня что-нибудь определенное, к чему я направлю свой путь] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 25, PL 32, 718). Decreveram tamdiu esse catechumenus in Ecclesia, cui traditus a parentibus eram, donec aut invenirem quod vellem, aut mihi persuaderem non esse quaerendum [Я решил оставаться катехуменом в Церкви, которой я был вручен моими родителями, до тех пор пока либо не найду то, чего хочу, либо не приду к убеждению, что это не то, чего следовало бы искать] (*Idem.* De utilitate credendi, 20, PL 42, 78).

Валентиниана II к узурпатору Максиму и выступает с горячим протестом против казни присциллианистов, которой Максим надеялся привлечь на свою сторону симпатии православных. Несмотря на требование правительства Валентиниана II и на угрозу смертной казни, он отказывается уступить арианам базилику, несколько дней остается в храме вместе со своей верной паствой, в числе которой находилась и мать Августина, осажденный солдатами императора, и в конце концов заставляет правительство отказаться от своих требований. С этого времени св. Амвросий становится самым близким человеком к молодому императору и самым влиятельным лицом в империи. К нему взывает о помощи Валентиниан, оказавшийся во власти Арбогаста. Позднее св. Амвросий убеждает Феодосия отказаться от своего распоряжения о восстановлении синогоги на средства епископа, обвинявшегося в ее разрушении, и побуждает его публичным покаянием искупить свой грех кровавого избиения жителей Фессалоники. Такова была сила влияния Церкви на государство через посредство св. Амвросия[1]. Впечатления обширности и могущества кафолической Церкви были психологической причиной, надломившей скептицизм Августина.

Проследим теперь, какими вопросами занят был блж. Августин, записавшись в число катехуменов с целью подвергнуть тщательному исследованию учение Церкви.

Мы уже сказали, что в проповедях св. Амвросия для него была совершенно непонятна идея духовной субстанции, непротяженной и чуждой всякого образа. Теперь он направил все свои усилия к тому, чтобы выяснить для себя понятие духа в его отличии от всего материального и убедиться в реальном бытии такого духовного начала[2]. Но способ, которым он надеялся достигнуть этого, был ошибочен и не мог дать положительных результатов. В своих представлениях о духе мы непременно опираемся на некоторые данные внутреннего опыта. Исходной точкой мы берем или само сознание, или возможно более отвлеченное понятие и по аналогии с ними, не заключающими в себе элементов протяжения, делимости и внешних очертаний, мыслим о духе. Августин в это время в анализе своего внутреннего мира не шел далее образов фантазии[3] и не умел выделить в нем ни отвлеченных идей, ни того начала, которое ощущается нами в качестве их носителя. Вместо этого он пытался прийти к понятию духа

---

[1] О личности св. Амвросия см.: *Böhringer Fr.* Die Kirche Christi und ihre Zeugen. 2 Aufl. Stuttgart, 1877. Bd. X: Ambrosius, Erzbischof von Mailand; *Duc de Broglie A.* St. Ambrois. Paris, 1899; *Фаррар Ф. В.* Жизнь и труды свв. отцов и учителей Церкви / Пер. А. П. Лопухина. СПб., 1891. С. 524–573; *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915.

[2] Diu flevi, ut incommutabilis et immaculabilis substantia concinentibus divinis Libris sese mihi persuadere intrinsecus dignaretur... [Я долго плакал о том, чтобы неизменяемая и чистая субстанция стройными словами божественного Писания убедила меня в своем существовании...] (*Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 3, PL 42, 174).

[3] Quod unde viderem, cujus videre usque ad corpus erat oculis, et animo usque ad phantasma? [Что мог я видеть, когда глаза мои не видели дальше тела, а душа дальше собственных измышлений?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 12, PL 32, 688).

посредством устранения из сознания всех образов и всего его содержания. Задача эта, как каждый может убедиться по собственному опыту, неосуществима. Можно до крайности сузить сознание, остановив его на очень отвлеченной и бедной содержанием идее, как поступают мистики, сосредоточивая мысль, например, на идее абсолютного единства, но нельзя удалить из сознания все символы мышления. Августин делал отчаянные усилия совершенно опустошить свое сознание и очистить мысль от всех понятий и представлений. Иногда ему казалось, что его старания увенчиваются успехом. Были мгновения, когда толпящиеся в сознании образы как бы исчезали, оставляя, как он полагал, просвет в область бесплотного и не имеющего никаких очертаний, но этот просвет тотчас же снова закрывался облаками чувственных представлений[1]. О мучительном напряжении и вместе о безуспешности этих попыток Августин часто говорит в своих сочинениях. Испытав на себе самом власть воображения, стоящую на пути к познанию духовного, Августин не считал уже себя вправе относиться без всякого снисхождения к манихеям. «Те против вас свирепствуют, — пишет он, — которые не знают, как трудно превозмочь плотские фантазмы ясностью благочестивой мысли и как редко это бывает. Те против вас свирепствуют, которые не знают, с какой трудностью излечивается око внутреннего человека, чтобы иметь возможность узреть солнце свое, не то солнце, которое вы чтите, небесное тело, блистающее и сияющее перед телесными очами людей и животных, но то, о котором... сказано в Евангелии: "Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, грядущего в мир" (Ин. 1:9). Те против вас свирепствуют, которые не знают, какими вздохами и стонами покупается возможность хотя бы в некоторой степени познать Бога»[2]. Вследствие тщетных усилий составить себе понятие о духовной субстанции Августин оставался при своих прежних, по существу манихейских взглядах на природу Божества, представляя ее себе в виде световой материи, разлитой в пространстве.

Но для него гораздо яснее стала несовместимость дуализма с идеей неограниченности, нетленности, неизменяемости Бога[3]. Это повело к решительному

---

[1] Clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea, et hoc uno ictu conabar abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae; et vix dimota in ictu oculi, ecce conglobata rursus aderat, et irruebat in aspectum meum, et obnubilabat eum [Сердце мое бурно протестовало против всех моих выдумок, я пытался одним ударом отогнать от своего умственного взора этот грязный рой, носившийся вокруг него, но стоило ему отойти, во мгновение ока он собирался вновь, кидался мне в глаза и омрачал мое разумение] (Ibid. VII, 1, PL 32, 733).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 2, PL 42, 174.

[3] Ut quamvis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogerer per spatia locorum, sive infusum mundo, sive etiam extra mundum per infinita diffusum, etiam ipsum incorruptibile et inviolabile et incommutabile, quod corruptibili et violabili et commutabili praeponebam [Я также был вынужден представлять то самое не подлежащее ущербу, ухудшению и изменению, что я предпочитал ухудшающемуся, ущербному и изменчивому, правда, не как человеческое тело, но как нечто телесное и находящееся в пространстве, то ли влитое в мир, то ли разлитое в бесконечности за пределами мира] (*Idem.* Confessiones VII, 1, PL 32, 733).

отрицанию дуалистической теодицеи манихеев. Как было выяснено ранее, Августин прежде всего заметил несовместимость учения о существовании царства тьмы с понятием пространственной неограниченности Божества. Но в других отношениях манихейская теодицея казалась ему удовлетворительной. Ради этого он мирился с единственным, как ему казалось, ее недостатком, успокаиваясь на поправке, которую вносили сюда сами манихеи, уделяя светлому царству больше пространства, чем темному. Небридий указал ему позднее, что манихейское учение о происхождении зла противоречит также идее неизменяемости, нетленности и всемогущества Божия, т. е. вообще исключает идею абсолютности и неограниченности Божества. Вдумываясь в аргумент Небридия, Августин все более и более проникался мыслью, что учение о борьбе темного царства со светлым предполагает в Боге слабость, изменяемость, тленность, доступность осквернению, насилию и потому равносильно хуле на Творца и оскорблению Создателя. Для него стало вполне ясно, что Бог, неограниченный по своей силе и ведению, не может потерпеть насилия ни по Своей воле, ни против воли, ни неожиданно для Себя. Чтобы не отказаться от истинного понятия о Боге, Августину пришлось отринуть дуалистическую теодицею манихеев[1]. Эти соображения впоследствии он развил подробно в своих противоманихейских сочинениях. Но если ранее ради теодицеи манихеев он готов был допустить пространственную ограниченность Бога, то теперь для этого не оставалось уже никаких побуждений. Не будучи еще в состоянии понять совершенной непространственности Бога и продолжая признавать Его субстанцию протяженной, Августин создал для себя такое наглядное представление об отношении между Богом и миром, которое давало возможность утверждать, что мир, занимая часть пространства, не вытесняет из него Бога и потому не ограничивает Его пространственно. Очень картинно описывает он, в каком виде его фантазия рисовала бесконечность Божественной субстанции и ее сосуществование с миром. Перед его воображением расстилалось безграничное во всех направлениях пространство, заполненное световой материей, которую он отождествлял с самой природой Бога, и в нем мир, как некоторая масса огромной, но определенной и конечной величины. Мир, как губка в море, плавает в океане Божественного света. Божественная субстанция пронизывает его, подобно тому как море проницает плавающую в нем губку или луч солнца — окружающий землю воздух, но сама она не теряет от этого своей непрерывности, потому что мир для нее всецело прозрачен и, следовательно, не может слу-

[1] Non tenebam explicitam et enodatam causam mali: quaecumque tamen esset, sic eam quaerendam videbam, ut non per illam constringerer Deum incommutabilem mutabilem credere [Я не распутал и не выяснил для себя причину зла. Я видел, что ее надо отыскать, какова бы она ни была, чтобы не быть вынужденным верить в то, что неизменяемый Бог изменяем] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 4, PL 32, 735). Ср.: Ibid. VII, 6, PL 32, 735.

жить никаким ограничением[1]. При таком материалистическом образе мышления Августину естественно казалось, что большая часть земли содержит в себе больше Божественной субстанции, а меньшая меньше, что в слоне Бога больше, а в воробье меньше[2].

Но отвергнув манихейскую теодицею, Августин почувствовал себя совершенно бессильным разрешить вопрос о происхождении зла. Его ум боролся с безысходными противоречиями. Прежде всего он сделал попытку совсем отвергнуть существование зла, но она не увенчалась успехом. Если нет зла, рассуждал он, то чего же мы боимся и чего избегаем? Если мы боимся напрасно, то этот самый страх, беспричинно терзающий нас, есть несомненное зло, зло тем более тяжкое, чем менее реальных оснований имеет наша боязнь[3]. Потом он попытался внести существенные изменения в теодицею манихеев и привести ее в соответствие с идеей абсолютности Бога. Ее дуализм он хотел удержать, но

---

[1] Et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam... et eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram; sed quantum libuit, undiqueversum sane finitam. Te autem, Domine, ex omni parte ambientem eam et penetrantem, sed usquequaque infinitum: tanquam si mare esset ubique, et undique per immensa spatia infinitum solum mare, et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen; plena esset utique spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari: sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam [Я образовал из созданного Тобой нечто огромное и единое, наполненное существами разного рода... и все это я представлял огромным, не таким, каким оно было на самом деле и чего я не мог знать, но таким, каким мне хотелось, — отовсюду ограниченным. Тебя же, Господи, я представил окружающим его со всех сторон и проникающим в него, но в любом отношении бесконечным. Это было бы подобно морю, находящемуся повсюду и отовсюду на огромные пространства бесконечному, которое имеет в себе некую губку любой величины, но все же не бесконечную; и эта губка была бы вся наполнена огромным морем. Таким вот образом я представлял себе конечное Твое творение, наполненное Твоей бесконечностью] (*Augustinus Hipponensis*. Confessiones VII, 7, PL 32, 736). Ita etiam te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem, et extra eam quaquaversum per immensa sine termino; ut haberet te terra, haberet coelum, haberent omnia, et illa finirentur in te, tu autem nusquam. Sicut autem luci solis non obsisteret corpus aeris hujus qui supra terram est, quominus per eum trajiceretur penetrans eum, non dirumpendo aut concidendo, sed implendo eum totum [Так я мыслил, что Ты, Жизнь жизни моей, Великий, на бесконечном пространстве проникаешь огромный мир и вне этого мира по всем направлениям в безграничности и неизмеримости. Как воздух, который над землей, не мешает проходить сквозь себя солнечному свету, не разрывая и не разрезая его, но позволяет себя наполнять] (Ibid. VII, 2, PL 32, 733).

[2] Illo enim modo major pars terrae majorem tui partem haberet, et minorem minor: atque ita te plena essent omnia, ut amplius tui caperet elephanti corpus quam passeris, quo esset isto grandius, grandioremque occuparet locum [Таким образом, большая часть земли содержит больше Тебя, а меньшая — меньше: все наполнено Тобой так, что если тело у слона больше, чем у воробья, то благодаря своей величине ему и места требуется больше] (Ibid. VII, 2, PL 32, 733).

[3] Ubi malum?.. An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimulatur et excruciatur cor: et tanto gravius malum, quanto non est quod timeamus, et timemus [Где же зло?.. Может, его вообще нет? Но почему же мы тогда боимся и избегаем того, чего нет? Если мы боимся впустую, то, очевидно, сам страх является злом, ибо он напрасно гонит и терзает сердце; и это тем более зло, что мы боимся того, чего не стоило бы бояться] (Ibid. VII, 7, PL 32, 736).

попробовал устранить из него элементы, которые были уже отвергнуты, как противоречащие неизменяемости и нетленности Бога. В этом случае совершенно независимо от каких бы то ни было влияний он очень близко подошел к системе Гермогена, полагая источник зла в независимой от Бога материи, но отрицая ее активный характер и приписывая ей пассивную природу, способную только к сопротивлению, но не к нападению. Однако и при этой поправке возникал ряд затруднений все с той же стороны. Если причина зла заключается в материи, которая всегда сохраняет в себе нечто беспорядочное и не поддается всецело творческому акту Божества, то разве всемогущий Бог не был в состоянии победить ее сопротивление и преодолеть ее инерцию? Далее, почему Ему угодно было воспользоваться этим неподатливым материалом вместо того, чтобы, уничтожив его, создать хорошую материю и из нее произвести все? Он не был бы всемогущ, если бы не мог сотворить мир без помощи независимой от Него материи[1]. С другой стороны, не удовлетворяло Августина и церковное учение о происхождении зла из свободы разумных тварей, не потому впрочем, чтобы он отрицал свободу воли, а потому, что это учение, как он полагал, не достигает своей цели и не снимает с Бога ответственности за бытие зла. В том, что у человека есть воля и воля эта свободна, его убеждало самосознание. «Я знал, — говорит Августин, — что у меня есть воля с такой же несомненностью, с какой знал, что живу, и поэтому, когда я чего-либо хотел или не хотел, я был вполне уверен, что это не кто-нибудь другой, а именно я хочу или не хочу, и тотчас убеждался, что здесь лежит причина моих грехов»[2]. Но в желании зла, в злой воле он видел еще положительную величину, которая, как и все действительно существующее, может иметь источник своего бытия только в Боге. Неоплатоническое учение о зле как небытии, которое не может иметь своего творца, через Василия Великого перешло к св. Амвросию, но было выражено у последнего довольно слабо[3]. Неудивительно поэтому, что Августин не обратил на него внимания. Признавая же злую волю некоторой реальностью, он приходил к убеждению, что причина ее бытия восходит к Создателю. Он спрашивал себя, откуда в самой воле человека могло возникнуть желание зла и нежелание добра, если он во всем своем целом есть произведение Бога, не только Существа благого, но и самого Блага. Ссылка на внушение со стороны дьявола не разрешает затруднения, а лишь отодвигает его, так как тот же вопрос можно поставить и о зарождении злой воли в ангеле, который, прежде чем стать дьяволом, был создан всецело добрым всеблагим Богом[4].

Неразрешимые противоречия, сознание своего бессилия, мучительные колебания и нерешительность причиняли Августину жестокие нравственные

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 7, PL 32, 736. Рус. пер. Ч. 1. С. 167.

[2] Ibid. VII, 5, PL 32, 735. Рус. пер. Ч. 1. С. 163.

[3] *Адамов И. И.* Цит. соч. С. 344–345.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 5, PL 32, 735. Рус пер. Ч. 1. С. 164.

страдания[1], но его в это время волновали важные проблемы, у него были надежды на лучшее будущее, поэтому сами затруднения, которые он встречал на своем пути, уже не подавляли его, а действовали на его душу возбуждающим образом и не позволяли его уму оставаться в состоянии безнадежного отчаяния[2].

Влияние неоплатонизма. Когда Августин напрягал все свои усилия, чтобы понять природу духа и разрешить вопрос о происхождении зла, в его руки случайно попали сочинения Плотина в латинском переводе ритора Викторина и произвели настоящий переворот в его душе[3]. Это был луч света, озаривший его мысль и открывший перед ним неожиданные возможности. Вместе с этим неоплатонизм послужил для него ученым комментарием к тому, что до сих пор представлялось непонятным в учении Церкви.

Главным приобретением Августина, извлеченным из чтения «Эннеад», было умение разбираться в своем собственном внутреннем мире. До сих пор он жил исключительно в сфере образов тел, не умел обратить умственный взор на себя самого, на свою душу и распознать в ней другие элементы ее сложных движений[4]. Он не мог еще отличить силу души, создающую эти образы, от самих образов. Процесс мышления и разумной оценки был для него неясен, и он не различал в нем руководящих принципов. Если в своем внутреннем мире Августин не видел ничего, кроме образов вещей, находящихся вне нас, то его мысль вращалась в области предметов внешнего мира. Он жил не в себе самом, а вне себя. Неоплатонизм ввел его во внутреннюю храмину собственной души.

В основе неоплатонической системы лежит антропологическая аналогия: мир, его принципы и части мыслятся по аналогии с человеком, этим малым миром. В человеке мы можем различать тело, силу, которая его оживляет и приводит в движение, чувствующую и мыслящую душу, ум как совокупность высших руководящих принципов мышления и, наконец, единство нашего самосозна-

---

[1] Itaque aciem mentis de profundo educere conatus, mergebar iterum; et saepe conatus, mergebar iterum atque iterum... [Стараясь извлечь из бездны свой разум, я погружался в нее опять; я вновь пытался и снова погружался...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 5, PL 32, 735). Quaerebam unde malum, et non erat exitus... Quae illa tormenta parturientis cordis mei! qui gemitus, Deus meus! Et ibi erant aures tuae, nesciente me. Et cum in silentio fortiter quaererem, magnae voces erant ad misericordiam tuam, tacitae contritiones animi mei [Я искал, откуда же берется зло, но не находил решения... И какие родовые мучения испытавало мое сердце! Какие стенания, Боже мой! К нему Ты приклонил ухо Твое, но я этого не знал. Когда я упорно искал Тебя в молчании, громкие вопли поднимались к Твоему милосердию, — безмолвные стенания души моей] (Ibid. VII, 11, PL 32, 739).

[2] Et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esses [Внутренним стрекалом Ты колол меня, чтобы не было мне покоя, покуда внутренним зрением я не стану в Тебе уверен] (Ibid. VII, 12, PL 32, 740).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 13, PL 32, 740; VIII, 3, PL 32, 749. Рус. пер. Ч. 1. С. 176, 200. Что под именем платоников Августин разумеет главным образом Плотина, см. подробнее: *Wörter Fr.* Die Geistesentwicklung des hl. Augustinus. Paderborn, 1892. S. 38–50. Необходимые поправки к исследованию Вёртера см.: *Thimme W.* Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung», 386–391. Berlin, 1908. S. 14–16.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 12, PL 32, 688. Рус. пер. Ч. 1. С. 56.

ния, тот бескачественный и единый центр психической жизни, который мы называем своим «я» и который склонны принимать за источник всех душевных сил. В мире этому соответствует совокупность тел, т. е. вся материальная природа, низшая сторона мировой души, приводящая в движение тела, высшая часть мировой души, небесная Афродита, мыслящая и в своем мышлении просвещаемая Умом, Ум, носитель идей, и, наконец, бескачественное Единое, начало и источник всего существующего. Но понимание мира по аналогии с человеком требовало самого тщательного анализа человеческой души и ее сил. Вследствие этого Августин нашел в системе Плотина сведения о чувствах и их деятельности, об образовании представлений и сущности психических образов тел, о воображении и памяти, о дискурсивном мышлении и, наконец, о принципах, которыми оно руководится, как интеллектуальном свете, просвещающем душу в ее рассудочной деятельности. Но Плотин не только отчетливо разграничивал элементы внутренней душевной жизни, но и рекомендовал метод, посредством которого человек, не имеющий навыка в психологическом анализе, может освободиться от навязчивости фантазии и перейти от наглядных образов к бесплотным идеям. Это — свободные науки: музыка, геометрия, диалектика, постепенно возводящие мысль от чувственного к сверхчувственному[1]. Что Августин обратил внимание на этот метод и сам воспользовался им, доказывают его сочинения «De musica» и «De quantitate animae», где он ведет своих учеников от материального к духовному тем самым путем, которым прошел ранее сам. Теперь психологические знания Августина расширились. Он пошел дальше представлений и научился отличать тела от внешних чувств, посредством которых душа воспринимает предметы, внешние чувства — от внутреннего, которому они возвещают о телах, внутреннее чувство — от мышления, производящего оценку данных чувства, мышление — от его руководящих принципов[2]. Когда все это открылось перед изумленным взглядом Августина, ему показалось, что после долгого и бесцельного скитания во внешнем мире он возвратился к себе самому и погрузился в самые сокровенные глубины своего собственного духа[3]. Он узнал о бытии целого мира, о существовании которого ранее не подозревал, и представившееся для его любознательности обширное поле неизведанного наполнило его душу радостным предчувствием новых откровений и глубоким удивлением. Живое волнение чувствуется в его словах, когда он касается этого нового для него предмета познания. «Велика сила памяти, Боже мой, велика чрезвычайно, вместилище обширное и безмерное... Великое удивление возникает во мне при мысли об этом и изумление овладевает мною. Люди путешествуют, чтобы с удивлением любоваться высотою гор, огромными волнами моря,

---

[1] *Plotinus.* Enneades I, 2, 1–6 / Ed. Fr. Dubner. Parisiis, 1855. P. 8–12.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 23, PL 32, 744. Рус. пер. Ч. 1. С. 187–188.

[3] Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adjutor meus [Вразумленный, я возвратился к самому себе и, руководимый Тобой, вошел в самые глубины свои; я смог это сделать, потому что Ты стал помощником моим] (Ibid. VII, 16, PL 32, 742).

величайшими водопадами, безбрежностью океана, течением звезд, но оставляют самих себя и не удивляются тому, что, когда я говорил обо всем этом, я не видел этого глазами, и однако не говорил бы, если бы не видел внутренне в своей памяти ни гор, ни волн, ни рек и звезд, которые я сам видел ранее, ни океана, в существование которого верил (на основании рассказов других), и притом в таких же огромных пространственных протяжениях, как будто бы я видел их вне себя. Однако, когда я видел их глазами, я не поглотил их посредством зрения: не они сами во мне, но их образы»[1].

Особенно важное значение в развитии Августина имело то обстоятельство, что он научился выделять руководящие принципы познания и мыслить их в виде совершенно отвлеченных идей. Мы позволим себе привести в дальнейшем несколько буквальных выдержек, из которых будет ясно значение этого факта. Очень определенно Августин описывает, как, пользуясь неоплатоническим методом психологического анализа, он постепенно доходил до сознания принципов разумной оценки явлений. «Разыскивая, на каком основании я одобряю красоту тел, небесных ли то или земных, и что присуще мне, когда я произвожу правильную оценку изменяемым вещам и говорю: это должно быть так, а это не так, итак, разыскивая, на каком основании я сужу, когда сужу таким образом, я открыл неизменяемую и действительную вечность истины, которая выше моего изменяемого ума. Я постепенно восходил от тел к душе, чувствующей посредством тела, отсюда — к ее внутренней силе, которой телесные чувства возвещают о внешнем, что свойственно и животным, отсюда — снова к рассуждающей способности, которой представляется для оценки то, что берется от телесных чувств. Эта последняя, видя себя во мне изменяемой, устремилась к своему разуму и, поборов привычку, очистила размышление от противодействующей толпы чувственных образов, чтобы найти, каким светом она озаряется, когда без всякого колебания провозглашает, что неизменяемое должно предпочитать изменяемому, откуда ей известно о самом неизменяемом, которое она никоим образом не предпочитала бы с уверенностью изменяемому, если бы каким-то образом не знала о нем. Так в момент трепетного созерцания я достиг того, что есть. Тогда невидимое Твое я понял через то, что создано»[2]. «Я вошел в себя самого, — говорит Августин в другом месте, — и увидел каким-то оком моей души, выше этого ока моей души, выше ума моего, неизменяемый свет, — не этот обыкновенный свет, видимый для всякой плоти, не свет той же природы, но более великий, например блистающий гораздо сильнее и заполняющий все своим протяжением. Не таков он был, но иной, совершенно иной по сравнению со всем этим. Он был над моим умом, но не так, как масло над водой или как небо над землею, но он был выше, потому что сотворил меня, а я ниже, потому что сотворен им. Кто познал истину — познал этот Свет, а кто познал его — познал вечность. Любовь познала его. О вечная исти-

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 15, PL 32, 781. Рус. пер. Ч. 1. С. 281–282.

[2] Ibid. VII, 23, PL 32, 744. Рус. пер. С. 188–189.

на, о истинная любовь, о любезная вечность — Ты Бог мой, к Тебе воздыхаю день и ночь»[1]. Итак, получив власть над своим воображением и устранив все конкретные образы, Августин углубился в анализ деятельности ума, оценивающей предметы, и нашел, что эта оценка покоится на неизменяемых и вечных принципах, которые он называет истиной, потому что лишь по причастию им становится истинной всякая оценка, и нематериальным светом, потому что ум видит в них действительную ценность вещей, как глаз видит вещи в материальном свете. Наконец, в этом Свете и Истине он усмотрел Самого Бога. Этим умственным завоеванием прежде всего устранялось то, что мы назвали логическим основанием скептицизма Августина. Познакомившись с неоплатонизмом, он и понял, на чем основывается достоверность познания, и в самоочевидных истинах получил орудие для сознательной и уверенной критики всех учений. Он познал наконец истину, и, чтобы установить, насколько основательно то или другое утверждение, ему стало достаточно выяснить, в какой степени оно причастно познанной истине, т. е. соответствует самоочевидным принципам мышления.

Перечисляя ошибки в учении о Боге, Августин говорит, что одни впадают в заблуждение, мысля о Боге по аналогии с телами и их образами и вследствие этого считая Его, например, белым или блестящим, другие не менее отклоняются от истины, представляя Бога по аналогии с человеческой душой и приписывая Ему забвение или раскаяние[2]. Это вывод, сделанный им на основании личного опыта. Будучи манихеем, он мыслил о Боге по аналогии с телесным светом и представлял себе Божественную субстанцию в виде световой жидкости, заполняющей бесконечные пространства. Так истолковывал он слова Писания: «Бог есть Свет» (1 Ин. 1:5). Под влиянием проповедей св. Амвросия он пытался реализовать в своем сознании идею духовной сущности, чуждой всякой пространственности и чувственно воспринимаемых форм, но он старался получить это понятие путем устранения из сознания всех его элементов, и потому все его попытки были безуспешны. В содержании своего сознания он не умел распознать таких слагаемых, по аналогии с которыми мог бы составить себе понятие о духе. Теперь эти элементы были найдены в основных силах души и в руководящих нормах мышления, опираясь на которые ему не трудно уже было понять церковное учение о духовности Бога.

Прежде всего он узнал, что кроме материального света существует еще свет духовный. Это, во-первых, способность ощущения и воображения, во-вторых, мышление и, наконец, принципы мышления, критерий правильной оценки вещей. По аналогии с этим нематериальным светом он начинает мыслить о Боге как духовном свете. Для него теперь становится ясно, что Бог действительно есть Свет, но свет не материальный, воспринимаемый глазами, а духовный, интеллектуальный свет, свет Истины, тот свет, который делает возможной оце-

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 16, PL 32, 742. Рус. пер. С. 180.

[2] *Idem.* De Trinitate I, 1, PL 42, 819.

нивающую деятельность ума. Он объясняет заблуждение манихеев в учении о природе Бога именно тем, что они не отличают телесного света от света чувства, от света ума, от света принципов мышления и вследствие этого не могут постигнуть природу духовного света[1]. Таким образом, научившись распознавать душевные силы ощущения, воображения и мышления и выделив в самом мышлении принципы разумной деятельности, Августин понял по аналогии с этими фактами сознания, что такое Бог как нематериальный Свет.

Вместе с этим в сознании Августина выяснилась идея непротяженности и непространственности Божественного Существа. Вездесущие Божие прежде рисовалось в его воображении как бесконечное протяжение световой субстанции, которая находится везде, но в каждом пункте одной своей частью. Идея всецелого присутствия Бога в каждой точке пространства была ему совершенно чужда. Но размышляя о природе принципов мышления и разумной оценки, он получил возможность отрешиться от пространственной точки зрения на вездеприсутствие Бога. О логическом процессе, который привел его к этому важному открытию, можно судить по тому, каким образом он старается

---

[1] Quando enim discrevistis lucem qua cernimus, ab ea luce qua intelligimus... ab hac quoque cogitatione qua certa et nota corpora cogito, longe incomparabiliter distat cogitatio qua intelligo justitiam, castitatem, fidem, veritatem, charitatem, bonitatem, et quidquid ejusmodi est: quae cogitatio dicite, si potestis, quale lumen sit, quo illa omnia quae hoc non sunt, et inter se discernuntur, et quantum ab hoc distent, fida manifestatione cognoscitur: et tamen etiam hoc lumen, non est lumen illud quod Deus est... hoc mutabile est, dum vult quod nolebat, et scit quod nesciebat, et reminiscitur quod oblitum erat, illud autem incommutabili voluntate, veritate, aeternitate persistit; et inde nobis est initium existendi, ratio cognoscendi, lex amandi [Как вы можете отличить свет, которым мы видим, от света, которым понимаем... От того понимания, благодаря которому я мыслю и различаю известные вещи, несравненно далеко отстоит понимание, благодаря которому я разумею справедливость, целомудрие, веру, истину, любовь, доброту и тому подобное. Скажите, если можете, каково это понимание, каков этот свет, благодаря которому мы различаем и познаем как эти вещи, так и все остальные: и все же этот свет еще не тот Свет, которым является Бог... Он изменяется, поскольку желает того, чего раньше не желал, узнает, чего не знал, вспоминает, что забыл. Но Тот Свет пребывает неизменным в своем хотении, истине и вечности, и от Него мы берем начало своего существования, разум своего познания и закон любви] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XX, 7, PL 42, 372). Quibus si nihil respondeam, nisi ut illam lucem quaerant, qua eis apparet et certum est aliud esse credere, aliud intelligere; jurarent et ipsi nec oculis videri posse istam lucem, nec cum aliqua locorum vastitate cogitari, et nusquam non praesto esse quaerentibus, et nihil ea certius atque serenius inveniri [Если я им не отвечу ничего, кроме того что они должны искать этот свет, пока им не станет ясно и очевидно, что одно значит верить, а другое — понимать, то они сами будут клясться, что этот свет невозможно увидеть глазами и невозможно постичь по причине его безграничности, что он никогда не очевиден ищущим его и что ничуть нельзя быть уверенным в том, что он найден] (*Idem.* De vera religione, 96, PL 34, 164). Non enim norunt isti lucem nisi quam carneis oculis vident... Sed nos intelligamus aliam lucem esse in qua Deus habitat... Illud autem lumen non irrationabilium avium oculos pascit, sed pura corda eorum qui Deo credunt, et ab amore visibilium rerum et temporalium se ad ejus praecepta implenda convertunt [Они не знают иного света, кроме того, что видят телесными глазами... Но мы знаем, что есть другой Свет, в котором живет Бог. Этот Свет не наполняет глаза неразумных птиц, но чистые сердца тех, которые верят в Бога и обращаются от любви к видимым и временным вещам к исполнению Его заповедей] (*Idem.* De Genesi contra Manichaeos I, 6, PL 34, 176).

выяснить идею непространственности Бога в своих проповедях людям простым, с трудом разбирающимся в философских тонкостях, так как по разным поводам он неоднократно заявляет, что ведет своих слушателей и читателей к познанию духовной природы Бога тем самым путем, которым шел сам[1]. В этом отношении интересна следующая выдержка. Идею непространственности Бога Августин выясняет здесь по аналогии с непространственностью справедливости. Правило справедливости есть как бы луч интеллектуального света, существующий независимо от человеческого ума, но созерцаемый им в тех случаях, когда человек стремится установить нравственную ценность своего или чужого поведения. «Попытаемся, братие, — говорил Августин, — представить себе, каким образом светило истины, свет мудрости присущ всем повсюду; попытаемся представить свет справедливости, ибо он присущ всякому размышляющему. О чем же мыслит последний? Кто хочет жить несправедливо, тот грешит. Если он покидает справедливость, то неужели она уменьшилась? Если он обратился к ней, то неужели она увеличилась? Покидая ее, он оставляет ее неповрежденной; обращаясь к ней, находит ее целой. Итак, что же такое светило справедливости? Восходит ли оно с востока и склоняется к западу? Или, может быть, есть другое место, где оно восходит и куда заходит. Не повсюду ли оно находится? Человек, пребывающий на западе, если хочет жить справедливо, т. е. сообразно справедливости, разве не имеет ее перед собой, чтобы, взирая на нее, видеть вещи сообразно справедливости? Точно так же находящийся на востоке, если хочет жить справедливо, т. е. сообразно той же справедливости, неужели не имеет ее перед собой? Ибо там справедливость: она присуща живущему справедливо... И тот живет справедливо, когда видит ее, и этот видит ее же, чтобы сообразно с ней направлять свое поведение, потому что, если не направляет своего поведения сообразно правилу справедливости, погружается в заблуждение беззакония. Так как, следовательно, она может быть присуща и находящемуся там, то она не находится ни в каком месте и присутствует повсюду»[2]. Смысл этих слов ясен. Правило справедливости, например воздавай всем должное, которым мы измеряем моральное достоинство поступков, одновременно созерцается умами всех людей, живущих сообразно ему или стремящихся к этому, где бы они ни находились. Следовательно, оно не занимает никакого определенного пункта в пространстве и в то же время присутствует везде, однако не по частям, а в каждом месте всецело, потому что всякий созерцает это правило в полноте его содержания. Точно так же и Бог, не занимая ни-

---

[1] Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus evasi [Поскольку именно таким образом я приложил усилия к тому, чтобы избавиться от этого вопроса, тебя я поведу тем же путем, следуя которому я сам пришел к освобождению] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio I, 4, PL 32, 1224). Edam tibi, ut possum, cujusmodi viam usus fuerim, cum eo animo quaererem veram religionem, quo nunc exposui esse quaerendam [Насколько смогу, опишу тебе, какова эта дорога, по которой я шел, когда искал истинную веру для души, исповедующей ныне необходимость поиска истины] (*Idem.* De utilitate credendi, 20, PL 42, 78).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 4, 7, PL 38, 36.

какого определенного места, находится, однако, во всей Своей целости в каждой его точке. Теперь Августин понял, что бесконечность Бога состоит не в беспредельности Его протяжения, а в совершенной независимости от пространства[1]. Придя этим именно путем к идее непространственности Божественного Существа, Августин решительно заявляет, что только тот может представлять себе Бога в виде эфирного или воздушного тела, кто не познал еще природы истины, не имеющей протяжения в пространстве, великой не массой, находящейся везде, и не по частям, а всецело[2].

Но истина, эта совокупность принципов мышления, послужила для Августина не только аналогией, опираясь на которую он создал для себя понятие о Боге как нематериальном и непротяженном свете. Он пошел гораздо дальше, отождествив эту Истину с Самим Богом. От внимательного читателя не укрылось это отождествление в приведенных нами выдержках. Других доказательств в настоящее время мы представлять не будем. Но мы теперь же должны сделать несколько замечаний, чтобы объяснить, каким образом могло произойти отождествление принципов мышления с Богом. Неизменяемость, как мы знаем, всегда была в глазах Августина исключительным предикатом Божества в Его отличии от твари. Но вдумываясь в природу руководящих принципов мышления и рационального познания, Августин пришел к убеждению в их вечности и неизменяемости. Таковы, например, законы соотношения чисел. Мы не знаем, долго ли просуществует небо и земля, но семь и три составляют десять теперь, всегда давали эту сумму прежде и всегда будут давать ее[3]. Точно

---

[1] Et inde rediens fecerat sibi Deum per infinita spatia locorum omnium, et eum putaverat esse te... Sed posteaquam fovisti caput nescientis, et clausisti oculos meos, ne viderent vanitatem... evigilavi in te, et vidi te infinitum aliter [Душа моя создала себе бога, разлитого по бесконечному пространству, и посчитала, что этот бог и есть Ты... Но после того как Ты исцелил голову мою и закрыл глаза мои, чтобы они не видели суеты... я проснулся в Тебе и увидел, что Ты бесконечен, но по-другому] (*Idem.* Confessiones VII, 20, PL 32, 744).

[2] Si aerium vel etiam aetherium corpus diceret esse naturam Dei, profecto irrideretur ab omnibus, qui sapientiae veritatisque naturam per nulla locorum spatia distentam atque diffusam, sine ulla mole magnam et magnificam, nec in parte minorem, et in parte majorem, sed per omnia aequalem summo Patri, nec aliud habentem hic et aliud alibi, sed ubique integram, ubique praesentem qualicumque acie jam serenioris mentis intueri valent [Если бы он {Фундамент} сказал, что Божественная природа является воздушным или эфирным телом, то был бы тотчас же осмеян всеми, кто, обладая более здравым разумом, способны разуметь, что природа мудрости и истины не растянута и не разлита в пространстве, велика и величественна не вещественным телом; она не может увеличиваться или уменьшаться в какой-либо своей части, но во всем равна величайшему Отцу; и не имеет одну часть здесь, а другую там, но пребывает везде совершенной] (*Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 20, PL 42, 184).

[3] Et quidquid sensu corporis tango, veluti est hoc coelum et haec terra, et quaecumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio: septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem [Что бы я ни чувствовал телесными своими чувствами, как вот эту землю и это небо и все, что на них, я не знаю, сколь долго это пробудет, но семь и три составляют десять не только теперь, но и всегда будут составлять, и не будет так, что семь и три не дадут в итоге десять] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 21, PL 32, 1251).

так же неизменяемы и вечны правила справедливости. Везде и всегда признавалось прекрасным любить Бога всем сердцем и ближнего, как самого себя. Везде и всегда служил предметом порицания и навлекал на себя суровые кары содомский разврат[1]. Так, убедившись в вечности и неизменяемости света Истины, руководящей умом, Августин увидел в нем сияние Самого Божества[2]. В своей душе он нашел реальность не только служащую образом Бога, но и тождественную с Ним. В глубине собственной души он узрел Бога своим внутренним оком, и с этого момента бестелесный Бог стал для него не предметом веры, а предметом точного и непоколебимого знания[3]. Прежде все непространственное казалось ему величиной исчезающей и нереальной. Теперь бытие Истины, чуждой всякого протяжения, стало для него до такой степени очевидным, что он скорее был готов усомниться в своем собственном бытии, чем в Ее существовании[4]. Отождествление же Истины с Богом превращало эту уверенность в непоколебимое убеждение в бытии Божием. «Тогда, — рассказывает Августин, — прочитав эти книги платоников и подвигнутый ими искать бестелесной истины, я узрел невидимое Твое, постигаемое через творения; пораженный, я почувствовал, чего не позволял созерцать мне мрак души моей, и получил *уверенность,* что Ты существуешь, что Ты бесконечен и, однако, не разливаешься в конечных или бесконечных пространствах, что Ты, всегда Себе тождественный и неизменяющийся ни в какой части и ни в каком движении, существуешь в истинном смысле»[5]. Это личное переживание Августина и послужило основанием для его оригинального доказательства бытия Божия, которое будет изложено ниже.

Найдя в принципах мышления ту реальность, в которой открывается сознанию действительная природа Бога, Августин без труда убедился, что ранее он

---

[1] Numquid aliquando aut alicubi injustum est diligere Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et diligere proximum tanquam seipsum? Itaque flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt [Разве когда-нибудь или где-нибудь считалось несправедливым любить Бога всем сердцем, всей душой, всем разумением и любить ближнего, как самого себя? А преступления, которые пошли от содомитов, противные природе, всегда и везде презирались и наказывались] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 15, PL 32, 689).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 14, PL 32, 1248.

[3] Donec mihi per interiorem aspectum certus esses [Покуда внутренним зрением не уверюсь в Тебе] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 12, PL 32, 740). *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 3, PL 42, 174.

[4] Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem... Et dixi: Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita, neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: Imo vero, *Ego sum qui sum* (Exod. III, 14). Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur [Как только я узнал Тебя, Ты взял меня к Себе, чтобы я убедился в существовании Того, Кого я пытался видеть... И я сказал: «Неужели истина есть ничто, поскольку она не разлита ни в конечном, ни в бесконечном пространстве?» И Ты возгласил издали: «Истинно, Я есмь Сущий» (Исх. 3:14). Я услышал, как слышат сердцем, и более не с чего мне было сомневаться: проще мне было бы усомниться в том, что я живу, нежели в том, что нет Истины, которая познается умом через само творение] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 16, PL 32, 742).

[5] Ibid. VII, 26, PL 32, 746. Рус. пер. Ч. 1. С. 192.

принимал за Бога фантазму, создание воображения, которому не соответствовало ничего действительно существующего. Этой фантазмой, этим идолом, которому он поклонялся вместо Бога[1], было представление света, заполняющего безграничность пространства. Расширившиеся психологические познания помогли ему выяснить генезис поверженного кумира. В своей полемике с манихеями он постоянно обращается к этому предмету. Принципы мышления совершенно независимы от нашей воли. Никакая сила не может изменить закон соотношения чисел и сделать, чтобы число, следующее за единицей, не было ее удвоением[2]. Но фантазия с величайшей легкостью может изменять конкретные образы вещей, мысленно увеличивая или уменьшая их размеры. Точкой отправления в возникновении представления о Боге как всенаполняющем свете служит то или иное конкретное световое ощущение или, вернее, образ воспринятого зрением светящегося предмета, всегда пространственно ограниченный. Фантазия устраняет из этого образа все элементы за исключением наглядного представления самого света и затем расширяет получившийся остаток до безграничности[3]. Так создается представление о Боге как световом эфире, разливающемся в бесконечном пространстве, — представление совершенно произвольное и не отображающее никакой вещи, потому что тела реальнее их образов, хранимых памятью, а эти последние стоят ближе к действительности, чем фантазмы, созданные из них произвольной игрой воображения[4].

Таково главное приобретение, которым Августин был обязан своему знакомству с неоплатонизмом. Но кроме этого, из книг платоников он извлек еще

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 20, PL 32, 744. Рус. пер. С. 184

[2] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 24, PL 32, 1355.

[3] Hoc enim conspicuum et omni carni, non tantum hominum, veram etiam bestiarum et vermiculorum notissimum lumen intuentes, ex illo conceptam corde phantasiam in immensum soletis augere, et eam lucem dicere ubi Deus Pater habitat cum regnicolis suis [Этот свет известен всякой плоти, не только человеческой, но также зверям и червям, видящим его, а вы имеете обыкновение измышлять из него нечто безумное в своем сердце и говорить, что это тот свет, в котором живет Бог Отец со своими подданными] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XX, 7, PL 42, 372). Talem Deum, Manichaei, non colitis; longe ab illo facti estis, dum phantasmata vestra sectamini, quae cor vestrum vanum et vagum, lucem istam coelestium corporum per carnis oculos hauriens, vobis multiplici fictione dilatavit atque variavit [Вы, манихеи, не почитаете Истинного Бога. Вы далеки были от этого, пока мы следовали вашим измышлениям, которых ваше пустое и непостоянное сердце, воспринимающее свет небесных тел телесными очами, на все лады размножило и преувеличило] (Ibid. XXII, 9, PL 42, 404).

[4] Illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt vera corpora ista quae videmus visu carneo, sive coelestia sive terrestria: cum pecudibus et volatilibus videmus haec; et certiora sunt, quam cum imaginamur ea. Et rursus certius imaginamur ea, quam ex eis suspicamur alia grandiora, et infinita, quae omnino nulla sunt, qualibus ego tunc pascebar inanibus [Это были телесные измышления, ложные тела, подлиннее которых эти настоящие тела, которых мы видим нашим телесным зрением как на небе, так и на земле: мы видим их вместе с птицами и зверями, и они подлиннее, чем наше воображение о них. И опять-таки наше о них воображение подлиннее, чем предположения о значительно большем, бесконечном, о том, что вообще не существует. Такими пустыми бреднями я тогда питался] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 10, PL 32, 686).

несколько частностей, которые имели большое значение в истории его духовного развития.

Знакомясь прежде всего с учением Плотина о втором начале, или Уме, Августин принял его в качестве философского комментария к прологу Евангелия от Иоанна. Он еще не был осведомлен в церковном учении о Святой Троице и потому не улавливал того глубокого различия, которое отделяет в этом пункте христианскую догматику от неоплатонической философии. Ему показалось, что хотя и другими словами, но платоники внушали читателю ту же идею Божественного Логоса, рождаемого от Бога, неизменяемого и предваряющего все времена, которую проповедует и Евангелие[1]. Далее следует учение неоплатоников о бытии. Августин всегда был убежден в неизменяемости Бога, но он не видел, в каком отношении идея неизменяемости стоит к идее бытия. Теперь из «Эннеад» он извлек понятие о бытии абсолютном, которое характеризуется признаком неизменяемости и потому свойственно одному только Богу, и бытии относительном, текучем, изменяемом, свойственном твари[2]. Отсюда с необходимостью вытекала идея коренного различия между Творцом и тварью и зависимости последней от Бога по самому своему существованию[3]. В свою очередь эта мысль прояснила в сознании Августина природу человеческой души в ее отличии от Божественной субстанции. До сих пор он в большей или меньшей степени разделял манихейский пантеизм и считал душу частицей светлой субстанции Вышнего Бога, плененной темными силами и заключенной в теле. Теперь изменяемость души и относительность ее бытия послужили для него неопровержимым доказательством ее низшей тварной природы и за-

---

[1] Et ibi legi, non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum: hoc erat in principio apud Deum [Я прочитал там, не в тех же, правда, словах, но совершенно то же самое со множеством многочисленных и разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Ин. 1:1)] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 13, PL 32, 740). Item ibi legi quia Deus Verbum, non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est... Indagavi quippe in illis litteris varie dictum, et multis modis, quod sit Filius in forma Patris, non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, quia naturaliter idipsum est... Quod enim ante omnia tempora, et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus Filius tuus coaeternus tibi [Также прочел я там, что Бог Слово родился не от плоти, не от хотения мужа и не от хотения плоти, но от Бога... Я отыскал, что в этих книгах по-разному и многими способами сказано о том, что Сын, обладая свойствами Отца, не посчитал хищением быть равным Богу, потому что по природе Своей Он и есть Бог... Что рожден был прежде времен и выше всех времен, неизменно пребывает Единородный Сын, совечный Тебе...] (Ibid. VII, 14, PL 32, 740).

[2] Et inspexi caetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt; non esse autem, quoniam id quod es non sunt, id enim vere est, quod incommutabiliter manet [Я рассмотрел все, что ниже Тебя, и увидел, что о нем нельзя сказать в точности, существует ли оно или нет: оно существует, потому что произошло от Тебя, но и не существует, поскольку не является тем, чем являешься Ты. Истинно существует только то, что пребывает неизменно] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 17, PL 32, 742).

[3] Ibid. VII, 18, 26, PL 32, 743, 746. Рус. пер. Ч. 1. С. 182, 192.

висимости ее от Бога во всех отношениях[1]. Этот вывод впоследствии он подробно развил в своих сочинениях против манихеев.

Наконец, положительным откровением для Августина было учение неоплатоников о зле как небытии и их монистическая теодицея, в корне подрывавшая манихейский дуализм, отвергнутый им еще ранее, но на других основаниях. Манихеи считали зло субстанциальным и делили субстанции на добрые и злые. К последним они относили все вредное, безобразное, несовершенное. Неоплатонизм, напротив, убедил Августина, что единственным действительным злом служит повреждение, а последнее есть понятие отрицательное, указывающее не на то, что есть, а на то, чего не осталось и чего нет. Отсюда вытекало, что могут существовать субстанции, в которых нет и не может быть повреждения, но не может существовать повреждения вне субстанции, ибо постепенно возрастающее повреждение, разрушив до конца субстанцию, этим самым уничтожило бы и собственный субстрат, а вместе с ним и себя самого. Таким образом, может существовать высшее благо — субстанция, недоступная повреждению, но не может существовать высшего зла, т. е. чистого недостатка. Все, лежащее между двумя этими крайностями, представляет собой благо относительное. Положительное содержание всякой вещи, т. е. то, что в ней существует, есть благо, а зло, находящееся в ней, есть не более, как недостаток, то, чего ей не хватает до полноты совершенства[2]. Такое понятие о зле не оставляет никакого места для дуалистической теодицеи. Если все действительно существующее есть благо, то нет вещи, которая была бы недостойна творческой деятельности Бога и своим бытием противоречила бы благости Божией. Прежде, не понимая этого, Августин по чувству благочестия не решался признать Бога творцом тех видов бытия, которые представлялись ему злыми субстанциями. Теперь он не имел никаких побуждений отстаивать дуалистическую теорию, которой не сочувствовал и ранее вследствие ее противоречия идее абсолютности Бога[3]. С другой стороны, если зло есть небытие, оно не могло быть создано Богом по той причине, что создать можно существующее, но нельзя сотворить несущее. Нами уже было отмечено[4], что представление о субстанциальности зла служило для Августина главным возражением против церковной теодицеи. Когда это

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Fortunatum, 11, PL 42, 116; De Genesi ad litteram VII, 3, PL 34, 356. Рус. пер. Ч. 8. С. 70; Epistula 166, 3, PL 33, 721.

[2] *Idem.* Confessiones VII, 18–21, PL 32, 743–744. Рус. пер. Ч. 1. С. 182–185.

[3] Non est sanitas eis quibus displicet aliquid creaturae tuae; sicut mihi non erat, cum displicerent multa quae fecisti. Et quia non audebat anima mea, ut ei displiceret Deus meus, nolebat esse tuum quidquid ei displicebat. Et inde ierat in opinionem duarum substantiarum [Не в здравом состоянии находятся те, кому не нравится что-либо в творении Твоем. В таком же положении находился и я, когда мне многое не нравилось из того, что Ты сотворил. И так как душа моя не осмеливалась объявить, что ей не нравится Бог мой, то она и не хотела считать Твоим то, что ей не нравилось. Отсюда она пришла к мысли о двух субстанциях] (Ibid. VII, 20, PL 32, 744). Ср. изложенное ранее об отношении Августина к дуализму, стр. 101–103, 136–137 наст. изд.

[4] См. стр. 138–139 наст. изд.

заблуждение было рассеяно неоплатонизмом, не оставалось уже никаких препятствий признать причиной возникновения зла свободу воли[1].

Однако, неоплатонизм не дал Августину полного удовлетворения. Он находил в этой системе много такого, что всегда отталкивало его в религии, и не находил того, что всегда казалось ему единственным путем к истине. Первое — это политеистический элемент в сочинениях Плотина. Неоплатонизм был построен на идее постепенного нисхождения Бога к миру и постепенного восхождения человека к Богу. Эта идея могла получить выражение лишь в целой системе посредствующих начал, соединяющих человека с Богом. К их числу неоплатоники относили богов и демонов народной религии. Но Августину его христианским воспитанием было внушено величайшее отвращение к культу демонов. Поэтому он без колебаний отверг тот путь к Богу, который рекомендовали неоплатоники. С другой стороны, он не встречал на страницах «Эннеад» упоминания имени Христа, Которого всегда признавал единственным путеводителем к Богу. Вероятно, это обстоятельство побудило Августина снова обратиться к Священному Писанию[2].

На этот раз Августин занялся Новым Заветом, и главным образом посланиями апостола Павла. После продолжительных и мучительных исканий, утратив юношескую самоуверенность, обогащенный жизненным опытом и положительными знаниями, Августин был теперь гораздо более открыт для воздействий со стороны Писания, чем в ранней юности, тотчас после знакомства с «Гортензием». Чтобы понять это, нам необходимо предварительно проследить обстоятельства его нравственной жизни, постепенное ослабление и разрушение того, что он называет своим «ветхим человеком», его инстинктивной или старой воли, т. е. преобладающих страстей: чувственности и тщеславия.

Ослабление старой воли. Под влиянием «Гортензия» Августин перешел от отроческой непосредственности к сознательности юношеских стремлений. Ранее в своем поведении он определялся исключительно инстинктивными по-

---

[1] К сказанному относительно влияния неоплатонизма на Августина нужно сделать лишь одну оговорку. Все перечисленные приобретения Августина не отличались той законченностью, с какой они рисуются в «Исповеди». Вполне Августин уяснил себе принципы неоплатонизма лишь позднее в Кассициаке. Теперь же они предстали перед ним, скорее, в виде плодотворной задачи, разрешение которой обещало ему полное обладание истиной. Поэтому можно согласиться с характеристикой Тимме: «Um den *Confessionen* nicht Unrecht zu tun, müssen wir hervorheben, dass es nur einer leichten Nüanzierung einzelner Redewendungen bedarf, um den Sachverhalt richtig darzustellen. Statt von Gewissheit hätte Augustin von Verlangen, Ahnung, der Erkenntniss vorauseilender Intuition sprechen sollen» [Дабы не поступить несправедливо в отношении «Исповеди», мы должны отметить, что здесь нужно понимать легкие нюансы отдельных выражений, чтобы правильно представить себе положение вещей. Вместо уверенности Августин должен был бы говорить о потребности и предчувствии познания своей стремительной интуиции] (*Thimme W.* Op. cit. S. 19).

[2] Itaque avidissime arripui venerabilem stilum Spiritus tui, et prae caeteris apostolum Paulum [Итак, я с жадностью схватился за почтенные книги, продиктованные Духом Твоим, и прежде всего за послания апостола Павла] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 27, PL 32, 747).

буждениями, теперь перед его сознанием стоял разумный идеал мудреца, презирающего вульгарные удовольствия плоти и полагающего цель жизни в блаженстве искания истины и обладания ею. Под обаянием этого идеала он предается поискам истинной религии и пытается освободиться от своих плотских пристрастий. Мы уже показали, под какими влияниями и в какой последовательности сложились и получили определенную форму его религиозно-философские убеждения. Теперь нам остается выяснить историю его постепенного освобождения от подавляющей силы господствующих страстей.

Цицерон очень красноречиво рассуждал о мимолетности всех земных благ, о низменности чувственных удовольствий, непрочности богатства, суетности славы и без труда убедил в этом Августина. Впечатлительный юноша, мечтавший о благе всеобъемлющем и несокрушимом, раз навсегда осудил свою чувственность и тщеславие, но это осуждение оставалось в области его мысли и лишь с большим трудом завоевывало его волю. Поэтому еще очень долго практически, в своей повседневной жизни он руководился не идеалом мудреца, а преобладающими стремлениями своего «ветхого человека». Они дают общее направление его жизни и являются главными движущими силами его поведения.

Это не трудно проследить по его «Исповеди». В Карфагене он предается неумеренности похотей[1], но главным образом его снедает честолюбие, желание известности, страстное стремление обнаружить перед всеми свои таланты и добиться их признания. Он не останавливается перед публичными выступлениями в театре на состязаниях в декламации и стихосложении[2]. Исход предприятия настолько волнует молодого человека, что один из шарлатанов, каких не мало было в то время, находит очень удобным предложить ему магические средства для обеспечения победы[3]. Августин с негодованием отклоняет это предложение, но все же получает победный венок[4]. Чувствуя в себе литературный талант, он составляет сочинение «De pulchro et apto» и посвящает его римскому оратору Гиэрию, известному своим широким образованием и совершенством, с каким, будучи по происхождению сирийцем, владел греческим и

---

[1] Intemperantiam libidinum [Неумеренность похотей] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 1, PL 32, 693).

[2] Hac popularis gloriae sectantes inanitatem, usque ad theatricos plausus, et contentiosa carmina, et agonem coronarum fenearum... [Там я гнался за пустой известностью, за рукоплесканиями в театре на стихотворных состязаниях в борьбе за венки, сделанные из травы] (Ibid. IV, 1, PL 32, 693).

[3] Recolo etiam, cum mihi theatrici carminis certamen inire placuisset, mandasse mihi nescio quem aruspicem, quid ei dare mercedis vellem ut vincerem [Я также вспоминаю, как однажды мне пришло в голову состязаться в декламации театральных стихотворений. Какой-то гаруспик поручил кому-то спросить меня, сколько я заплачу ему, если он обеспечит мне победу] (Ibid. IV, 3, PL 32, 693).

[4] Erat eo tempore vir sagax, medicae artis peritissimus, atque in ea nobilissimus, qui pro consule qui proconsul manu sua coronam illam agonisticam imposuerat non sano capiti meo [Жил в то время один умный человек, очень опытный и известный в искусстве медицины, который в качестве проконсула своей рукой возложил в том состязании венец победителя на мою неразумную голову] (Ibid. IV, 5, PL 32, 695).

латинским языком. Он считает свой трактат по эстетике выдающимся явлением литературы и с нетерпением, хотя и напрасно, ждет сочувственного отзыва о нем от римской знаменитости[1]. Из Карфагена Августин переносит свою педагогическую деятельность в Рим, главным образом вследствие недоразумений с учениками, но к этому примешиваются и честолюбивые поползновения. Он не остается глух к внушениям друзей, суливших ему в столице империи более высокий гонорар и более завидную карьеру[2]. По приезде в Милан Августин проявляет те же стремления. Характерен в этом отношении его взгляд на св. Амвросия. Наиболее завидным в это время ему казалось политическое влияние епископа и его вес при дворе. Он готов был бы признать св. Амвросия счастливцем, если бы только безбрачие последнего не казалось ему тягостным. О духовных же радостях, посещающих душу христианина, он тогда даже и не догадывался, потому что их не испытал[3]. Стремясь к известности, Августин до сих пор был довольно равнодушен к богатству и внешнему успеху в жизни. Деятельность в провинциальном Карфагене не открывала для этого многообещающих перспектив. Но обстоятельства изменились, когда, получив должность ритора в Милане, резиденции императора, Августин оказался у самого источника мирских благ. У него были влиятельные друзья, имевшие доступ ко двору, на поддержку которых он всегда мог рассчитывать. К их числу принадлежали его давнишний покровитель Романиан[4] и его земляк, африканец по

---

[1] Et magnum quiddam mihi erat, si sermo meus et studia mea illi viro innotescerent. Quae si probaret, flagrarem magis; si autem improbaret, sauciaretur cor vanum et inane soliditatis tuae. Et tamen pulchrum illud atque aptum, unde ad eum scripseram, libenter animo versabam, ob os contemplationis meae, et nullo collaudatore mirabar [Для меня было очень важно, чтобы моя книга и мои труды стали известны этому человеку. Если бы он их одобрил, я загорелся бы еще больше; если бы отверг, то нанес бы рану моему пустому и не имеющему в Тебе опоры сердцу. И, однако, в душе я с удовольствием переворачивал перед своим умственным взором прекрасное и гармоничное, то, о чем писал ему, приходил в восторг от своего занятия и не нуждался ни в чьих похвалах] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 23, PL 32, 702).

[2] Non ideo Romam pergere volui, quod majores quaestus, majorque mihi dignitas ab amicis, qui hoc suadebant, promittebatur; quanquam et ista ducebant animum tunc meum: sed illa erat causa maxima et pene sola, quod audiebam quietius ibi studere adolescentes [Я решил отправиться в Рим не потому, что друзья обещали мне там более видное место и положение, хотя и это привлекало тогда мою душу; главной причиной этому, и почти единственной, было то, что я слышал, будто молодежь там учится спокойнее] (Ibid. V, 14, PL 32, 712).

[3] Ipsumque Ambrosium felicem quemdam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates honorarent; caelibatus tantum ejus mihi laboriosus videbatur. Quid autem ille spei gereret... quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret; nec conjicere noveram, nec expertus eram [Самого Амвросия я с мирской точки зрения почитал счастливым человеком за тот почет, который ему воздавали столь значительные люди, только его безбрачие мне казалось тягостным. А какие надежды он питал... какую сочную радость он получал от хлеба Твоего, об этом я не мог догадываться и опыта у меня в этом не было] (Ibid. VI, 3, PL 32, 720).

[4] Romanianus, quem tunc graves aestus negotiorum suorum ad comitatum attraxerant, ab ineunte aetate mihi familiarissimus [Романиан, которого тогда тяжкие превратности в делах заставили прибыть ко двору, с ранней юности был мне самым близким другом] (Ibid. VI, 24, PL 32, 731).

происхождению, Понтициан[1]. Сам Августин по своей должности был принят при дворе[2] и в торжественных случаях выступал перед блестящим собранием с официальными речами. Так, он произнес панегирик в честь консула Баутона[3] и речь по случаю дня рождения императора[4]. Таким образом, у талантливого ритора были все данные для успеха в свете, и он ими не пренебрегал. Им овладевают мечты о хорошем служебном положении, добиться которого уже не так трудно при помощи влиятельных друзей, и о выгодной женитьбе. Теперь ему кажется, что все это далеко не так несовместимо с достоинством философа, как об этом говорят. Разве мало было великих и достойных подражания мужей, которые были женаты, владели большим состоянием и тем не менее были преданы мудрости?[5] Не ограничиваясь мечтами, Августин уделяет много времени визитам к своим покровителям, чтобы поддерживать и освежать связи[6].

Наряду с этими честолюбивыми стремлениями наибольшую власть над волей Августина проявляла чувственность, удовлетворение которой вошло в привычку. Жизнь без женских ласк и объятий представлялась ему одним сплошным несчастьем[7]. Это были оковы, с которыми он настолько сроднился,

---

[1] Quodam igitur die... Pontitianus quidam civis noster in quantum Afer, praeclare in palatio militans: nescio quid a nobis volebat [Однажды [приходит к нам]... Понтициан, наш земляк, поскольку он был уроженцем Африки, занимавший видное место при дворе; не знаю, что он от нас хотел] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 14, PL 32, 755).

[2] Consequenti etiam tempore trans mare in urbe Roma, et apud Mediolanum, ubi tunc imperatoris Valentiniani minoris comitatus fuerat constitutus [{Августин} пересек море, прибыл в Рим, а затем в Медиолан, где был назначен сопровождающим императора Валентиниана-младшего] (*Possidius.* Vita Augustini, 1, PL 32, 35).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Contra litteras Petiliani III, 25, PL 43, 359.

[4] *Idem.* Confessiones VI, 9, PL 32, 723. Рус. пер. Ч. 1. С. 135.

[5] Ecce jam quantum est, ut impetretur aliquis honor? Et quid amplius in his desiderandum? Suppetit amicorum majorum copia: ut nihil aliud, et multem festinemus, vel praesidatus dari potest; et ducenda uxor cum aliqua pecunia, ne sumptum nostrum gravet; et ille erit modus cupiditatis. Multi magni viri et imitatione dignissimi, sapientiae studio cum conjugibus dediti fuerunt [Много ли мне надо, чтобы приобрести в чем-нибудь почести? И чего больше стоит желать? У меня много влиятельных друзей, и если не стремиться ни к чему иному и не желать большего, можно получить место наместника. Следует жениться на ком-нибудь хоть с небольшим достатком, чтобы не тяготиться своими расходами. Вот и предел моих мечтаний. Многие великие и достойные подражания мужи предавались изучению мудрости вместе с женами] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 19, PL 32, 729). Inhiabam honoribus, lucris... [Я жадно стремился к почестям, богатству...] (Ibid. VI, 9, PL 32, 723). Tu gaudere cupiebas gloria [Ты страстно желал испытывать радость славы] (Ibid. VI, 10, PL 32, 724).

[6] Antemeridianis horis discipuli occupant: caeteris quid facimus? Cur non id agimus? Sed quando salutamus amicos majores, quorum suffragiis opus habemus? [Утренние наши часы заняты учениками, но что мы делаем в остальные? Почему не заняться этим? Но когда же ходить с визитами к влиятельным друзьям, в чьей поддержке мы нуждаемся?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 18, PL 32, 728).

[7] Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae privarer amplexibus [Я считал, что буду слишком несчастен, если лишу себя женских объятий] (Ibid. VI, 20, PL 32, 729).

что уже боялся освобождения от них[1]. На это время падает намерение Августина вступить в брак. Он всегда считал брак поводом к тысяче зол и боялся тех мелочных забот и огорчений, которые иногда приносит с собой женитьба[2]. Поэтому он решился на заключение брака, скорее уступая настояниям матери, чем по собственной инициативе[3]. Но осуществление этого намерения само собой отлагалось на значительное время, так как невесте не доставало около двух лет до узаконенного для брака возраста[4]. Тем не менее предложение, сделанное девушке, обязывало Августина отпустить конкубину, от которой он имел сына и к которой он был очень привязан. Бедной женщине не легко было перенести эту разлуку, однако она без ропота освободила от себя своего возлюбленного и дала обет перед Богом не знать другого мужа. Но Августин стоял в это время не на высоте такого героизма любви и совершил, быть может, самый дурной поступок в своей жизни. Разлука с наложницей дала ему почувствовать, насколько сильна была над ним власть привычки. Его сердцу была нанесена глубокая рана, и казалось, что оно истекает кровью. Он убедился, что не может обойтись без женских ласк и немедленно по отъезде конкубины на родину взял себе другую. После только что проявленного в таких трогательных чертах великодушия со стороны бывшей подруги Августин не мог, конечно, с легким сердцем отдаться новому увлечению. Он был пристыжен примером женщины, и болезнь, причиненная разлукой с прежней конкубиной, не прошла вследствие новой связи, а только из острой превратилась в хроническую[5].

---

[1] Deligatus morbo carnis mortifera suavitate, trahebam catenam meam, solvi timens, et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis, tanquam manum solventis [Скованный плотским недугом пагубного наслаждения, я влачил свои цепи, боясь освободиться, и отталкивал добрый совет и руку освобождающего, словно прикосновение к своей ране] (Ibid. VI, 21, PL 32, 730).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 2, PL 32, 749. Рус. пер. Ч. 1. С. 159.

[3] Et instabatur impigre ut ducerem uxorem. Jam petebam, jam promittebatur, maxime matre dante operam... [Мне настоятельно предлагали жениться. Я уже посватался, уже получил согласие; и более всего здесь хлопотала моя мать...] (Ibid. VI, 23, PL 32, 730).

[4] Instabatur tamen, et puella petebatur, cujus aetas ferme biennio minus quam nubilis erat; et quia ea placebat, expectabatur [Однако на женитьбе настаивали, я посватался к девушке, бывшей на два года моложе брачного возраста, а поскольку она нравилась, ее решено было ждать] (Ibid. VI, 23, PL 32, 730).

[5] At ego infelix nec feminae imitator, dilationis impatiens, tanquam post biennium accepturus eam quam petebam, quia non amator conjugii sed libidinis servus eram; procuravi aliam, non utique conjugem; quo tanquam sustentaretur et perduceretur vel integer vel auctior morbus animae meae, satellitio perdurantis consuetudinis, in regnum uxorium. Nec sanabatur vulnus illud meum quod prioris praecisione factum fuerat, sed post fervorem doloremque acerrimum putrescebat, et quasi frigidius, sed desperantius dolebat [Я же, несчастный, не был способен подражать этой женщине и не был в силах вынести отсрочки (я только через два года получал в жену ту, которую хотел), поскольку не стремился к брачной жизни, а был рабом похоти. Я добыл себе другую женщину, не в жены конечно, и болезнь души моей поддерживалась и длилась не ослабевая и даже усиливалась покровительством моей застарелой привычки, гнавшей меня под власть женщин. Рана моя не излечивалась, нанесенная разрывом с моей первой сожительницей; после жгучей и острейшей боли она загноилась и стала ныть тупо и безнадежно] (Ibid. VI, 25, PL 32, 731).

Августин любил поговорить о том, что его занимало. Он не считал себя счастливым, если не разделял своих наслаждений с друзьями. Поэтому ему доставляло большое удовольствие распространяться в их обществе на эротические темы[1]. В особенности ему хотелось одержать победу над целомудренным Алипием. Последний в юности не чужд был плотских увлечений, но скоро почувствовал к ним отвращение и, еще не будучи христианином, удивлял всех своим воздержанием. Проникнутый глубоким уважением к Августину, он не мог понять его порабощения чувственности. Когда Августин решился вступить в брак, Алипий, видевший в семейной жизни препятствие к осуществлению идеала мудреца, всеми силами удерживал своего друга от этого шага. Но Августин такими яркими красками изобразил перед ним удовольствия брачной жизни и прелести женской любви, что возбудил в нем если не желание, то любопытство. Стремясь испытать то, без чего жизнь казалась Августину сплошной мукой, Алипий едва не последовал его примеру[2].

Однако к тридцатилетнему возрасту господствующие страсти Августина, выступающие в приведенных фактах с такой видимой свежестью и непосредственностью, были в значительной степени надломлены его жизненным опытом. Все краски, когда-то столь яркие, для него уже сильно поблекли, и в глубине его существа появилось мучительное раздвоение. Этот процесс постепенного ослабления его преобладающих страстей под влиянием потерь, разочарования и усталости очень ясно отразился в его «Исповеди».

Одним из главных оснований, посредством которых Цицерон старался убедить своих читателей в суетности внешних благ, служила их ненадежность перед лицом смерти. Уже это должно было до некоторой степени охлаждать эпикурейские вкусы юноши Августина. Но теоретические рассуждения о смерти обыкновенно оказывают мало влияния на нашу волю. Все мы хорошо знаем, что умрем, но или постоянно забываем об этом, или вспоминаем, но без большого волнения, однако для каждого наступает момент, когда на него падает черная тень смерти и все окрашивает в пепельный цвет. Тогда-то неизбежность потери всего, что нам дорого на земле, и сознание тщетности всех усилий удержать летящее леденящим дыханием охватывает все наше существо. Для Августина такой момент наступил очень рано, вскоре по окончании образования в Карфагене, во время его непродолжительной преподавательской деятельности в Тагасте. У него был друг, товарищ по школе, участник его детских игр, и дружба эта была для Августина слаще всех прелестей жизни. Но на-

---

[1] Nec considerabam miser, ex qua vena mihi manaret, quod ista ipsa, foeda tamen, cum amicis dulciter conferebam; nec esse sine amicis poteram beatus, etiam secundum sensum quem tunc habebam in quantalibet affluentia carnalium voluptatum [Несчастный, я не понимал, откуда вытекает то, что было само по себе гнусно, но о чем я охотно говорил с друзьями; и почему я не мог быть счастлив без друзей, хотя чувственных и плотских наслаждений я тогда имел сколько угодно] (Ibid. VI, 26, PL 32, 732).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 21–22, PL 32, 730. Рус. пер. Ч. 1. С. 151–153.

летела внезапная болезнь, и юноши не стало. Горю и печали Августина не было пределов. Он ни в чем не находил для себя успокоения: «...ни в приятных рощах, ни в играх и пении, ни в благоухающих лугах, ни в изысканных пиршествах, ни в удовольствиях опочивальни и ложа, ни, наконец, в книгах и стихотворениях». «Все внушало ужас, даже сам свет. Все, что было не он, стало ничтожным и ненавистным»[1]. Впоследствии Августин находил в таких случаях утешение в Боге. Но теперь это было для него еще недоступно, потому что за Бога он принимал фантазму, призрак, нечто менее реальное, чем оплакиваемый друг. «Я знал, Господи, — говорит он, — что к Тебе нужно было вознести душу, чтобы она получила исцеление, но я этого не хотел и не мог, тем более что Ты не представлял для меня чего-либо плотного и твердого, когда я размышлял о Тебе. Ибо это был не Ты, а пустая фантазма; мое заблуждение было Богом моим. Если бы я попытался возложить сюда душу мою для ее успокоения, она провалилась бы сквозь пустоту и снова низверглась бы на меня; и я опять остался бы для себя местом бедствия, где я не мог оставаться и откуда не мог убежать»[2]. Августин не знал, что в Боге стоит неподвижно уходящее от нас в этом мире, и тем острее почувствовал он тленность и неудержимую мгновенность земных благ. Со всей своей неотвратимостью и неизбежностью встала перед ним неумолимая смерть. «На что ни бросал я свой взгляд, было смертью»[3], — говорит он. «Во мне было, — продолжает он, — и тягчайшее отвращение к жизни, и страх смерти. Думаю, что чем больше любил я друга, тем более ненавидел и боялся смерти, как жесточайшего врага, отнявшего его у меня, и мне казалось, что она готова неожиданно истребить всех людей, если не пощадила его»[4]. Кто хоть однажды стоял так перед лицом смерти и так интимно переживал ее мрачную силу, для того навсегда закрыто беззаботное наслаждение убегающими мгновениями земной радости. Под влиянием этого события в Августине зародилось чувство, которому он дал точное выражение: «Я был несчастен, и несчастна всякая душа, связанная любовью к вещам смертным; теряя их, она терзается и чувствует нищету, в которой находилась и ранее их утраты»[5]. Теперь то, что проповедовал Цицерон, из области мысли проникло в сферу чувства. Пережитый опыт притупил для Августина остроту земных радостей. Вкус к ним он не потерял, но страх смерти и неизвестность посмертной судьбы совершенно их обесценили. Поэтому много времени спустя Августин уверял друзей, что Эпикур был бы вполне прав, если бы не существовало смерти и загробного воздаяния. Ему казалось, что можно было бы удовлетвориться благами этого мира, если бы можно было не бояться их утраты вместе с неизбеж-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 12, PL 32, 698. Рус. пер. С. 78–79.

[2] Ibid. IV, 12, PL 32, 698. Рус. пер. С. 79.

[3] Ibid. IV, 9, PL 32, 697. Рус. пер. С. 75.

[4] Ibid. IV, 11, PL 32, 697. Рус. пер. С. 77.

[5] Ibidem.

ной потерей самой жизни[1]. Однако и помимо мысли о смерти служение господствующим страстям оставляло в душе Августина много горечи.

Удовольствия плоти вообще не могут насытить души человека, потому что они слишком мимолетны. Когда страсть опьяняет ум, воображение рисует соблазнительные картины, но и когда она утолена, воображение остается холодным, а из недр духовного существа возникает реакция высших потребностей, забытых и неудовлетворенных. Мгновенность чувственных наслаждений оставляет неиспользованным огромный запас чисто духовных сил, ищущих для себя исхода в соответствующей им деятельности. Отсюда получается ощущение духовной пустоты тем более острое, чем полнее природа одарила данную личность в духовном отношении. Могли ли при таких условиях чувственные наслаждения наполнить жизнь Августина с его пытливым, находившимся в постоянном движении умом, с его глубоким чувством, с его огромными духовными запросами и совершенно исключительной интенсивностью внутренней жизни? И действительно, еще в ранней молодости он чувствовал, что находится на ложной дороге. Он жаждал какого-то великого блага, которое могло бы вполне насытить его сердце, но, не зная, в чем состоит оно, ошибочно принимал за него плотскую любовь, а последняя, охладив его порывы, оставляла в душе лишь пустоту и горечь. «Ты всегда находился при мне, милосердно строгий, — обращается Августин к Богу, — и примешивал к моим недозволенным удовольствиям горьчайшие разочарования, побуждая этим меня искать наслаждений безупречных»[2]. «Боже мой, мой милосердный, с какой горечью смешивал Ты мои наслаждения и как благ был Ты ко мне»[3]. «У меня был внутренний голод, желание внутренней пищи, Тебя Самого, Боже мой, и этого голода я не замечал; но я не желал пищи нетленной не потому, что был ею пресыщен, а наоборот, тем неприятнее она мне казалась, чем более ее мне недоставало. И потому больна была душа моя; покрытая чесоткой, она жалким образом устремлялась к внешнему миру, страстно желая утолить зуд прикосновением к чувственному»[4].

Еще больше испытаний встретил Августин на пути своих честолюбивых домогательств. Тщеславие вообще обходится человеку не дешево. Оно требует все новых и новых усилий, чтобы не только сохранять за собой занятые позиции,

---

[1] Et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebridio de finibus bonorum et malorum, Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animae vitam, et tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit. Et quaerebam, si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore viveremus, cur non essemus beati, aut quid aliud quaereremus? [Я рассуждал с моими друзьями Алипием и Небридием о границах добра и зла и в своей душе уже собирался отдать первенство Эпикуру, если бы не верил, что после смерти жизнь души возобновляется и что ей воздается по заслугам: Эпикур в это верить не желал. И я спрашивал, если бы мы были бессмертными, жили беспрестанно наслаждаясь и не имели бы страх это наслаждение потерять, то почему бы нам тогда не быть блаженными и что еще нам остается желать?] (*Augustinus Hipponensis*. Confessiones VI, 26, 19, PL 32, 732, 729).

[2] *Augustinus Hipponensis*. Confessiones II, 4, PL 32, 676. Рус. пер. Ч. 1. С. 31.

[3] Ibid. III, 1, PL 32, 683. Рус. пер. С. 44–45.

[4] Ibidem.

но и подвигаться вперед. Заботы о внешнем положении и погоня за успехом в жизни сопряжены с борьбой, опасениями, напрасными усилиями, обманутыми расчетами, неоправдавшимися надеждами. Душа разменивается на мелочь, и человек чувствует, что он не живет, а расходует жизнь малыми долями для достижения каких-то призрачных целей. Тяжесть общественной деятельности, руководимой честолюбием, особенно остро чувствовалась в эпоху Августина, может быть, вследствие ничем не сдержанного деспотизма власти и бесправия личности, которая находилась в полной зависимости от каприза сильного и никакой бдительностью не могла предупредить катастрофы, подкарауливающей на каждом шагу. Характерен для того времени следующий случай. Два молодых придворных чиновника с прекрасными видами на будущее, выйдя на прогулку и случайно натолкнувшись на монашескую хижину, до такой степени увлекаются свободой и независимостью бедности, что тотчас же решаются не возвращаться больше на службу. И вот какими словами рисует Августин их побуждения. «Скажи, прошу тебя, — обращается один из них к другому, — чего мы стараемся достигнуть всеми нашими трудами? Чего мы ищем? Ради чего боремся? Можем ли мы надеяться достигнуть при дворе большего, чем стать друзьями императора? А в этом положении что прочно, что не полно опасностей? И через сколько опасностей нужно пройти, чтобы добиться этой, еще большей опасности! Да и когда-то это еще будет?»[1] Глубокая усталость и тревога за свою судьбу чувствуется в этих словах. Таково же было настроение Августина в Милане после того, как, достигнув обеспеченного положения, он стал увлекаться перспективами дальнейшего движения. Заботы, тревоги и опасения, которые доставляла ему общественная деятельность, служили постоянной темой для разговоров его с друзьями. В его кружке все время жаловались на невыносимость создавшегося положения, мечтали о том, «чтобы, отказавшись от всех общественных обязанностей, на свободе предаться философии и мудрости, но не имели сил разрубить узел и проклинали свою нерешительность»[2]. Хорошим по-

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 15, PL 32, 755. Рус. пер. С. 215.

[2] Et erant ora trium egentium, et inopiam suam sibimet invicem anhelantium, et a te expectantium, ut dares eis escam in tempore opportuno. Et in omni amaritudine quae nostros saeculares actus de misericordia tua sequebatur, intuentibus nobis finem cur ea pateremur, occurrebant tenebrae; et aversabamur gementes, et dicebamus: Quamdiu haec? Et hoc crebro dicebamus; et dicentes non relinquebamus ea; quia non elucebat certum aliquid quod illis relictis apprehenderemus [Нас было трое голодных, дышавших воздухом общей нищеты и ожидающих от Тебя, чтобы Ты нам дал пищу во время благопотребное. И во всяком горьком разочаровании, которое следовало по милосердию Твоему за нашими мирскими делами, мы искали причину наших страданий, но ничего в темноте не видели. Мы отворачивались, стенали и говорили: «Доколе же?» Это мы говорили часто, но, говоря так, не оставляли свою прежнюю жизнь, поскольку не прояснилось еще ничего очевидного, чего бы мы стали держаться, оставив свои прежние дела] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 17, PL 32, 728). Inhiabam honoribus, lucris, conjugio; et tu irridebas. Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates, te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu [Я страстно желал почестей, богатства, брака, а Ты смеялся надо мной. Эти желания заставили меня испытать горчайшие затруднения, и Ты был ко мне тем милостивее, чем меньше позволял мне находить усладу в том, что Тобой не являлось] (Ibid. VI, 9, PL 32, 723).

казателем душевной усталости Августина служит одно обстоятельство. Он готовил похвальную речь, которую должен был произнести перед императором. Необходимо было приложить особенное старание, чтобы не повредить своей репутации как оратора и удовлетворить вкусам общества, перед которым приходилось выступать. При таких условиях нельзя было останавливаться перед лестью, и хорошо осведомленные в придворных нравах друзья Августина давали ему самые настойчивые указания в этом смысле. Для правдивой натуры Августина эта сделка с совестью была не легка. Предстоящее выступление повергало его в состояние крайней озабоченности. Душа его горела как в лихорадке. Проходя в этом настроении с друзьями по какому-то переулку, он встретил здесь пьяного нищего, который балагурил с самой беззаботной веселостью, и от души позавидовал ему. Всеми своими трудами и заботами, говорит Августин по этому поводу, «мы хотели добиться только прочной радости, а этот нищий уже предупредил нас в том, чего мы, может быть, никогда не получим». «Чего достиг он при помощи нескольких выпрошенных грошей, т. е. радости временного счастья, к тому я только шел утомительными обходами и извилинами. Правда, он располагал не истинной радостью, но я своими честолюбивыми стремлениями искал своей радости на гораздо более ложном пути. И во всяком случае он радовался, а я был озабочен; он чувствовал себя в безопасности, а я трепетал»[1]. Таким образом, честолюбивые замыслы Августина в Милане не отличались уже тем молодым задором, с каким когда-то он искал для себя победных венков на подмостках карфагенского театра.

Тревогам и неприятностям общественной деятельности Августин и его друзья противопоставляли идеал мудреца, свободного от всех обязательств и живущего исключительно в сфере умственных интересов. По мере возможности каждый из друзей стремился приблизиться к нему и обеспечить себе философскую свободу и независимость. Последовательнее всех был в этом отношении Небридий. Африканец по происхождению, он переселился в Милан вслед за Августином; чтобы жить вместе с ним «в самом страстном изучении истины и мудрости»[2]. Желая иметь как можно больше досуга для своих философских занятий, чтения и бесед о мудрости, он не только уклонялся от общественной деятельности, но тщательно избегал встречи и знакомства с людьми влиятельными[3]. По-видимому, это уклонение от службы объясняется тем, что он был че-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 9–10, PL 32, 723–724. Рус. пер. Ч. 1. С. 134–137.

[2] Ibid. VI, 17, PL 32, 728. Рус. пер. С. 147.

[3] Agebat autem illud prudentissime, cavens innotescere personis secundum hoc saeculum majoribus, devitans in eis omnem inquietudinem animi, quem volebat habere liberum et quam multis posset horis feriatum, ad quaerendum aliquid, vel legendum, vel audiendum de sapientia [Вел он {Небридий} себя очень благоразумно, остерегаясь близкого знакомства с людьми сильными в веке сем, и тем самым избегал всякого душевного неспокойствия: он хотел своей душе свободы и как можно больше досуга, чтобы тратить его на исследование чего-нибудь, чтение или слушание мудрых бесед] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 13, PL 32, 754).

ловек состоятельный и не нуждался в средствах для жизни[1]. Алипий, получивший право заниматься адвокатурой, в это время был свободен в ожидании тех, «кому он мог бы продавать свои советы»[2]. Он горячо убеждал Августина отказаться от брака, как препятствия к осуществлению их общей мечты «жить в безопасном досуге и любви к истине»[3]. С девятнадцати лет стремился к этому и Августин[4], а беспокойства борьбы и тревог только усиливали в нем желание оставить все и посвятить себя всецело жизни философа и мыслителя[5]. Главным препятствием к осуществлению этих стремлений, кроме честолюбивых замыслов, служил, однако, вопрос о средствах к жизни. Чтобы устранить его, в кружке Августина мало-помалу составился план философской коммуны[6]. До десяти человек изъявили желание принять в ней участие и предоставить свои личные средства в общее пользование. Более всех других был увлечен идеей старший член кружка Романиан, голос которого в этом деле имел особенный вес, так как он был очень богат[7]. Предполагалось ежегодно избирать из числа членов общины по два лица для заведования хозяйством, чтобы прочие могли быть свободны от всяких забот[8]. Но при составлении этого прекрасного плана друзья не подумали о том, что скажут о нем их жены, которых некоторые уже имели, а другие, как Августин, предполагали иметь. Достаточно было поставить

---

[1] Relicto rure paterno optimo [{Небридий} оставил прекрасную отцовскую деревню] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 17, PL 32, 728).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 13, PL 32, 754. Рус. пер. Ч. 1. С. 212.

[3] Prohibebat me sane Alypius ab uxore ducenda, causans nullo modo nos posse securo otio simul in amore sapientiae vivere, sicut jam diu desideraremus, si id fecissem [Алипий благоразумно удерживал меня от женитьбы, приводя доводом то, что если я это сделаю, то мы не сможем больше никоим образом жить вместе в покое и досуге и любви к мудрости, согласно нашему давнишнему желанию] (Ibid. VI, 21, PL 32, 730).

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 18, PL 32, 728. Рус. пер. Ч. 1. С. 148.

[5] Pereant omnia, et dimittamus haec vana et inania: conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis [Прочь все, оставим эти пустяки, обратимся только к поискам истины] (Ibid. VI, 19, PL 32, 729).

[6] Id otium sic moliti, ut si quid habere possemus, conferremus in medium, unamque rem familiarem conflaremus ex omnibus; ut per amicitiae sinceritatem non esset aliud hujus et aliud illius; sed quod ex cunctis fieret unum, et universum singulorum esset, et omnia omnium [Мы собирались организовать эту свободную жизнь таким образом, чтобы все, что мы имеем, было нами собрано для всеобщего пользования и составило единое имущество; чтобы в чистой дружбе не было понятий «моего» и «твоего», но единое имущество, образовавшееся из всех наших средств, должно было целиком принадлежать всем нам и каждому в отдельности] (Ibid. VI, 24, PL 32, 731).

[7] Cum videremur nobis esse posse decem ferme homines in eadem societate, essentque inter nos praedivites, Romanianus maxime... qui maxime instabat huic rei, et magnam in suadendo habebat auctoritatem, quod ampla res ejus multum caeteris anteibat [Нас собиралось вступить в это общество человек десять, из них были люди очень богатые, и больше всех Романиан... который более всего настаивал на этом обществе, и его уговоры имели большой вес, потому что его огромное состояние значительно превосходило средства остальных] (Ibid. VI, 24, PL 32, 731).

[8] Placuerat nobis ut bini annui tanquam magistratus omnia necessaria curarent, caeteris quietis [Мы решили, чтобы двое из нас, как бы облеченные магистратурой, заботились обо всем в течение одного года, оставляя прочих в покое] (Ibid. VI, 24, PL 32, 731).

этот вопрос на обсуждение, чтобы мечта рассеялась как дым. План рухнул, и друзьям ничего не оставалось, как только снова обратиться к обычным жалобам и вздохам[1].

Но хотя честолюбие, причинявшее столько разочарований, постепенно ослабевало в Августине, однако, несмотря на все свои порывы к независимости и свободе, он не находил в себе силы удалиться от общественной жизни. Еще из чтения «Гортензия» он вынес убеждение, что не только обладание истиной, но и само искание ее нужно предпочитать всем сокровищам и царствам земным[2]. Но в действительности это убеждение не было еще реальной силой в его душе, способной направить его деятельность. Оно не перешло еще в область его воли. Это объясняется тем, что у него не было еще твердых и незыблемых принципов, углубление которых могло бы дать ему внутреннее удовлетворение и наполнить его жизнь. Не нужно забывать, что описываемое состояние нерешительности относится к эпохе его скептицизма. Как бы ни была для него тяжела общественная деятельность, но ей нечего было противопоставить. С обычной жизнью мира его связывала честолюбивая воля, хотя и надломленная, но не было воли оторваться от осуждаемого, чтобы посвятить себя жизни философа. Самым определенным образом Августин говорит, что не имел сил сделать решительный шаг потому, что у него не было ничего прочного и достоверного, не было истины, ради которой он мог бы отвергнуть все[3]. Из этой нерешительности его вывело знакомство с неоплатонической философией и последовавшее за ним чтение посланий апостола Павла. Под руководством неоплатоников он познал вечную и неизменяемую Истину, господствующую над

---

[1] Sed posteaquam coepit cogitari utrum hoc mulierculae sinerent, quas et nostrum jam habebant, et nos habere volebamus, totum illud placitum quod formabamus, dissiluit in manibus, atque confractum et abjectum est. Inde ad suspiria et gemitus, et gressus ad sequendas latas et trita vias saeculi [Но после этого мы начали думать, допустят ли это женушки, которыми некоторые из нас обзавелись, а некоторые хотели обзавестись; и весь наш план, так нам понравившийся, рассыпался, был разрушен и отброшен прочь. Отсюда пошли вздохи, стоны и хождение по широким и торным путям века сего] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 24, PL 32, 731).

[2] Et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, non inventio, sed vel sola inquisitio jam praeponenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium, et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus [Но не презрел я земного счастья и все откладывал поиски ее {истины}, хотя не только обретение, но даже сами поиски ее уже следует предпочесть обретенным сокровищам, царствам земным и плотским усладам, вьющимся вокруг нас] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 17, PL 32, 756).

[3] Quamdiu haec? Et hoc crebro dicebamus; et dicentes non relinquebamus ea; non elucebat certum aliquid quod illis relictis apprehenderemus [«Доколе же?» Это мы говорили часто, но, говоря так, не оставляли свою прежнюю жизнь, поскольку не прояснилось еще ничего очевидного, чего бы мы стали держаться, оставив свои прежние дела] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 17, PL 32, 728). Et ecce jam tricenariam aetatem gerebam, in eodem luto haesitans aviditate fruendi praesentibus, fugientibus et dissipantibus me, dum dico: Cras inveniam; ecce manifestam apparebit, et tenebo [И вот мне уже тридцать, а я продолжаю пребывать в той же мерзости по причине страстного желания наслаждений, разрушающих и бегущих от меня, доколе говорю: «Завтра я найду его {знание}. Вот оно явится мне, и я им овладею»] (Ibid. VI, 18, PL 32, 728).

умом человека. Сразу перед ним открылись необозримые перспективы. Принципы были даны, и можно было отдать жизнь их углублению. А одушевление апостола Павла зажгло в нем любовь ко Христу. Так рождалась в нем новая, сначала еще слабая, воля, которой предстояло развиваться на счет старой и, наконец, разрушить ее окончательно.

Возникновение новой воли. Священное Писание, к чтению которого блж. Августин приступил, познакомившись с неоплатонической философией, произвело на него большое впечатление. Руководясь принципами аллегорического толкования, которое стало ему известно из проповедей св. Амвросия, он все более и более убеждался в согласии Ветхого и Нового Заветов. В этом случае его личное впечатление лишь подтверждало то, о чем с такой настойчивостью проповедовал св. Амвросий[1].

Гораздо больше влияния на его слагающиеся религиозные убеждения и настроение оказало замеченное им сходство и различие между неоплатонизмом и Библией. При переходе от Плотина к Новому Завету, полный новых для него платонических идей, Августин, естественно, проводил параллель между произведениями философа и Священным Писанием. При этом его поразило как сходство, так и глубокое расхождение между ними. Сходство касалось главным образом учения о Боге и Его нематериальности, о Божественном Слове и Его вечном рождении от Отца[2]. Различие же сводилось к отсутствию в философии Плотина идеи воплощения[3] и к совершенно иному духу и религиозному настроению, проникающему Писание[4].

Когда Августин убедился, что Писание содержит в себе идеи, которые отстаивала в то время самая знаменитая и уважаемая школа и которыми сам он овладел с таким трудом, его взгляд на отношение разума к авторитету окончательно сложился и выяснился. Еще ранее Августин признал необходимым руководствоваться в своих религиозных исканиях авторитетом Церкви. Но он далек был от мысли принять учение Церкви без исследования, на веру. Авторитет Церкви служил для него указанием, на что в первую очередь он должен направить свою критическую, вопрошающую и исследующую мысль. Основание для этого было чисто внешнее — быстрый рост и повсеместное распространение Церкви, рекомендующей Писание в качестве источника познания истины. Он шел в школу вселенской Церкви, как неопытный юноша, желающий изучить медицину или красноречие, обращается к учителю, имя которого пользу-

---

[1] Et perierunt illae quaestiones in quibus mihi aliquando visus est aversari sibi, et non congruere testimoniis Legis et Prophetarum textus sermonis ejus. Et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exsultare cum tremore didici [Исчезли вопросы по поводу тех текстов, где, как мне казалось когда-то, он {апостол Павел} противоречит сам себе и не совпадает со свидетельствами Закона и пророков проповедь его. Мне стало очевидно единство этих чистых изречений, и я научился «ликовать в трепете»] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 27, PL 32, 747).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 13–14, PL 32, 740. Рус. пер. Ч. 1. С. 176–178.

[3] Ibidem.

[4] Ibid. VII, 27, PL 32, 747. Рус. пер. Ч. 1. С. 194–196.

ется наибольшей известностью. Незнакомый с этими науками, он лишен еще возможности судить лично, насколько осведомлен в них избранный учитель. Но наступит время, когда, обогатившись познаниями, он удостоверится, что учитель вполне заслуживает своей популярности. Познакомившись с неоплатониками и видя, что все лучшие выводы их научных исследований содержатся в Священном Писании, Августин оправдал для себя авторитет Церкви внутренне и очень пожалел, что не принял на веру ее учения о духовности Бога в то время, когда еще не мог понять его. Среди членов Церкви есть много людей простых, которые не в состоянии видеть в себе самих неизменяемую истину и таким образом убедиться в бытии Бога и Его нематериальности. Но Церковь требует от них веры в то, что у Бога нет рук, ног, человеческого лица. И, повинуясь авторитету, они принимают на веру эту истину, еще для них непонятную[1]. Как бы удивился Платон, если бы мог видеть, что такое огромное количество необразованных мужчин и женщин среди самых различных народов признают и проповедуют истину духовности Бога. Ведь, сам возвысившись до понятия Бога как Существа, доступного лишь интеллектуальному познанию, философ этот не допускал, чтобы толпа могла когда-либо отрешиться от грубо чувственных представлений[2]. Но Церковь на этом не останавливается. Она ведет своих плотских чад, этих младенцев в познании истины, от веры в духовность Бога к познанию ее. С этой целью она борется с пристрастием человека к чувственному и внушает верующим, что очи, руки, ноги, крылья, когда Библия приписывает их Богу, обозначают Божественные потенции, соответствующие деятельности этих членов в человеческом теле[3]. Чувствуя, что при всем

[1] Parumne consultum rebus humanis arbitraris, quod nihil terrenum, nihil igneum, nihil denique quod corporis sensus attingit, pro Deo colendum esse, ad quem solo intellectu ambiendum est, non pauci doctissimi disputant, sed imperitum etiam vulgus marium feminarumsque in tam multis diversisque gentibus et credit et praedicat? [Ты думаешь, мало промыслил Бог о человеке, когда не только немногие весьма ученые люди, но даже невежественная толпа, мужчины и женщины, столь многочисленных и разных племен земных верует и исповедует, что мы не должны почитать за Бога нечто земное, состоящее из огня, ничего, что бы воспринималось нашими телесными чувствами, но мы должны познавать Его одним только нашим разумением] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 35, PL 42, 90).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 2–5, PL 34, 123–125. Рус. пер. Ч. 1. С. 2–7.

[3] Isti carnales, qui humana Deum forma cogitant, si Ecclesiae catholicae gremio contenti, cum lacte nutriendi sunt, non se in temerarias opiniones praecipitent, sed ibi studium pium quaerendi nutriant, ibi petant ut accipiant, ibi pulsent ut eis aperiatur; incipiunt spiritualiter allegorias parabolasque Scripturarum intelligere, et paulatim sapere divinas potentias, congruenter alibi aurium, alibi oculorum, alibi manuum vel pedum, vel etiam alarum atque pennarum, sicuti quoque et gladii et galeae, caeterarumque talium innumerabilium rerum nomine enuntiari [Те плотские люди, которые думают о Боге, что Он имеет человеческий облик, если бы находились в лоне кафолической Церкви, когда нужно питаться ее молоком, не увлекались бы опрометчивыми мнениями, но именно в ней питали бы благочестивое усердие в поисках истины, просили бы то, что они могут получить, стучать, чтобы им отворили, то такие начинают духовно понимать иносказания и притчи Писания и постепенно разуметь, что Божественные энергии соответствующим образом в одном месте показываются под видом ушей {Божиих}, в другом — под видом глаз, в третьем — рук и ног или даже крыльев с перьями, под видом меча и шлема и прочих бесчисленных вещей] (*Idem.* Contra epistulam Manichaei, 25, PL 42, 189).

своем образовании он стоял некоторое время в своих представлениях о Боге гораздо ниже этих младенцев в познании[1], Августин с раскаянием стал думать о том, что с самого начала оказал слишком мало доверия Церкви. Правда, он пришел теперь к тому же, чему учит и она, но после каких заблуждений и страданий, каким окольным и извилистым путем! Желая избежать антропоморфизма в представлении о Боге и удаляясь поэтому от Церкви, он все же не мог в мыслях о Боге избавиться от представлений, связанных с формой тела[2]. В конце концов все эти наблюдения, сопоставления, воспоминания и чувства оформились в сознании Августина в один решительный вывод: «Отчаивающиеся в возможности найти в кафолическом учении то, чего они ищут, становятся игрушкой заблуждений, но если настойчиво предаются исследованиям, то после великих усилий измученные, жаждущие и почти мертвые возвращаются к тем самым источникам, от которых уклонились»[3].

При изучении Священного Писания Августин нашел в нем много нового по сравнению с сочинениями Плотина, и этот элемент повлиял не столько на его убеждения, сколько на его религиозное чувство. С этого момента начинает определяться характер его внутреннего отношения к Богу. Новым духом повеяло на него из посланий апостола язычников. Это прежде всего тот пафос, с которым апостол Павел призывал всех покинуть гибельные надежды на собственные силы и всецело предать себя благодати Божией. Августин не знал его ранее. До сих пор он предавался исканиям, полагаясь исключительно на силу своего ума и таланта. Он хотел овладеть истиной и блаженной жизнью, не прибегая к Божьей помощи. Знакомство с неоплатонизмом и открывшиеся перед ним горизонты окрылили его новыми надеждами и воскресили в нем прежнюю самоуверенность. Он с жаром развивал свои новые взгляды перед друзьями и стал смотреть на себя как на человека очень сведущего в философии, почти как на осуществление идеала мудреца[4]. Наоборот, в посланиях апостола Павла он нашел пламенное выражение чувства беспомощности опутанного

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 31, PL 32, 706. Рус. пер. Ч. 1. С. 95–96.

[2] Multumque mihi turpe videbatur, credere figuram te habere humanae carnis, et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari. Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram, neque enim videbatur mihi esse quidquam quod tale non esset, ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei [Мне казалось великим позором верить, что Ты имеешь облик человеческой плоти и заключен в пределы, ограниченные линиями наших членов. И поскольку я хотел представить себе Бога моего, но не мог помыслить ничего, кроме телесного, ибо мне казалось, что ничего бестелесного вообще не существует, — то это было главной и, пожалуй, единственной причиной моего безысходного заблуждения] (Ibid. V, 19, PL 32, 715).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos I, 2, PL 34, 173.

[4] Garriebam plane quasi peritus, et nisi in Christo Salvatore nostro viam tuam quaererem, non peritus, sed periturus essem. Jam enim coeperam velle videri sapiens, plenus poena mea: et non flebam, insuper et inflabar scientia [Я болтал, будто был сведущим в этом, и если бы не искал путь к Тебе во Христе Спасителе нашем, то стал бы не сведущим, а погибающим. И уже хотел казаться мудрым (полнота наказания во мне!), и не плакал, но более того — хвалился своим знанием] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 26, PL 32, 746).

грехом человека и тщетности всех попыток собственными усилиями осуществить Закон Божий, которому сочувствует ум (Рим. 7:23–25). Вместе с этим все блага, которыми располагает человек, представлялись здесь даром милости Божией. Впервые Августин начинает помышлять о том, что нет у человека ничего, чего он не получил бы (1 Кор. 4:7), что не только постигнутая истина, но и сама способность ее постижения дана ему Богом[1]. И под влиянием этого в нем зарождается настроение, которое, созрев много времени спустя, выразилось в знаменитых словах: «Вся надежда моя не в чем ином, как в беспредельном милосердии Твоем. Дай, что повелеваешь, и повелевай, что хочешь»[2].

Когда Августин стал проникаться духом апостола Павла, перед ним в совершенно новом свете предстала личность Христа и Его значение, а это в свою очередь послужило ядром, вокруг которого начало кристаллизоваться его новое религиозное настроение. В период своего увлечения манихейством Августин не придавал никакого значения воплощению Сына Божия. Более того, оно казалось ему осквернением, недостойным святыни Бога. Сын Божий — это эманация световой субстанции Бога, простершаяся для нашего спасения. Тело Иисуса Христа было простой видимостью[3]. В чем состояла деятельность Сына Божия, имеющая целью спасение, Августин не говорит. Нет также в «Исповеди» данных, которые показывали бы, что это манихейское учение об Искупителе возбуждало в Августине какие-либо специфические чувства по отношению к Нему[4].

После разрыва с манихейством, Августин решил искать истину в том направлении, которое указывает авторитет Церкви, т. е. в Священном Писании. Но из этого источника он намерен был принять лишь то, для чего найдет разумные основания, что поймет в нем. Это решение внесло коренное изменение в его христологические воззрения. В Священном Писании был вполне понятен для него образ исторического Христа, Который ел, пил, радовался, печалился, чудесным образом родился от Девы, но непонятна была возможность соединения Слова Божия с этим человеком в единстве ипостаси. Идея духовности Бога была еще чужда Августину. Учение о второй Ипостаси также разъяснил ему только неоплатонизм. Наконец, воплощение казалось ему несовместимым с неизменяемостью и безграничностью Бога. Поэтому он не мог даже и предполагать, какая тайна заключается в изречении: *Слово стало плотью.* В это

---

[1] Et coepi et inveni quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici; ut qui videt, non sic glorietur quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat (quid enim habet, quod non accepit?): et ut te, qui es semper idem, non solum admoneatur, ut videat, sed etiam sanetur ut teneat [Я начал {читать} и нашел, что все истинное, что я вычитал у философов, говорится и здесь {в Писании} при посредстве благодати Твоей, да не хвалится видящий, будто не {от Тебя} получил не только то, что видит, но и саму возможность видеть (ибо что у него есть, кроме того, что он получил?). Да вразумится он и пусть не только увидит Тебя, Который всегда Один и Тот же, но и излечится, чтобы быть с Тобой] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 27, PL 32, 747).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 40, PL 32, 796. Рус. пер. Ч. 1. С. 299.

[3] Ibid. V, 20, PL 32, 715. Рус. пер. С. 118.

[4] *Scheel O.* Die Anschauung Angustins über Christi Person und Werk. Tübingen, 1901. S. 13–15.

время он видел во Иисусе Христе человека, чудесным образом рожденного от Девы, необыкновенно одаренного от природы, но не вследствие воплощения в Нем Сына Божия, а в силу более совершенного причастия мудрости, человека, состоящего из тела и разумной, но изменяемой души. Таким образом, между человеком Иисусом и Божественным Словом Августин не допускал никакого личного отношения. Христос был для него не более как пророк и проповедник. Этим определялся и характер его чувств к Спасителю. Он любил и уважал Его как заботливого учителя, Который Своим примером вдохнул в человека силы презирать временные блага для достижения вечного блаженства[1].

Новые слагаемые появляются в его религиозной жизни после ознакомления с философией Плотина. От неоплатоников он научился видеть Истину, которую он отождествил с Богом или, частнее, со второй Ипостасью, Божественной Премудростью. Открывшийся перед его духовным взором интеллектуальный свет воспламенил его душу любовью. При виде этого света сердце его затрепетало от любви и страха. Высокая задача предстала перед ним — овладеть этим светом и претворяться в его духовность и неизменяемость. Как бы свыше слышался ему призыв, исходящий от Самой Истины: «Я пища взрослых. Расти, и будешь вкушать Меня. Но не ты претворишь Меня в себя, как пищу плоти своей, но ты претворишься в Меня»[2]. Идеальная красота бесплотной Истины влекла его к себе из области чувственного и материального в сферу блаженного созерцания духовных ценностей. Но еще непривычный к таким интеллектуальным экстазам, он ниспадал с высоты их к фантазмам, среди которых так долго вращался его ум. Неоплатоническая идея создала в нем и неоплатоническое настроение. Это не что иное, как платонический эрос, влекущий душу от прекрасных тел к прекрасным душам и от прекрасных душ к той умопостигае-

---

[1] Ego vero aliud putabam, tantumque sentiebam de Domino Christo meo, quantum de excellentis sapientiae viro, cui nullus posset aequari; praesertim quia mirabiliter natus ex virgine, ad exemplum contemnendorum temporalium pro adipiscenda immortalitate, divina pro nobis cura tantam auctoritatem magisterii meruisse videbatur... Non persona Veritatis, sed magna quadam naturae humanae excellentia, et perfectiore participatione sapientiae praeferri caeteris arbitrabar [Я же думал по-другому и видел в Господе Христе моем только мужа исключительной мудрости, с Которым никто не может сравниться, тем более что Он чудесно родился от Девы, чтобы был пример презрения временных благ ради достижения бессмертия. Мне казалось, что по Божественному о нас попечению учение Его и заслужило такую значимость... Я считал Его не воплотившейся Истиной, но человеком, обладающим неким огромным превосходством над человеческой природой, которого по более совершенному причастию к мудрости следовало бы предпочесть остальным] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 25, PL 32, 746).

[2] Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tanquam audirem vocem tuam de excelso: Cibus sum grandium; cresce, et manducabis me. Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me [Ты ослепил немощные глаза мои, ударяя в меня лучами Своими, и я задрожал от любви и страха. Я нашел, что я далек от Тебя в этой стране, где все от Тебя отпало, и как бы с высот услышал голос Твой: «Я пища для взрослых. Возрастай, чтобы питаться мной. И не изменишь Меня в себе, как телесную пищу, но сам изменишься во Мне»] (Ibid. VII, 16, PL 32, 742).

мой красоте идей, которая делает прекрасными сами души, причастные ей[1]. Однако эти порывы чувства, зовущие душу за грани мира, не могли создать личной любви к Богу, которая сообщала впоследствии столько самобытности религиозному энтузиазму Августина. Оценивая впоследствии жизнь своего сердца за этот период с точки зрения завершившегося развития, Августин сравнивал себя и своих учителей, неоплатоников, с людьми, которые, поднявшись на поросшую лесом вершину, видят издали отечество мира, но в зарослях не могут найти дороги, ведущей к нему[2]. В это время чувства, возбуждаемые Истиной, и любовь ко Христу, как к Учителю, в душе Августина текли двумя несливающимися струями, потому что его религиозные убеждения не устанавливали никакой связи между Божественной Премудростью и мудрым человеком Иисусом. Для него это были две личности, не имеющие между собой ничего общего. Но, по законам психологии, чувства, связанные с представлениями, сливаются и изменяют друг друга, когда вступают между собой в известное отношение сами представления, носители этих эмоций.

Некоторое время Августину казалось, что, признавая Христа простым человеком, но наделенным исключительной мудростью, он находится в полном согласии с учением кафолической Церкви о личности Искупителя[3]. Но более близкое знакомство с Новым Заветом и с церковной догматикой рассеяло это заблуждение. Он воспринял, наконец, идею воплощения Слова Божия в Иисусе. Божественная Премудрость, созерцаемая умом, становится для него с этого времени единой личностью с историческим Христом, а вместе с этим получает новую форму и его сердечное отношение ко Христу. Энтузиазм, который возбудило в нем созерцание Истины, бросает свой отблеск и на Ее воплоще-

---

[1] Et mirabar quod jam te amabam, non pro te phantasma. Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; moxque deripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu: et pondus hoc, consuetudo carnalis [Я удивлялся, что уже люблю Тебя, а не призрак вместо Тебя. Но не мог устоять в наслаждении Богом моим: я увлекался к Тебе красотой Твоей, но вскоре меня увлекал прочь груз мой, и я со стоном скатывался вниз; груз этот — привычка плоти] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 23, PL 32, 744).

[2] Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis, et iter ad eam non invenire, et frustra conari per invia [...Другое дело — увидеть с лесистой вершины отечество мира и не находить путь к нему, тщетно пытаясь пробиться по бездорожью...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 27, PL 32, 747). Et cum in libris tuis mansuefactus essem, et curantibus digitis tuis contrectarentur vulnera mea; discernerem atque distinguerem quid interesset inter praesumptionem et confessionem; inter videntes quo eundum sit nec videntes qua, et viam ducentem ad beatificam patriam, non tantum cernendam, sed et habitandam [И когда меня приручат книги Твои и заботливые пальцы Твои прикоснутся к моим ранам, пусть тогда я увижу разницу между превозношением и исповеданием; между видящими, куда следует идти, но не знающими как, и дорогой, ведущей в блаженное отечество, которое надо не только увидеть, но и поселиться в нем] (Ibid. VII, 26, PL 32, 746).

[3] Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo quod Verbum caro factum est, quomodo catholica veritas a Photini falsitate dirimatur [Я же, признаюсь, несколько позднее понял, каким образом словами «Слово стало плоть» кафолическая истина отделяется от фотиниевой лжи] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 25, PL 32, 746).

ние во Христе, а чувства, внушенные Божественным Учителем, сообщают более конкретную форму этому энтузиазму. Августин продолжает искать блаженства в созерцании Божественной Премудрости умом, освободившимся от обольщения фантазм, но эта Премудрость является единой личностью с человеком Иисусом, и этот человек бесконечно превосходит всех святых по силе обитающего в Нем Слова Божия. Он продолжает смотреть на Христа как на Учителя, преподающего людям Божественную Истину в осязательной для них и близкой им человеческой форме, но в этом Учителе он видит снисшедшую к людям Премудрость Божию[1].

Но идея воплощения, насколько можно судить по «Исповеди», имела еще более важное влияние на характер религиозного настроения Августина. Соединение Божественной Премудрости в единстве личности с Учителем отречения и воздержания, человеком Иисусом, выдвигало на первый план уничижение Истины, Ее смирение, отказ от Божественной славы и явление в убожестве раба, величайшее самопожертвование для спасения тех, кто был Ей враждебен, снисхождение любви, возбуждающее ответную любовь. До некоторой степени стали понятны Августину слова апостола Павла о принятии Сыном Божиим, равным Богу, образа раба, о Его послушании и смирении даже до смерти и о Его последующем прославлении (Флп. 2:6–11)[2]. Ранее он недоумевал, чему может учить человека уничиженное явление Христа, теперь он увидел, что смирение Христа исцеляет гордость и питает любовь. Созерцая смирение и самоотречение Божества, человек не может уже надмеваться гордостью и вследствие этого все более и более удаляться от Бога. В примере Христа, Августин почувствовал призыв к смирению и всецелой преданности воле Божией, и этот призыв нашел отклик в Его сердце[3]. Но поверив в Божественную любовь,

---

[1] Таково было отношение Августина ко Христу в момент обращения и в следующие годы до посвящения во пресвитера, как это показывает анализ его сочинений, относящихся к этому периоду его жизни. См.: *Scheel O.* Op. cit. S. 20–71; *Thimme W.* Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung», 386–391. Berlin, 1908. S. 152–159.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 14, PL 32, 740. Рус. пер. Ч. 1. С. 177.

[3] Non enim tenebam Dominum meum Jesum, humilis humilem; nec cujus rei magistra esset ejus infirmitas noveram. Verbum enim tuum aeterna veritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens, subditos erigit ad seipsam: in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a seipsis, et ad se trajiceret, sanans tumorem, et nutriens amorem; ne fiducia sui progrederentur longius, sed potius infirmarentur videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pelliceae nostrae, et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens levaret eos [Будучи сам несмиренным, я не признавал Господа моего Иисуса смиренным и не понимал, чему учит нас Его уничижение. Слово же Твое, Вечная Истина, возвышаясь над самыми высокими из Твоих созданий, поднимает покорных до Самого Себя. Оно на низшей ступени творений построило Себе смиренный дом из нашей грязи, чтобы таким образом тех, которых должно покорить, оторвать от них самих и переправить к Себе, излечивая их высокомерие и питая любовь; пусть больше не следуют за своей самоуверенностью, а почувствуют лучше свою немощь, видя у ног своих Божество, немощное от принятия наших кожаных риз; пусть, устав, падут перед Ним, Он же, восстав, поднимет их] (Ibid. VII, 24, PL 32, 745).

нисходящую на землю и отказывающуюся от Божественной славы для спасения врагов своих, Августин почувствовал в себе ответную любовь к Богу как своему Спасителю[1]. Не трудно понять, насколько эта форма религиозного настроения, легко получающая чисто личный характер, сильнее и интимнее платонического эроса. Каждый человек грешен, каждый враждебен Богу, поэтому снисходящая и жертвующая всем любовь Спасителя естественно становится в глазах человека проявлением любви Божественной не вообще к роду человеческому, а именно к нему лично. Любовь к Богу, вызванная в Августине идеей Божественного милосердия, ищущего доступа к сердцу врагов, отлилась у него в такую именно личную форму. Когда впоследствии перед своим крещением он услаждался чтением псалмов, то ему казалось, что некоторые выражения псалмопевца имеют в виду именно его и обращены как бы к нему лично[2].

Так изображает блж. Августин в «Исповеди» характер возникшего в нем нового религиозного настроения. Но при сопоставлении этого повествования с теми данными, которые можно извлечь по этому вопросу из сочинений, составленных тотчас после обращения, выясняется, что к нему необходимо сделать некоторые разъяснения и ограничения. Точно отмечая в других случаях все моменты своего развития, блж. Августин отказывается от обычной точности и раздельности, приблизившись к событиям, окончательно определившим основы его теоретических убеждений и характер его религиозности. Его целью было довести «Исповедь» до этого именно момента. Он не имел намерения отмечать изменений, происшедших с ним после решительного перелома и сводившихся, в сущности, только к углублению и развитию достигнутых результатов. Поэтому и в настоящем случае он описывает в «Исповеди» возникшее в нем новое настроение не в виде зерна, из которого впоследствии выросли и характерная для него форма благочестия, и учение о благодати, и взгляд на искупление, а в виде завершенного процесса, относя к данному моменту все то, что было им обусловлено и к чему в конце концов он привел. При анализе той группы ранних сочинений Августина, о которой мы упомянули, становит-

---

[1] Quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est (Rom. V, 6); et Filio unico tuo non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum (Rom. VIII, 32); non est ibi. Abscondisti enim haec a sapientibus, et revelasti ea parvulis [Не было там {в книгах платоников} того, что «Христос, когда мы еще были немощны, в определенное время умер за нечестивых» (Рим. 5:6), и что Отец «не пощадил Сына Своего Единственного, но предал Его за всех нас» (Рим. 8:32). Ибо «Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф. 11:25)] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 14, PL 32, 740).

[2] Conversus ad nos spiritus tuus bonus ait nobis: Filii hominum, quousque graves corde? Utquid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium? Dilexeram enim vanitatem, et quaesieram mendacium... Clamat, quousque; clamat, scitote: et ego tamdiu nesciens vanitatem dilexi, et mendacium quaesivi; et ideo audivi et contremui, quoniam talibus dicitur qualem me fuisse reminiscebar [Обращаясь к нам, Дух Твой благой говорит: «Сыны человеческие, доколе отягощаете сердце? Зачем любите суету и ищете ложь?» А я любил суету и искал ложь... Он {пророк} восклицает «доколе», он восклицает «знайте», а я так долго не знал, любил суету и искал ложь. Я слушал и трепетал, потому что это говорилось таким людям, каким, помню, был я сам] (Ibid. IX, 9, PL 32, 767).

ся ясно, что его религиозное чувство во время обращения и вскоре после него питалось, с одной стороны, мистическим восхождением ума к созерцанию Божественной Премудрости, с другой — отношением ко Христу как к Учителю воздержания от мирских благ. Его настроение еще окрашено неоплатонической мистикой, и эта черта преобладает в нем над прочими. В области мысли его занимают вопросы, навеянные чтением платоников. Наоборот, в этих сочинениях не заметно большой начитанности в Священном Писании. Соответственно этому Августин мало занимается в них проблемами христианской догматики. Он еще не оценил искупительного значения креста, смерти и воскресения Господня, и его чувство не определяется еще этими актами Божьего милосердия. Мотив[1] ответной любви к Богу, не пощадившему Сына Своего, но предавшему Его на смерть для спасения врагов Своих, не находит для себя выражения в этих сочинениях. Все это необходимо признать. Однако и в ранних произведениях Августина все же отражаются зачатки религиозного настроения, возникновение которого он относит в «Исповеди» ко времени своего обращения. Гордость и самоуверенность его были сломлены, и он всем сердцем почувствовал необходимость благодати как для познания истины, так и для чистоты жизни, а в этой благодати он ощутил призывающее к любви милосердие Божие. В этом отношении особенно выразительна молитва к Богу, которой он начинает свои «Монологи». Мы позволим себе привести из нее наиболее характерные выдержки. «Боже, Творец вселенной, даруй мне, во-первых, хорошо вознести к Тебе молитву, потом стать достойным того, чтобы Ты меня услышал, наконец, освободи меня... Услышь, услышь, услышь меня, Бог мой, Господь мой, царь мой, отец мой, причина моя, надежда моя, богатство мое, честь моя, дом мой, отечество мое, спасение мое, свет мой, жизнь моя. Услышь,

---

[1] В позднейших сочинениях он формулируется таким образом: Ut et nos invicem diligamus... et ipsum Deum, quoniam prior dilexit nos (I Joan. IV, 10), et Filio suo unico non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum (Rom. VIII, 32), si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat. Nulla est enim major ad amorem invitatio, quam praevenire amando; et nimis durus est animus qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere [Чтобы и мы любили друг друга... и Самого Бога, поскольку «Он (прежде) возлюбил нас» (1 Ин. 4:10) и «Сына Своего (единственного) не пощадил, но предал Его за всех нас» (Рим. 8:32), и если мы ленились любить, то теперь, во всяком случае, нам уже не стоит лениться отвечать любовью на любовь. Ибо нет большего призыва к любви, нежели опережающее оказание самой этой любви; и слишком черства душа у того, кто не хочет ни оказывать любовь, ни принимать ее] (*Augustinus Hipponensis.* De catechizandis rudibus, 7, PL 40, 314). Quis autem non redamare affectet justissimum et misericordissimum Deum, qui prior sic amavit injustissimos et superbissimos homines, ut propter eos mitteret unicum Filium, per quem fecit omnia; qui non sui mutatione, sed hominis assumptione homo factus, non solum cum eis vivere, sed etiam pro eis et ab eis presset occidi? [Кто же тогда не будет стремиться воздать любовью справедливейшему и милосерднейшему Богу, Который первым возлюбил нечестивых и горделивых людей, послав к ним единственного Сына, через Которого сотворил все; Сына, Который не принял никакого изменения, но воспринял в Себе человека и не только был вынужден жить с людьми, но и быть убитым ими и за них?] (Ibid., 39, PL 40, 338). Ср.: *Idem.* Sermones, 34, 2, PL 38, 210; 215, 5, PL 38, 1074.

услышь, услышь меня тем обыкновением Твоим, которое в совершенстве известно немногим. Уже Тебя одного люблю я, Тебе одному следую, Тебя одного ищу, Тебе одному готов служить, потому что только Ты один праведно господствуешь; хочу быть в Твоей власти. Повели, молюсь, и прикажи, что Тебе угодно, но исцели и открой слух мой, чтобы я услышал слова Твои. Исцели и открой очи мои, чтобы я увидел ими мановения Твои. Изгони из меня безумие, чтобы я снова узнал Тебя. Скажи мне, куда я должен направить взоры свои, чтобы видеть Тебя, и я надеюсь, что исполню все, что Ты повелишь. Прими обратно, молюсь, беглеца Твоего, Господи, милостивейший Отец: довольно уже понес я наказаний, довольно послужил врагам Твоим, которые под ногами Твоими, довольно был игрушкой обманов. Прими меня, раба Твоего, убегающего от них, потому что и они приняли меня, чужого раба, когда я бежал от Тебя. Я чувствую, что должен возвратиться к Тебе; пусть откроются мне, стучащему, двери Твои; научи меня, как прийти к Тебе. Нет у меня ничего другого, кроме воли. Ничего другого не знаю я, кроме того, что все текущее и гибнущее должно быть предметом презрения, а все прочное и вечное — предметом искания. Я это и делаю, Отец мой, потому что только это и знаю, но каким путем приходят к Тебе — этого я не знаю. Ты внуши мне, Ты покажи, Ты снабди и необходимым на дорогу. Если верой находят Тебя прибегающие к Тебе, дай веру; если добродетелью, дай добродетель; если знанием, дай знание. Умножь во мне веру, умножь надежду, умножь любовь. О достойная удивления и единственная благость Твоя!»[1] Здесь Августин еще считает добрую волю своей собственностью, но уже умиляется любовью Божией, преследующей милостью убегающих от нее. Отдавая волю свою Богу, он видит теперь источник греха именно в гордости[2]. Наконец мы убеждаемся, что в это время его сердцу близко было уничижение и смирение Христа, но цель этого смирения он полагал еще не в примирении с Богом врагов Его голгофской жертвой, а в возбуждении в людях смирения примером отречения Премудрости от Своей Божественной славы. Люди желали богатства, стремились к почестям, мечтали о потомстве, боялись позора, страданий, смерти, и эти страсти ввергали их в грех. Но воплощенная Премудрость отказалась от всех временных благ и претерпела все виды стра-

[1] *Augustinus Hipponensis.* Soliloquia I, 2, 4–5. Рус. пер. Ч. 2. С. 228, 231–232.

[2] Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sanctis Libris: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo;* et: *Initium omnis peccati superbia.* Non potuit autem melius demonstrari quid sit superbia, quam in eo quod ibi dictum est: *Quid superbit terra et cinis, quoniam in vita sua projecit intima sua* (Sir. X, 14, 15, 9, 10)? [...Всеобщая любовь к деятельности, которая отвращает от истины, происходит от гордости. Благодаря этому пороку душа стремится больше подражать Богу, нежели служить Ему. Поэтому истинно написано во святых книгах: «Начало гордости — удаление человека от Господа» (Сир. 10:14); и: «Начало греха — гордость» (Сир. 10:15). Нельзя лучше показать, что такое гордость, кроме как теми словами, которые там приведены: «Что гордится земля и пепел? И при жизни извергаются внутренности его» (Сир. 10:9–10)] (*Idem.* De musica VI, 40, PL 32, 1184).

даний, чтобы вдохнуть людям презрение к славе и любовь к страданиям[1]. Таким образом, все существенные черты религиозного настроения, возникновение которого Августин относит в «Исповеди» ко времени своего обращения, встречаются, правда, не в столь определенном и законченном виде, а лишь в зачаточном состоянии и в сочинениях, близких по времени самим событиям. Это признают и исследователи, особенно настаивающие на разногласии между «Исповедью» и ранними сочинениями Августина[2].

Возникновение нового религиозного настроения блж. Августин объясняет влиянием на него Священного Писания и особенно посланий апостола Павла, проповедника благодати. Нет сомнения, что Писание послужило ближайшей и непосредственной причиной этого коренного переворота в душевной жизни Августина. Но сама возможность такого влияния на него Писания была подготовлена опытом личной жизни. Послания апостола Павла не произвели бы на него такого потрясающего действия, если бы он познакомился с ними в дни своей задорной и самомнительной юности, для которой ее силы казались безграничными. Только их испытанная слабость открывала доступ к его сердцу проповеди о необходимости помощи свыше, только опыт безуспешности стремлений и бессилия в борьбе помог ему понять значение смирения Христа.

---

[1] Nullo modo beneficentius consuluit generi humano, quam cum ipsa Sapientia Dei, id est unicus Filius consubstantialis Patri et coaeterenus, totum hominem suscipere dignatus est... [Бог благодетельно промыслил о роде человеческом, когда Сама Мудрость Божия (то есть единственный Сын, соединосущный и совечный Отцу) благоволила воспринять всего человека] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 30, PL 34, 134). Satellites voluptatum divitias perniciose populi appetebant: pauper esse voluit. Honoribus et imperiis inhiabant: rex fieri noluit. Carnales filios magnum bonum putabant: tale conjugium prolemque contempsit. Contumelias superbissime horrebant: omne genus contumeliarum sustinuit. Injurias intolerabiles esse arbitrabantur: quae major injuria quam justum innocentemque damnari? Dolores corporis exsecrabantur: flagellatus atque cruciatus est. Mori metuebant: morte multatus est. Ignominiosissimum mortis genus crucem putabant: crucifixus est. Omnia quae habere cupientes non recte vivebamus, carendo vilefecit. Omnia quae vitare cupientes a studio deviabamus veritatis, perpetiendo dejecit. Non enim ullum peccatum committi potest, nisi aut dum appetuntur ea quae ille contempsit, aut fugiuntur quae ille sustinuit [Пособники удовольствиям стремились завладеть богатством народа, Он же захотел остаться бедным. Они жаждут почестей и власти, а Он не захотел становиться царем. Они считали великим благом иметь плотских детей, Он же презрел такой брак и плоды такого брака. Более всего они страшились оскорблений, а Он перенес все возможные оскорбления. Они считали несправедливости непереносимым злом, но есть ли большая несправедливость, нежели осуждать невиновного и праведного? Они проклинают страдания тела, Он перенес бичевание и был распят. Они боятся умереть, Он претерпевает смерть. Они считали крест самым позорным видом смерти, а Он был пригвожден ко кресту. Все, что мы желали иметь, живя неправедно, Он обесценил Своим воздержанием. Все, чего мы хотели избежать, уклоняясь от истины, Он отбросил, претерпев все это. Ибо нет иного греха, который можно было бы совершить, кроме того случая, когда мы желаем то, что Он презрел, и когда избегаем то, что Им было перенесено] (Ibid., 31, PL 34, 135). Tota itaque vita ejus in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit [Вся Его земная жизнь по человечеству, которое Он соблаговолил принять, была воспитанием нравов] (Ibid., 32, PL 34, 135). Ср.: Ibid., 70–71, PL 34, 153.

[2] *Loofs F.* Art. «Augustinus» // Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Begründet von J. J. Herzog, hrsg. von A. Hauck. 3 Aufl. Leipzig, 1896–1913. Bd. I. S. 270 (31–32), 273 (52–58); *Scheel O.* Op. cit. S. 71–76; *Thimme W.* Op. cit. S. 54–58, 152–159.

К этому отчасти приводил уже ход его интеллектуального развития, так как во многом оно определялось событиями, совершенно независимыми от его воли. Оно получило бы, может быть, совершенно иное направление, если бы в его руки не попал «Гортензий», если бы он не встретился с манихеями, если бы позднее он не познакомился со св. Амвросием, если бы, наконец, ему не посоветовали прочесть Плотина. Далее, еще до своего обращения Августин чувствовал, особенно в период скептицизма, внутреннее бессилие перед лицом теоретических противоречий, из которых его ум не находил выхода, и молился о Божественной помощи[1]. Но испытав на пути своего умственного развития большие загруднения, он не ощутил, однако, здесь своего полного бессилия. И после обращения Августин сохранил убеждение, что ему удалось выйти на прямую дорогу из дебрей, в которых он блуждал, только благодаря настойчивости и неустанности исканий, что именно эта настойчивость и обеспечила ему помощь Божию[2]. Опыт полного бессилия ему дала не умственная, а нравственная жизнь: бесплодные попытки освободиться от власти господствующих страстей, служение которым не давало ему удовлетворения и все более и более наполняло горечью его душу.

Борьба двух воль и победа новой воли. Знакомство с неоплатонизмом дало Августину не только основы новых религиозных убеждений, но и определенное настроение, потерпевшее изменение под влиянием посланий апостола Павла. В нем возникла новая воля служить Богу бескорыстно и наслаждаться Им, как единственным источником истинной радости[3]. Теперь он стремится не к тому только, чтобы получить еще больше уверенности в бытии духовной субстанции Бога, а и к тому, чтобы совершенно утвердиться в Боге[4]. Когда предвкуше-

---

[1] Occurrebat igitur inexplicabilis silva, cui demum inseri multum pigebat: atque inter haec sine ulla requie, cupiditate reperiendi veri animus agitabatur. Dissuebam me tamen magis magisque ab istis, quos jam deserere proposueram. Restabat autem aliud nihil in tantis periculis, quam ut divinam providentiam lacrymosis et miserabilibus vocibus, ut opem mihi ferret, deprecarer. Atque id sedulo faciebam... [Тут мне встретился дремучий лес, углубляться в который мне было совершенно лень. И вот среди всего этого, не зная покоя и желая отыскать истину, носился мой дух. Я стал постепенно выпутываться из того, что уже решил оставить, но в такой опасности мне ничего больше не оставалось, кроме как со слезами молить Божественный Промысл о том, чтобы Он оказал мне помощь] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 20, PL 42, 78). Ср.: *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 3, PL 42, 174.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio I, 4, PL 32, 1224.

[3] Voluntas nova quae mihi esse coeperat ut te gratis colerem, fruique te vellem, Deus sola certa jucunditas [Новая воля зарождалась во мне и желала, чтобы я чтил Тебя ради Тебя, наслаждался Тобой, Боже, единственным настоящим наслаждением] (*Idem.* Confessiones VIII, 10, PL 32, 753).

[4] De vita tua aeterna certus eram: quamvis eam in aenigmate et quasi per speculum videram (I Cor. XIII, 12); dubitatio tamen omnis de incorruptibili substantia, quod ab illa esset omnis substantia, ablata mihi erat: nec cetior de te, sed stabilior in te esse cupiebam. De mea vero temporali vita nutabant omnia, et mundandum erat cor a fermento veteri; et placebat via ipse Salvator, et ire per ejus angustias adhuc pigebat [Я был уверен в Твоей вечности, хотя это и было для меня еще «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13:12). Исчезли сомнения в Твоей неизменяемой субстанции, в том, что от нее происходит всякая субстанция. Не знать больше хотел я о Тебе, а уверенно жить в Тебе. В моей временной жизни не было ничего прочного, и сердце мое должно было очиститься от старой закваски. Мне нравился путь — Сам Спаситель, но не было охоты идти этим узким путем] (*Idem.* Confessiones VIII, 1, PL 32, 747).

ние истины возбудило в нем религиозный восторг, не могло уже быть никаких оправданий для нерешительности. Необходимо было твердо вступить на новый путь. Но новая воля Августина была еще слишком слаба и не могла побороть его прежней, страстной воли. Для последней, правда, соблазны честолюбия уже утратили свою привлекательность. Общественная деятельность стала для Августина тяжелым бременем, потому что страсти честолюбия и корыстолюбия, которые делают это бремя сносным, от него ушли[1]. Но в нем еще жива была страсть к женщине[2]. Из извращенности воли возникла страсть, от удовлетворения страсти родилась привычка, последняя, не встречая сопротивления, обратилась в необходимость — таковы были звенья цепи, еще сковывавшей Августина[3].

Казалось бы, что это обстоятельство не должно было удерживать Августина от крещения, так как Церковь вовсе не ставит безбрачие условием вступления в число ее членов. Но Августин искал полной свободы и независимости, чтобы всецело предаться чисто духовным интересам, а брак неизбежно связал бы его и заставил бы его мириться с тем, что он ощущал как нестерпимую тяжесть, с общественной деятельностью и необходимостью зарабатывать средства к жизни[4]. Эта коллизия побудила его обратиться за советом к престарелому пресвитеру Симплициану, духовному отцу св. Амвросия, известному своим широким духовным опытом[5]. Из повествования «Исповеди» мы не видим, чтобы Симплициан дал определенный совет по тому именно вопросу, который привел к нему Августина. Это произошло, по-видимому, от того, что Августин не

---

[1] Mihi displicebat quod agebam in saeculo, et oneri mihi erat valde, non jam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae, ad tolerandam illam servitutem tam gravem. Jam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua, quam dilexi [Мне не нравилась моя жизнь в миру, и я сильно ею тяготился; я уже не горел, как раньше, страстью к деньгам и почестям, которая заставляла меня переносить столь тяжелое рабство. Ибо все это уже не превлекало меня по сравнению с Твоей сладостью, которую я возлюбил] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 2, PL 32, 749). Ср.: Ibid. VIII, 10, PL 32, 753.

[2] Sed adhuc tenaciter colligabar ex femina [Но меня все еще крепко удерживала страсть к женщине] (Ibid. VIII, 2, PL 32, 749).

[3] Ex voluntate perversa, facta est libido: et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas [От злой воли произошла похоть: пока служишь похоти, рождается привычка, а когда нет сопротивления привычке, появляется необходимость] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 10, PL 32, 753).

[4] Nec me prohibebat Apostolus conjugari, quamvis exhortaretur ad melius, maxime volens omnes homines sic esse ut ipse erat (I Cor. VII). Sed ego infirmior eligebam molliorem locum: et propter hoc unum volvebar in caeteris languidus, et tabescens curis marcidis, quod et in aliis rebus quas nolebam pati, congruere cogebar vitae conjugali, cui deditus obstringebar [Апостол не запрещал мне жениться, хотя и побуждал к лучшему, более всего желая, чтобы все люди были, как он сам. Но я, будучи немощным, выбрал для себя нечто более приятное. Это было единственной причиной, почему и в остальном я бессильно плыл по течению; я таял и иссыхал от забот, вынужденный и в том, чего не желал терпеть, вести себя в соответствии с супружеской жизнью, которая держала меня в оковах] (Ibid. VIII, 2, PL 32, 749).

[5] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, I, 3, PL 32, 747, 749. Рус. пер. Ч. 1. С. 198, 200.

успел довести до конца рассказ о своей жизни[1] и объяснить цель своего посещения, но был прерван Симплицианом при упоминании о чтении сочинений неоплатоников в переводе Викторина. Старец знал Викторина лично, был свидетелем его обращения ко Христу и, услышав его имя из уст молодого ритора, увлекся желанием рассказать последнему эту поучительную историю. Викторин славился своим красноречием и глубокими познаниями в философии и свободных науках. Учитель многих сенаторов, он получил за свои общественные заслуги высшую почесть: еще при жизни ему была воздвигнута статуя на римском форуме. Большую часть своей жизни он шел в ногу с римской знатью, предававшейся с исступленным увлечением синкретическим культам, но чтение Священного Писания и произведений христианской литературы обратило его к новой религии, и он имел достаточно мужества, чтобы торжественно заявить об этом. В Римской Церкви приступающие к крещению читали исповедание веры с высокого амвона, но допускались и исключения. Не желая обострять отношения с сильной в Риме языческой партией, клирики предложили Викторину совершить обряд тайно, но он от этого решительно отказался и публично исповедал свою веру, не считаясь с возможными последствиями[2]. В царствование Юлиана в силу закона, запрещавшего христианам преподавание литературы и красноречия, Викторин вынужден был прекратить свою общественную деятельность[3]. Таков был рассказ Симплициана. Из него видно, что Викторин мог служить для Августина примером независимости, а не примером воздержания. Но Августина уже не привлекала карьера. Поэтому Викторин показался Августину не столько сильным, сколько счастливым[4], так как в законе Юлиана ему представился удобный случай совершенно порвать с прошлым. Тем не менее, рассказ Симплициана обострил внутреннюю борьбу Августина и создал мучительное состояние колебания и нерешительности. Августин говорит, что в это время он был подобен просыпающемуся, который знает, что бодрствование лучше сна, но ленится превозмочь сладость утренней дремоты и невнятно лепечет: сейчас, сейчас, подожди немного. В этой внутренней борьбе Августин по собственному опыту понял, что значат слова апостола Павла о борьбе закона плоти против закона ума[5].

Более прямое отношение к тому, что так занимало Августина, имели полученные им сведения о христианском монашестве, его возникновении, распространении и влиянии. Однажды Августина и Алипия посетил Понтициан, их общий друг и соотечественник. Увидев на игорном столике послания апостола

---

[1] Perrexi ergo ad Simplicianum... Narravi ei circuitus erroris mei... [Поэтому я отправился к Симпликиану... и изложил ему круговорот своих заблуждений] (Ibid. VIII, 3, PL 32, 749).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 3–4, PL 32, 749–750. Рус. пер. Ч. 1. С. 200–203.

[3] Ibid. VIII, 10, PL 32, 753. Рус. пер. С. 209.

[4] Non mihi fortior quam felicior visus est, quia invenit occasionem vacandi tibi [Он {Викторин} показался мне счастливым человеком более, нежели мужественным, поскольку нашел способ освободиться для Тебя] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 10, PL 32, 753).

[5] Ibid. VIII, 10–12, PL 32, 753–754. Рус. пер. Ч. 1. С. 209–212.

Павла и получив от Августина признание, что он уже близок к Церкви, Понтициан, благочестивый христианин, нашел в этом повод рассказать своим друзьям о прп. Антонии, житие которого, составленное св. Афанасием, в латинском переводе Евагрия было очень широко распространено на Западе и служило важным фактором в возникновении аскетического движения в западно-христианском обществе. От Антония разговор перешел к египетскому монашеству и его подражателям на Западе. Оказалось, что за стенами Милана существует монастырь, пользующийся покровительством св. Амвросия. Характерно, что все это было совершенной новостью для Августина: до сих пор он не имел ни малейшего понятия ни о прп. Антонии, ни о монашестве, ни о монастыре близ Милана. В заключение Понтициан рассказал случай, свидетелем которого он был в Трире, когда там находился императорский двор. Однажды, когда император после полудня присутствовал в цирке, Понтициан с тремя другими придворными, воспользовавшись предоставленной им свободой, отправился на прогулку за город. За стенами общество разделилось на две группы по два человека. Два молодых чиновника, отделившись от Понтициана, который шел с третьим, продолжали свою прогулку и случайно набрели на монашескую хижину. Нужно иметь в виду, что в Трире жил в изгнании св. Афанасий Александрийский, автор «Жизни Антония», горячий сторонник аскетического идеала. Монашеская хижина была очевидным следом влияния изгнанника на Западную Церковь. Войдя под убогий кров, молодые люди увидели книгу, которую и стали читать. Это было житие прп. Антония. Неожиданное содержание этого сочинения до такой степени их поразило, что они решили, не возвращаясь в город, отказаться от своих должностей и невест, с которыми были обручены, и остаться с монахами. Их примеру последовали потом и покинутые невесты[1].

Эти примеры были для Августина более поучительны, чем обращение Викторина. Он не мог оторваться от школы не потому, что она была еще привлекательна для его честолюбия, а потому, что не имел силы отказаться от брака и этим вынуждался продолжать свою общественную деятельность. В беседе о монашестве у Понтициана на первый план выступал не отказ от честолюбия, а идея чистоты, внутренней борьбы с грехом и плотью. Еще со времени знакомства с «Гортензием» Августин очень ценил философскую жизнь и воздержание[2]. Притягательная сила этого идеала была одной из причин, побудившей его сблизиться с манихеями. Теперь он впервые узрел, что этот идеал с возможной полнотой и решительностью осуществлен в Церкви, и притом не философами, а людьми самыми обыкновенными[3]. Впоследствии сопоставление

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 13–15, PL 32, 754–755. Рус. пер. С. 212–217.

[2] Ibid. VIII, 17, PL 32, 756. Рус. пер. С. 217–218.

[3] Surgunt indocti et coelum rapiunt; et nos cum doctrinis nostris sine corde, ecce ubi volutamur in carne et sanguine? An quia praecesserunt, pudet sequi, et non pudet nec saltem sequi? [Поднимаются неучи и восхищают небесное; а мы, вот, с нашим учением без сердца коснеем в своей плоти и крови? А может, стыдно за ними следовать, потому что они впереди, а не потому, что стыдно следовать?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 19, PL 32, 757).

монашеского идеала с аскетизмом манихеев послужило содержанием для его специального полемического труда против последователей Манеса[1].

Во время рассказа Понтициана о христианских подвижниках Августин невольно сравнивал себя с этими людьми. Ярким пламенем вспыхнула в нем совесть, осветившая перед ним все его внутреннее существо, и в этом пламени перегорели цепи, которыми он был еще связан. Он ясно увидел, в каком состоянии позорной слабости находился и как запятнан был внутренне. Чтобы утолить нравственную боль, он старается отвести свой внутренний взор от себя самого, но слова Понтициана снова и снова заставляют его думать о своей нечистоте[2]. И чем прекраснее были для него люди, освободившиеся от плотских страстей, тем отвратительнее он казался сам себе[3]. Но в рассказе Понтициана был элемент, который должен был усилить впечатление, вынесенное Августином из чтения апостола Павла, и напомнить ему, что нравственная чистота есть дело благодати Божией, потому что в аскетической литературе вообще и в «Жизни Антония» в особенности выдвигается учение о духовных дарованиях, о Божественном призвании к чистоте и о самой чистоте как даре Духа[4].

Когда Понтициан ушел, Августин был в чрезвычайном волнении, и вся его внешность указывала на силу охватившего его аффекта[5]. Чтобы лучше обдумать положение, он удалился в находившийся при квартире сад. За ним последовал Алипий, не решившийся оставить друга в таком состоянии[6]. Здесь про-

---

[1] «De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo» [«Об обычаях кафолической Церкви и обычаях манихеев две книги»].

[2] Narrabat haec Pontitianus: tu autem, Domine, inter verba ejus retorquebas me ad meipsum, auferens me a dorso meo ubi me posueram, dum nollem me attendere; et constituebas me ante faciem meam, ut viderem quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam, et horrebam; et quo a me fugerem non erat. Et si conabar a me avertere aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi, et impingebas me in oculos meos ut invenirem iniquitatem meam et odissem [Так говорил Понтициан. Ты же, Господи, во время его рассказа повернул меня к самому себе, заставив меня сойти с того места за спиной, где я устроился, не желая внимать себе. Ты поставил меня перед моим же лицом, чтобы я увидел, насколько я безобразен, насколько развращен и мерзок; чтобы видел свою грязь и струпья. Я увидел и ужаснулся, и не было места, куда бы я мог убежать от себя. И если я пытался отвратить свой взор от себя самого, то снова и снова слышал его слова, а Ты вновь ставил меня предо мной и заставлял не отрываясь смотреть себе в глаза, чтобы я отыскал свою неправду и возненавидел ее] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 16, PL 32, 756).

[3] Tunc vero, quanto ardentius amabam illos de quibus audiebam salubres affectus, quod se totos tibi sanandos dederant, tanto exsecrabilius me comparatum eis oderam [Чем горячее я любил тех, о ком слышал, которые по здравому порыву целиком себя вручили Тебе для исцеления, тем ожесточеннее при сравнении с ними я себя ненавидел] (Ibid. VIII, 17, PL 32, 756).

[4] См. подробнее: *Попов И. В.* Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского // Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 101–102.

[5] Neque enim solita sonabam, plusque loquebantur animum meum frons, genae, oculi, color, modus vocis, quam verba quae promebam [...Мои речи звучали необычно, а о состоянии моей души говорили больше мой лоб, щеки, глаза и цвет лица, нежели слова, которые я произносил] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 19, PL 32, 757).

[6] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 19, PL 32, 757. Рус. пер. Ч. 1. С. 220.

изошла последняя борьба между старой, полуразрушенной волей и волей новой, все еще не достаточно полной и сильной[1]. В самый острый момент этой борьбы Августину пришло на мысль, что все те юноши, девы, вдовы, о которых он только что слышал, достигли чистоты не собственными усилиями, но получили ее от Бога как дар благодати, и в нем возник горячий порыв всецело отдать себя в руки Божии и просить у Бога исцеления своего недуга[2]. Он тотчас оставил Алипия, с рыданиями повергся под смоковницей и обратился к Богу с пламенной молитвой о помощи[3]. Как бы в ответ на нее, он стал различать доносившийся из соседнего дома детский голос, беспрестанно повторявший: «Tolle, lege; tolle, lege» [Возьми, читай]. Августин только что узнал от Понтициана, что прп. Антоний почувствовал призвание к отшельничеству, услышав в церкви как бы к нему лично обращенные слова Евангелия: «Пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Мф. 19:21). Под впечатлением этого рассказа он объяснил себе детский голос и произносимые им странные слова в смысле указания свыше на то, что он должен взять Священное Писание и прочесть первый открывшийся стих. Быстро встав и подойдя к Алипию, он схватил кодекс посланий апостола Павла, открыл его и прочел слова: «Как днем, будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству, ни ссорам и зависти; но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти» (Рим. 13:13–

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 20–21, PL 32, 758. Рус. пер. С. 221–223.

[2] Ibi tot pueri et puellae; ibi juventus multa et omnis aetas, et graves viduae, et virgines anus: et in omnibus ipsa continentia nequaquam sterilis; sed fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te, Domine. Et irridebat me irrisione hortatoria, quasi diceret: Tu non poteris quod isti, quod istae? An vero isti et istae in semetipsis possunt, ac non in Domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas, et non stas? Projice te in eum; noli metuere, non se subtrahet ut cadas: projice te securus, excipiet et sanabit te [Там было столько отроков и девиц, столько молодежи и людей всякого возраста, почтенных вдов и девственных стариц. И чистота эта у них была отнюдь не бесплодной, ибо от Тебя, Господи, Супруга, породила она столько радостей. Она смеялась надо мной, ободряя, и будто говорила: «Не сможешь ли ты сделать то, что сделали эти мужчины и женщины? Разве они совершают все это своими собственными силами, а не при промощи Божией? Господь Бог их дал меня им. Почему ты надеешься на себя, когда надежды твои тщетны? Отдай себя Ему, не бойся, Он не отойдет и не позволит тебе упасть. Отдай себя и ни о чем не беспокойся, и Он возьмет тебя к Себе и излечит»] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 27, PL 32, 761).

[3] Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo, et dimisi habenas lacrymis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum. Et non quidem his verbis, sed in hac sententia multa dixi tibi: Et tu, Domine, usquequo? (Psal. VI, 4). Usquequo, Domine, irasceris in finem? Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum (Psal. LXXVIII, 5, 8). Sentiebam enim eis me teneri: jactabam voces miserabiles. Quamdiu? quamdiu, cras et cras? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae? [Не знаю, как я упал под какой-то смоковницей и дал волю слезам: они стали течь потоками из глаз моих — угодная Тебе жертва. И не только на словах я говорил Тебе, но такова была и мысль моя: «Доколе, Господи? Доколе, Господи, гнев Твой? Не поминай старых грехов наших». Я чувствовал, что они держат меня, поэтому и жаловался: «Доколе? Доколе? Почему все завтра и завтра? Почему не сейчас? Почему бы не в этот час положить конец моей мерзости?»] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 28, PL 32, 761).

14). В этот момент его ветхая воля умерла, оковы спали, все сомнения исчезли, и он почувствовал в себе спокойную и уверенную решимость[1]. Родился новый человек с новым характером. Чувственность и честолюбивые стремления потеряли с этого момента всякую власть над волей[2]. «Исповедь» принято теперь проверять сопоставлением ее с сочинениями Августина, написанными в Кассициаке. В этом случае последние служат разительным подтверждением данных «Исповеди». В них не осталось ни малейших следов борьбы Августина с чувственностью, и когда подумаешь, что эти диалоги написаны человеком, который, только что отпустив конкубину, проявил столько слабости в этом отношении, то невольно начинаешь видеть в этом факте удивительный пример мгновенного, хотя и вполне подготовленного, изменения личности. То, что ранее Августин читал у апостола Павла и что слышал из уст Понтициана о бессилии человека и о могуществе Бога, стало теперь его жизненным опытом. Борьба, пережитая им, обратила его внимание на глубокий диссонанс в человеческой природе, которая, высшей своей стороной стремясь к идеальным благам и соуслаждаясь Закону Божию, в своей низшей стороне, которую осуждает, встречает непреодолимое препятствие к осуществлению своих идеальных порывов. Мгновенное же исцеление от укоренившихся привычек убедило Августина, что один Бог, внимая горячей молитве веры, может пересоздать человека внутренне и избавить его «от этого тела смерти»[3].

IV. Новая личность

Мы проследили развитие блж. Августина до момента решительного изменения его личности. В минуту крайнего напряжения нравственной борьбы в нем умерла горделивая и чувственная воля и родилась новая воля, стремящаяся слу-

---

[1] Nec ultra volui legere; nec opus erat. Statim quippe cum fine hujusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt [Я не захотел читать дальше, да и в этом не было необходимости. Тотчас, как я закончил читать эти строки, какой-то свет безмятежности излился в мое сердце; рассеялся мрак моих сомнений] (Ibid. VIII, 29, PL 32, 762).

[2] Convertisti me ad te, ut nec uxorem quaererem, nec aliquam spem saeculi hujus [Ты обратил меня к Себе, дабы я не искал ни женитьбы, ни какой-либо иной радости века сего] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 30, PL 32, 762).

[3] Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae privarer amplexibus, et medicinam misericordiae tuae ad eamdem infirmitatem sanandam non cogitabam, quia expertus non eram; et propriarum virium credebam esse continentiam, quarum mihi non eram conscius, cum tam stultus essem ut nescirem, sicut scriptum est, neminem posse esse continentem, nisi tu dederis (Sap. VIII, 21). Utique dares, si gemitu interno pulsarem aures tuas, et fide solida in te iactarem curam meam [Я считал, что буду слишком несчастлив без женских объятий, и не думал, что эту немощь может излечить милосердие Твое, поскольку я не испытал его. Я верил, что воздержание зависит от наших собственных сил, которых за собой не замечал, и был настолько глуп, что не понимал слов Писания о том, что никто не может быть воздержанным, если того не дарует Бог (Прем. 8:21). И Ты, конечно, даровал бы, если бы внутренний стон души моей поразил слух Твой и я с твердой верой переложил на Тебя заботу свою] (Ibid. VI, 20, PL 32, 729).

жить Богу бескорыстно и наслаждаться Им, как единственным источником истинной радости[1]. Она и послужила зерном, из которого выросла новая религиозная личность Августина. Новейшие исследования хотят проследить этот процесс шаг за шагом. Но это равносильно желанию отмечать ежедневные изменения дитяти в его постепенном переходе к отрочеству и юности. Раскрытие детских задатков в юноше становится гораздо яснее, если мы опускаем промежуточные звенья и сравниваем между собой только предельные моменты. Поэтому мы попытаемся выяснить основной характер новой личности блж. Августина не в ее постепенном росте, а в ее завершенном виде. Источником для этого может служить религиозная лирика «Исповеди», которая отражает настроение автора, отлившееся в определенную и законченную форму четырнадцать лет спустя после пережитого им кризиса. Мы разумеем ту сторону этого сочинения, которую уже противопоставили его повествовательной части и которая содержит в себе оценку, данную блж. Августином всему пережитому[2].

Основной силой личности блж. Августина всегда была любовь, но неодинаковы были объекты его любви[3]. Содержанием его отжившей личности была любовь к реальным, но непрочным и вечно убегающим благам настоящей жизни, а их частичность, мгновенность и неустойчивость возбуждали в нем лишь неудовлетворенную жажду, но не давали ему ни насыщения, ни счастья[4]. Содержанием его новой личности служит та же любовь, но сосредоточившаяся на Боге, как высшем и неотъемлемом Благе, и в Нем нашедшая для себя успокоение. «Ты, — обращается Августин к Богу, — создал нас для Себя, и душа наша до тех пор томится, не находя себе покоя, пока не успокоится в Тебе»[5]. В дальнейшем мы ставим себе задачу рассмотреть, какими индивидуальными чертами характеризуется любовь Августина к Богу и в чем состоит успокоение, найденное им в Высшем Благе.

Любовь к Богу. Любовь человека к Богу всегда служит ответом на те блага, которые он получает от Источника своего бытия, а ее характер определяется тем, какие именно из этих благ особенно ценит индивидуальное чувство и за какие блага отдает человек свое сердце Подателю их.

Религиозное настроение большинства церковных писателей эпохи блж. Августина отличалось объективным, безличным характером. Климент Александрийский и Ориген, Новациан, Тертуллиан, Киприан почти ничего не говорят о себе лично. В историко-апологетических сочинениях св. Афанасия Александрийского и в письмах Василия Великого содержится богатый биографический материал, но он рисует перед нами не личную религиозную жизнь этих святых, а их церковно-общественную деятельность. Григорий Богослов,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 10, PL 32, 753. Рус. пер. Ч. 1. С. 210.

[2] Ср. стр. 56 наст. изд.

[3] Ср. стр. 18–22 наст. изд.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 18, PL 32, 728. Рус. пер. Ч. 1. С. 148.

[5] Ibid. I, 1, PL 32, 659. Рус. пер. С. 1.

Григорий Нисский, «Ареопагитики», произведения аскетической литературы гораздо глубже вводят нас в настроение восточного христианина, но и здесь оно характеризуется теми же чертами объективности и безличности: христианское чувство возносит горячую хвалу Богу за блага творения и искупления, но без всякого отношения к личности самого писателя. Автор благодарит и любит Бога не за то, что Тот создал и искупил именно его, а за то, что Он сотворил этот прекрасный мир и искупил всех грешников. В аскетической литературе и в толкованиях Григория Нисского на Песнь песней много говорится об отношении души человеческой, невесты Христа, к своему небесному Жениху. Но это не индивидуально выраженные томления души самого автора, а религиозные порывы человеческой души вообще. Иными свойствами отличается религиозное настроение блж. Августина. Оно носит чисто личный характер и стоит в самой тесной связи с его индивидуальными переживаниями. В его основе лежит чувство восторженной благодарности за блага, полученные от Бога им лично, чувство ответной любви, отчасти за естественные дары природы, а главным образом за спасение от заблуждений и подавляющей силы дурных страстей, которые были не только грехом, но и бедствием его жизни, которые манили его призраками благ, но не давали удовлетворения.

Сердце блж. Августина наполняется благодарностью к Богу при мысли о своем рождении и тех элементарных благах, которые составляют радость детства. Бог образовал тело его через посредство родителей, и тотчас после рождения излились на него потоки милосердия Божия. «Встретили меня, — пишет он, — утешения молока человеческого. Не мать моя и не кормилицы мои наполняли себе сосцы, но Ты давал мне чрез них пищу детства, согласно установлению Твоему и по щедротам, которые Ты распределил между всеми тварями до самого основания вещей. Ты внушал мне не желать более пищи, чем Ты подавал мне, а питающим меня Ты влагал желание давать мне то, что Ты даровал им. И они охотно, по установленному Тобою побуждению, давали мне то, что в изобилии получали от Тебя, потому что благом для них было мое благо, от них исходящее, но оно было не от них, а чрез них, ибо от Тебя все блага, Боже, и от Бога моего все спасение мое»[1]. Он благодарит Бога за тело, которое от Него получил, за чувство самосохранения, за жизнь, за то, что был способен услаждаться истиной, имел хорошую память, был украшен чистотой произношения, находил удовольствие в дружбе, избегал уныния. «Все это — дары Бога моего, — восклицает он. — Не я дал себе это. Все это благо, и все это я сам. Итак, благ создавший меня, и Сам Он благо Мое, и я в восхищении перед Ним от всех благ, которыми был наделен еще мальчиком»[2].

Но мест, в которых содержатся проявления чувства благодарности к Богу за полученные от Него физические блага, в «Исповеди» сравнительно мало. В ней преобладают выражения чувства любви к Богу как естественный ответ души на

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 7, PL 32, 663. Рус. пер. С. 6.

[2] Ibid. I, 31, PL 32, 675. Ср.: Ibid. I, 12, PL 32, 666. Рус. пер. С. 28, 11–12.

оказанное Богом прощение грехов, дарованное Им нравственное возрождение и тот духовный мир и счастье, которые осенили, наконец, когда-то мятежную и не находящую для себя покоя душу. Когда блж. Августин писал свою «Исповедь», он стоял перед двумя несомненными фактами: прошлое было для него мрачной областью греха и противления Богу, настоящее — состоянием полного нравственного перерождения и духовной радости.

Общее направление его воли до обращения было греховно. Августин говорит, что в это время он не любил Бога и пытался найти удовлетворение не в Нем, а вдали от Него, в твари[1]. Прекрасны земные блага, но жалок тот, кто наслаждается ими, оставляя Бога и закон Его[2]. Ему не снискать в них для себя успокоения. Бог создал человека для Себя, и душа наша до тех пор томится, пока не успокоится в Нем[3]. К чему бы она ни стремилась, она инстинктивно, как растение к свету, тянется к Богу. Когда она любит истину, то в этой любви бессознательно ищет Бога, от которого истекают всякая истина и мудрость[4]. Но и тогда, когда она гоняется за призрачным счастьем и служит своим страстям, она извращенным образом стремится к Богу и старается подражать Ему. В самом деле, честолюбие домогается почестей, а чести и славы достоин один только Бог. Праздность и леность больше всего ценят покой, но единственно верный и надежный покой только в Боге. Роскошь окружает себя обилием и не терпит лишений, но совершенная полнота и обилие — Бог. Душа заблуждающаяся ищет вне Бога того, что во всей полноте содержится лишь в Боге[5]. Но так как она ошибочно принимает за необходимое для себя лишь похожее на истинное благо, считает за действительность призрак, то, естественно, не насыщается и не утоляет своего голода, а только томится и теряет силы в напрасной погоне за счастьем[6]. Таково было, по сознанию Августина, общее направление его воли, которое проявлялось затем в отдельных греховных актах. Августин проникнут убеждением, что с первых дней младенчества и до той минуты, когда благодать коснулась его, все его поступки были выражением его греховности. Жадность, с которой в младенчестве он набрасывался на сосцы кормилицы, плач от досады, капризы, требование для себя вредного и гнев при встрече с отказом, попытки причинить вред старшим зубами и ногтями — все это грехи возраста, который называют невинным. Затем началась школьная жизнь с неповиновением старшим, леностью, уступавшей лишь принуждению, страстью к играм и зрелищам, пренебрежением к полезным наукам — грамматике и арифметике, и увлечением вредными — поэзией с ее соблазнительными

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 21, PL 32, 670. Рус. пер. С. 19.

[2] Ibid. II, 10, PL 32, 679. Рус. пер. С. 36–37.

[3] Ibid. I, 1, PL 32, 659. Рус. пер. С. 1.

[4] Ibid. III, 7–8, PL 32, 685–686. Рус. пер. С. 50–51.

[5] Ibid. II, 13–14, PL 32, 680–681. Рус. пер. С. 39–41.

[6] Ibid. III, 1, PL 32, 683; IV, 13, 15, PL 32, 698, 699; VI, 26, PL 32, 732. Рус. пер. С. 44–45, 79–80, 81–82, 156–158.

мифами и литературой, с обманом родителей и воспитателей, воровством лакомств, недобросовестностью в играх[1]. Позднее пробуждается половой инстинкт, и всю душу охватывает похоть, которая сначала услаждается греховными мечтами и непристойными разговорами, а потом от слов переходит к делу[2]. В годы общественной деятельности ее руководящим началом становится тщеславие и гордость. Так вся прошедшая жизнь представляется Августину одним сплошным оскорблением Бога, временем мрака, греха, неведения и похоти, когда сами попытки противиться греху были тщетны и не приводили ни к чему, потому что, пробуя встать, он неизменно падал и опускался еще глубже в засасывающую тину порока[3].

В противоположность прошедшему состояние, в котором была составлена «Исповедь», ощущалось блж. Августином как нравственное обновление и блаженное успокоение в Боге. Он горит радостным чувством прощения и возрождения верой и таинствами. Время беззакония и страшной опасности для души отодвинулось в даль прошедшего[4]. «Ты знаешь, — восклицает Августин, — насколько Ты изменил меня, Ты, Который сначала исцеляешь меня от страсти, служащей моим наказанием, чтобы потом простить все прочие беззакония мои, исцелить все болезни мои, избавить от истления жизнь мою и увенчать меня милостью и щедротами, насытить благами желание мое (Пс. 102:3–5), Который сокрушил страхом Своим гордость мою, покорил игу Твоему выю мою. И теперь я ношу его, и оно легко для меня, потому что так Ты обещал и сделал (Мф. 11:30). И действительно это было так, но я не знал этого, когда боялся подчиниться ему»[5]. Августин пересматривает все искушения, обыкновенно влекущие человека ко греху, по категориям похоти плоти, похоти очей и гордости житейской и находит, что страсти эти хотя и не умерли в нем окончательно, но потеряли над ним свою власть.

Половой инстинкт, казавшийся прежде непреоборимым, теперь подчинился воле. Страстные образы бессильны уже поработить душу во время бодрство-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 15–16, 20–22, 30, PL 32, 667–668, 670, 674. Рус. пер. С. 14–15, 17–20, 26–27.

[2] Ibid. II, 2–8, PL 32, 675–678; III, 1, PL 32, 683. Рус. пер. С. 29–35, 44–45.

[3] Ibid. III, 20, PL 32, 692. Рус. пер. С. 64–65.

[4] Confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te (Psal. XXXI, 1), mutans animam meam fide et Sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor ne dormiat in desperatione et dicat, Non possum; sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. Et delectat bonos audire praeterita mala eorum, qui jam carent eis; nec ideo delectat quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt [Исповедь моих прежних грехов, которые Ты покрыл и отпустил мне, чтобы я был счастлив в Тебе, изменив сердце мое верой и таинством, — эта исповедь, когда ее читают или слушают, будит сердце, чтобы оно не спало и не говорило: «Я не могу», но чтобы бодрствовало в любви милосердия Твоего и сладости благодати Твоей, которой силен всякий немощный, осознавший через нее свою немощь. Добрым людям нравится слушать о прошлых бедах, пережитых другими; и радуются не бедам, а тому, что они были, а теперь их нет] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 4, PL 32, 780).

[5] Ibid. X, 58, PL 32, 803. Рус. пер. Ч. 1. С. 312.

вания и только еще во сне увлекают ее к тому, к чему не могли бы склонить ее действительные искушения. Однако это сонное мечтание не нарушает спокойствия совести, когда, по пробуждении, сознание убеждается, что греха совершено не было. Но Бог еще умножит дары Свои и сделает целомудренными сами сновидения[1]. Труднее получить уверенность в неукоризненном отношении к пище. Она необходима для поддержания жизни и здоровья, поэтому удовлетворение голода сопровождается чувством удовольствия. Но мера здоровья и мера удовольствия не одна и та же. Когда удовлетворена потребность, принятие пищи все еще продолжает доставлять наслаждение. Теперь Августин не позволяет себе руководствоваться удовольствием и, может быть, только вследствие трудности провести границу между потребностью и излишеством иногда впадает еще в некоторую неумеренность. Но ни один человек не может по совести сказать о себе, что он не преступает в пище меры необходимости[2]. «О привлекательности благоуханий, — продолжает Августин, — я не слишком забочусь. Когда их нет, я не ищу; когда есть — не отвергаю; готов же всегда обходиться без них»[3]. Эстетическое наслаждение музыкой прежде подавляло его волю, но теперь Бог разрешил его и от этих уз. Если иногда и теперь он поддается соблазну, то лишь невольно, и притом всегда может овладеть собой. Мелодия церковных песнопений в особенности требует осторожности. С одной стороны, она создает в слушателях благочестивое настроение и освящена церковным обычаем, но, с другой, есть опасность, увлекшись плотским удовольствием, отдать предпочтение средству перед целью. Случается и ему уделять более чувства мелодии песнопений, чем самому их содержанию[4]. Труднее бороться с эстетическими впечатлениями органов зрения. Звуки перемежаются и дают отдых нравственной бдительности, но прекрасные формы, привлекательные цвета и царица цветов — свет ласкают наше зрение непрерывно, даже когда, занятые чем-нибудь, мы не обращаем на это внимания. От видимого света нужно возводить ум к невидимому, к тому интеллектуальному свету, созерцая который праведные учат путям жизни, пророки провидят будущее, художники творят прекрасные формы и производят правильную эстетическую оценку вещей. Так поступает теперь и сам он, хотя и в этом отношении бывают с ним преткновения[5]. Таковы его успехи, одержанные в борьбе с похотью плоти.

Похоть очей есть пустое любопытство, поглощающее наш дух и отвлекающее его от Бога. Повинуясь ей, толпы людей сбегаются смотреть на истерзанный труп, бегут на зрелища, пользуются магией, ищут чудес. И прежде Августин не вопрошал теней умерших и не желал посвящения в святотатственные таинства, но он любил театр и занимался астрологией. Теперь все это прошло. Ни-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 41–42, PL 32, 796–797. Рус. пер. С. 299–300.

[2] Ibid. X, 43–47, PL 32, 797–799. Рус. пер. С. 301–304.

[3] Ibid. X, 48, PL 32, 799. Рус. пер. С. 304–305.

[4] Ibid. X, 49–50, PL 32, 799–800. Рус. пер. С. 305–306.

[5] Ibid. X, 51–53, PL 32, 800–801. Рус. пер. С. 306–309.

какие соблазны врага рода человеческого не могут побудить его из любопытства просить у Бога знамений. Но когда он случайно видит собаку, преследующую зайца, ящерицу, которая ловит мух, или паука, опутывающего сетью свои жертвы, то это отвлекает его ум от размышления о более важном, если только благодать Божия, обнаружив перед ним его слабость, не поспешит к нему на помощь. Но и в этом уже падение, потому что иное дело скоро встать, иное — вовсе не падать[1].

В заключение блж. Августин рассматривает свою жизнь с точки зрения гордости житейской и спрашивает себя, насколько далек он теперь от искушений тщеславия. Решение этого вопроса кажется ему затруднительным. Власть страстей над нашей волей измеряется степенью тяжести, которую человек испытывает при отречении от того, к чему они его влекут. Но похвала, естественно, сопровождает и должна сопровождать добродетель. Неужели же следует вести жизнь, вызывающую всеобщее порицание, чтобы испытать степень своей свободы от искушений тщеславия?[2] Остается, таким образом, судить об этом лишь на основании косвенных данных. Блж. Августин говорит, что для него ясно, какой выбор он сделал бы, если бы ему предложили безумие и заблуждение, соединенные с похвалой, или духовное здоровье и обладание истиной, соединенные со всеобщим порицанием. Но, с другой стороны, он замечает, что похвала увеличивает в нем радость по поводу совершенного доброго дела, а порицание уменьшает ее. Иногда ему кажется, что это вытекает из добрых мотивов и является лишь чувством внутреннего удовлетворения по поводу того, что ближний правильно оценивает доброе и порицает дурное. Ведь ему не нравится, когда его одобряют за поступки, которые осуждает его совесть, или слишком высоко ценят достоинства, которые, по его собственному сознанию, не заслуживают этого. Однако и здесь возможна эгоистическая примесь: человеку неприятно, когда суждения о нем других расходятся с его собственным взглядом на себя, потому что в некотором роде хвалят не его, когда не разделяют его самооценку[3].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 54–57, PL 32, 802–803. Рус. пер. С. 309–312.

[2] Laude vero ut careamus, atque in eo experiamur quid possumus, numquid male vivendum est, et tam perdite atque immaniter, ut nemo nos noverit qui non detestetur? Quae major dementia dici aut cogitari potest? [Неужели, чтобы проверить, как на нас действует отсутствие похвал, мы должны жить дурной жизнью, настолько дурно и ужасно, чтобы все нас знающие нас возненавидели? Можно ли сказать или помыслить что-нибудь более безумное?] (Ibid. X, 60, PL 32, 804).

[3] Sed rursus, unde scio an propterea sic afficior, quia nolo de meipso a me dissentire laudatorem meum; non quia illius utilitate moveor, sed quia eadem bona quae mihi in me placent, jucundiora mihi sunt cum et alteri placent? Quodammodo enim non ego laudor, cum de me sententia mea non laudatur; quandoquidem aut illa laudantur quae mihi displicent, aut illa amplius quae mihi minus placent [...И опять же, откуда я знаю, возникает ли во мне это чувство, потому что я не хочу, чтобы тот, кто меня хвалит, был обо мне другого мнения, чем я сам; не потому, что беспокоюсь о его пользе, но потому, что те же самые хорошие качества, которые мне самому нравятся, становятся мне более приятны, когда они нравятся и другому? Ибо если мое собственное мнение о себе не встречает похвалы, то в какой-то мере не хвалят и меня, потому что хвалят либо то, что мне в себе не нравится, либо по большей части то, что мне нравится менее всего...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 61, PL 32, 805).

Сопоставляя этот окончательный результат своего нравственного развития с греховностью своей юности, блж. Августин чувствовал, что им он обязан посторонней силе, благой и любящей, благодати Божией, и под влиянием этого опыта все обстоятельства его прошедшей жизни получили в его глазах глубокий провиденциальный смысл. То, что раньше казалось случайностью, собственным решением или волей других людей, теперь является для него делом благодати Божией, направлявшей все к одной цели — к его спасению. Из всего пережитого он убедился, что спасение его заранее было предопределено в Божественном изволении и милость Божия от времени до времени приоткрывала завесу этой тайны в различных знамениях и предуказаниях. Его будущее было открыто матери, скорбевшей по поводу отпадения сына от Церкви и горячо молившейся о его обращении. Светлый юноша во сне показал ей, что ее сын стоит на той же линейке, на какой и она (намек на regula fidei [правило веры])[1]. В другой раз ей послышался утешающий голос неба в словах одного епископа, которого она просила повлиять на сына. Совращенный в детстве в манихейство своей матерью и позднее перечитавший всю манихейскую литературу, будущий епископ убедился в ложности дуализма и, став предстоятелем православной Церкви, многих возвратил к ней от ереси. Моника надеялась, что беседа с этим пастырем пережившим то же увлечение, что и ее сын, благотворно подействует на Августина, но епископ, узнав о самонадеянности молодого человека и пылкости, с которой он предается пропаганде манихейства, нашел бесполезным вступать с ним в беседу и высказал надежду, что юноша сам поймет свое заблуждение, когда ближе познакомится с манихеями. А когда, несмотря на это, благочестивая женщина продолжала настаивать, то епископ с некоторой досадой сказал ей: «Иди себе; живи, как жила; быть не может, чтобы сын таких молитв погиб»[2]. Моника по какому-то внутреннему чувству, не поддающемуся описанию, отличала вещие сновидения от обыкновенных грез, отражения дневных забот[3]. Пророческие сновидения внушили ей субъективную уверенность, что она не умрет, пока не увидит сына в числе членов кафолической Церкви[4]. Они были для нее порукой и как бы распиской, данной Богом в неложности ее надежд[5]. После первого сновидения она стала без колебания

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 19–20, PL 32, 701. Рус. пер. Ч. 1. С. 84–86.

[2] Ibid. IV, 21, PL 32, 702. Рус. пер. С. 86–87.

[3] Et videbat quaedam vana et phantastica, quo cogebat impetus de hac re satagentis humani spiritus, et narrabat mihi, non cum fiducia qua solebat, cum tu demonstrares ei, sed contemnens ea. Dicebat enim discernere se nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter revelantem te, et animam suam somniantem [Она {Моника} видела несколько пустых сновидений, подсказанных ей человеческим разумом, занятым этим делом {женитьбой Августина}. Она рассказывала мне о них пренебрежительно и не с той уверенностью, с какой имела обыкновение говорить, когда Ты что-то открывал ей. Она говорила, что различает каким-то неведомым чувством, которое не в силах выразить словами, разницу между тем, что Ты открываешь ей, и тем, что открывает ей во сне ее собственная душа] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 23, PL 32, 730).

[4] Ibid. VI, 1, PL 32, 717. Рус. пер. Ч. 1. С. 125.

[5] Ibid. V, 17, PL 32, 714. Рус. пер. С. 114–115.

разделять трапезу с сыном[1], а когда по приезде в Милан услышала от него признание, что он уже не манихей, хотя еще и не думает о присоединении к Церкви, то нисколько этому не удивилась[2].

К этой предопределенной и предуказанной цели благодать Божия и направляла всю жизнь Августина, воздействуя на него всевозможными способами. Благодать Божия часто обращалась к нему внешним образом, через посредство близких ему людей, которые, казалось, руководились собственными благими желаниями. Так, когда он поддался влечениям чувственности и стоял на ложном пути, Бог устами матери увещевал его избегать разврата и особенно прелюбодеяния, но он не понимал этого, а в просьбах матери видел женскую слабость, с которой молодому человеку стыдно считаться[3]. Через старца Виндициана и друга Небридия Бог предостерегал его от доверия к астрологии[4]. Иногда милость Божия, пользуясь другими людьми для того, чтобы направить его на путь спасения, достигала через них результатов, которых они не предвидели и к которым вовсе не стремились. Манихеи, желая удержать Августина в своей среде, уверяли его, что Фавст разрешит все его недоумения. Без сомнения, этого же хотел и Фавст. Но последствия их стараний были противоположны их намерениям: знакомство с Фавстом более всего подорвало доверие Августина к манихейству[5]. В других случаях благодать Божия к пользе своего избранника направляла даже греховные желания его близких. Родители и воспитатели заставляли его учиться с единственной целью — обеспечить для него выгодное положение в обществе, но Бог предназначал его образование для иных, высших целей[6].

Когда Бог обращается к человеку внешним образом, через посредство других людей, то это очень часто не оказывает на него никакого влияния. Необхо-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 19, PL 32, 691. Рус. пер. С. 63.

[2] Ibid. VI, 1, PL 32, 717. Рус. пер. С. 125.

[3] Itane tu tacebas tunc mihi? Et cujus erant, nisi tua, verba illa per matrem meam, fidelem tuam, quae cantasti in aures meas? Nec inde quidquam descendit in cor, ut facerem illud. Volebat enim illa, et secreto memini ut monuerit cum sollicitudine ingenti ne fornicarer, maximeque ne adulterarem cujusquam uxorem. Qui mihi monitus muliebres videbantur, quibus obtemperare erubescerem. Illi autem tui erant et nesciebam [Разве Ты тогда молчал? И кому принадлежали, как не Тебе, те слова, которые Ты через мать мою, верную служанку Твою, твердил мне в уши? Ни одно из них не проникло в сердце, ни одного я не послушался. Моя мать хотела, чтобы я не распутничал и более всего, чтобы я не связывался с замужней женщиной, — я помню, с каким большим волнением она мне это говорила наедине. Это казалось мне женскими уговорами, и мне стыдно было их слушаться. Но они были Твоими, а я этого не знал] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 7, PL 32, 677).

[4] Ibid. IV, 5–6, PL 32, 695. Рус. пер. Ч. 1. С. 71–73.

[5] Ita ille Faustus, qui multis laqueus mortis exstitit, meum quo captus eram relaxare jam coeperat, nec volens nec sciens. Manus enim tuae, Deus meus, in abdito providentiae tuae, non deserebant animam meam [Таким образом, Фавст, который для многих был «силком смерти», сам того не желая и не подозревая, начал распутывать тот, в который попался я сам. Рука Твоя, Боже мой, в неисповедимости Промысла Твоего не оставляла души моей] (Ibid. V, 13, PL 32, 711).

[6] Ita de non bene facientibus tu bene faciebas mihi [Так, через поступавших нехорошо Ты творил мне благо...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 19, PL 32, 669).

димо внутреннее прикосновение силы Божией к сердцу и уму, чтобы возвещаемая истина стала привлекательной для того, кто слышит отвне звучащие слова проповеди. Перебирая в памяти все происшедшее с ним, блж. Августин получил уверенность, что благодать Божия не ограничивалась внешним воздействием на него, но постоянно влияла на его душу внутренне. Ко всем удовольствиям, вовлекавшим его в водоворот страстей и приковывавшим его к миру, Бог примешивал спасительную горечь то в виде школьных наказаний[1], то в виде пресыщения, неудовлетворенности и внутренней пустоты, которые служат естественным последствием излишеств[2], то в виде мук ревности, подозрений, опасений, гнева и ссор, которые омрачали его плотскую любовь[3], то в виде опасений, забот и огорчений, которые приносили ему честолюбивые замыслы[4]. Но все эти наказания были милостивы не потому только, что имели в виду пользу виновного, но и потому, что были мягки и ничтожны по сравнению с тяжестью его грехов[5]. Действуя внутренне, благодать Божия оживила его совесть. Богом был послан Понтициан рассказать о прп. Антонии и других подвижниках, но если слова его произвели такое потрясающее действие, то только потому, что Сам Бог обратил взор грешника на его собственную душу, чтобы он мог увидеть

---

[1] Sed illius fluxum haec restringit legibus tuis, Deus, legibus tuis a magistrorum ferulis usque ad tentationes martyrum, valentibus legibus tuis miscere salubres amaritudines, revocantes nos ad te a jucunditate pestifera, qua recessimus a te [Течению первой {свободной любознательности} ставит препятствие вторая {устрашающая необходимость} по законам Твоим, Боже, — по законам, управляющим и учительскими розгами, и искушениями праведников, заставляющим литься спасительной горечи, которая призывает нас к Тебе от пагубной сладости, отводящей от Тебя] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 23, PL 32, 671).

[2] Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspergens offensionibus omnes illicitas jucunditates meas, ut ita quaererem sine offensione jucundari [Ты всегда рядом, милосердный в Своем гневе, посыпавший горчайшими разочарованиями мои недозволенные радости, дабы я искал радость, не знающую разочарования] (Ibid. II, 4, PL 32, 676).

[3] Deus meus, misericordia mea, quanto felle mihi suavitatem illam, et quam bonus aspersisti! quia et amatus sum, et perveni occulte ad vinculum fruendi, et colligabar laetus aerumnosis nexibus, ut caederer virgis ferreis ardentibus zeli, et suspicionum, et timorum, et irarum atque rixarum [Боже мой милостивый, какой желчью Ты поливал сладость мою в благости Твоей! Я был любим и тайно пробирался к узам наслаждения, с радостью надевал на себя тягостные путы, чтобы ревность, подозрения, страхи, гнев и ссоры секли меня своими жгучими железными розгами] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 1, PL 32, 683).

[4] Inhiabam honoribus, lucris, conjugio; et tu irridebas. Patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates, te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu... Et sensum vulneris tu pungebas, ut relictis omnibus converteretur ad te qui es super omnia... [Я страстно желал почестей, богатства, брака, а Ты смеялся надо мной. Эти желания заставили меня испытать горчайшие затруднения, и Ты был ко мне тем милостивее, чем меньше позволял мне находить усладу в том, что Тобой не являлось... Ты наносил мне душевные раны, чтобы я, оставив все, обратился к Тебе, Который выше всего...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 9, PL 32, 723). Ср.: Ibid. IX, 7, PL 32, 766.

[5] Unde me verberasti gravibus poenis; sed nihil ad culpam meam, o tu praegrandis misericordia mea, Deus meus... [Поэтому Ты поразил меня тяжелым наказанием, но оно, величайший и милостивый мой Боже, было ничто по сравнению с моей виной...] (Ibid. III, 5, PL 32, 685).

всю глубину своего падения и ужаснуться[1]. Бог — единственный учитель истины, открывающий ее уму человека. Поэтому по внушению Божиему Августин понял, что красноречие, с которым Фавст излагал манихейское учение, не может само по себе служить доказательством его правильности[2]. Сам Бог убедил его в необходимости веры, предваряющей знание[3], и в ложности астрологии[4]. Наконец, благодать Божия переродила его внутренне. Она исцелила его от пристрастия к чувственным наслаждениям, с которым сам он не в силах был бороться[5]. Сладость этого мира побуждала его предаваться заботам, но Бог чудесным образом лишил ее привлекательности и Сам стал сладостью, ради которой легко сделалось отказаться от всех земных радостей[6].

Размышляя о своем религиозно-нравственном развитии и о действии благодати Божией в обстоятельствах своей жизни, блж. Августин нашел, что сам

---

[1] Narrabat haec Pontitianus: tu autem, Domine, inter verba ejus retorquebas me ad meipsum, auferens me a dorso meo ubi me posueram, dum nollem me attendere; et constituebas me ante faciem meam, ut viderem quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam, et horrebam; et quo a me fugerem non erat. Et si conabar a me avertere aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi, et impingebas me in oculos meos; ut invenirem iniquitatem meam et odissem [Так говорил Понтициан. Ты же, Господи, во время его рассказа повернул меня к самому себе, заставив меня сойти с того места за спиной, где я устроился, не желая внимать себе. Ты поставил меня перед моим же лицом, чтобы я увидел, насколько я безобразен, насколько развращен и мерзок, чтобы я видел свою грязь и струпья. Я увидел и ужаснулся, и не было места, куда бы я мог убежать от себя. И если я пытался отвратить свой взор от себя самого, то снова и снова слышал его слова, а Ты вновь ставил меня предо мной и заставлял, не отрываясь, смотреть себе в глаза, чтобы я увидел свою неправду и возненавидел ее] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VIII, 16, PL 32, 756).

[2] Me autem jam docueras, Deus meus, miris et occultis modis; et propterea credo quod tu me docueris, quoniam verum est, nec quisquam praeter te alius est doctor veri, ubicumque et undecumque claruerit [Ты, Боже мой, уже научил меня тайным и чудесным образом. Я верю, что это Ты меня научил, поскольку в этом была истина, и нет, кроме Тебя, никакого другого учителя истины, где бы и откуда бы ни появился ее свет] (Ibid. V, 10, PL 32, 710).

[3] Deinde paulatim tu, Domine, manu mitissima et misericordissima pertractans et componens cor meum, consideranti quam innumerabilia crederem quae non viderem... persuasisti mihi, non qui crederent Libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti sed qui non crederent esse culpandos [Затем, Господи, Ты наставил и умирил сердце мое Своей мягкой и милосердной рукой. Я стал соображать, сколь бесчисленны явления, в которые я верю, но которые я не видел... Ты убедил меня, что следует обвинять не тех, которые верят Твоим книгам, пользующимся таким уважением почти у всех народов, но тех, которые не верят] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 7, PL 32, 722).

[4] Tu enim, tu omnino: nam quis alius a morte omnis erroris revocat nos nisi vita quae mori nescit, et sapientia mentes indigentes illuminans, nullo indigens lumine, qua mundus administratur usque ad arborum volatica folia? [Ты, только Ты, возвращаешь нас от смерти всякого заблуждения, ибо Ты жизнь, не знающая смерти, мудрость, просвещающая темные души, сама не нуждающаяся в свете и правящая всем в мире вплоть до облетающих листьев] (Ibid. VII, 8, PL 32, 737).

[5] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 20, PL 32, 729. Рус. пер. Ч. 1. С. 150–151.

[6] Quam suave mihi subito factum est carere suavitatibus nugarum! et quas amittere metus fuerat, jam dimittere gaudium erat. Ejiciebas enim eas a me, vera tu et summa suavitas: ejiciebas, et intrabas pro eis omni voluptate dulcior, sed non carni et sanguini [Как сладостно мне было лишиться вдруг сладостных пустяков! Раньше я боялся потерять их, а теперь с радостью отпускал. Ибо Ты, истинная и высшая сладость, отбросил их от меня; отбросил и пришел вместо них слаще всякого наслаждения, но это было наслаждение не плоти и крови] (Ibid. IX, 1, PL 32, 763).

он и его личные усилия ничего не внесли в процесс его возрождения. Спасение его совершено единственно Богом, и не только независимо, но даже вопреки его собственной воле. Августин припоминает, что в своих личных стремлениях он не шел навстречу благодати, а удалялся от нее. Чтобы познать Бога, нужно было войти во внутреннюю храмину своей души и там увидеть неизменяемую истину, но вместо этого он упорно искал для себя удовлетворения во внешнем мире[1]. Он приступил к чтению «Гортензия» с единственной целью научиться из этого сочинения красноречию, чтобы потом посредством этого достигнуть успехов в жизни. Руководясь теми же побуждениями, и мать выслала ему деньги на покупку этой книги. Но Бог обратил все это к противоположному: именно через «Гортензия» Он научил честолюбивого юношу, что честолюбие суетно[2]. Бог направил его в Милан для того, чтобы возвратить его к Себе через св. Амвросия, но сам он стремился туда вовсе не для того[3]. Точно так же переселение в Рим было необходимо для его спасения, но его влекли туда лишь житейские соображения[4]. Бог не внял молитве матери, противившейся этой поездке, чтобы тем вернее осуществить ее же заветную мечту об обращении сына[5]. Для пользы спасаемого Бог отдалял момент его обращения, предостав-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 2, PL 32, 706; VI, 1, PL 32, 717. Рус. пер. Ч. 1. С. 97–98, 124–125.

[2] Inter hos ego, imbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae... Non enim ad acuendam linguam, quod videbar emere maternis mercedibus, cum agerem annum aetatis undevigesimum, jam defuncto patre ante biennium: non ergo ad acuendam linguam referebam illum librum; neque mihi locutionem, sed quod loquebatur persuaserat [Живя в той среде, я в моем слабом возрасте изучал книги по красноречию, в котором в целях предосудительных и легкомысленных я желал прославиться на радость человеческому тщеславию... Не для того, чтобы отточить свой язык (ведь за это я платил деньгами матери, когда мне было девятнадцать; отец мой умер за два года до этого); нет, не для того, чтобы отточить свой язык взялся я за эту книгу: она внушала мне не то, как говорить, а то, что говорить] (Ibid. III, 7, PL 32, 685).

[3] Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer [Туда {в Милан} я шел от Тебя в неразумии своем, чтобы там, став разумным, прийти к Тебе] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 23, PL 32, 717).

[4] Verum autem tu, spes mea et portio mea in terra viventium (Psal. CXLI, 6), ad mutandum terrarum locum pro salute animae meae, et Carthagini stimulos quibus inde avellerer, admovebas, et Roma illecebras quibus attraherer, proponebas mihi per homines qui diligunt vitam mortuam, hinc insana facientes, inde vana pollicentes; et ad corrigendos gressus meos utebaris occulte et illorum et mea perversitate. Nam et qui perturbabant otium meum, foeda rabie caeci erant; et qui initabant ad aliud, terram sapiebant. Ego autem qui detestabar hic veram miseriam, illic falsam felicitatem appetebam [На самом деле это Ты, «прибежище мое и часть моя на земле живых» (Пс. 141:5), побудил меня ради спасения моей души переменить место: в Карфагене Ты бичом стегал меня, чтобы я вырвался оттуда, а в Риме, чтобы привлечь меня, расставлял приманки через людей, которые любили эту жизнь смерти, творящие либо безумства, либо пустые обещания. Чтобы направить стопы мои, Ты скрытно воспользовался как моей, так и их порочностью. Те, которые нарушали мой покой, были ослеплены мерзким бешенством, а те, которые призывали к другому, знали только земное] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones V, 14, PL 32, 712).

[5] Et quid a te petebat, Deus meus, tantis lacrymis, nisi ut navigare me non sineres? Sed tu alte consulens, et exaudiens cardinem desiderii ejus, non curasti quod tunc petebat, ut in me faceres quod semper petebat [И чего еще, Боже мой, она {Моника} требовала от Тебя своими слезами, кроме того, чтобы Ты не позволил мне отплыть? Ты же в глубине советов Своих, слыша ее главное желание, не позаботился тогда о его исполнении, чтобы сделать в отношении меня то, о чем она всегда просила] (Ibid. V, 15, PL 32, 712).

лял ему умножать свои грехи и временно оставлял без исполнения его добрые порывы и святые желания. Так, подвергшись в детстве опасной болезни, он с живой верой просил для себя крещения, и все уже было приготовлено для совершения таинства, но в этот момент наступило выздоровление, и крещение было отложено[1]. Все эти воспоминания приводили Августина к мысли, что его спасение не зависело от его воли, что, руководствуясь своими собственными желаниями, он удалялся от Бога, но Бог преследовал его Своей любовью, чтобы освободить от оков греха и дать ему истинное счастье[2].

Единственный человеческий фактор, который Августин находит в истории своего обращения, — это неотступные мольбы матери о спасении сына[3]. Ее слезы были как бы жертвой благоприятной, за которую Бог излил на него Свои милости[4]. Не мог Бог отринуть молитвы целомудренной вдовицы, неопустительно посещавшей все богослужебные собрания и просившей для себя не серебра и тленных благ, а души сына[5]. Августин твердо верил, что только по молитвам матери он получил силу всему предпочитать истину[6].

Размышление о своей жизни и о проявлении в ней чудес благодати Божией сообщило религиозному настроению блж. Августина его специфический характер. По существу, это благодарность и любовь к Богу за оказанные Им милости. «Возлюблю Тебя, Господи, и возблагодарю, и исповедуюсь имени Твоему за то, что Ты отпустил мне столько злых и нечестивых дел моих. Твоей благодати и милосердию Твоему приписываю я, что Ты растопил грехи мои, как лед. Твоей благодати я приписываю и то, что злого я не совершил, ибо чего не мог бы сделать я, полюбив бескорыстно само преступление? И я исповедую, что все мне прощено — и то, что по своей воле я совершил злого, и то, чего под Твоим

---

[1] Dilata est itaque mundatio mea, quasi necesse esset ut adhuc sordidarer, si viverem; quia videlicet post lavacrum illud major et periculosior in sordibus delictorum reatus foret [Таким образом, очищение мое отложили, как будто было необходимо, чтобы, оставшись жить, я еще больше вывалялся в грязи. По-видимому, после омовения грязь преступлений приводила к еще большей и страшной вине] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 17, PL 32, 668).

[2] Tu imminens dorso fugitivorum tuorum, Deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui convertis nos ad te miris modis... [Ты настигаешь бегущих от Тебя, Бог мести и одновременно источник милосердия, обращающий нас к Себе удивительным образом...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 7, PL 32, 696). Августин разумеет лишь уклонение воли, но не ее противление благодати: Ubi itaque praedicavi, non solum aversae a recta fide, sed adversas etiam rectae fidei, Deum sua gratia ad eam convertere hominum voluntates [Как я сказал, Бог Своей благодатью обращает к Себе не только волю отвернувшихся от правой веры, но и волю противящихся ей] (*Idem.* De dono perseverantiae, 53, PL 45, 1026).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 19, 20–21, PL 32, 691, 692. Рус. пер. Ч. 1. С. 63–66.

[4] Ibid. V, 13, PL 32, 711. Рус. пер. С. 109.

[5] Ibid. V, 17, PL 32, 714; VI, 1, PL 32, 717. Рус. пер. С. 114–115, 124–226.

[6] *Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 52, PL 32, 1019. Рус. пер. Ч. 2. С. 224; De dono perseverantiae, 53, PL 45, 1026.

водительством не совершил»[1]. «Боже мой, в состоянии ли я припомнить в благодарности к Тебе и исповедовать все милости, излитые Тобою на меня. О да проникнутся любовью к Тебе все кости мои и да воскликнут: Господи, кто подобен Тебе (Пс. 34:10). Ты расторг узы мои, принесу Тебе жертву хвалы (Пс. 115:17). Поведаю, как Ты расторг их, и да воскликнут, услышав это, все поклоняющиеся Тебе: благословен Господь на небе и на земле; велико и чудно Имя Его»[2]. Чем яснее сознавал блж. Августин свою греховность и чем незаслуженнее казались ему милости Божии, тем более чувствовал он благодарность и любовь к Богу. Его трогала особенно любовь Бога, преследующая своими дарами убегающего от нее грешника. С этой мотивировкой любви к Богу мы особенно часто встречаемся в сочинениях Августина. Мил был для блудного сына, по выражению Августина, его отец, когда уделял ему часть имения, но стал еще милее, когда простил и принял снова расточившего это имение[3].

Чем яснее сознает душа, что она обязана Богу не только своим бытием, но и своим восхождением к блаженной жизни, тем сильнее любит она Бога. Про себя Августин говорит, что он тогда только стал находить радость в Боге, когда стал осуждать себя, раскаиваться, бороться со своим «ветхим человеком» и обновляться в надежде на Бога[4]. «Ныне, — продолжает он, — так как стон мой является свидетелем моего недовольства собой, Ты блистаешь, и нравишься, и становишься предметом любви и желания, чтобы я устыдился себя самого, от-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 15, PL 32, 681. Рус. пер. Ч. 1. С. 41.

[2] Ibid. VIII, 1, PL 32, 747. Ср.: Ibid. VIII, 13, PL 32, 754. Рус. пер. Ч. 1. С. 197, 212–213. O Domine, ego servus tuus; ego servus tuus, et filius ancillae tuae. Dirupisti vincula mea; tibi sacrificabo sacrificium laudis (Ps. CXV, 7–8). Laudet te cor meum et lingua mea, et omnia ossa mea dicant: *Domine, quis similis tibi?* Dicant, et responde mihi, et *dic animae meae, Salus tua ego sum* (Ps. XXXIV, 10, 3). Quis ego, et qualis ego? Quid non mali aut facta mea; aut, si non facta, dicta mea; aut, si non dicta, voluntas mea fuit? Tu autem, Domine, bonus et misericors, et dextera tua respiciens profunditatem mortis meae, et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis [«О, Господи! Я раб Твой, я раб Твой и сын рабы Твоей; Ты разрешил узы мои. Тебе принесу жертву хвалы» (Пс. 115:7–8). Да восхвалит Тебя сердце мое и язык мой, «все кости мои скажут: "Господи! кто подобен Тебе?"» (Пс. 34:10). Скажут, а Ты ответь мне, «скажи душе моей: "Я — спасение твое!"» (Пс. 34:3). Кто я и каков я? Какого зла не было в поступках моих, а если не в поступках, то на словах, а если не на словах, то в моей воле? Ты же, Господи, благой и милостивый, десницей Своей, оглядев бездну смерти моей, выгреб из глубин сердца моего груды нечистоты] (Ibid. IX, 1, PL 32, 763).

[3] Dulcis pater quia dederas, et egeno redeunti dulcior [Ты, нежный Отец, дал его {состояние} и к вернувшемуся нищему стал еще нежнее] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 28, PL 32, 673).

[4] Ibi enim, ubi mihi iratus eram intus in cubili, ubi compunctus eram, ubi sacrificaveram mactans vetustatem meam, et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te; ibi mihi dulciscere coeperas, et dederas laetitiam in corde meo [...Оно {доброе} там, где в глубинах своего сердца я гневался на себя и был уязвлен, где я убил и принес в жертву своего ветхого человека и начал размышлять о своем обновлении, надеясь на Тебя; там Ты начал становиться мне сладостным и доставлять радость сердцу моему] (Ibid. IX, 10, PL 32, 767).

верг себя и избрал Тебя»[1]. Донатисты, раздраженные полемикой Августина, прибегали ко всевозможным инсинуациям, чтобы скомпрометировать своего противника, а его прошлое давало для этого достаточно материала. Блж. Августин открыто, во всенародной проповеди, заявляет, что действительно в прошедшем он был, по слову апостола, неразумным, неверующим, негодным для добрых дел, но что теперь он порицает свое прошлое гораздо полнее, чем его враги, и чем более его осуждает, тем более прославляет Бога, простившего ему грехи[2]. Если сознание своих грехов и вера в прощающее милосердие Божие возбуждает в человеке любовь к Богу, то и, наоборот, по мнению Августина, человек, приписывающий своим собственным силам целомудрие и невинность, менее любит Бога, потому что менее чувствует нужды в Нем и потребности в Его милосердии[3].

Характер религиозного настроения блж. Августина объясняет нам значение «Исповеди» в ряду других его произведений. Это не простые мемуары человека, который, покидая мир, хочет оставить в нем какое-нибудь воспоминание о себе. Это гимн милосердию и благодати Божией, цель которого возбуждать и питать любовь к Богу посредством напоминания о многочисленных проявлениях любви Божией, прощающей грешника. Потому-то сам Августин часто перечитывал свой труд, чтобы в нем черпать религиозное возбуждение и этим поддерживать в себе чувство любви к Богу. Он надеялся, что и для других чтение этого сочинения будет сопровождаться теми же результатами[4]. «Когда слушают или читают "Исповедь" прошедших прегрешений моих, которые Ты отпустил и покрыл, чтобы сделать меня блаженным в Себе (Ис. 30:1), изменяя душу мою верой и Таинством Твоим, она возбуждает сердце, чтобы оно не предавалось сну в отчаянии и не говорило: не могу; но чтобы пробудилось в любви к милосердию Твоему и в сладости благодати Твоей, которой мо-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 2, PL 32, 779. Рус. пер. Ч. 1. С. 269–270.

[2] *Idem.* Enarrationes in Psalmos, 36, PL 36, 354.

[3] Quis est hominum qui suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam; ut minus amet te, quasi minus ei necessaria fuerit misericordia tua, qua donas peccata conversis ad te [Кто из людей, осознавая свою немощь, осмелится приписать своим собственным силам свое целомудрие и невинность, так что будет меньше любить Тебя, будто испытывая меньшую потребность в Твоем милосердии, которым Ты прощаешь грехи обращающихся к Тебе?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 15, PL 32, 681).

[4] Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant justum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur [«Исповедь» моя состоит из тринадцати книг, которые воздают хвалу справедливому и благому Богу о том, что со мной было доброго и злого; и к Нему же они направляют человеческие ум и чувство. Так было со мной, когда я писал эти книги, но то же воздействие они оказывают и на тех, кто их читает] (*Augustinus Hipponensis.* Retractationes II, 6, 1, PL 32, 632).

гуч всякий слабый, если через нее сознает слабость свою»[1]. «Услыши, Господи, молитву мою, — читаем мы в другом месте, — да не изнеможет душа моя под водительством Твоим и да не изнемогу я в исповедании перед Тобою Твоего милосердия, которым Ты избавил меня от беззаконнейших путей моих, чтобы стать для меня сладким превыше всех соблазнов, увлекавших меня, чтобы я любил Тебя сильнейшим образом и благословлял руку Твою всем сердцем моим, чтобы избавить меня от всех искушений моих до конца»[2]. «Хочу вспомнить прошедшие скверны мои и плотскую испорченность души моей, не потому, чтобы я любил их, но чтобы возлюбить Тебя, Боже мой. Из любви к любви Твоей делаю я это, вспоминая в горечи размышления моего о нечестивейших путях своих, чтобы Ты был сладок мне, сладость неложная, сладость блаженная и надежная, собирающая меня из рассеяния, в котором я напрасно разрывался, пока, покинув Тебя Единого, изнемогал во многом»[3]. «Тебя восхваляет душа моя, чтобы возлюбить Тебя, и исповедует перед Тобою милосердие Твое, чтобы восхвалить Тебя»[4].

Если религиозное чувство Августина получало возбуждение от сознания своей прежней греховности, с одной стороны, и представления о любви Божией, простившей все прегрешения и изменившей его внутренно, — с другой, то, естественно, эффект этой мысли был тем сильнее, чем мрачнее представлялось прошедшее и отраднее настоящее.

И действительно, внимательно читая «Исповедь», не трудно заметить, что блж. Августин помимо своей воли и сознания сгущает краски, когда говорит о своих заблуждениях и о прегрешениях, омрачивших его молодость. Он слишком строг к обычной детской слабости, всегда и везде с трудом переносящей бездушную школьную учебу и ищущей отдыха в движениях, игре, забавных рассказах и зрелищах[5]. Воровство груш из соседнего сада, обыкновенная проказа дурно воспитанных уличных мальчиков, в обществе которых Августин проводил свой досуг по окончании школы в Мадаврах, в его воспоминаниях получает характер ужасного преступления, сознательного противления добру. Августин с уверенностью говорит, что один он никогда не позволил бы себе этого поступка[6], что последний был совершен шайкой повес не из бескорыстного зложелательства и стремления причинить ущерб другому, но и не с корыстной целью, так как в собственных садах они могли найти более вкусные пло-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 4, PL 32, 785. Рус. пер. Ч. 1. С. 271–272.

[2] Ibid. I, 24, PL 32, 671. Рус. пер. С. 21–22.

[3] Ibid. II, 1, PL 32, 675. Рус. пер. С. 29.

[4] Ibid. V, 1, PL 32, 705. Рус. пер. С. 96–97.

[5] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 16, PL 32, 668. Ср.: Ibid. I, 16–23, PL 32, 668–671. Рус. пер. С. 15–21.

[6] Ibid. II, 9, 12, PL 32, 678, 680. Рус. пер. С. 35–36, 38–39.

ды и так как, отведав украденных груш, они выбросили их свиньям[1], единственным побуждением для них служило желание посмеяться над соседями, которые считали их скромными молодыми людьми[2]. Но именно отсутствие корыстных и зложелательных мотивов, до известной степени смягчающее вину мальчиков, и дает основание Августину видеть в своем проступке проявление необыкновенной испорченности сердца и любви ко злу ради самого зла[3]. В слишком мрачном тоне изображает Августин также свою чувственность и распущенность. Мы видели уже, в чем, собственно, состояла его вина и какие пояснения необходимо сделать по поводу тех беспощадных укоров, с которыми он к себе обращается. Таким образом, с человеческой точки зрения нужно признать, что он был далеко не так испорчен сердцем, как себя изображает в «Исповеди», измеряя все бесконечным идеалом Христова совершенства.

Этот факт неоднократно отмечался в литературе о блж. Августине, но нам не приходилось встречать указание на характер отношения блж. Августина к себе самому после обращения. Между тем, переходя от первых восьми книг «Исповеди» к десятой, в которой автор изображает свои нравственные успехи, невольно поражаешься переменой тона и снисходительностью оценки. Без преувеличения можно сказать, что в патристической литературе трудно найти другого автора, который с такой же свободой и так же безбоязненно говорил бы о достигнутой им степени нравственного развития, о чистоте своих мотивов, о безупречности своего поведения, о слабости искушений и о незначительности своих преткновений. Опасаясь горделивого движения чувства, христианские писатели по примеру апостола Павла (2 Кор. 12:2–4) лю-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 16, PL 32, 681. Рус. пер. С. 42.

[2] Risus erat, quasi titillato corde, quod fallebamus eos qui haec a nobis fieri putabant, et vehementer nolebant [Мы смеялись как будто от внутренней щекотки, потому что обманывали тех, кто и не подумал бы, что мы можем воровать, и сильно этому бы воспротивился] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 17, PL 32, 682).

[3] Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus, et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire: amavi defectum meum; non illud ad quod deficiebam, sed defectum meum amavi [Вот сердце мое, Боже, вот сердце мое, над которым Ты сжалился, когда оно было на дне бездны. Пусть же скажет теперь сердце мое, зачем оно стремилось быть злым без всякой цели; ведь причиной моей испорченности была только моя испорченность. Она была омерзительна, и я любил ее. Я любил погибель и возлюбил свое падение, не то, что побуждало меня к падению, но само свое падение] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 9, PL 32, 678). An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut mancam libertatem captivus imitarer faciendo impune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine?.. O putredo, monstrum vitae, et mortis profunditas! [Или мне приятно было обмануть закон, раз уж я не мог сокрушить его в открытую, и я, как пленник, создавал себе убогое представление свободы, занимаясь безнаказанно тем, что было запрещено, теша себя тенью и подобием всемогущества?.. О тлен, о ужас жизни и глубина смерти!] (Ibid. II, 14, PL 32, 681).

били говорить о себе в подобных случаях в третьем лице. Вот несколько примеров. «Некто из братии, молясь вместе с другим, пленен был Божественной силой»[1], — пишет о себе прп. Макарий Египетский. «Господь мне свидетель, — говорит авва Варсануфий, — в том, что я знаю человека, и он здесь, в сем благословенном обществе (да не скажет кто-нибудь, что я говорю о себе, и да не почтет меня, ничтожного, за нечто), который, если пребудет, как есть, ничего не вкушая, не пия, не одеваясь в одежды, до дня посещения его Господом, не будет в сем иметь нужды вовек, ибо пища, питие и одеяние его есть Дух Святой»[2]. «Поверь мне брат, что я знаю человека (известного Господу) такой меры: в течение недели раз, и два, и чаще восхищается он к духовной пище и от сладости ее забывает чувственную пищу»[3]. Как это можно видеть из изложенного ранее[4], блж. Августин говорит о состоянии, которого достиг благодаря благодати Божией, с удивительной подробностью, откровенностью и свободой[5]. Он не умалчивает и о малых поползновениях, о продолжающейся борьбе с собой и о необходимости для себя никогда не ослабевающей бдительности, но об этих неизбежных прегрешениях он вспоминает без горечи, без мучительного сознания непреоборимости греха. Он с надеждой смотрит в будущее и верит, что благодать Божия, до такой степени уже изменившая его, изгонит из его души и последние тени[6]. Во всем этом нет, конечно, и тени самодовольства[7], потому что все успехи приписываются силе Божией, а не своей немощи. Августин пишет о своих успехах братьям, чтобы они радовались о том, что в нем есть доброго, и поскорбели о грехах его, чтобы их гимн в честь даров Божиих и их плач о грехах человека восходили к Богу, как кадило благовонное[8].

---

[1] *Macarius Aegyptius.* Homilia 17, 14, PG 34 633. Ср.: De elevatione mentis, 20, PG 34, 633, 905. Рус. пер. МДА. Изд. 4. ТСЛ., 1904. С. 155, 416.

[2] *Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου* Βίβλος Ψυχοφελεστάτη. Ἐνετίησιν, 1816. Ἐρώτ. 77. Σ. 41–42. Рус. пер. М., 1892. С. 60.

[3] Ibid. Ἐρώτ. 95. Σ. 49. Рус. пер. С. 69–70.

[4] См. стр. 184–187, наст. изд.

[5] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 41–65, PL 32, 796–806. Рус. пер. Ч. 1. С. 209–318.

[6] Ibid. X, 41–42, 44, 47, 48, 50, 53, 57–58, PL 32, 796–797, 799, 800, 801, 803. Рус. пер. Ч. 1. С. 299–302, 304–306, 308–309, 311–312.

[7] Ibid. X, 64, PL 32, 806. Рус. пер. С. 317.

[8] Indicabo me talibus; respirent in bonis meis, suspirent in malis meis. Bona mea instituta tua sunt et dona tua; mala mea delicta mea sunt et judicia tua. Respirent in illis, et suspirent in his; et hymnus et fletus ascendant in conspectum tuum de fraternis cordibus, thuribulis tuis (Apoc. VIII, 3) [Я покажу себя таким людям (которые проявляют любовь к брату). Пусть радуются о том, что во мне доброго, и сокрушаются о том, что во мне злого. Доброе мое утверждено и даровано Тобой, а зло мое от проступков моих, осужденных Тобой. Пусть взирают на одно с радостью, а на другое с сокрушением. И пусть, как из кадильниц, возносятся пред лицом Твоим песни и рыдания братских сердец (Откр. 8:3)] (Ibid. X, 5, PL 32, 781).

Таким образом, мрачный взгляд на прошлое и примиренное отношение к настоящему в «Исповеди» блж. Августина являются двумя сторонами одного и того же факта, наполняющего сердце его любовью и благодарностью к Богу. Чем тяжелее представлялась ему собственная греховность и чем больше было получено им даров благодати, тем с большей ясностью выступали перед ним любовь и милосердие Божии, которые возбуждали в нем ответную любовь. Но блж. Августина вдохновляли не только следы любви и милосердия Божия в его жизни, но и в истории человечества. Чтобы питать в себе чувства благодарной любви к Богу, он с такой же непроизвольностью преувеличивал силу греха и его разрушительные моральные последствия в истории человечества, с какой слишком мрачно изображал и свою собственную греховность. Чем более развращенным, жалким, бессильным представлялось человечество, тем необходимее казалось милосердие Божие, тем поразительнее было чудо благодати, спасающей людей, ежеминутно оскорбляющих ее. Раз религиозное чувство Августина питалось идеей незаслуженной милости Божией, излившей щедрые дары на своих врагов, то легко понять, каким холодным, бездушным, безрелигиозным должно было показаться ему пелагианство с его учением о совершенстве человеческой природы после грехопадения и о том, что грешник всего может достигнуть своими собственными усилиями. Ко всему пелагианскому движению легко было применить уже процитированные слова: кто своим силам приписывает целомудрие и невинность, тот менее любит Бога, потому что менее чувствует нужды в Нем[1]. Таким образом, учение о последствиях грехопадения и о благодати, равно как и полемика против пелагиан вытекали у Августина из особенностей его религиозного настроения и были ему дороги потому, что возбуждали и укрепляли его благочестивое чувство, примирившее его с жизнью и давшее ему счастье.

Успокоение в Боге. Проявления любви Божией в обстоятельствах личной жизни Августина зажгли в нем ответную любовь к Богу, любовь горячую, безграничную, не знающую никаких препятствий. Но любовь для Августина была условием счастья. Жизнь без любви была для него пуста и бесцельна. Однако то, что он любил ранее, манило его к себе лишь обольстительным призраком. Блаженную жизнь он обрел только в любви к Богу. Несчастьем его прошлого было смятение духа, боязнь утраты любимого, заботы о приобретении, постоянные усилия, очень часто тщетные, тревоги, опасения. Наоборот, счастье, найденное в Боге, он охарактеризовал как успокоение в Нем.

Это успокоение касается прежде всего нравственной борьбы. Мы уже знаем, как болезненно чувствовал Августин свою нравственную слабость. С юных лет он находился в борьбе со своими страстями, но борьба эта была бесплодна.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones II, 15, PL 32, 677. Рус. пер. Ч. 1. С. 41.

Он напрягал все свои силы, но чем более старался он встать, тем глубже падал и погружался в засасывающую тину страстей. Теперь он почувствовал, что иная, высшая сила возродила его и произвела в нем изменения, к которым сам он напрасно стремился. И он с доверием отдал себя в руки этой благодетельной силы. «Устрашенный своими грехами и крайней слабостью своей, я замышлял в сердце, — пишет Августин, — и обдумывал бегство в пустыню, но Ты удержал меня и укрепил словами: "Для того и умер за всех Христос, чтобы живущие не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего" (2 Кор. 5:15). Вот, Господи, я вверяю Тебе попечение обо мне, чтобы мне жить, и уразумею чудеса от закона Твоего (Пс. 118:18). Ты знаешь неопытность мою и бессилие мое: научи меня и исцели меня»[1]. «Сила души моей, войди в нее и соедини ее с Собою, чтобы она была непорочна и чиста (Еф. 5:27). Вот надежда моя, ради нее говорю; и в этой надежде радуюсь, если только здраво радуюсь»[2]. «Вся надежда моя только в беспредельном милосердии Твоем. Дай силу исполнить, что повелеваешь, и повелевай, что хочешь»[3]. И после того как благодать коснулась его, Августин видел, как далек он от совершенства, и никогда не покидал нравственной бдительности. Но это уже не была борьба отчаяния, борьба с сомнительным успехом. Величие полученных благ вселяло надежду на то, что никогда его не покинет сила Божия. Он спокойно смотрел в лицо будущего и с уверенностью шел к идеалу[4]. По благодати Божией, он достиг безбрачия, однако еще тревожат его нечистые образы во сне, но он надеется, что Господь умножит дары Свои и со временем целомудренны будут сами сновидения его[5]. Не всегда он в состоянии соблюсти меру необходимости в пище и питье, но он ежедневно призывает десницу Божию для спасения своего[6] и возлагает надежду на ходатайство перед Богом Того, Кто победил мир[7]. По-видимому, он не увлекается пристрастием к приятным запахам, но глубина человеческого духа темна для самосознания. Только опыт открывает нам объем наших сил. Поэтому никто не может быть уверен, что не сделается из лучшего худшим. Но милосердие Божие есть

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 70, PL 32, 808. Рус. пер. С. 321.

[2] Ibid. X, 1, PL 32, 779. Рус. пер. С. 269.

[3] Ibid. X, 40, PL 32, 796. Рус. пер. С. 299

[4] Ex ista sapientia, quae una vera est, si quid habeo, a Deo sumpsi, non a me praesumpsi; atque ab illo in me perfici fideliter spero, a quo inhoatum esse humiliter gaudeo; nec in eo quod adhuc non donavit incredulus, nec in eo quod jam donavit ingratus [Если я что-то имею от той единственно истинной мудрости, то воспринял это от Бога, а не от себя; от Бога эта {благодать} совершается во мне и от Него же, как я смиренно радуюсь, она произошла, а не от того, что до сих пор творил неверующий и безблагодатный...] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 155, 5, PL 33, 669).

[5] *Idem.* Confessiones X, 41–42, PL 32, 796–797. Рус. пер. Ч. 1. С. 299–301.

[6] Ibid. X, 44, PL 32, 797. Рус. пер. С. 301–302.

[7] Ibid. X, 47, PL 32, 799. Рус. пер. С. 307.

единственно твердое обетование. Оно дает надежду[1]. Часто любопытство отвлекает его от размышления о Творце и молитвы, но благодать, показав этим слабость человека, возвращает его к прежнему созерцанию[2]. Таков общий тон, который приобрела неизбежная в этой жизни нравственная борьба Августина со своей греховностью. Он не почил на достигнутых результатах. Идеал святости был для него так же недосягаем, как и прежде, а в себе самом он находил еще много недостатков и нечистоты. Он ежеминутно боролся со своим «ветхим человеком», но вера в могучую поддержку и надежда на конечное торжество добра сообщает спокойствие и уверенность самой этой борьбе.

Жизнь Августина до возникновения в нем новой личности была утомительной погоней за временными благами, возбуждавшими жажду, но не утолявшими ее. На собственном опыте он изведал, насколько прав был Цицерон, утверждая, что достижение ближайших благ сопряжено с огромным напряжением и усилиями, а обладание ими непрочно, потому что зависит от случайностей, которыми мы не можем управлять, что, наконец, само опасение потерять любимое лишает всякой ценности даже обладание им, и пришел к убеждению, что счастье состоит в спокойном и уверенном обладании предметом любви. Любовь в духовном мире — то же, что вес в материальном. Тело приобретает неподвижность и покой, когда занимает место, соответствующее своей тяжести. Так и душа стремится овладеть предметом любви, чтобы достигнуть покоя в обладании им[3]. Но спокойно наслаждаться вещами временными невозможно. Люди хотят найти успокоение от трудов и уверенность в завтрашнем дне путем приобретения богатства, но разве мы не видим, как часто они теряют его и как сами погибают, желая сохранить свое состояние и подвергаясь насилию со стороны еще более жадных? А если богатство не покидает человека, то сам он, уходя из этого мира, покидает то, что с таким трудом приобрел[4]. То же нужно сказать и о стремлении людей к почестям, славе, популярности[5]. Близорукие люди хотят найти успокоение в вещах, которые сами находятся в постоянном и беспокойном движении, поэтому вместо спокойствия они наполняют свою

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 48, PL 32, 799. Рус. пер. С. 304–305.

[2] Ibid. X, 57, PL 32, 803. Рус. пер. С. 311–312.

[3] Nam sicut corpus tamdiu nititur pondere, sive deorsum versus, sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat; pondus quippe olei si dimittatur in aere, deorsum; si autem sub aquis, sursum nititur: sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut perveniendo requiescant [Как тело стремится благодаря своему весу либо вверх, либо вниз, покуда не успокоится, достигнув того места, куда стремилось (как, например, масло, если проливается на воздухе, устремляется вниз, а если под водой, то вверх); таким же образом и души устремляются к тому, что любят, чтобы, достигнув своей цели, найти в ней успокоение] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 55, 18, PL 33, 212).

[4] *Idem.* De catechizandis rudibus, 24, PL 40, 328.

[5] Ibid., 25, PL 40, 329.

душу печалями, заботами, опасениями и тревогами[1]. Но если толпа ничего не знает выше и любезнее богатства, почестей, известности, то избранные натуры ищут счастья и удовлетворения в более благородных вещах — в красоте форм этого мира, в любви к друзьям и близким, в любви к талантам и добродетелям собственной души. Но и в этой высшей области все непрочно, все течет, все исчезает и оставляет в нашем сердце только скорбь о потерях. И причина недостижимости на этом пути счастья и успокоения не какая-нибудь случайная, а необходимая, скрывающаяся в самой метафизической структуре твари. Эта причина — изменяемость бытия телесного и духовного, подчиненных законам времени. Вещи рождаются и умирают; рождаясь, они как бы начинают свое существование, потом растут, чтобы достигнуть своего полного развития, а закончив его и став совершенными, стареют и погибают. Следовательно, когда они рождаются и стремятся к бытию, то чем скорее возрастают, чтобы утвердиться в бытии, тем быстрее приближаются к небытию[2]. И это движение природы и вещей не останавливается ни на одно мгновение. Человеческое тело в своем переходе от детства к юности и старости изменяется каждую минуту[3]. Вследствие этого каждая вещь существует в известном состоянии лишь неизмеримо краткое мгновение настоящего. Когда это состояние еще не наступило, его не было; когда оно исчезло, его уже нет; когда оно возникло, оно уже убегает, уступая место другому[4]. В силу этой головокружительной подвиж-

[1] In hac vita homines magnis laboribus requiem quaerunt et securitatem, sed pravis cupiditatibus non inveniunt. Volunt enim requiescere in rebus inquietis et non permanentibus: et quia illae tempore subtrahuntur et transeunt, timoribus et doloribus eos agitant, nec quietos esse permittunt [В сей жизни люди с тяжким трудом ищут себе покоя и безмятежности, но не находят их, так как ищут их для удовлетворения своих нечистых желаний. Ибо люди хотят найти успокоение в вещах непостоянных и не приносящих покой, которые под влиянием времени проходят и погибают, принося, таким образом, своим обладателям страх и скорбь и не позволяя обрести покой] (*Augustinus Hipponensis.* De catechizandis rudibus, 24, PL 40, 328).

[2] Quae tamen nulla essent nisi essent abs te, quae oriuntur et occidunt, et oriendo quasi esse incipiunt, et crescunt ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt, et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse; quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint... [{Красота} эта ничто, если она не от Тебя. Она рождается и умирает, в рождении своем начинает как бы быть и растет, чтобы достичь полного расцвета, а, расцветши, стареет и умирает, да и не всегда доживает до старости, но гибнет всегда. Таким образом, прекрасное, родившись и стремясь быть, чем скорее растет, утверждая свое бытие, тем сильнее торопится в небытие...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 15, PL 32, 699).

[3] Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur: velut cum capilli capitis nostri crescunt, vel corpus vergit in senectutem, aut in juventam efflorescit, perpetuo id fit [Все, к чему прикасается телесное чувство, {то есть то, что} называется чувственным, непрерывно изменяется без какой-либо остановки во времени: например, когда волосы растут на нашей голове или же когда наше тело обращается к старости или процветает в юности, — изменение происходит постоянно] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 9, PL 40, 13).

[4] Temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt [Временное не существует прежде своего существования; когда существует, стремится к другому своему состоянию, а перейдя в него, уже не существует] (*Idem.* De libero arbitrio III, 21, PL 32, 1281).

ности и вечной сменяемости вещей и состояний мы не можем обладать предметом любви, если он находится в потоке времени. Наше чувство не может поймать его и удержать в своих объятиях, не может на нем успокоиться, потому что он тотчас же исчезает и причиняет душе жгучую боль утраты[1]. В этом непрекращающемся движении стоики искали неподвижной точки в своей собственной душе. Внешние блага, думали они, мы легко можем потерять, потому что они не зависят от нашей воли. Только душа наша с ее добродетелями принадлежит нам, и никто ее не может у нас отнять. Блж. Августин пошел дальше. Ведь и душа изменяется, хотя и в меньшей степени, чем тело. Как можно успокоиться на любви к ней, если она может перестать существовать такою, какою мы ее любим? Из мудрой она может сделаться неразумной вследствие болезни или нашей небрежности, из добродетельной — грешной и порочной[2].

---

[1] Eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideriis pestilentiosis; quoniam ipsa esse vult, et requiescere amat in eis quae amat. In illis autem non est ubi: quia non stant, fugiunt [Ибо они {вещи} идут, куда шли — к своему небытию, и терзают при этом душу пагубной тоской, потому что и сама она хочет быть и успокоиться в том, что любит. А в этих вещах нет покоя, поскольку они не пребывают на одном месте, а непрестанно бегут] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 15, PL 32, 699). Bene inter nos convenit, ut opinor, omnia quae corporeus sensus attingit, ne puncto quidem temporis eodem modo manere posse, sed labi, effluere et praesens nihil obtinere, id est, ut latine loquar, non esse. Horum itaque perniciosissimum amorem, poenarumque plenissimum, vera et divina philosophia monet frenare atque sopire [Я думаю, мы оба согласны в том, что все воспринимаемое телесными чувствами не может оставаться неизменным даже на один краткий момент времени, но, с другой стороны, все находится в движении и течении, не обладая при этом действительностью настоящего, то есть, иными словами, не существует. Таким образом, истинная и божественная философия убеждает нас обуздывать и усыплять опаснейшую любовь к этим вещам, чреватую страданиями] (*Idem.* Epistula 2, 1, PL 33, 63). Quomodo igitur tenebuntur, ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint? [Каким же образом можно у себя удержать в постоянстве то, для чего начало бытия уже является движением к небытию] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 21, PL 32, 1281). Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et aerumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur, exoptans [Нам предоставляется возможность любить {временные вещи}, но время похищает у нас предметы нашей любви, оставляя в душе толпы призрачных измышлений, из-за которых наше желание бросается то в одну, то в другую сторону. От этого дух наш мечется и становится беспокойным, тщетно желая удержать то, в чьей власти находится сам] (*Idem.* De vera religione, 65, PL 34, 151). Ср.: Ibid., 40, PL 34, 138. Рус. пер. Ч. 7. С. 55–56, 31–32; *Idem.* De musica VI, 44, PL 32, 1186.

[2] Et multa quidem per corpus delectant, sed non est in eis aeterna requies, nec saltem diuturna; et propterea magis sordidant animam, et aggravant potius, ut sincerum ejus pondus, quo in superna fertur, impediant. Cum ergo anima seipsa delectatur, nondum re incommutabili delectatur [Много вещей услаждают душу через тело, но в них нет ни вечного успокоения, ни даже продолжительного; а потому они весьма загрязняют и отягощают душу, препятствуя той ее чистой части, которая стремится вверх] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 55, 18, PL 33, 213). Hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te, non solum extra me, sed et in meipso; et omnis mihi copia quae Deus meus non est, egestas est [Знаю только, что плохо мне без Тебя не только вовне, но и внутри меня; и нищета для меня всякое богатство, которое не есть Бог мой] (*Idem.* Confessiones XIII, 9, PL 32, 848).

Но трагизм нашего положения состоит в том, что мы не только не можем задержать движение вещей и остановить течение времен, но не можем и пожелать, чтобы все оцепенело и застыло, как в волшебном сне, внезапно сковавшем целое царство. Фауст подкарауливал мгновение, которому он мог бы сказать: остановись, ты прекрасно. Жалкое заблуждение! Как бы ни было прекрасно мгновение, остановившись, оно перестает быть прекрасным. Самое благородное деяние, без изменения повторенное тысячи раз, превратилось бы в ужасающую рутину. Как грустно видеть увядание цветов, но если бы их вид всегда украшал наши сады, мы не получили бы плодов. Что может быть милее ребенка и прекраснее юности, но каждая остановка в их развитии была бы уродством и несчастьем как для них самих, так и для тех, кто их любит[1]. Так, слушая стихотворение или песню, мы не можем пожелать, чтобы слова и слоги не сменяли друг друга, а продолжал сотрясать воздух лишь один звук, почему-нибудь понравившийся нам[2].

Таким образом, в прошедшем Августина угнетала текучесть вещей, вследствие которой нельзя удержать того, что мы любим, и все, что с трудом создается нами, обречено гибели и бесследному исчезновению. Но из этого состояния он вышел, когда вся сила его любви и вся теплота его горячего сердца сосредоточились на Боге. В этой любви он нашел успокоение и твердую точку опоры в несущемся потоке времени. Если прежде и душа его находилась как бы в беспокойном движении, то теперь она остановилась в блаженном и уверенном обладании любимым[3]. Если прежде она как бы умирала вместе с исчезновением

---

[1] Temporalis autem pulchritudo rebus decedentibus succedentibusque peragitur. Habet autem decorem suum in singulis quibusque hominibus singula quaeque aetas ab infantia usque ad senectutem. Sicut ergo absurdus est, qui juvenilem tantum aetatem vellet esse in homine temporibus subdito... [Красота преходящих вещей временна. Каждый отдельный момент жизни имеет свою привлекательность в каждом отдельном человеке от младенчества до старости. Потому несмыслен тот, кто желает, чтобы человек, подчиненный власти времени, находился только в одном юношеском возрасте] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 44, PL 40, 28).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 17, PL 32, 700. Рус. пер. Ч. 1. С. 83; Contra epistulam Manichaei, 47, PL 42, 205; De natura boni, 8, PL 42, 554.

[3] Vae animae audaci quae speravit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram! Versa et reversa in tergum, et in latera, et in ventrem, et dura sunt omnia: et tu solus requies [Горе дерзкой душе, которая надеялась, отойдя от Тебя, обрести нечто лучшее! Она вертелась с боку на бок, переворачивалась на спину и на живот — все жестко: Ты единственный даешь покой] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 26, PL 32, 732). Redite, praevaricatores, ad cor, et inhaerete illi qui fecit vos. State cum eo, et stabitis: requiescite in eo, et quieti eritis [Возвратитесь, лицемеры, к сердцу и прильните к Тому, Кто создал вас. Стойте с Ним, и устоите; успокойтесь в Нем, и будете успокоены] (Ibid. IV, 18, PL 32, 700). Cum autem Deo delectatur, ibi veram, certam, aeternam invenit requiem, quam in aliis quaerebat, nec inveniebat [Когда же душа наслаждается Богом, тогда в одном этом находит истинный, несомненный и вечный покой, который тщетно искала и не находила в других вещах] (*Idem.* Epistula 55, 18, PL 33, 213).

предметов любви, то теперь в вечном она обрела свою жизнь[1]. Это потому, что в любви к Богу находится непременное условие блаженной жизни. Если вся любовь отдается Богу, то в Нем она получает для себя объект, не подлежащий изменению и непреходящий. Бог не только вечен, но существует вечно таким, каким Его полюбило сердце. Здесь не может быть ни страдания от утраты предмета любви, ни горечи разочарования от его изменения. Только в любви к Богу возможно спокойное и безмятежное обладание любимым, и только в этой любви может найти отраду вечно мятущееся человеческое сердце[2].

Но, сосредоточив все силы своей любви на одном неотъемлемом благе, на Боге, и в этом обретя возможное на земле счастье и удовлетворение, блж. Авгу-

---

[1] Qui autem amat esse, probat ista in quantum sunt, et amat quod semper est. Et si variabatur in amore istorum, munietur in illius; et si diffluebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse, quod volebat cum timebat non esse, et stare non poterat irretitus amore fugientium [Кто любит бытие, тот одобряет и их {вещи}, поскольку они есть, и любит то, что вечно. И если его любовь к вещам менялась, то она получит свое утверждение в вечности; и если рассеивалась на преходящее, то утвердится в постоянном. Встанет такой человек и будет обладать самим бытием, которого желал, когда еще боялся небытия и не мог встать, пойманный в сети любви ко временному] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 21, PL 32, 1281).

[2] Omnis igitur, inquam, qui quod vult non habet, miser est... Quid ergo sibi homo comparare debet, ut beatus sit?.. Id ergo, inquam, semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subjectum casibus esse debet. Nam quidquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus, et quamdiu volumus haberi... Qui timet, inquam, videturne tibi beatus esse? Non videtur, inquit. Ergo quod amat quisque si amittere potest, potestne non timere? Non potest, inquit. Amitti autem possunt illa fortuita. Non igitur haec qui amat et possidet, potest ullo modo beatus esse... Ergo nullo modo dubitamus, si quis beatus esse statuit, id eum sibi comparare debere quod semper manet, nec ulla saeviente fortuna eripi potest. Hoc, inquit, Trygetius, jamdudum, consensimus. Deus, inquam, vobis aeternus, et semper manens videtur?.. Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est [Я говорю, что всякий желающий иметь и неимеющий несчастен... Что может уготовить себе человек, чтобы быть блаженным?.. Это вечно пребывающее не может зависеть ни от случая, ни от судьбы. Ведь ничем смертным и преходящим мы не можем овладеть, когда бы и сколь долго мы этого ни хотели... Не кажется ли тебе боящийся блаженным. Он отвечает, что не кажется. Таким образом, всякий, любящий то, что может потерять, может ли не бояться? Он говорит, не может. Ведь можно потерять все это случайное. Поэтому любящий и имеющий эти вещи никоим образом не может быть блаженным... Мы нисколько не сомневаемся, что всякий, хотящий быть блаженным, должен уготовить себе пребывающее вечно, так чтобы никакая злосчастная судьба не могла этого у него отнять. С этим, говорит Тригеций, мы согласились уже давно. Кажется ли тебе, говорю, что Бог вечен и всегда пребывает?.. Итак, имеющий Бога блажен] (*Augustinus Hipponensis.* De beata vita, 11, PL 32, 965). Quocirca cuivis jam non difficulter occurrit utroque conjuncto effici beatitudinem, quam recto proposito intellectualis natura desiderat; hoc est, ut et bono incommutabili, quod Deus est, sine ulla molestia perfruatur, et in eo se in aeternum esse mansuram, nec ulla dubitatione cunctetur, nec ullo errore fallatur [Исходя из всего этого, каждому без труда может быть ясно, что блаженное состояние, которого желает умная природа всякого верно настроенного человека, достигается посредством двух вещей, а именно: непрерывным наслаждением неизменяемым благом, которое есть Бог, и уверенностью в том, что в Боге мы будем пребывать вечно, не тревожась о том, что в этом может скрываться какой-нибудь обман или заблуждение] (*Idem.* De Civitate Dei XI, 13, PL 41, 328). Qui ergo amat id solum quod amanti eripi non potest, ille indubitanter invictus est, nec ulla cruciatur invidia. Id enim diligit, ad quod diligendum et percipiendum quanto plures venerint, tanto eis uberius gratulatur [Следовательно, кто любит только то, что не может быть отнято, тот, без сомнения, непобедим и не подвержен злобе зависти. Ибо он любит то, что тем обильнее изливает свои щедроты, чем больше людей стремится овладеть этим и полюбить] (*Idem.* De vera religione, 86, PL 34, 160).

стин не утратил вкуса и к вещам преходящим. Мир во всех своих частях и проявлениях остался для него благом, хотя и низшим. Мало того. Он приобрел даже большую ценность и как бы освободился от того, что раньше мучило и терзало его сердце. Прекрасные и милые для нас мгновения нельзя остановить, поскольку они находятся в потоке времени, нельзя даже пожелать, чтобы они остановились. Но в любви к Богу Августин преодолел их текучесть, и тяжкие утраты стали для него невозможны. Это чувство могло в нем возникнуть лишь после усвоения неоплатонического понятия о Боге. Бог мыслит о вещах не потому, что они существуют, а наоборот, вещи потому существуют, что Бог о них мыслит. В неизменяемом уме Бога находится все в своей идеальной сущности. Ничто здесь не возникает и не исчезает, а все пребывает в виде вечных идей. В нашем мире текут времена, умирают мгновения, приходят и уходят люди, сменяются вещи, но в Боге все, что было и исчезло, стоит неподвижно. В вечности, чуждой движения, не знающей вчера и завтра, живущей в непрерывно длящемся днесь, все моменты мирового движения даны совместно, как на кинематографической ленте, и только перед конечным духом эта лента развертывается постепенно в ряде на мгновение мелькающих образов. Есть между ними образы, которые, быть может, хотелось бы удержать, но они блеснули и исчезли, не насытив желания. Тем не менее, у кого в руках сама лента, для того ни одно мгновение не потеряно: он может найти его на своем месте в пребывающем виде, и не только его, но и всю совокупность этих мгновений. Воспользовавшись этим слишком современным сравнением, мы нисколько не модернизировали мысль блж. Августина. Он говорил то же самое, часто прибегая к аналогии прекрасного стихотворения. Когда его читает искусный декламатор, нам могут нравиться отдельные места, но мы не только не пожелали бы остановить на них чтение, а напротив, с жадностью ждем конца, чтобы получить целостное впечатление. Стихотворение в целом поступает потом в хранилище нашей памяти, мы во всякое время можем любоваться его частностями, затронувшими наше чувство, и черпать еще больше наслаждения в его целом. В таком же неподвижном виде находится мировая поэма в уме Божием[1]. Кто в любви приник к глубинам Божиим, тот найдет там все, что любил и потерял, и, кроме того, все низшие блага в их совокупности[2].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 17, PL 32, 700. Рус. пер. Ч. 1. С. 83–84.

[2] Veritati commenda quidquid tibi est a veritate, et non perdes aliquid; et reflorescent putria tua, et sanabuntur omnes languores tui, et fluxa tua reformabuntur, et renovabuntur, et constringentur ad te: et non te deponent quo descendunt; sed stabunt tecum, et permanebunt ad semper stantem ac permanentem Deum [Доверь истине все, что ты имеешь от истины, и ты не потеряешь ничего; истлевшее твое покроется цветом, и болезни твои исцелятся, преходящее получит новый облик, обновится и соединится с тобой; оно не увлечет тебя в стремлении вниз, но останется с тобой и пребудет вечно с вечно пребывающим Богом] (Ibid. IV, 16, PL 32, 700).

Таковы ангелы, которые видят вещи в их идеальных и вечных основаниях, покоящихся в недрах Божественной Премудрости. В будущем веке к ним присоединятся и святые люди. Но последние и в настоящее время созерцают преходящую красоту в ее непреходящей вечности[1]. Блж. Августин научился находить в Боге то, что терял здесь. Безутешная скорбь по поводу смерти друга в Тагасте сменилась примиренностью, когда он потерял не менее любимого Небридия. Тогда манихейское понятие о Боге как разливающемся в бесконечных пространствах свете не давало ему никакого утешения. Теперь через Бога он ощущал непрерывающуюся связь с умершим. Когда нас покидает существо, с которым сплелись все наши чувства и помышления, нас угнетает не столько опасение его полного исчезновения в лоне небытия, сколько прекращение жизненного общения с ним. Все становится не тем, как прежде, и нам кажется, что половина нашего существа оторвалась и рассыпалась в прах. Блж. Августина никогда не покидала вера в бессмертие души. Верил он и в бессмертие своего юного друга из Тагасты, но общение любви распалось, и это причиняло ему величайшие страдания. Смерть Небридия не расторгла этого общения, и в этом лежит причина примиренного отношения к ней. «Что бы ни обозначалось словом лоно, — говорит Августин по этому поводу, — там живет мой Небридий, мой сладкий друг, усыновленный Тобою, Господи, отпущенник Твой; там живет он... Он уже не склоняет больше своего слуха к устам моим, но, припав устами своего духа к источнику Твоему, пьет, сколько может, по мере жажды своей, мудрость Твою, пребывая в бесконечном блаженстве. И я не думаю, чтобы, опьяненный ею, он забыл обо мне, потому что *Ты, Господи, Который составляешь его питие, помнишь о нас*»[2].

Так, полюбив Бога, блж. Августин нашел в Нем счастье и успокоение. Блаженное успокоение в любви к Богу и составляет содержание его новой личности.

---

[1] Quid quando impertiat, addat, auferat, detrahat, augeat, minuatve, immutabilis mutabilium, sicut creator, ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cujus particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cujusdam ineffabilis modulatoris excurrat, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei qui Deum rite colunt, etiam cum tempus est fidei [{Бог знает, что лучше для всякого времени}, когда дает, прибавляет, отнимает, разрушает, уменьшает и увеличивает, неизменяемый Создатель и Устроитель всего, доколе вся красота движения времени, частички которого являются своей мерой для каждого часа, не будет исполнена, подобно великой песни некоего неизреченного певца. Отсюда ныне верующие невидимому и надлежащим образом чтущие Бога перейдут к вечному созерцанию лика Божия] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 138, 5, PL 33, 527).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IX, 6, PL 32, 765. Рус. пер. Ч. 1. С. 238. Ср.: De vera religione, 86, PL 34, 160. Рус. пер. Ч. 7. С. 74.

Глава вторая

Гносеология блаженного Августина

Задачу познания блж. Августин полагает в разрешении трех вопросов: о бытии, о сущности и о ценности[1]. Из них особенный интерес в нем лично возбуждал третий вопрос — о ценности всего существующего. Почему именно тимологическая проблема настолько поглотила его внимание, об этом можно только догадываться. Это объясняется, быть может, тем, что опыт жизни и пережитая драма, наложившие свою печать на всю вообще его философскую систему, отразились, в частности, и на его гносеологии. Всю свою юность он посвятил исканию счастья и блаженной жизни. Долгое время его стремления оставались неудовлетворенными. Он ошибочно принимал за благо, способное насытить душу, удовольствия плоти, положение в обществе, известность и признание своих талантов. Постепенно тяжкие разочарования убедили его в призрачности этих благ и в ошибочности сделанного выбора. Отринув их, он нашел, наконец, неотъемлемое благо в Боге и достиг того, к чему так жадно стремился. С другой стороны, неправильная оценка явлений природы вовлекла его в заблуждение дуализма и надолго сделала его последователем манихейства. С большими усилиями ему удалось приобрести истинный взгляд на вещи и выйти на правильную дорогу. Заняв кафедру епископа, и в качестве истолкователя догматов, и в качестве проповедника христианской нравственности, он постоянно должен был иметь дело с оценкой благ, явлений природы и поведения паствы. Все это и должно было выдвигать в его сознании вопрос, на чем основывается правильная оценка вещей. И действительно, в его сочинениях мы находим более всего материала, имеющего отношение к суждениям ценно-

[1] Lux es tu permanens quam de omnibus consulebam an essent, quid essent, quanti pendenda essent [Ты Свет неослабевающий, Который я вопросил о всех вещах, существуют ли они, что они такое и какова их ценность] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 65, PL 32, 806). At vero cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit [Существует три рода вопросов: о бытии, о сущности и о качестве вещей] (Ibid. X, 17, PL 32, 786).

сти. Правда, он не оставляет совершенно без внимания также познание бытия и сущности вещей, но ставит его в служебное отношение к познанию их ценности. Чтобы производить оценку, нужно знать, во-первых, о бытии и свойствах оцениваемых вещей и, во-вторых, о бытии и свойствах тех высших реальностей, которые служат мерилом достоинства вещей и на основании которых эта оценка производится.

Сущность познания сводится к восприятию познаваемого. Знать и иметь — одно и то же[1]. Поэтому все, что не соединено с чувством или умом, может быть только предметом веры, но никак не знания[2]. Однако между чувственным и интеллектуальным познанием в этом отношении есть глубокое различие. Умопостигаемое само присутствует в уме, потому что оно не связано с каким-либо местом, совершенно не зависит от пространства и находится везде. Тела же, воспринимаемые посредством чувства, существуют вне познающего и заключены в пространстве, из которого не могут быть взяты и перенесены в духовный мир существа, наделенного чувством[3]. Но если сама материальная вещь не может присутствовать в познании, то в нем находится замещающий ее образ, который творит душа и передает на хранение своей памяти[4]. Так как познать что-либо значит воспринять познаваемое, охватить его со всех сторон мыслью и поместить в уме, то всякое познание связано с ограничением познаваемого. Отсюда самопознание интеллекта, который мог бы быть безграничным,

---

[1] Idque ipsum est quod nihil sit aliud habere, quam nosse... Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur... [...Иметь есть не что иное, как знать... Все, что имеет ум, он имеет посредством своего знания] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 35, 2, PL 40, 24). Nam omne quod contemplamur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus [Все, что подвергается нашему рассмотрению, мы воспринимаем либо мыслью, либо чувством и разумением] (*Idem.* De immortalitate animae, 10, PL 32, 1026). Nam credo non te ignorare, id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum [Я думаю, ты понимаешь, что мы разумеем под знанием не что иное, как обладание тем, что воспринято разумом] (*Idem.* De libero arbitrio I, 16, PL 32, 1230). Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus... [Все, что мы знаем, мы имеем в качестве воспринятого разумом] (*Idem.* De libero arbitrio II, 9, PL 32, 1244).

[2] Quidquid autem verum est, atque a sensibus et a mente sejunctum est, credi tantum, non tamen sentiri aut intelligi potest [Все, что действительно существует, но отделено от чувства и ума, может быть только предметом веры, но не чувства и разумения] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 54, PL 40, 38).

[3] Ea quae sensu capiuntur, extra etiam nos esse sentiuntur, et locis continentur, unde nec percipi quidem posse affirmantur. Ea vero quae intelliguntur, non quasi alibi posita intelliguntur, quam ipse qui intelligit animus: simul enim etiam intelliguntur non cotineri loco [Воспринимаемое чувством мыслится как существующее вне нас, находящееся в определенном месте, откуда оно, очевидно, не может быть изъято. А мыслимое мыслится не принадлежащим какому-то месту, но самому духу, который мыслит, ведь одновременно с мышлением подразумевается, что мыслимое не находится ни в каком месте] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 10, PL 32, 1025). Ср.: De utilitate credendi, 28, PL 42, 85.

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977; Epistula 7, 1–2, PL 33, 68.

есть его самоограничение[1]. Но познаваемое, присутствуя так или иначе в познающем, содержится в нем не в том виде, в каком оно существует в своей собственной субстанции, а соответственно природе познающего. Этот принцип, служивший аксиомой в средневековой философии, впервые сформулирован блж. Августином. Согласно указанному правилу, образ материальной вещи, возникая в духовной природе познающего и принимая участие в ее свойствах и совершенствах, настолько же выше самой вещи, насколько вообще дух выше тела[2]. Душа, по своему существу, есть жизнь, и образ бездушной вещи, находясь в разуме познающего, сам в некотором роде становится жизнью[3]. Наоборот, познавая высшее, сам дух возвышается, становится лучше и совершеннее, но объект познания находится в нем в менее совершенном виде, чем существует в действительности, потому что, отражаясь в уме, он принимает участие в изменяемости последнего. Таково познание Бога. Возвышая человека, оно всегда остается ниже своего предмета[4] и никогда не может быть полным и совершен-

[1] Omne quod se intelligit, comprehendit se. Quod autem se comprehendit, finitum est sibi. Et intellectus intelligit se. Ergo finitus est sibi. Nec infinitus esse vult, quamvis possit; quia notus sibi esse vult, amat enim se [Все, что воспринимает само себя, охватывает себя мыслью, а все, что охватывает себя мыслью, ограничено самим собой. Разум мыслит сам себя, следовательно, он ограничен самим собой. Он не хочет быть бесконечным, хотя и мог бы, но хочет быть познаваемым для самого себя, поскольку любит себя] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 15, PL 40, 14).

[2] Hic existit quiddam mirabile, ut cum prior sit corpore spiritus, et posterior corporis imago quam corpus, tamen quia illud quod tempore posterius est, fit in eo quod natura prius est, praestantior sit imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua [В этом есть нечто удивительное, ибо хотя дух и выше тела, а тело выше образа тела, однако то, что по времени возникает позже, возникает в том, что по природе бывает первым, поэтому предпочтительнее образ тела, возникающий в духе, нежели само тело в своей субстанции] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 33, PL 34, 467).

[3] Major est notitia corporis, quam ipsum corpus quod ea notitia notum est. Illa enim vita quaedam est in ratione cognoscentis: corpus autem non est vita. Et vita quaelibet quolibet corpore major est, non mole, sed vi [Познание тела больше самого тела, познаваемого благодаря познанию. Ибо в разуме познающего познание присутствует, как некая жизнь, а тело не является жизнью. И любая такая жизнь выше любого тела, но не своими размерами, а силой] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 4, PL 42, 963). Melior est imaginatio corporis in animo, quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est, id est, in substantia vitali, sicuti animus est [Отображение тела в духе лучше самого вида тела, поскольку это отображение находится в лучшей природе, то есть в жизненной субстанции, каковой и является дух] (Ibid. IX, 16, PL 42, 969).

[4] In quantum Deum novimus, similes sumus: sed non ad aequalitatem similes, quia nec tantum eum novimus, quantum ipse se... Ita cum Deum novimus, quamvis meliores efficiamur quam eramus antequam nossemus, maximeque cum eadem notitia etiam placita digneque amata verbum est, fitque aliqua Dei similitudo illa notitia: tamen inferior est, quia in inferiore natura est; creatura quippe animus, Creator autem Deus [Насколько хорошо мы знаем Бога, настолько мы Ему подобны, но не подобны вплоть до равенства, поскольку не знаем Его так, как Он Сам знает Себя... И хотя мы, зная Бога, становимся лучше по сравнению с тем, что мы были до того, как узнали Его, и, более всего, когда это наше знание, будучи угодным и по достоинству любимым, есть слово, так что становится уже неким подобием Божества, однако это знание является низшим знанием, поскольку находится в низшей природе, ведь душа — тварь, а Бог — Творец] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 16, PL 42, 969).

ным[1]. Только в акте самопознания имеет место полное равенство между познаваемым, как оно существует само по себе и как находится в познании, потому что познающий и познаваемое здесь тождественны. Этим и объясняется непререкаемость данных самосознания[2].

Способ, посредством которого познаваемое воспринимается познающим, есть уподобление субъекта объекту. Всякое познание подобно познаваемой вещи[3]. Если же познание обусловлено уподоблением предмету познания, то для этого необходим специально приспособленный орган, по самой своей природе предназначенный к тому, чтобы уподобляться воспринимаемой действительности. Но все познаваемое разделяется на две категории — на телесное и бестелесное, и различные условия уподобления тому и другому требуют различных органов. Непротяженный, чуждый всяких видимых очертаний, совершенно отделенный от тела и ничем с ним не связанный, ум не может уподобляться протяженному и пространственно определенному бытию, но легко может уподобляться бестелесному и непространственному. Отсюда необходимость для восприятия материальных и вещественных форм особого органа, который, будучи близок им по своей природе, мог бы становиться в акте восприятия им подобным. Таковым является чувство, потому что оно тесно связано с телом. Итак, все материальное, телесное, пространственное познается чувством, а все духовное, бестелесное, непротяженное — умом[4]. Соответствен-

---

[1] Notitia si minor est, quam est illud quod noscitur, et plene nosci potest, perfecta non est [Знание несовершенно, если оно менее того, что познается и что может быть вполне познано] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 4, PL 42, 963).

[2] Mens vero cum se ipsam cognoscit; non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit, neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua: quia neque ex alia natura est ejus cognitio, cum se ipsam cognoscit. Et cum se totam nihilque amplius percipit, nec minor nec major est [Разум, познающий себя, не превосходит себя своим знанием, поскольку он сам и познающий и познаваемый. Когда же он полностью познает себя, и при этом ничего иного вместе с собой, то его познание становится равным ему самому, потому что, когда разум познает себя, это познание не происходит ни от какой иной природы. Целиком постигая себя и ничего, кроме себя, разум при этом становится не больше и не меньше] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 4, PL 42, 963). Cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum ejus, ut ei sit par omnino et aequale, atque identidem: quia neque inferioris essentiae notitia est, sicut corporis; neque superioris, sicut Dei [Когда разум знает и утверждает сам себя, такое его знание есть его слово, которое совершенно равно ему и одинаково с ним, поскольку это знание не есть знание о низшей сущности, такой как тело, и не о Высшей Сущности, какой является Бог] (Ibid. IX, 16, PL 42, 969).

[3] Omnis secundum speciem notitia similis est ei rei quam novit... Habet ergo animus nonnullam speciei notae similitudinem [Всякое знание по виду подобно той вещи, которую оно знает... Таким образом, дух имеет некое подобие вида познаваемой вещи] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 16, PL 42, 969).

[4] Si sciebat, spiritualia per corpus, corporalia extra corpus videri omnino non posse... [Совершенно невозможно видеть духовное посредством тела, а телесное без его помощи...] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 7, PL 34, 456). Ср.: Ibid. XII, 13, PL 34, 457. Рус. пер. Ч. 8. С. 264. Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur: aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur [Телесное воспринимается телесным чувством, а вечное, неизменяемое и духовное мыслится мудрым разумом] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 17, PL 42, 1007). Ср.: De moribus Ecclesiae I, 20, 37, PL 32, 1320, 1327; De duabus animabus, 2, PL 42, 94.

но этому блж. Августин разделяет познание на два вида — чувственное и интеллектуальное.

Предметы, постигаемые чувством, на философском языке носят название sensibilia, которому в Священном Писании соответствует термин телесное — carnalia. Sensibilia распадаются на две категории. Это, во-первых, существа, подлежащие чувственным восприятиям и, в свою очередь, способные чувствовать. Таковы животные. Во-вторых, растения и неодушевленные предметы, воспринимаемые чувством живых существ, но сами лишенные чувства. Последние, ничего не ощущая, навязывают свои материальные формы существам чувствующим, поэтому о них можно сказать, что, сами неспособные познавать, они стремятся быть познанными[1]. Познаваемое умом называется intelligibilia и соответствует тому, что на библейском языке носит название духовного — spiritualia[2]. Между словами intellectuale и intelligibile блж. Августин не полагает никакого различия. Ему известно, что для многих intellectualis обозначает существо, наделенное умом, способным познавать, а intelligibilis — саму вещь, которая может усматриваться только умом. Но под несомненным влиянием неоплатонизма он находит такое различение неосновательным. В системе Плотина в пределах Ума познающее и познаваемое совпадают и представляют собой полное тождество. Отсюда идеи, составляющие содержание Ума, сами суть умы, которые не только служат предметом познания для Ума, но и познают. При таком представлении о мире умопостигаемом, очевидно, не может быть никакого различия между intellectualis и intelligibilis. К этому именно и склоняется блж. Августин. Никто не сомневается, что вещь, постигающая умом, в свою очередь может служить предметом познания только для ума, потому что ум может быть созерцаем только умом. Но обратное положение — существует ли нечто умопостигаемое, но неспособное, в свою очередь, мыслить и постигать умом — представляется для Августина большим и трудным вопросом, в исследование которого он не хочет пускаться. Однако из того факта, что он отождествляет термины intellectualis и intelligibilis при ясном сознании их различия, можно заключать, что для себя лично он склонен был принять неоплатоническую мысль[3]. В связи с учением об интеллектуальном познании

---

[1] Verumtamen et haec et omnia corporalia... formas suas... sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur [...Истинно, что это и все телесное имеет свою форму, чтобы их можно было воспринимать чувствами и чтобы они казались как бы теми, которые хотят быть познанными, несмотря на то что сами не могут познавать] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 27, 2, PL 41, 341).

[2] Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt [Мы называем чувственным то, что может быть подвержено чувству зрения и осязания, а мыслимым то, что может постигаться умственным взором] (Ibid. VIII, 6, PL 41, 231).

[3] Sequestrata illa difficillima quaestione, utrum sit aliquid quod tantum intelligatur nec intelligat, nunc intellectuale et intelligibile sub eadem significatione appellamus [...В том труднейшем вопросе, существует ли что-нибудь только мыслимое, но не мыслящее, все это мы теперь разумеем под словами «intellectuale» и «intelligibile» {т. е. «мыслимое» и «мыслящее»}, которые у нас означают одно и то же] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 21, PL 34, 461).

стоят далее близкие по словопроизводству к только что указанным, но существенно отличающиеся от них по своему значению термины rationalis и rationabilis. Rationalis обозначает такое существо, которое наделено разумом и может им пользоваться, а rationabilis — дело или слово, как произведение разума. Так, термин rationabilis можно применить к архитектурным сооружениям или ораторской речи, потому что в том и другом отражается разум[1].

В общих принципах своей гносеологии блж. Августин не оригинален. Он идет здесь всецело по следам своего учителя Плотина. К каждому из отмеченных тезисов не трудно привести параллели из «Эннеад». Что сущность познания сводится к восприятию[2] и воспринятое присутствует в познающем или своей субстанцией, или в виде замещающего ее образа, это неоднократно высказанное мнение Плотина[3]. Ему же принадлежит мысль, что способ восприятия объекта познания состоит в уподоблении познающего познаваемому, чем и обусловлена необходимость различных органов для чувственного и интеллектуального познания[4]. Вследствие этой зависимости от неоплатонического источника получается известная несогласованность между гносеологическими принципами блж. Августина и его христианскими убеждениями, осознанная и отмеченная самим мыслителем. В самом деле, если обладание предметом ставится в исключительную связь с актом познания, то отсюда легко прийти к гностической переоценке знания в области религии, которая устраняет от участия в благодати общения с Богом всех простых и необразованных членов кафолической Церкви. Чтобы избежать этого вывода, блж. Августин при пересмотре своих сочинений внес к ним поправку в том смысле, что не одно знание, но и любовь соединяет с Богом[5]. Далее взгляд на познание как на уподоб-

---

[1] Nam rationale esse dixerunt, quod ratione uteretur vel uti posset; rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum. Itaque has balneas rationabiles possumus dicere, nostrumque sermonem; rationales autem vel illum qui has fecit, vel nos qui loquimur. Ergo procedit ratio ab anima rationali, scilicet in ea quae vel fiunt rationabilia, vel dicuntur [«Разумное», по их {неоплатоников} мнению, это то, что либо пользуется, либо может воспользоваться разумом; а «разумеемое» это то, что произведено или сказано разумом. Итак, мы можем назвать купальни и нашу речь «разумеемым», а «разумным» либо того, кто эти купальни сделал, либо самих себя, произносящих речь. Таким образом, разум исходит от разумной души, то есть исходит для возникновения того, что называется «разумеемым»] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 31, PL 32, 1009).

[2] *Plotinus.* Enneades IV, 7, 8. P. 278; III, 8, 5. P. 184–185; III, 8, 7. P. 186; V, 1, 5. P. 302. «Эннеады» Плотина цитируем по изданию Крейцера и Мозера: Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt F. Creuzer et G. H. Moser. Primum accedunt Porphirii et Prodi Institutiones et Prisciani philosophi solutiones ex codice sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit F. Dubner. Parisiis, 1855.

[3] Ibid. III, 9, 1. P. 190.

[4] Ibid. IV, 7, 8. P. 278; V, 5, 1. P. 330; IV, 4, 23. P. 337–238.

[5] In qua illud quod dixi, id esse amandum, quod nihil est aliud habere, quam nosse, non satis approbo. Neque enim Deum non habebant, quibus dictum est, *Nescitis quia templum Dei estis vos, et Spiritus Dei habitat in vobis* (I Cor. III, 16) nec tamen eum noverant, vel non sicut noscendus est noverant [...Здесь я не вполне одобряю свое утверждение, что следует любить то, чем нельзя обладать иначе, как только через познание. Разве не имели Бога те, кому было сказано: «Разве вы не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1 Кор. 3:16); и, однако, не знали Его, то есть не знали так, как должно Его знать...] (*Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 26, PL 32, 625).

ление влек за собой вывод, что телесное может быть постигаемо только посредством тела и связанных с ним чувств. Но это было равносильно отрицанию для Бога возможности познавать материальные вещи, Им Самим созданные. С этим Августин не мог согласиться и потому, в противоположность своим общим гносеологическим принципам, по одному частному поводу отвергает учение, согласно которому «ум не может созерцать ни умопостигаемых объектов посредством тела, ни телесных без посредства тела»[1].

Итак, блж. Августин принимает два основных вида познания: чувственное и интеллектуальное. Но деятельность познания разнообразится в зависимости от самих объектов, над которыми оно оперирует. Поэтому Августин употребил не мало усилий, чтобы уяснить для себя, каким образом познаются отрицательные величины, пространство и время, душа, Бог, воля Божия. Наконец, пройдя школу Новой Академии и с трудом освободившись от скептицизма, он уделял много внимания вопросу о достоверности познания. Это дает нам право разделить исследование о гносеологических воззрениях блж. Августина на три отдела: виды познания, способ познания отдельных объектов, достоверность познания.

I. Виды познания

Соответственно двум различным сферам бытия — телесной и бестелесной, человек, в котором совмещается материальное тело с бесплотной душой, наделен чувством и умом. Но где проходит граница, разделяющая эти органы познания? Где кончается область чувства и начинается область ума? Как отличить функцию чувства от функции ума? У блж. Августина был один критерий, которым он всегда пользовался, когда испытывал затруднение в определении природы того или другого познавательного акта. Это его представление о различии между человеком и животным. Животное способно чувствовать, но лишено разума. Человек же располагает не только чувством, но и умом. Отсюда все то, что есть общего в душевной жизни человека и животных, относится к области чувства, а все, чуждое животным, служит проявлением ума.

Чувственное познание

Учение блж. Августина о чувственном познании слагается из двух элементов. Первый навеян чтением сочинений неоплатоников и мало оригинален. Второй подсказан христианской догматикой и разработан самостоятельнее.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XXII, 29, 5, PL 41, 800. Рус. пер. Ч. 6. С. 397. Но в почти одновременно написанной XII кн. De Genesi ad litteram, 13 (PL 34, 457) он говорит: Manifestum est enim in corpoream naturam ab eo videri non potuisse per corpus. Corpora vero etiam si possunt videri sine corpore, non utique sic videntur per corpus, sed longe ille dispar modus est si quis est [Очевидно, что {ум} не может созерцать {умопостигаемые объекты} в телесной природе посредством тела. Телесное же, если и возможно созерцать уму без участия тела, то, во всяком случае, это не то же, что созерцать при помощи тела: эти два рода восприятия будут весьма различны по отношению друг к другу].

Поэтому для ясного понимания значения целого в истории мысли необходимо сопоставить его с неоплатонической теорией. Но так как философия Плотина часто имеет в виду Аристотеля, то пункты соприкосновения между ними также должны быть отмечены. Эти соображения побуждают нас, прежде чем перейти к изложению взглядов блж. Августина, коснуться в самых общих чертах учения о чувственном познании Аристотеля и, главным образом, Плотина, поскольку оно имеет отношение к воззрениям изучаемого писателя.

Учение Аристотеля и Плотина о чувственном познании. Органом чувственного познания в системе того и другого мыслителя признается чувство внешнее и внутреннее. Учение Аристотеля об ощущениях внешних чувств служит поправкой к предложенной Демокритом теории материальных образов, истекающих из предметов и через органы чувств проникающих в душу. Аристотель удерживает основную мысль Демокрита о познании вещи через посредство образа, но устраняет отсюда идею пассивности души и материальности образа. Схема возможного и действительного, материи и формы, перенесенная из метафизики в психологию, дает ему возможность достигнуть этих важных преобразований. Для возникновения чувственных восприятий необходима наличность воспринимаемого объекта, воспринимающего органа и среды, соединяющей их. Для наших целей достаточно выяснить понятия Аристотеля об органах ощущения и о среде.

Воспринимающие органы пяти внешних чувств и их функции не принадлежат исключительно ни телу, ни душе, но тому и другому вместе — одушевленному телу. Признать это вынуждает то обстоятельство, что ощущение есть вид действия и страдания, в котором действующим принципом служит объект, а страдающим орган. Но, по общему закону, действие и страдание невозможны как при полном равенстве и подобии действующего и страдающего, так и при полном их неравенстве и несходстве. Вследствие этого материальное и телесное не могли бы оказывать никакого влияния на ум, всецело отделенный от материи и тела[1], если бы одушевленный орган не был посредствующим началом, сближающим их между собой[2]. Далее, один предмет не может оказывать действия на другой, если они не соприкасаются друг с другом и если их разделяет абсолютная пустота[3]. Отсюда следует, что для возникновения ощущения необходима среда, соединяющая орган чувства с объектом восприятия. В ощущениях вкуса и осязания средой служит само тело, и потому значение ее не выступает здесь с особой ясностью. Иное дело зрение, слух и обоняние, которые обусловлены воздействием предмета на чувство издали[4]. Посредствующим на-

---

[1] *Aristoteles.* De anima I / Ed. Academia regia Borussica. Berolini, 1831. Vol. 1. P. 410, 23 sqq.

[2] *Brentano F.* Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποητικός. Mainz, 1867. S. 98–101.

[3] *Aristoteles.* De anima II, 7. P. 419, a, 15 sqq.

[4] *Idem.* De anima II, 11. P. 423, b, 7; III, 13. P. 434, b, 14 sqq. См.: *Kampe F.* Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870. S. 68.

чалом между органами восприятия и воспринимаемой действительностью здесь главным образом служат воздух и вода[1].

Акт ощущения состоит в изменении органа под влиянием внешнего объекта, причем орган относится к объекту, как возможность к действительности, как материя к форме. Объекту принадлежит деятельность, на долю органа падает страдание. Последний не подобен действующему, прежде чем не испытает воздействия с его стороны, но становится подобен ему, будучи приведен им в состояние страдания. Ощущающее до возникновения ощущения есть то самое в возможности, чем является объект уже в действительности[2]. Объект восприятия, как всякая субстанция, слагается из материи и формы. Так как материя есть чистая потенциальность и потому безусловно пассивна, то субстанция может быть деятельной только со стороны своего активного элемента, или формы. Отсюда предмет действует на чувство исключительно своей формой[3]. Что касается самого способа этого действия, то Аристотель выясняет его, исходя из понятия механической причины. Всякое изменение есть движение. Всякое движение исходит от начала и достигает конца через середину. Оно состоит из целого ряда последовательных толчков, из которых каждый обусловлен своим предшествующим. То же происходит и в акте ощущения. Форма объекта восприятия ближайшим образом производит изменение в среде, соединяющей ее с органом чувства, — в воздухе или воде. Среда в свою очередь передает действие предмета чувству, приводя его в страдательное состояние и уподобляя его воспринимаемому[4]. Но страдание бывает двух родов. В собственном смысле страданием называется такое изменение субстанции, которое связано с разрушением ранее присущей ей формы и с заменой ее другой. Когда предмет, окрашенный в красный цвет, становится желтым или теплое охлаждается, то изменение такого рода связано с разрушением красного и теплого. Другой вид страдания состоит в превращении возможности в действительность, благодаря которому несовершенное достигает своего совершенства. Страдание чувства под влиянием объекта восприятия принадлежит ко второму виду, потому что объект актуализирует то, что в возможности уже находится в чувстве[5]. Так как предмет воздействует на орган лишь своей формой и так как страдание органа состоит в переходе от возможного к действительному, т. е. опять-таки к форме, то уподобление чувства воспринимаемой действительности сводится к отображению в нем ее формы. Присутствие формы внешнего предмета в чувстве подобно отпечатку золотого или железного перстня в воске, так как воск воспринимает не материю — золото или железо — печати, а

---

[1] *Kampe F.* Op. cit. S. 69–78.

[2] *Aristoteles.* De anima II, 5. P. 417, a, 17; 418, a, 3. См.: *Brentano F.* Op. cit. S. 78; *Kampe F.* Op. cit. S. 79–81.

[3] *Aristoteles.* De anima II, 12. P. 424, a, 17 sqq.; III, 2. P. 425, b, 23. См.: *Kampe F.* Op. cit. S. 81–82.

[4] *Aristoteles.* De anima VII. P. 241–242; VIII. P. 267, a, 2 sqq.; IV. P. 215, a, 14 sqq. См.: *Kampe F.* Op. cit. S. 67–68.

[5] *Aristoteles.* De anima II, 5. P. 417, b, 2; II, 12. P. 424, a, 32. См.: *Brentano F.* Op. cit. S. 79–81.

только ее форму[1]. Поясним общие принципы аристотелевской теории ощущений примером зрения. Для возникновения зрительного ощущения необходим орган (глаз), далее, объект, специально воспринимаемый им (цвет), и, наконец, среда (прозрачное). По своему строению глаз содержит в себе не свет, как полагает Платон, а бесцветную воду, как прозрачное и возможность всех цветов. Цвет, специфический объект восприятия для чувства зрения, есть известное состояние поверхности видимых тел. Средой служит вода, воздух и некоторые твердые тела, но не со стороны своей материи, а в качестве прозрачного. Сами по себе они не могут быть средой, потому что для этого им необходимо быть проникнутыми светом. Свет — это актуальность прозрачного, обусловленная присутствием в нем огня или эфира, а тьма и мрак — потенциальность прозрачного. Цвет приводит в движение воздух и сообщает свою форму этой прозрачной среде, через которую уже то и другое передается прозрачному в глазу, а отсюда нерву, головному мозгу и, наконец, сердцу. Таким путем форма видимого отображается в видящем[2].

Перейдем теперь к Плотину. При изложении учения блж. Августина нам часто придется обращаться к философии неоплатоников. Поэтому представляется полезным теперь же выразить общий смысл их системы в наглядной схеме, которой в дальнейшем мы будем неоднократно пользоваться. Схема эта в общих контурах намечена самим Плотином. Представим себе два концентрических круга, из которых больший в части, не покрываемой меньшим, в свою очередь разделен пунктиром на два концентрических круга[3]. Проведем в этих кругах радиусы[4], из которых одни достигали бы только до окружности первого, меньшего круга, другие простирались бы до границы среднего круга, обозначенной пунктиром, третьи заканчивались бы на окружности внешнего круга. Этот чертеж довольно точно обозначает неоплатоническое представление о мире. Точка центра всех кругов символизирует первый принцип бытия, Единое, из Которого возникает все, система же кругов и радиусов — мир во всем его разнообразии. Посредством радиации точки из нее излучается сначала первый круг, т. е. второй принцип бытия, или Ум, живая, взаимопроникающая и организованная совокупность отдельных умов; потом через посредство первого возникает второй, двойной круг, образ Мировой Души, содержащей в себе все индивидуальные души. Та часть этого двойного круга, которая прилегает к первому, внутреннему кругу, обозначает высшую сторону Мировой Души, не вовлеченную в материю, всегда обращенную к созерцанию Ума и просвещаемую им в этом созерцании. Плотин называет ее небесной Афродитой.

---

[1] *Aristoteles.* De anima II, 12. P. 424, a, 17; III, 2. P. 425, b, 22; III, 8. P. 431, b, 28. См.: *Brentano F.* Op. cit. S. 80–81; *Kampe F.* Op. cit. S. 82–83.

[2] *Chaignet A.* Essae sur la psychologie d'Aristote. Paris, 1883. P. 385–396.

[3] *Plotinus.* Enneades IV, 3, 17. P. 210; IV, 4, 16. P. 232; VI, 8, 18. P. 524.

[4] Ibid. IV, 1, 1. P. 193; V, 1, 2. P. 306–307.

Внешняя часть двойного круга служит образом низшей стороны Мировой Души, соединенной с материей и действующей в телах с бессознательностью инстинкта животных, растительного принципа и механических сил природы[1]. Это земная Афродита. Таким образом, концентрические круги изображают три сферы или вида бытия, возникающие из Единого, — интеллектуальную, психическую и одушевленно-материальную. Радиусы соответствуют отдельным вещам и индивидам, входящим в состав мирового целого. Чтобы достигнуть крайней окружности, радиус должен пройти через все три круга; чтобы коснуться второй окружности, ему необходимо пересечь два круга; чтобы остановиться на внутренней окружности, ему нет надобности выходить за пределы первого круга. Так каждый радиус слагается по своему протяжению в длину из точки центра и стольких видов бытия, сколько кругов он пересек. Подобно этому и каждая вещь, возникшая из Единого, может остановиться в своем удалении от Него на степени отдельного ума, но может пойти дальше и стать отдельной, еще не воплотившейся душой; наконец, она может отдалиться еще больше, погрузиться более или менее глубоко в материю и сделаться одушевленным телом[2]. Но каждая вещь может в обратном порядке снова возвратиться к Единому. Для этого она должна сначала перестать существовать в качестве одушевленного тела и перейти на степень отделенной души, не связанной с плотью, потом стать умом и, наконец, погрузиться в безразличие Единого[3]. Таким образом, отдельный ум, будучи связан с Единым, реально еще не содержит в себе души и тела, но одушевленное тело реально соединено и со своей душой, и со своим умом, и с Единым, как самый длинный радиус, исходя из общей всем точки центра, пересекает все круги. Неорганический предмет, растение и животное не могут сознавать присутствия в себе всех этих начал, и один лишь человек своим самосознанием может различить их в себе[4]. Итак, все в мире выходит из одной точки Единого, все находится в непосредственной связи с ней, все висит на ней.

Учение Плотина о внешних чувствах[5] во многих пунктах имеет в виду психологию Аристотеля, отчасти приближаясь к ней, отчасти направляясь против нее. Различие между той и другой теорией начинается физиологией чувств. Специфическая восприимчивость чувств, по учению Плотина, зависит от фи-

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 8, 7. P. 292.

[2] Ibid. V, 1, 11. P. 306–307; V, 2, 1. P. 308.

[3] Ibid. V, 2, 2. P. 309.

[4] Ibid. III, 8, Prooem. P. 181; III, 3, 4. P. 135.

[5] Литература: *Simon I.* Histoire de l'ecole d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1. P. 535–553; *Vacherot E.* Histoire critique de l'ecole d'Alexandrie. Paris, 1846. T. 1. P. 546–559; *Kirchner C. H.* Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854. S. 126–129; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4 Aufl. Leipzig, 1903. Tl. 3. Abt. 2. Hälfte 2. S. 637–638; *Drews A.* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena, 1907. S. 217–226. Ценные примечания и комментарии: *Bouillet M. N.* Les Enneades de Plotin traduites pour la prèmiere fois en français. Paris, 1857–61. Vol. 1–3.

зического строения органов, так как душа, оживляя все тело, в каждой его части действует соответственно ее потребностям[1]. Орудием зрения служат глаза, слуха — уши, вкуса — язык, обоняния — ноздри, осязания — вся поверхность тела. Аристотель полагает, что центральный орган чувственных восприятий находится в сердце; Плотин, следуя Галену, переносит его в мозг. Нервы соединяют мозг с внешними органами восприятия[2]. По случайному поводу, с целью дать наглядную аналогию единства и неделимости Мировой Души, Плотин говорит об объективности двух высших чувств — зрения и слуха, состоящей в том, что объекты зрительных и слуховых ощущений, оставаясь неделимыми и не поступая в исключительное обладание кого-либо одного, воспринимаются совместно чувством всех зрителей и слушателей. Но мы не встречаем у него ни подробного трактата об этом, ни сравнения высших чувств с низшими с этой точки зрения[3].

Ощущение может возникнуть в душе лишь под условием ее уподобления объекту восприятия. Но по своему существу душа совершенно противоположна материальной вещи, поэтому она не может уподобиться ей в такой же степени, в какой математическая точка не может уподобиться линии, а линия умопостигаемая — воспринимаемой посредством чувств. Вследствие этого ощущение было бы невозможно, если бы между душой и материальными предметами не существовало посредствующего начала в виде одушевленного органа чувственных восприятий[4]. Одушевленный орган, сам по себе не тождественный ни с объектом восприятия, ни с душой, способен уподобляться тому и другой. Будучи телесным, он может подвергаться воздействию со стороны материальных вещей и претерпевать от этого известные физические изменения. С другой стороны, он проникнут психическим началом, от которого не укрывается его страдание. Таким образом, воспринимая нечто от вещи и возвещая душе, он уподобляется той и другой, становясь как бы посредником между ними. Так линейка представляет собой нечто среднее между идеей прямизны, находящейся в уме художника, и прямизной дерева, которое он выбирает для своих работ[5].

Ощущение ближайшим образом обусловлено уподоблением одушевленного органа вещи, которую он воспринимает. Глаз никогда не видел бы солнца, если бы не становился солнцеобразным[6], никогда не любовался бы светом, если бы не мог стать световидным[7]. Под воздействием объекта восприятия орган чувства претерпевает физическое изменение и страдание, сущность которого

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 3, 3. P. 200.

[2] Ibid. IV, 3, 23. P. 213–214; *Bouillet M. N.* Op. cit. Vol. 2. P. 308. Not. 3.

[3] *Plotinus.* Enneades VI, 4, 12. P. 442–443; III, 8, 8. P. 187.

[4] Ibid. I, 1, 7. P. 4; IV, 3, 26. P. 216.

[5] Ibid. IV, 4, 23. P. 237–238. Ср.: Ibid. IV, 5, 1. P. 260

[6] Ibid. I, 6, 9. P. 37.

[7] Ibid. II, 4, 5. P. 73. Ср.: Ibid. IV, 4, 23. P. 237; V, 8, 11. P. 358.

состоит в том, что в нем возникает форма этого объекта[1]. «Чувство есть восприятие формы или бесстрастного тела»[2]. В органах появляются как бы отпечатки воспринимаемых тел, но отпечатки одной их формы, без материи, а потому представляющие собой уже нечто интеллигибельное. Отсюда чувствующая сила души имеет дело не с внешними объектами, как органы внешних чувств, а с их бестелесными формами, отобразившимися в органах восприятия[3]. Таким образом, чувство само по себе подобно материи. До восприятия зрение есть нечто единое, но в акте ощущения становится двойственным, так как в своем актуальном состоянии оно слагается из материи и формы. Отображая форму воспринимаемого тела, зрение достигает в этом своей полноты и совершенства[4]. Весь приведенный ряд мыслей довольно точно воспроизводит учение Аристотеля об ощущении, но в дальнейшем начинается расхождение между двумя мыслителями. Плотин решительно высказывается против Аристотеля в вопросе о способе воздействия внешнего предмета на орган чувства и категорически отвергает его теорию среды. Он вообще не допускал действия в мире механической причинности, которая служила исходной точкой для Аристотеля в его учении о среде. Для Плотина мир — живое существо, в котором все связано, в котором каждая часть оказывает влияние на все другие, но не посредством ряда внешних толчков, а внутренним образом, через посредство жизненного центра всей системы. Согласно начертанной нами схеме, в системе Плотина радиусы круга, обозначающие отдельные вещи, могут оказывать взаимное влияние друг на друга не по линии окружности, а через центр, в котором все они сходятся. В мировом целом один предмет действует на другой через Мировую Душу. Движение распространяется от одного предмета к его индивидуальной душе, от нее передается Мировой Душе, через последнюю достигает индивидуальной души другого предмета, которая ближайшим образом и производит соответствующие изменения в его физическом состоянии. Сила, связующая внутренне все части мира, есть симпатия. Все подобное и родственное друг другу звучит в унисон[5]. Примером соответственных изменений, обусловленных симпатией, может служить рефлективное отдергивание руки при ожоге, заразительность зевоты, распространение зубной боли на здоровые зубы, симпатическое воспаление глаз, при котором болезнь одного глаза передается другому через глазные нервы, соединяющие их. При таком взгляде на сущность причинной связи явлений теория среды, передающей движение от предмета к органу восприятия, была для Плотина не только не нужна, но и недопустима. Поэтому он устраняет ее при помощи критических замечаний,

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 4, 32. P. 337.

[2] Ibid. I, 1, 2. P. 2.

[3] Ibid. I, 1, 7. P. 4.

[4] Ibid. III, 8, 10. P. 188.

[5] Ibid. IV, 3, 8. P. 203–204; IV, 4, 32. P. 246–247.

не имеющих значения для наших целей и нами опускаемых[1]. Вместо этого в основу учения об уподоблении органа воспринимаемому объекту он кладет понятие симпатии. Если форма видимого предмета возникает в устремленном на него глазу, то не потому, что она передается ему механически через прозрачную среду, а потому, что орган изнутри симпатически изменяется соответственно форме родственного ему предмета[2]. Действие последнего распространяется на орган через Мировую Душу. Отсюда следует, что если бы друг подле друга находились на самом близком расстоянии два таких одушевленных животных, каким является наш мир, каждое движимое своей собственной душой, то они не могли бы оказывать никакого влияния друг на друга и живые существа, обитающие на периферии одного из этих миров, не могли бы ни видеть, ни слышать из него, что происходит в другом[3].

Под влиянием взаимодействия органа и объекта, связанных между собой силой симпатии, первый уподобляется второму, становясь носителем его бестелесной формы. Но выразившееся в этом страдание органа не передается душе. Тело относится к душе, как инструмент к художнику, и потому не может оказывать на нее никакого действия[4]. Нельзя думать, что душа под влиянием изменений тела испытывает нечто подобное согреванию или охлаждению. Формы внешних объектов, отобразившиеся в органах, не отпечатлеваются в ней подобно тому как оттискивается рельеф печати в воске[5]. Плотин решительно отвергает учение о познании внешнего мира через посредство психических образов, остающихся в душе как результат ощущений. Если бы ощущающая сила души была связана с образом, замещающим в ней предмет, то она видела бы последний в себе самой, а не вне себя и не там, где он действительно находится, и не могла бы воспринимать расстояния, отделяющего ее от объекта восприятия. Так как форма всякого большого тела, воспринятая душой, не может, вследствие незначительной величины органов чувств, пространственно равняться ему, то душа не могла бы судить о действительных размерах предметов и о таких огромных пространствах, как небо, если бы она имела дело только с их психическими образами. Но самое главное основание, опровергающее эту теорию, состоит в том, что мы видели бы не предметы, а только их тени, если бы ощущение зрения было обусловлено отпечатками их душе[6]. Точно так же и звуки душа ощущает не потому, что они отобразились в ней самой. Она слышит их вне себя, читая как бы слова, начертанные в воздухе[7].

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 5, 1–5. P. 260–265.

[2] Ibid. IV, 5, 1, 2, 3. P. 260–263.

[3] Ibid. IV, 5, 8. P. 268.

[4] Ibid. I, 1, 3. P. 2.

[5] Ibid. III, 6, 1, 2. P. 151, 152.

[6] Ibid. IV, 6, 1. P. 269.

[7] Ibid. IV, 6, 2. P. 270.

В чувственных восприятиях душа проявляет себя не пассивной, воспринимающей способностью, а активным началом, выполняющим свойственную ему деятельность[1]. В силу этого она познает вещи, ничего не получая из внешнего мира. Природа души есть логос всех вещей, последний из числа умопостигаемого и первый в ряду чувственного. В ней заключаются разумные основания всего телесного и бестелесного. Когда она мыслит об интеллигибельном, она ничего не воспринимает совне, но сосредоточивает свое внимание на том, что уже находится в ней потенциально. Благодаря этому как бы пробуждаются понятия, дремавшие в ней, и из смутных становятся ясными. Чувственное восприятие происходит подобным же образом. Логосы всех тел находятся в душе в виде потенций. Касаясь их, душа заставляет их как бы светиться и вставать перед ее внутренним взором. Таким образом, психический образ вещи потенциально всегда присущ душе, но в момент чувственного восприятия он становится из потенции энергией души[2]. Комментируя слова Плотина, на которых мы в настоящем случае основываемся, Порфирий вносит к ним некоторое разъяснение. «Душа, — говорит он, — содержит в себе логосы всего, действует же сообразно им, или возбуждаемая к деятельности со стороны другого, или сама обращая себя к ним. Возбуждаемая другим, она как бы простирает чувства к внешнему, а когда обращается внутрь к своему уму, предается размышлению»[3]. По свидетельству Немезия, в своем сочинении «Об ощущении» Порфирий защищал ту мысль, что зрительное восприятие не обусловлено ни конусом лучей, выходящих из глаз, ни образом, ни чем-либо другим, а объясняется тем, что душа, приведенная в отношение к видимым предметам, узнает, что она-то и есть эти предметы, потому что она содержит в себе все, и все есть не что иное, как душа, содержащая в себе все вещи[4]. Порфирий вносит здесь то добавление, что логосы, эти разумные основания чувственных вещей, потенциально находящиеся в душе, переходят в актуальное состояние, когда внешнее возбуждение обращает к ним душу. Этим внешним поводом к их осознанию служит страдание тела, выразившееся в уподоблении органа воспринимаемому объекту, а сама энергия души, вызванная этим, по своему существу, есть акт суждения о страдании тела, т. е. об изменении данного органа внешнего чувства[5]. Каждый орган способен испытывать только строго определенные воздействия совне. Глаз видит свет, уши слышат звук, но душа подобна судье, оценивающему как слова, так и дела[6]. Однако не всякое страдание органа возбуждает душу к самопроизвольной деятельности, а лишь то, которое обращает на себя ее внимание.

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 6, 2. P. 270.

[2] Ibid. IV, 6, 3. P. 270–271.

[3] *Porphyrius.* Sententiae ad intelligibilia ducentes, 16. Ср.: *Bouillet M. N.* Op. cit. Vol. 1. P. LXVII.

[4] *Nemesius.* De natura hominis, 7, PG 40, 641. Рус. пер. Ф. С. Владимирского. Почаев, 1905. С. 97. Ср.: *Bouillet M. N.* Op. cit. Vol. 1. P. LXVII.

[5] *Plotinus.* Enneades III, 6, 1. P. 151; IV, 3, 26. P. 216; V, 3, 2. P. 310–311; VI, 4, 6. P. 437–438.

[6] Ibid. IV, 3, 3. P. 200; IV, 3, 23. P. 216; VI, 4, 6. P. 437–438.

Так, поглощенные созерцанием интеллигибельного, мы очень часто не замечаем того, о чем доносят нам ощущения зрения и других чувств[1].

Учение о внутреннем чувстве у Плотина изложено очень кратко и неясно. От пяти внешних чувств Аристотель отличал внутреннее чувство. Ему он приписывал двоякую функцию. Во-первых, посредством его живое существо ощущает деятельность внешних чувств: животное не только видит, но и чувствует, что видит. Во-вторых, оно соединяет впечатления, получаемые от одного и того же предмета через посредство различных внешних чувств, в один целостный образ. А это указывает на то, что оно может сравнивать между собой ощущения разных категорий. Зрение улавливает различие лишь между цветами, отличая белое от черного. Вкус распознает сладкое и горькое. Общее же чувство может сравнивать и различать белое и сладкое, черное и горькое[2]. Плотин говорит в выражениях, близких к Аристотелю, лишь о необходимости признать существование единого чувствующего начала, объединяющего данные различных чувств. Это начало подобно центру, а ощущения внешних чувств — радиусам, сходящимся в одной нераздельной точке[3].

Память занимает среднее положение между интеллектом и чувством. Так как она хранит и воспроизводит состояния, в которых душа находилась ранее, то она по необходимости должна быть признана способностью существ, живущих во времени. То, что стоит выше изменения и времени, не может иметь памяти. Поэтому ум, всецело поглощенный созерцанием вечного, не нуждается в ней[4]. С другой стороны, память не связана с телесным органом, как чувство, потому что существует память отвлеченных понятий, в образовании которых тело не принимает никакого участия, и таких движений души, которые не вышли из ее собственной области и не повлекли за собой никаких изменений в теле, как, например, неосуществившихся желаний. Если и есть известное отношение между физическим состоянием организма и памятью, то оно состоит не в содействии тела душе, а в противодействии ей. Память, по своему понятию, есть принцип устойчивости, сохранения, неподвижности, а тело, наоборот, находится в непрестанном движении, изменении, текучести. Поэтому оно может в большей или меньшей степени лишь ослаблять память. Оно именно и есть та Лета, река забвения, о которой говорят поэты[5].

Существует два вида памяти — чувственная и интеллектуальная. Первая имеет отношение к ранее испытанным чувственным восприятиям и связана с психическими образами тел. Посредством нее душа сохраняет ранее возникший в ней образ вещи. В одном месте Плотин, по-видимому, воспроизводит

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 4, 25. P. 239; IV, 4, 8. P. 225; IV, 4, 22. P. 236

[2] *Chaignet A.* Op. cit. P. 374–384; *Brentano F.* Op. cit. S. 85–98.

[3] *Plotinus.* Enneades IV, 7, 6. P. 277.

[4] Ibid. IV, 3, 25. P. 215; IV, 4, 5, 6–7, 9. P. 221, 224–225, 227.

[5] Ibid. IV, 3, 26. P. 216–217.

учение о памяти Аристотеля[1]. Ощущение, говорит он, оставляет образ вещи в воображении, которое имеет способность сохранять и воспроизводить этот образ. Если оно сохраняет образ отсутствующей вещи, то называется памятью. В зависимости от большей или меньшей продолжительности сохранения образа память бывает сильной или слабой[2]. Но за этой аристотелевской фразеологией скрывается совсем другая мысль, которую Плотин договаривает в другом месте. Говоря о сохранении памятью образа вещи, воспринятой посредством чувства, он не отказывается от своего взгляда на сущность самого психическаого образа. Если в ощущении образ не есть отпечаток вещи в душе, то и память не есть способность сохранять этот отпечаток[3]. Было выяснено, что образ вещи, данный в чувственном восприятии, есть энергия души, что, всегда присущий душе в виде потенции (δύναμις), он становится актом (ἐνέργεια) в ощущении. Соответственно этому память есть постепенно ослабевающее напряжение той же энергии. Мысль Плотина мы поясним примером, которым пользуется сам он, излагая учение о симпатии. Когда в лире вибрирует струна, на ее звук симпатически отзываются другие струны, одинаково с ней настроенные. Они переходят от потенции к энергии, от покоя к вибрациям, но эти вибрации замирают не сразу, а постепенно. Так и напряжение души, связанное с чувственным восприятием, надолго сохраняется и после прекращения деятельности чувств. Вследствие внутренней работы, вызывающей образ вещи из потенциального в актуальное состояние, душа и в отсутствии предмета остается долгое время возбужденной. Однако эта энергия или возбуждение души постепенно ослабевает и, наконец, совсем угасает, переходя снова из актуального в потенциальное состояние. В этом и состоит память и забвение. Подтверждение своего взгляда Плотин видит в том, что все условия и все способы развития памяти указывают на то, что в ней мы имеем дело с силой. В самом деле, чем продолжительнее и напряженнее было чувственное восприятие, тем прочнее в памяти образ, возникший в связи с ним. Так, дети отличаются хорошей памятью, потому что они, не рассеиваемые многочисленностью впечатлений, надолго останавливают свое внимание на заинтересовавшем их предмете. Чем сильнее, значит, напряжение души в ощущении, тем медленнее оно ослабевает. Чтобы припомнить забытое, мы употребляем усилие, т. е. возбуждаем ослабевающую энергию души. Для укрепления памяти нужно повторение, как для развития силы мышц — упражнение.[4]

Второй вид памяти, память интеллектуальная, имеет отношение к дискурсивному мышлению, которое в своем движении от одного понятия к другому протекает во времени. В душе содержатся логосы всего чувственного и умопо-

[1] *Bouillet M.N.* Op. cit. Vol. 2. P. 324. Not. 2.

[2] *Plotinus.* Enneades IV, 3, 29. P. 218–219.

[3] Ibid. IV, 6, 1. P. 269.

[4] Ibid. IV, 6, 3. P. 270–271.

стигаемого. Отсюда интеллектуальная память есть постоянное присутствие в интеллекте умопостигаемого, а припоминание есть переход последнего из потенциального состояния в актуальное. Например, самоочевидные истины всегда присущи нашему уму, но не всегда им сознаются. Для того чтобы они перешли в актуальное состояние, необходимо, чтобы ум обратился к ним и отдал им свое внимание[1]. С этой точки зрения можно признать, что есть память и припоминание себя самого. Душа всегда принадлежит себе самой, но когда она бывает занята созерцанием умопостигаемого, то не помнит о себе[2]. Однако она тотчас же вспоминает о себе, как только обращает на себя свой умственный взор.

Таким образом, припоминание как в чувственной, так и в интеллектуальной памяти обусловлено не отпечатлевшимися формами, а тем, что душа может возбуждать свою потенциальную силу таким образом, чтобы иметь и то, чего она в данный момент не имеет[3].

Учение блаженного Августина о чувственном познании[4]. Плотин был главным источником Августина в его учении о чувственном познании. Все свои основные взгляды последний заимствовал отсюда.

Подобно Аристотелю и Плотину, он различает чувство внешнее и чувство внутреннее.

Внешнее чувство. Внешнее чувство распадается на пять отдельных видов: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Для каждого из них имеется отдельный орган. При этом четыре первых чувства связаны со строго определенными частями тела, а органом последнего служит вся его поверхность[5].

Вопрос об анатомическом устройстве органов внешнего чувства едва затронут Августином. Мы не находим в его сочинениях трактатов об оболочках и жидкостях глаза, о внутренних частях уха, о слизистых оболочках носа и

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 4, 4–5. P. 223–224; IV, 6, 3. P. 271.

[2] Ibid. IV, 4, 2. P. 222.

[3] Μεμνῆσθαι δὲ δεῖ, ὅτι καὶ τὰς μνήμας οὐκ ἐναποκειμένων τινῶν ἐλέγετο εἶναι, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς οὕτω τὴν δύναμιν ἐγειράσης, ὥστε καὶ ὃ μὴ ἔχει ἔχειν [Следует помнить, что память обусловлена не чем-то находящимся внутри нее, а тем, что душа может возбуждать свою силу таким образом, чтобы иметь то, чего она не имеет] (*Plotinus.* Enneades IV, 4, 2. P. 222).

[4] Учение блж. Августина о чувственном познании рассматривается в следующих трудах: *L'abbè Flottes.* Etudes sur saint Augustin, son génie, son ame, sa philosophie. Paris, 1861. P. 234–258; *Ferraz M.* De la psychologie de saint Augustin. Paris, 1869. P. 112–239; *Storz I.* Die philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1882. S. 40–43, 130–134; *Schmidt A.* Erkenntnisslehre. Freiburg im Breisgau, 1890. Bd. I. S. 125–127; *Schöler H.* Augustins Verhältniss zu Plato in genetischer Entwicklung. Jena, 1897. S. 30–31; *Ott W.* Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntniss // Philosophisches Jahrbuch. Fulda, 1900. Bd. XIII. S. 45–59, 138–148; *Kratzer A.* Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus. München, 1913. S. 21–25, 37–47; *Kabl W.* Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg, 1886. S. 24–36.

[5] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 20, 23, PL 34, 362, 364. Рус. пер. Ч. 8. С. 81–82, 84; De diversis quaestionibus, 64, 7, PL 40, 57; Sermones, 43, 3, PL 38, 254; 93, 2, PL 38, 574; De duabus animabus, 2, PL 42, 94.

языка. Он останавливает свое внимание несколько больше лишь на локализации чувств в мозгу и на связи с ним органов внешнего восприятия. Источником его сведений были медики[1], на которых он сам ссылается, а так как Галеном пользовался и Плотин, то по вопросу об анатомическом строении органов чувств между «Эннеадами» и сочинениями блж. Августина замечается большое сходство, но в последних есть подробности, которых нет в первых. Августин делит головной мозг на три части: переднюю, идущую от лица, заднюю, помещающуюся в затылке у шеи, и среднюю, служащую связью между передней и задней. Наблюдение над патологическими состояниями, вызванными повреждениями или заболеваниями той или другой доли мозга, позволяет установить их значение в душевной жизни человека: передняя часть мозга является органом ощущения, средняя — памяти, задняя — движения. На ощущения душа реагирует движениями, при этом между теми и другими обыкновенно протекает некоторый промежуток времени. Он падает на долю средней части мозга и локализированной здесь памяти, без участия которой были бы невозможны целесообразность и согласованность произвольных движений[2]. Из одной точки[3], или как бы центра передних долей мозга, к внешним органам чувств идут нервы, тончайшие, полые внутри трубочки. Глаза, уши, ноздри, язык и небо соединены нервами непосредственно со своим центром в мозгу, органы же осязания, рассеянные по всей поверхности тела, связаны с головным мозгом через посредство спинного, от которого ответвляются и расходятся по всем направлениям такие же тончайшие канальцы осязательных нервов[4].

Как и все в материальном мире, организм человека состоит из четырех элементов, или стихий, из которых земля и вода отличаются пассивной природой, а воздух и огонь — активной. Все инертное в теле животного — кости, мускулы, оболочки, сосуды — слагается из пассивных элементов, земли и воды, и представляет собой влажную землю, обращенную в плоть. Наоборот, деятельность организма обусловлена присутствием в нем активных стихий — воздуха и огня. Воздух содержится в легких и, распространяясь оттуда по сосудам, называемым артериями, доходит до мозга. Огонь в теле как бы разлагается на свои основные начала: более грубые его частицы, носители преимущественно теплоты, сосредоточиваются в печени, а более легкие, световые частицы, устремляются кверху и, скапливаясь в передних долях мозга, занимают самое высокое положение в организме, соответствующее небу в универсе[5].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 20, PL 34, 362. Рус. пер. Ч. 8. С. 81.

[2] Ibid. VII, 24, PL 34, 364. Рус. пер. С. 84–85.

[3] Qui ex puncto et quasi centro cerebri, sensus omnes quinaria distributione diffundit [{Бог} дал {телу человека} все пять чувств, которые берут начало из одной точки, или как бы центра мозга] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 137, 8, PL 33, 519).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 20, 23, PL 34, 362, 364. Рус. пер. Ч. 8. С. 81–82, 84.

[5] Ibid. VII, 20, 21, 25, PL 34, 362, 363, 364. Рус. пер. Ч. 8. С. 81–83, 85–86.

Каждое из пяти внешних чувств способно воспринимать лишь те свойства и качества вещей, которые соответствуют его природе. Глаз различает свет и цвета, а также формы тел. Но последние не могут быть признаны специфическим объектом зрительных восприятий, потому что, с одной стороны, они доступны и другим чувствам (осязанию), с другой — недоступны зрению, если они бесцветны и лишены способности светиться. Посредством уха животное ощущает голоса и все звуки, посредством обоняния — запахи, посредством вкуса различает сладкое и горькое, пресное и кислое и вообще все, услаждающее гортань, а при помощи осязания — холодное и теплое, мягкое и твердое, гладкое и шероховатое[1].

Специфическая восприимчивость органов внешнего чувства обусловлена преобладанием в каждом из них той или другой стихии. Зрение имеет отношение к огню, слух — к воздуху, обоняние — к тончайшим испарениям влаги, носящимся в воздухе, вкус — к воде в ее жидком состоянии, осязание же соответствует твердому элементу земли. Так уже в самом строении органов чувств устанавливается известное подобие между воспринимаемым и воспринимающим[2].

Плотин отметил ту особенность зрения и слуха, что предметы, подлежащие их восприятию, остаются целыми, едиными и неделимыми, возбуждая зрительные и слуховые ощущения во множестве чувствующих существ. Блж. Августин развил и дал законченную форму этому случайному наблюдению неоплатоника. Внешние чувства и их органы, рассуждает он, у каждого человека свои собственные, хотя и однородные с чувствами и органами других людей. Поэтому у одного они могут находиться в деятельном состоянии, когда у другого покоятся. Но объекты восприятия в большей или меньшей степени общи для всех людей. Однако в полном смысле общим для всех бывает только то, что мы видим и слышим. Так, мы можем совместно любоваться одной и той же картиной, наслаждаться одной и той же мелодией. При этом ни картина, ни мелодия не поступают в исключительное обладание кого-либо одного из зрителей или слушателей и не терпят никакого ущерба вследствие того, что служат для всех них предметом одновременного восприятия. Объект осязательного ощущения также остается целым, невредимым и общим для всех, прикасающихся к нему. Но, в отличие от чувств зрения и слуха, одну и ту же часть предмета нельзя осязать многим одновременно: несколько лиц могут прикасаться к ней лишь поочередно. Посредством обоняния и вкуса мы можем воспринимать один и тот же аромат, когда вдыхаем воздух, насыщенный тем же благовонием, и один и тот же вкус, когда отведаем того же блюда или напитка. Но, несмотря на одинаковость в этом случае ощущения, объект, воспринимаемый обонянием и вкусом, может

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 64, 7, PL 40, 57; De libero arbitrio II, 8, PL 32, 1244; De Trinitate XI, 1, PL 42, 983; De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, 1, 9, PL 40, 136.

[2] *Idem.* De Genesi ad litteram III, 6, PL 34, 281. Рус. пер. Ч. 7. С. 207–208.

оставаться общим для всех и сохранять свою неповрежденность лишь в целом, но не в частях. Чтобы почувствовать аромат, необходимо вдохнуть в себя часть насыщенного им воздуха, которой не может уже воспользоваться другой не только одновременно, но и в последовательном порядке, потому что воздух, вышедший из легких, неодинаков по своему составу с тем, который мы вдохнули. Медики утверждают, что наше тело питается самим дыханием, следовательно, часть поступившего в легкие воздуха и аромата претворяется в тело обоняющего и не может быть восстановлена, чтобы послужить причиной возникновения аналогичного ощущения в другом. То же нужно сказать и о чувстве вкуса. Сладость меда мы ощущаем, употребляя его в пищу и, следовательно, разрушая его и претворяя его в свое собственное тело. Таким образом, возникновение ощущений вкуса и обоняния связано с разрушением объекта восприятия и с усвоением его лицом ощущающим. Наоборот, объекты зрительных и слуховых ощущений остаются неповрежденными и общими для всех[1].

Внутреннее чувство. Высшей инстанцией по отношению к внешнему чувству служит внутреннее чувство. В отличие от первого, распадающегося на пять отдельных органов, оно едино. К нему восходят все ощущения[2], и оно произносит над ними свой суд.

Объектом восприятия для внутреннего чувства служат прежде всего сами внешние чувства. Оно ощущает, находится ли тот или другой орган в состоянии покоя или в состоянии деятельности, и насколько удовлетворительно выполняет он свою функцию. «Животное, желая или избегая чего-либо, не приводило бы себя в движение, если бы не чувствовало, что оно чувствует... Открывать глаза и устремлять их на то, что желательно видеть, живое существо никоим образом не могло бы, если бы не чувствовало, что при закрытых глазах или устремленных в другом направлении, оно не видит этого. Если же оно чувствует, что не видит, пока действительно не видит, то необходимо допустить, что оно чувствует и то, что видит, когда в действительности видит. Поэтому, если, видя, не приводит в движение глаза тем желанием, которым движет ими, когда не видит, то этим показывает, что ощущает то и другое»[3]. Если внутреннее чувство ощущает как деятельность, так и покой внешних чувств, то, естествен-

---

[1] Proprium ergo et quasi privatum intelligendum est, quod unicuique nostrum soli est, et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet: commune autem et quasi publicum, quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur [Таким образом, следует понимать, что собственное и как бы частное — это то, что свойственно каждому из нас, что каждый чувствует в самом себе и что, собственно, принадлежит его природе. Общее же и как бы общественное — это то, что воспринимается чувствами всех людей без какого-либо повреждения или изменения для самого себя] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 19, PL 32, 1250). Ср.: Epistula 137, 7, PL 33, 518; Sermones de Scripturis, 28, 3–4, PL 38, 184.

[2] Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur [Я считаю, что мы более должны постигать некое внутреннее чувство, к которому восходят все известные нам чувства] (*Idem.* De libero arbitrio II, 8, PL 32, 1244).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 10, PL 32, 1246.

но, ощущает и степень успешности их деятельности: животное напрягает свой взор и присматривается к предмету, если посредством внутреннего чувства ощущает, что видит его недостаточно ясно[1]. Далее, способность внутреннего чувства ощущать покой и деятельность каждого из внешних чувств указывает на то, что оно может как различать одно внешнее чувство от другого, так и улавливать сходство между ними[2].

Внешние чувства ощущают не только те или другие объекты, но и отношение производимого ими раздражения к благосостоянию воспринимающего органа. Глаз страдает при виде слишком яркого света, напротив, умеренный свет, мягкие и приятные цвета ласкают его. В этой реакции удовольствия и страдания, которыми орган ощущения отвечает на внешнее раздражение, выражается как бы суд внешних чувств над предметами, находящимися в соприкосновении с ними[3]. Внутреннее чувство ощущает отношение воспринимаемого объекта к безопасности и благосостоянию всего организма. «Одно, — говорит блж. Августин, — есть то, чем животное видит, другое, чем избегает или желает того, что видит посредством зрения, ибо первое чувство находится в глазах, а второе — внутри, в самой душе. Посредством него животные или, испытывая удовольствие, желают и принимают или, подвергаясь страданию, избегают того, что не только видят, но и слышат или воспринимают посредством прочих чувств»[4]. Мысль блж. Августина мы позволим себе пояснить собственным примером. Когда овца видит волка, серая шерсть зверя не причиняет никакого страдания ее глазам, но ее внутреннее чувство, ощущая опасность, проникается ужасом и побуждает слабое животное бежать.

---

[1] Non enim se videre, aut non videre sensus oculi videt, et quia non videt, non potest quid sibi desit, aut quid satis sit judicare; sed ille interior, quo admonetur et anima bestiae aperire oculum clausum, et quod deesse sentit implere [Чувство зрения не видит, видит оно или нет, а поскольку не видит, то и не может судить о том, чего ему недостает, а чего достаточно. Это дело того внутреннего чувства, которое и душу животного побуждает открыть глаза, и восполнить то, чего, как оно чувствует, ему недостает] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 12, PL 32, 1247).

[2] *A.* Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu dijudicare? *E.* Nullo modo, sed quodam interiore ista dijudicantur [*Августин.* Разве мы можем рассудить, что принадлежит каждому из пяти чувств и что общего между собой все они или некоторые из них имеют? *Еводий.* Никоим образом, ведь все это подлежит суждению некоего внутреннего чувства] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 8, PL 32, 1244).

[3] Cernis ergo istum etiam corporis sensum de corporibus quodammodo judicare? Ad illum enim pertinet voluptas et dolor, cum vel leniter vel aspere corpore attingitur. Nam sicut ille interior quid desit vel satis sit oculorum sensui judicat; sic ipse sensus oculorum quid desit, vel satis sit coloribus judicat [Итак, ты видишь, что это телесное чувство известным образом судит о телесных вещах? Ибо именно его суждению подлежат удовольствие и страдание, когда телесное достигает его своей мягкостью или грубостью. Ведь как то внутреннее чувство судит о том, чего недостает или чего хватает чувству зрения, так и чувство зрения судит о том, чего недостает и чего хватает цвету {видимого предмета}] (Ibid. II, 12, PL 32, 1247).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 8, PL 32, 1244.

Только что выясненные свойства внутреннего чувства дают право полагать, что посредством него мы ощущаем саму жизнь. В самом деле, допросив себя внутренне, каждый без труда убедится, что все живое избегает смерти. Но смерть противоположна жизни, поэтому ощущение смерти было бы невозможно при отсутствии ощущения жизни[1].

Все перечисленные функции не могут быть выполнены внешними чувствами, но нельзя отнести их и на долю разума, потому что они свойственны и неразумным животным. Таким образом, остается приписать их чувству, но особому, отличающемуся от чувств внешних[2].

Ощущение. В числе сочинений блж. Августина, касающихся гносеологической проблемы, совершенно особое место занимает трактат «De Trinitate». В силу специальных задач этого чисто богословского произведения, все вопросы познания разработаны здесь систематически, под одним определенным углом зрения и со значительными отступлениями от тех взглядов, которые были высказаны в других сочинениях. Воспроизводя и дополняя Плотина в этих последних, блж. Августин обнаруживает гораздо больше самостоятельности и оригинальности в «De Trinitate». Это различие, насколько нам известно, еще не отмеченное в литературе, касается главным образом ощущения. Вследствие этого представляется необходимым выделить заключающийся в названном трактате материал и рассмотреть его отдельно. Но удобнее перейти к этому, познакомившись предварительно с учением об ощущении, как оно изложено в прочих сочинениях Августина.

Вопрос о сущности и природе ощущения блж. Августин выясняет по частям в различных сочинениях. Подобно своему неоплатоническому учителю, он признает ощущение актом, в котором принимают участие душа и тело. Ощущение возможно лишь при наличности одушевленного органа, но чувствует в органе все же не тело, а душа через посредство тела[3]. Самым очевидным доказательством этого служит бесчувствие умершего тела. Оно становится домом, который покинут хозяевами и из которого никто уже не отзывается на внешние призывы[4]. Но и при жизни сами по себе одушевленные органы ничего не чувствуют, если душа, занятая размышлением, не склоняет к ним своего внима-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 10, PL 32, 1246.

[2] Ibid. II, 8, PL 32, 1244.

[3] Ac per hoc quoniam sentire non est corporis, sed animae per corpus... [Способность чувствовать принадлежит не телу, но душе через посредство тела] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram III, 7, PL 34, 281). Ср.: Epistula 118, 24, PL 33, 443; 166, 4, PL 33, 721.

[4] Insunt membra, oculi, aures: sed hae fenestrae sunt domus, habitator abscessit. Qui plangit mortuum, ad fenestras habitaculi frustra clamat: non est intus qui audiat [Вот члены, глаза и уши, но они суть окна дома, покинутого хозяином. Тот, кто стучит в тело мертвого человека, тщетно взывает к окнам того жилища, ибо нет никого внутри, кто мог бы услышать] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 66, 5, PL 38, 428).

ния[1]. Так как чувствует душа через тело, то Августин называет чувства вестниками[2], которые сообщают душе обо всем, совершающемся вне ее, дверями[3] и окнами[4], через которые она наблюдает за внешним миром. Таким образом, в ощущении устанавливается некоторое соприкосновение души с внешним миром через посредство органов внешнего чувства. Попытаемся теперь выяснить, как это происходит, как две совершенно противоположные субстанции — бестелесная душа и материальный мир — вступают в отношение друг к другу.

В ощущении душа движется к предметам, находящимся вне ее. В этом движении есть два момента: во-первых, сила души нисходит в органы восприятия, во-вторых, органы входят в соприкосновение с предметами.

Чтобы быть деятельной в различных органах чувств, душа постепенно переходит от совершенно нематериального к грубо телесному. Для этого она пользуется активными стихиями своего организма — огнем и воздухом, разлитыми, как было сказано, в мозгу и нервах. Различие между бестелесной душой и грубой плотью, этой влажной землей, слишком велико, чтобы можно было допустить их непосредственное соприкосновение. Поэтому, приводя в движение плоть, душа простирает свою силу сначала на самую тонкую из стихий, входящих в состав организма, на стихию, более других приближающуюся по своей природе к бестелесному. Таковой Августин признает, вместе с Плотином, световое начало огня[5]. Затем она пользуется стихией огня как орудием для воздействия на более грубые элементы в их нисходящем порядке по степени плотности: от светового начала огня она простирает свое действие на его тепловое начало, затем через него на воздух, посредством воздуха на воду и, наконец, через воду на землю[6]. При этом свет служит для души орудием ощущения, а воздух — волевых импульсов[7]. Но в том и другом случае эти стихии являются лишь исходной точкой для ее деятельности. Поэтому в ощущении душа начинает свое движение во всяком органе тонкостью огня, но, постепенно переходя к другим стихиям, заканчивает его не везде одинаковым образом. В зрении она

---

[1] Est enim aliquis intus qui per oculos videat. Nam quando aliquando in te cogitas averso interius habitatore, quae sunt ante oculos tuos non vides. Fenestrae enim frustra patent, quando qui per eas attendit absens est. Non ergo oculi vident, sed quidam per oculos videt [Есть некто внутри, который видит посредством глаз. Ведь иногда ты размышляешь сам в себе, когда этот некий хозяин обращен внутрь, и думаешь о том, чего не видишь перед своими глазами. Окна же {телесного жилища} напрасно открыты, когда нет того, кто через них видит. Поэтому не сами глаза видят, но некто посредством этих глаз] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 126, 3, PL 38, 699). Ср.: Sermones de Scripturis, 52, 18, PL 38, 361; Epistula 147, 38, PL 33, 613.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 9, PL 32, 783. Рус. пер. Ч. 1. С. 275; Enarrationes in Psalmos, 146, 13, PL 37, 1907.

[3] *Idem.* Confessiones X, 17, PL 32, 786. Рус. пер. Ч. 1. С. 281; Sermones de Scripturis, 93, 2, PL 38, 574.

[4] *Idem.* Sermones, 66, 5, PL 38, 433; 52, 18, PL 38, 361; 126, 3, PL 38, 699.

[5] Καὶ δὴ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν τοῦ σώματος φύσιν [...И огонь бежит от телесной природы] (*Plotinus.* Enneades III, 6, 6. P. 156).

[6] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 21, 26, PL 34, 363, 365. Рус. пер. Ч. 8. С. 83, 87.

[7] Ibid. VII, 25, PL 34, 364. Рус. пер. С. 85–86.

устраняет теплоту огня и действует исключительно при помощи его света. В слуховых ощущениях от света через посредство теплоты она простирает свою силу до самого чистого воздуха. В обонянии она оставляет за собой чистый воздух и переходит к воздуху, насыщенному влажными испарениями. В ощущении вкуса ее движение идет далее и достигает более плотной жидкости, а в осязании оно распростирается уже на самую косную стихию — землю[1]. Так постепенно бестелесная сила души в различных органах нисходит к более или менее грубым стихиям, преобладающим в них. Этим устанавливается ее связь с органами внешних чувств.[2]

Связь и соприкосновение самих органов с воспринимаемыми ими объектами ясны в ощущениях осязания и вкуса, потому что здесь ощущаемое непосредственно действует на органы соответствующих чувств. По отношению к обонянию вопрос этот уже не представляется Августину таким простым. Он не решается высказаться категорически, ощущается ли запах в ноздрях, когда воздух, насыщенный пахучими испарениями, раздражает их слизистую оболочку, или на расстоянии. Но безусловно загадочным он считает возникновение ощущений зрения и слуха. Зрение различает предметы, находящиеся иногда на огромном расстоянии от глаза, ухо слышит звук, раздавшийся в отдалении. Каким образом эти органы приходят в соприкосновение с тем, что до такой степени удалено от них? Вопрос этот очень интересовал блж. Августина[3]. Но в его исследовании христианский психолог не пользуется ни теорией среды, предложенной Аристотелем, потому что не был знаком с сочинениями Стагирита, ни теорией симпатии, которая не обратила на себя его внимания при чтении сочинений Плотина, а возвращается к Платону, пользуясь, может быть, каким-нибудь неизвестным нам источником.

По своему обыкновению, блж. Августин исследует намеченную проблему исключительно в отношении к зрительным ощущениям. Видя отдаленные предметы, глаз, очевидно, подвергается под их влиянием известному страданию (patitur). Такое влияние было бы понятно при соприкосновении глаза и предмета. Но в зрительном ощущении этого не наблюдается. Глаз находится там, где нет видимого им предмета, а там, где находится предмет, нет глаза. В самом деле, если бы глаз видел предмет там, где сам находится, то ничего не мог бы видеть, кроме себя самого, потому что место, занимаемое им, не может

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram III, 7, PL 34, 281; XII, 32, PL 34, 466. Рус. пер. Ч. 7. С. 208–209, 281.

[2] Изложенный взгляд блж. Августина обыкновенно называют учением о посредствующем начале между телом и душой. Это не совсем точно, так как свет и воздух не представляют собой, по взгляду блж. Августина, чего-либо чуждого телу, какой-то субстанции, занимающей среднее положение между телом и душой. Они также служат составными элементами тела, но более тонкими сравнительно с двумя другими стихиями. Таким образом, душа воздействует на грубые стихии тела через посредство стихий того же тела, но более близких по своей тонкости духу. Ср.: *Ott W.* Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntniss // Philosophisches Jahrbuch. Fulda, 1900. Bd. XIII. S. 138–141.

[3] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 137, 5–6, PL 33, 517–518.

вмещать никакого другого предмета, даже смежных частей лица, как нос, ресницы. Но действие на расстоянии невозможно. Поэтому было бы нелепостью допустить, что глаз страдает под влиянием тела там, где нет этого тела. Однако сам факт страдания отрицать невозможно. Чтобы выйти из затруднения, необходимо признать, что глаз испытывает воздействие предмета через посредство чего-то, исходящего из него самого, простирающегося вдаль и приходящего в непосредственное соприкосновение с видимым предметом там, где последний находится[1]. Эта гипотеза дает возможность свести зрительное ощущение к осязательному. И действительно, блж. Августин сравнивает его с впечатлением твердости или мягкости, которое мы получаем, не подходя к предмету, а касаясь его издали тростью[2]. Что же играет в зрении роль трости? Что служит орудием, посредством которого душа через глаза зрительно прикасается к отдаленным предметам? Это световое начало огня, сосредоточенное в мозгу, о значении которого в ощущении зрения уже было сказано. Свет этот истекает из мозга, по трубочкам зрительных нервов достигает зрачков, вырывается через них в виде тонких остроконечных лучей наружу и с необычайной быстротой достигает предмета, который интересует душу. Так, если мы обратимся лицом с закрытыми глазами к восходящему солнцу и потом сразу откроем их, то между этим моментом и возникновением зрительного восприятия протекает неизмеримо малое протяжение времени, а между тем прежде, чем коснуться солнца, луч, вышедший из наших глаз, должен пройти огромные пространства над материком и океаном[3]. Свет, исходящий из глаз, сам по себе очень слаб, поэтому он бывает невидим в темноте и, чтобы могло получиться зрительное ощущение, нуждается в поддержке света, находящегося вне. Выбрасываемые тем и другим глазом световые лучи образуют собой угол, вершина которого падает на воспринимаемый объект. Точка совпадения лучей есть вместе с тем точка наиболее ясного зрения. Поэтому предмет бывает видим отчетливо, когда зрительные лучи падают прямо на него, а другие, более близкие или отдаленные предметы, находящиеся на пути распространения лучей, воспринимаются лишь смутно[4].

---

[1] Visus enim se foras porrigit, et per oculos emicat longius quaquaversum potest lustrare quod cernimus. Unde fit ut ibi potius videat, ubi est id quod videt, non unde erumpit, ut videat [Само зрение простирает себя наружу и через глаза устремляется во все стороны весьма далеко, до чего только может достать, — благодаря этому мы и видим] (*Idem.* De quantitate animae, 43, PL 32, 1059).

[2] Sed quemadmodum si virga te tangerem, ego utique tangerem, idque sentirem; neque tamen ego ibi essem, ubi te tangerem: ita quod dico visu me videre, quamvis ego ibi non sim, non ex eo cogor fateri non me esse qui videam [Точно так же как если я касаюсь тебя тростью, то это я, конечно, тебя касаюсь и при этом чувствую я, однако самого меня нет в месте прикосновения; таким же образом я вижу посредством зрения, хотя и не сам лично присутствую в месте видения, но это не заставляет меня признаваться в том, что я не вижу] (Ibidem). Ср.: Ibid., 41–44, PL 32, 1058–1060. Рус. пер. Ч. 2. С. 372–377; De musica VI, 21, PL 32, 1174.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 54, PL 34, 319. Ср.: Ibid. VII, 20, PL 34, 362. Рус. пер. Ч. 7. С. 276–277. Ч. 8. С. 81–82.

[4] Ibid. I, 31, PL 34, 258. Рус. пер. Ч. 7. С. 163–164.

Итак, ощущение обусловлено соприкосновением души с объектом восприятия посредством стихии, преобладающей в данном органе внешнего чувства. В результате этого соприкосновения получается страдание чувства[1]. Но чувство есть функция, в которой соединяются для общей деятельности тело и душа. Вследствие этого возникает вопрос, что именно подвергается страданию в ощущении — тело, душа или то и другое вместе.

Не подлежит никакому сомнению, что под воздействием внешнего мира телесные органы подвергаются страданию. Понятно до некоторой степени, как одно тело влияет на другое, как объект восприятия производит физическое изменение в органе ощущения, но гораздо труднее ответить на вопрос, каким образом внешний предмет действует через тело на душу или, другими словами, каким образом физическое изменение органа переходит в психический акт ощущения. Пользуясь при исследовании этого вопроса принципами неоплатонической философии, блж. Августин отрицает возможность действия тела на душу[2]. Дух по своему достоинству и ценности выше тела. Природа высшая не может служить материей для низшей. Если бы тело могло оказывать воздействие на дух и производить в нем какие-либо изменения, то оно стояло бы в таком же отношении к душе, в каком художник к материалу, которым он пользуется для своих произведений. Но так как производящий выше материи, из которой он что-либо создает, то тело в этом случае было бы выше души. А так как этого допустить нельзя, то необходимо отвергнуть возможность действия тела на дух[3].

---

[1] Igitur si omne quod videmus, sentimus, et omne quod sentimus, patimur; patimur omne quod videmus [Таким образом, если все, что мы видим, мы чувствуем, а от всего, что чувствуем, испытываем некое страдание, то мы испытываем это страдание от всего, что видим] (*Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 42, PL 32, 1059).

[2] Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut objiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt [Следовательно, все телесное, что привносится или предлагается извне нашему телу, совершает нечто не в душе, а в самом теле] (*Idem.* De musica VI, 9, PL 32, 1168).

[3] Nec sane putandum est facere aliquid corpus in spiritu, tanquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni enim modo praestantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit; neque ullo modo spiritu praestantius est corpus; imo perspicuo modo spiritus corpore [Неразумно считать, что тело может производить нечто в духе, что будто бы дух подчиняется творящему телу по причине своей материальности. Ибо в любом отношении выше тот, кто творит, благодаря тому, из чего творит; и тело никоим образом не может быть выше души, но совершенно очевидно, что дух выше тела] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 33, PL 34, 467). Perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Nunquam enim anima est corpore deterior; et omnis materia fabricatore deterior. Nullo modo igitur anima fabricatori corpori est subjecta materies. Esset autem, si aliquos in ea numeros corpus operaretur. Non ergo, cum audimus, fiunt in anima numeri ab iis quos in sonis cognoscimus [Совершенно нелепо {полагать}, что тело в качестве творца подчиняет себе неким образом душу в качестве материи. Никогда душа не бывает хуже тела; и всякая материя хуже творца. Таким образом, душа никак не является подчиненной материей по отношению к творящему телу. Она была бы такой, если бы тело сотворило в ней какую-нибудь часть. Поэтому и в душе, когда мы слышим, не возникают никакие части от тех {предметов}, которые мы познаем посредством звуков] (*Idem.* De musica VI, 8, PL 32, 1167).

Ощущение есть не страдание, а акт, деятельность души, утверждает вместе с Плотином блж. Августин. Но он идет далее неоплатоника, предлагая остроумную гипотезу с целью объяснить психологически, исходя из понятия активности души происхождение, с одной стороны, чувства, как способности внешних восприятий, с другой, — ощущений, как функции этой способности.

Способность чувствовать обусловлена тем, что душа есть принцип движения тела. Августин держится платонического понятия о душе и ее отношении к телу. Бездушное тело неподвижно, одушевленное способно передвигаться с места на место и сверх того находится в непрестанном внутреннем движении. Душа оживляет тело intentione facientis [своим стремлением к деятельности]. Во всех его частях и органах она непрерывно приводит в движение материю, так как это необходимо для питания организма и сохранения его жизни[1]. Безостановочная деятельность души в теле может быть сознательной и бессознательной. Она не сознается душой, если не привлекает к себе ее внимание. Так бывает в том случае, если, приводя в движение тело, душа не встречает с его стороны никакого препятствия и действует в нем с наибольшей легкостью. Тогда ее внимание, ничем не отвлекаемое, сосредоточивается на ее собственной духовной жизни. Доказательством этого может служить тот факт, что мы не замечаем обыкновенно своего здоровья. Душа действует в здоровом теле, как и в больном, но первое беспрепятственно повинуется ее мановению и не оказывает ей никакого противодействия[2]. Отсюда видно, что человек находится в менее здоровом состоянии, когда чувствует удовольствие, чем тогда, когда вовсе не ощущает своего тела и не испытывает ни удовольствий, ни страданий. В таком состоянии идеального здоровья человек находился до грехопадения и будет находиться после воскресения. Душа первозданных людей имела в своем теле послушного раба. Оживляя его посредством непрерывного движения с необычайной легкостью, она не обращала внимания на эту деятельность и не сознавала ее, но была всецело поглощена созерцанием своего Господа[3]. В настоящем же состоянии греховности человеческой природы душа приводит в движение тело всегда с затруднением, но не всегда с затруднением одинако-

---

[1] Animam illam quae ante istum sonum vitali motu in silentio corpus aurium vegetabat [...Эта душа еще прежде того звука в молчании оживляла телесные уши неким жизненным движением] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 11, PL 32, 1169).

[2] Sicut est affectio corporis quae sanitas dicitur: nulla quippe attentione nostra opus habet, non quia nihil tunc agit anima in corpore, sed quia nihil facilius agit. Nam in omnibus operibus nostris tanto quidquam attentius, quanto difficilius operamur [Есть такое состояние тела, которое называется здоровьем. Оно не требует от нас никакого напряжения, но не потому, что душа в это время ничего не делает в теле, а потому, что для нее не бывает более легкого дела. Ведь и во всех наших делах мы тем напряженнее что-либо делаем, чем это для нас труднее] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 13, PL 32, 1170).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 13–14, PL 32, 1170. Ср.: Ibid. VI, 7, 49, PL 32, 1166, 1188.

вым. Тело подвергается постоянным изменениям, из которых одни увеличивают это затруднение, другие уменьшают его. Изменение степени напряжения, необходимого для приведения тела в движение, обращает на себя внимание души, и в силу этого она начинает сознавать происшедшую в теле перемену, как рабочий, вращающий машину, чувствует, когда она хорошо смазана и когда в ее колеса попадает посторонний предмет. Если под влиянием внешних или внутренних причин в теле возникает такое изменение, которое препятствует душе направлять подчиненную ей материю по желательному пути, она бывает вынуждена действовать с большим напряжением; это привлекает к себе ее внимание, вследствие чего затруднение от нее не укрывается и ощущается как труд или страдание. Если же происшедшее в теле изменение соответствует целям и задачам души, она испытывает облегчение и, обратив на это свое внимание, ощущает как удовольствие. Так, не находя в теле достаточно материала для восстановления органических потерь, она чувствует стеснение и воспринимает его как голод или жажду. Подобным же образом до ее сознания доходит переполнение тела пищей и его болезни. Таковы условия, благодаря которым душа может чувствовать перемены в состоянии своего тела. Только что изложенную общую теорию не трудно было применить к ощущениям в собственном смысле. Душа действует в органах ощущения всегда и непрестанно. Эта деятельность не привлекает к себе ее внимания и остается для нее неосознанной, пока все составные части органа находятся в равновесии, свойственном здоровью, и покоятся как бы в некотором интимном согласии. Но если в некоторых частях организма — в костях, волосах, ногтях, вследствие их плотности, препятствующей ускоренному обращению орудия движущей силы души — воздуха, душа не способна производить сознательных движений[1], то в органах внешних чувств, благодаря особенностям их строения, она готова каждую минуту действовать с большим вниманием, а следовательно, и сознавать характер и степень своего напряжения в них. В этой спокойной, несознаваемой самой душой деятельности ее в органах чувства и в ее готовности со вниманием реагировать на физические изменения органов соответствующим изменением своего движения в них и дана возможность или способность разнообразных

[1] Sed quia minus libero aere penetrantur, mobili scilicet elemento, quam ut motus ibi possit ab anima fieri tam celer, quam est ille adversus quem fit cum sentire dicitur... Aliud est enim summa stoliditate, aliud summa sanitate corporis nihil sentire. Nam in altero instrumenta desunt, quae adversus passiones corporis moveantur, in altero ipsae passiones [Проникновение свободного воздуха, то есть подвижного элемента {души}, {в эти члены} происходит меньше, чем нужно для того, чтобы движение, производимое душой, могло быть там столь же быстрым, сколь оно быстро в том, что называется чувством... Ибо бесчувствие в одном случае происходит из-за величайшего безрассудства, а в другом — из-за величайшего телесного здоровья. Ведь в первом случае отсутствуют органы, которые могли бы быть применены к тому, что испытывает тело, а в другом нет самих чувств] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 15, PL 32, 1171).

ощущений. Это и есть то, что мы называем чувством зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания[1].

На основе этой возможности или способности души сознавать перемену своей деятельности в органах внешних чувств возникают отдельные ощущения, как осуществление этой возможности. Под влиянием внешнего раздражения орган терпит известное физическое изменение, требующее от души соответствующего изменения ее деятельности в нем. Эта перемена привлекает к себе ее внимание и вследствие этого доходит до ее сознания. Так возникает отдельное ощущение[2]. Таким образом, «когда душа чувствует в теле, то не становится по отношению к нему в страдательное положение, но внимательнее действует в его страдательных состояниях, и эти действия, легкие вследствие соответствия или трудные вследствие несоответствия, не укрываются от нее. Все это и называется чувством»[3].

Теория движения, производимого душой в теле, объясняет, каким образом душа ощущает физические изменения органов чувств, происходящие в них под влиянием внешних предметов. На основе этих ощущений в ней возникают образы вещей, под воздействием которых находится чувство. В сочинениях, на основании которых мы излагаем настоящий отдел, блж. Августин не выясняет, как ощущение изменившейся деятельности в органе переходит в психический образ внешнего предмета. Он утверждает только, что не тело, находящееся вне нас, творит свой образ в душе, а сама душа создает его. Как только

---

[1] Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus, inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adjungat, repellatque quod noxium est. Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum. Sed sive hac, sive alia distributione ista conjiciantur; agit haec anima cum quiete, si ea quae insunt in unitate valetudinis, quasi familiari quadam consensione cesserunt [Это чувство, присутствующее в нас, даже когда мы ничего не чувствуем, есть орудие тела, которое с известной умеренностью и под воздействием души действует так, чтобы быть готовым со вниманием реагировать на изменения телесных чувств, связывая подобное с подобным и препятствуя тому, что вредно. Далее оно, как я думаю, производит нечто светлое в глазах, нечто очень подвижное и ясное в ушах, нечто туманное в ноздрях, влажное во рту, земляное и как бы грязное при прикосновении. Так или иначе все это соединяется; а душа производит все это в спокойствии, если чувства, находящиеся благодаря здоровью в единстве, уступают ей как бы по некоему семейному согласию] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 10, PL 32, 1169).

[2] Cum autem adhibentur ea quae nonnulla, ut ita dicam, alteritate corpus afficiunt; exserit attentiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis accomodatas: tunc videre, vel audire, vel olfacere, vel gustare, vel tangendo sentire dicitur; quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis [Когда нечто оказывает влияние и воздействует на тело, вызывая в нем как бы некоторые изменения, оно требует более напряженных действий, соответствующих своим местам и органам. Тогда уже это называется чувством зрения, слуха, обоняния, вкуса или осязания. К этим действиям охотно присоединяется соответствующее им, а несоответствующее встречает сопротивление] (Ibid. VI, 10, PL 32, 1169).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 10, 12, PL 32, 1169.

видимый предмет или раздавшийся звук коснется органов зрения и слуха, душа с невероятной быстротой создает их образы[1].

Но если образы вещей творятся самой душой и представляют собой ее энергии, то весьма естественно усомниться в их эмпирическом происхождении. Не содержатся ли образы вещей в виде потенций в самой душе независимо от опыта и не служат ли раздражения органов чувств лишь поводом к их переходу из потенциального состояния в актуальное? Таково именно, как мы знаем, и было учение неоплатоников. Друг Августина Небридий усвоил эту теорию.

Исходной точкой для него служили, с одной стороны, наблюдение, с другой — гносеология неоплатоников. Опыт убеждает, что в содержание нашей фантазии входит множество образов, не заимствованных ею из внешней действительности. Какие образы разумел в этом случае Небридий, из его письма неясно. Но комментарием к последнему может служить ответ Августина, который, хорошо зная своего друга, конечно, верно угадывал его мысль. Небридий имел в виду создания воображения, которыми полны мифы о богах и небывалых животных, вроде гиппокентавров, и искусственные произведения поэтического творчества. Опираясь на этот факт, Небридий ставил вопрос, нельзя ли и все прочие образы признать свободным произведением человеческого духа и понять деятельность чувства по аналогии с интеллектуальным познанием, как его представляли себе неоплатоники. Если ум, ничего не заимствуя от чувств, находит в них лишь побуждение обратиться к созерцанию своего собственного содержания, то, может быть, и фантазия ничего не берет от ощущений, а получает от них только напоминание об образах, дремлющих в ее недрах, и под влиянием этого напоминания переходит к их созерцанию[2].

---

[1] Quamvis prius videamus aliquod corpus, quod antea non videramus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro, quo illud cum absens fuerit recordemur: tamen eamdem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit celeritate mirabili, quae ineffabiliter longe est a corporis tarditate; cujus imago mox ut oculis visum fuerit, in spiritu videntis nullius puncti temporalis interpositione formatur [Хотя прежде мы видим некое тело, которое прежде того не видели, и в нашем духе начинает возникать его образ, который мы во время отсутствия тела припоминаем своим духом, однако этот же самый образ не тело творит в духе, но сам дух творит в самом себе с удивительной быстротой, которая несказанно дальше отстоит от медлительности тела. Образ этого тела, коль скоро оно будет видно глазам, возникает в духе смотрящего без какого-либо промежутка во времени] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 33, PL 34, 467).

[2] Cur, quaeso te, non a se potius quam a sensu phantasiam habere omnes imagines dicimus? Potest enim, quemadmodum animus intellectualis ad intelligibilia sua videnda a sensu admonetur potius quam aliquid accipit, ita et phantasticus animus ad imagines suas contemplandas, a sensu admoneri potius quam aliquid assumere. Nam forte inde contingit, ut ea quae sensus non videt, ille tamen aspicere possit: quod signum est, in se et a se habere omnes imagines [Почему, я тебя спрашиваю, мы говорим, что фантазия получает все свои образы от самой себя скорее, нежели от чувства? Ибо, может быть, точно так же, как разумная душа побуждается чувством к рассмотрению умопостигаемого скорее, чем что-нибудь воспринимает, так и воображающая душа побуждается чувством к созерцанию своих образов скорее, нежели их производит. И, может быть, если чувство может рассматривать то, чего не видит, это значит, что оно имеет все эти образы в себе самом и благодаря самому себе] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 6, PL 33, 67). Ср.: Epistula 7, 4–5, PL 33, 69–70.

Сам в то время еще всецело находившийся под обаянием неоплатонизма, блж. Августин не согласился, однако, с Небридием. Чувства, пишет он ему в ответ, обманчивы. Что стоит вне зависимости от них, то гораздо выше и лучше, чем возникающее из них. Вследствие этого те образы вещей, которые не связаны с действительными ощущениями (как, например, грезы спящих и умалишенных) имели бы больше цены, чем действительные восприятия. Необходимо было бы признать в таком случае или то, что солнце, видимое больными, истиннее, чем созерцаемое здоровыми и бодрствующими, или то, что ложное лучше истинного. А так как это нелепо, то необходимо остановиться на том, что образы вещей, сохраняемые памятью, не что иное, как рана, нанесенная чувствами, и отпечаток их лжи[1]. Далее, блж. Августин не мог согласиться с Небридием и потому, что был несравненно более проницательным психологом и отлично видел эмпирическое происхождение произвольных созданий воображения, а вследствие этого сама исходная точка Небридия была для него безусловно ложной. Окончание своего письма он посвящает выяснению механизма, который превращает образы действительно воспринятых чувством объектов в фантастические сочетания и вымыслы воображения[2]. Итак, психические образы, связанные с ощущениями, блж. Августин ставит в известную зависимость от внешних объектов, хотя и признает их созданием самой души. Иногда он сравнивает их даже с отпечатком перстня на поверхности жидкости, тотчас же расплывающимся, как только печать перестает соприкасаться с ней[3],

---

[1] Si anima priusquam corpore utatur ad corpora sentienda, eadem corpora imaginari potest, et melius, quod nemo sanus ambigit, affecta erat antequam his fallacibus sensibus implicaretur, melius afficiuntur animae dormientium quam vigilantium, melius phreneticorum quam tali peste carentium; his enim afficiuntur imaginibus, quibus ante istos sensus vanissimos nuntios afficiebantur: et aut verior erit sol quem vident illi, quam ille quem sani atque vigilantes; aut erunt veris falsa meliora. Quae si absurda sunt, sicuti sunt, nihil est aliud illa imaginatio, mi Nebridi, quam plaga inflicta per sensus [Если душа еще прежде, чем воспользуется телом, чтобы чувствовать телесное, может вообразить себе те самые видимые ей тела и если (в чем не сомневается ни один здравомыслящий человек) она получает более правильные и правдивые суждения о них еще прежде того, как ей об этом скажут лживые чувства, тогда получается, что мы должны отдать предпочтение душам спящих людей, нежели бодрствующих, и безумным более, чем тем, кто лишен умственного недуга. Ибо эти люди в их состоянии ума получают впечатления от этих образов еще прежде того, как им о том поведают пустые чувства; и, таким образом, получается, что либо солнце, видимое этими больными людьми, является более истинным, чем то, которое видят здоровые и бодрствующие люди, либо следует считать такую ложь лучше правды. Но если, мой Небридий, это предположение нелепо (а это действительно так), то такое воображение есть не что иное, как рана, нанесенная посредством чувств] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 7, 3, PL 33, 68).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 7, 4–7, PL 33, 69–70.

[3] Neque esse potest, nisi cum adest effector ejus (affectionis) sonus: similis est enim vestigio in aqua impresso, quod neque ante formatur quam corpus impresseris, neque remanet cum detraxeris [...Этого никак не может быть, если только при этом не присутствует виновник этого впечатления — звук. Это подобно отпечатку на воде, которого не было прежде, чем он был оставлен, и который не остается после удаления самой печати] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 3, PL 32, 1165).

но только в сочинении «De Trinitate» он развивает этот образ в определенную психологическую теорию. В прочих его сочинениях остается невыясненным, как ощущение изменения органа, испытываемое душой, переходит в образ внешнего предмета, вызвавшего это изменение.

Образы материальных вещей, создаваемые душой[1], нематериальны. Этот тезис вытекал для Августина из его глубокого, достигнутого с большим трудом убеждения в нематериальности души и из того гносеологического принципа, что познаваемое присутствует в познающем соответственно природе познающего. Образ тела, находящийся в духе, лучше, чем тело в своей собственной субстанции: тело материально, а его психический образ духовен[2]. Блж. Августин подвергает критике атомистическую теорию ощущений Эпикура и Демокрита, согласно которой вещи выделяют материальные образы, проникающие через органы чувств в душу, входящие с ней в соприкосновение и обусловливающие этим чувственное познание[3]. Он находит, что эта материалистическая теория совершенно расходится с самыми очевидными психологическими фактами. Если образы вещей в духе материальны, то они пространственны и по своей величине должны быть равны предметам, отделяющим их. Но в человеческом духе сохраняется бесчисленное количество образов. Как же они могли бы вместиться в таком незначительном по объему пространстве, какое занимает человеческое тело?[4] Далее, если бы человеческая душа была материальна, как и сами образы, то она была бы меньше, чем многие из них. Но когда два материальных предмета неодинаковой величины соприкасаются, то больший лишь одной своей частью покрывает меньший. Будь чувственное познание обусловлено соприкосновением души с материальными образами вещей, душа могла бы лишь постепенно ощупывать образы, превосходящие ее величиной, и потому не могла бы созерцать их сразу в целом. В действительности

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 40, PL 34, 469. Рус. пер. Ч. 8. С. 287; Epistula 147, 38, PL 33, 613; 159, 2, 5, PL 33, 699, 700.

[2] Major est notitia corporis, quam ipsum corpus quod ea notitia notum est. Illa enim vita quaedam est in ratione cognoscentis: corpus autem non est vita [Познание тела больше самого тела, познаваемого благодаря познанию. Ибо в разуме познающего познание присутствует как некая жизнь, а тело не является жизнью] (*Idem.* De Trinitate IX, 4, PL 42, 963). Melior est imaginatio corporis in animo, quam illa species corporis, in quantum haec in meliore natura est, id est, in substantia vitali, sicuti animus est [Отображение тела в духе лучше самого вида тела, поскольку это отображение находится в лучшей природе, то есть в жизненной субстанции, каковой и является дух] (Ibid. IX, 16, PL 42, 969). Hic existit quiddam mirabile, ut cum prior sit corpore spiritus, et posterior corporis imago quam corpus, tamen quia illud quod tempore posterius est, fit in eo quod natura prius est, praestantior sit imago corporis in spiritu, quam ipsum corpus in substantia sua [В этом есть нечто удивительное, так как хотя дух и выше тела, а тело выше образа тела, однако то, что по времени возникает позже, возникает в том, что по природе бывает первым, поэтому предпочтительнее образ тела, возникающий в духе, нежели само тело в своей субстанции] (*Idem.* De Genesi ad litteram XII, 33, PL 34, 467).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 118, 27, 28, PL 33, 445.

[4] *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 17, PL 42, 185; Epistula 147, 43, PL 33, 615.

же образы гор, огромных пространств и всего мира предстают перед внутренним взором человека как нечто целое и созерцаются им отнюдь не по частям[1].

Изложенное учение об ощущении тесно примыкает к психологии Плотина и представляет собой отчасти простое ее воспроизведение, отчасти дальнейшее развитие, отчасти даже такое ее изменение, которое нисколько ее не улучшает. Как и у Плотина, отображение формы воспринимаемого объекта в органах чувств почти не играет здесь никакой роли. Правда, Августин говорит о быстро исчезающих отпечатках внешних тел в чувстве, но это замечание есть не более, как сравнение, которому не соответствует теория. В сущности, идея формы, отображающейся в органах чувств, совершенно излишня в изложенной теории ощущения. Исходя из предположения, что подобное познается подобным, необходимо допустить присутствие формы воспринимаемого объекта в органе лишь в том случае, если орган сам по себе не мыслится подобным ему, как мы и видим это в психологии Аристотеля. Блж. Августин, наоборот, и помимо формы устанавливает подобие между органом и предметом восприятия своим учением о физическом строении воспринимающих аппаратов внешнего чувства. Каждое из пяти внешних чувств может отзываться на возбуждения, исходящие только от вещей, в которых преобладают те самые стихии, посредством каких действует душа в соответствующих органах: глаз видит свет, потому что душа движет им при помощи светового начала огня, а ухо слышит сотрясения воздуха потому, что душа простирает в нем свою силу до этой стихии. Если органы чувств сами по себе подобны воспринимаемым ими объектам, то нет надобности говорить еще об уподоблении их вещам посредством воспринятия формы или образа последних. Далее переход от физического изменения органов к психическому образу внешних предметов, вызывающих это изменение, остается у Августина совершенно невыясненным, а между тем в его теории пробел этот чувствуется сильнее, чем в неоплатонической. Плотину естественно было игнорировать этот вопрос, потому что, признавая душу логосом всех вещей, он видел в физическом раздражении органа лишь повод, побуждающий душу обратиться к созерцанию образа, всегда ей присущего. Ав-

[1] Miror non admonuisse Democritum vel hoc ipso falsa esse quae dicit, quia venientes tam magnae imagines in tam brevem animum nostrum, si corporeus, ut illi volunt, tam parvo corpore includitur, totae illum tangere non possunt. A magno enim corpore cum parvum corpus affingitur, a toto simul attingi nullo pacto potest: quomodo igitur totae simul cogitantur, si in tantum cogitantur, in quantum venientes atque intrantes animum attingunt, quae nec totae intrare possunt per tam parvum corpus, nec totae tam parvum animum attingere? [Я удивляюсь, что Демокрит не понимал ошибочности своей философии хотя бы потому, что столь огромные образы, приходящие к нам в столь небольшую душу и (раз уж они почитают за душу нечто телесное) заключающиеся в столь малом теле, не могут прийти с нами в соприкосновение во всей своей полноте. Ибо когда малое тело приходит в соприкосновение с большим телом, большое тело никоим образом не может одновременно касаться малого всеми своими точками. Как же тогда эти образы мыслятся во всей своей полноте, если они мыслятся постольку, поскольку приходят в соприкосновение с душой, в которую не могут полностью проникнуть сквозь столь малое тело и к которой не могут полностью прикоснуться?] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 118, 29, PL 33, 446).

густин, напротив, отвергнув априорность психических образов и признав их созданием души, руководящейся состояниями органов, должен был остановить на нем свое внимание.

Совершенно иным характером отличается учение об ощущении, изложенное в сочинении «De Trinitate». В нем нужно отметить две существенных особенности. Первая касается значения образа познаваемого в акте познания. Все познавательные силы, начиная с чувства, блж. Августин рассматривает здесь в качестве потенций, которые сами по себе неопределенны и всегда готовы к восприятию формы познаваемого объекта. Способность познания, определившаяся вследствие отображения в ней формы познаваемого, становится актом познания. Такова основная мысль психологии познания по трактату «De Trinitate». Она чрезвычайно близка к теории Аристотеля. И тем не менее трудно допустить, чтобы она была заимствована непосредственно из этого источника. Против этого говорит уже то обстоятельство, что нет никаких данных, устанавливающих знакомство Августина с сочинениями Стагирита, за исключением трактата «О категориях». Потом, что касается ближайшим образом учения об ощущениях, мы не находим у Августина никаких следов теории среды, которая в психологии Аристотеля занимает такое видное положение, и никаких других характерных для нее подробностей. Остается предположить, что понятие материи и формы было усвоено Августином от Аристотеля через посредство «Эннеад», где оно играет также немалую роль[1]. Второй особенностью учения о познании в «De Trinitate» служит совершенно новая для древней философии черта, составляющая научную заслугу блж. Августина, — выяснение участия воли во всех актах познания. И в других сочинениях нашего мыслителя там и здесь рассеяны ценные наблюдения касательно природы и деятельности воли, но только в трактате «De Trinitate» значение воли в познании раскрыто систематически.

Отмеченные особенности учения о познании, изложенного в «De Trinitate», объясняются богословскими задачами этого сочинения. В этом труде Августин задался целью приблизить к пониманию тайну Троичности Божества и оправдать перед разумом авторитет Церкви, признающей этот догмат краеугольным камнем веры[2]. Метод рационального обоснования этого догмата был уже дан в традиции патристической литературы. Христианские писатели, исходя из того соображения, что человек создан по образу Божию, полагали, что между его природой и природой Божества должна существовать известная аналогия. Образ, которым Бог почтил человека, большая часть богословов искала в его духовной природе и преимущественно в уме. Отсюда указание аналогий Троичности в познании обыкновенно и служило спекулятивным оправданием этого догмата. По этому же пути пошел и Августин. Способ доказательства у него тот же — указание тройственности в духовной жизни человека, преимущественно в различных актах познания. Оправданием этого метода и для него служит

[1] *Plotinus.* Enneades I, 2, 4. P. 10; III, 6, 2. P. 152; III, 8, 10. P. 188; III, 9, 3. P. 191; V, 9, 3. P. 362–363.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate I, 4, PL 42, 822.

библейское повествование о создании человека по образу Божию[1], который с большей настойчивостью, чем кто-либо из предшественников, он ограничивает духовной природой человека[2], так как с юных лет был решительным противником антропоморфизма. Итак, богословская задача сочинения «De Trinitate» побуждала блж. Августина искать в актах познания аналогии триединства Божества, а что мы упорно ищем в предмете исследования, то очень часто и находим в нем. Но, чтобы было совершенно ясно направление его поисков, необходимо в самых кратких чертах наметить защищаемую им формулу кафолического догмата Троичности. Бог один по существу и троичен в Лицах. Сущность Отца, Сына и Святого Духа едина и нераздельна нумерически. Но в пределах этой неделимой субстанции нужно различать тройственность Лиц или отношений[3]. Отношения определяются способом бытия Лиц. Отец ни от кого не происходит, и в этом состоит Его личное свойство. Сын рождается от Отца, как образ рождается от первообраза, как отображение в зеркале рождается от предмета[4]. Рождаемость есть Его ипостасная особенность. Далее, хотя все Лица Святой Троицы премудры, однако Сын есть живая и личная Премудрость Бога по преимуществу[5]. Личное свойство Духа Святого состоит в том, что Он есть Дух Отца и Сына и исходит от Того и Другого Лица. Он — ипостасный дар благодати, а так как дары благодати сводятся к любви, то Он может быть признан ипостасной любовью Бога по преимуществу, хотя и прочие Лица Божества — также любовь. Главное свойство любви — соединять любящих. Поэтому ипостасная любовь, Дух Святой, в троичной жизни Божества есть принцип единения Отца и Сына. Подыскать для этой формулы аналогии в человеческом духе блж. Августин и стремился в трактате «О Троице». Единству существа в Боге он поставил в параллель единство и простоту человеческой души, а тройственности Лиц — тройственность моментов в каждом акте познания. Первым моментом, соответствующим Ипостаси Отца, служит объект познания, а вторым, символизирующим Ипостась Сына, сам акт познания. Но так как рождение Сына в богословской литературе того времени обыкновенно рассматривалось как отображение Отца, то для получения сходства Августину необходимо было настаивать, что акт познания всегда обусловлен отражением объекта в органе познания и что объект есть причина формы, возникающей в познающем. А при этих условиях нельзя было не отступить от неоплатонической теории, не допускающей влияния материальных вещей на ощущающую душу. В указании этой аналогии блж. Августин также не был вполне оригинален. Уже Филон и Плотин пользовались ею, выясняя внутреннюю жизнь Божества по аналогии

[1] *Augustinus Hipponensis* De Trinitate IX, 2, PL 42, 961.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 48, 11, PL 36, 551; 54, 3, PL 36, 628; De fide et symbolo, 2, PL 40, 181.

[3] *Idem.* De Trinitate I, 7, PL 42, 824.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Contra Sermonem Arianorum, 22, PL 42, 701; Sermones de Scripturis, 117, 12, PL 38, 667.

[5] *Idem.* De Trinitate VII, 3–5, PL 42, 936–938.

с самосознанием человека. Единое, простое и бескачественное Божество раскрывает Свое содержание, отображаясь в Своем мышлении, которым, по Филону, является ипостась Логоса, а по Плотину — ипостась Ума, подобно тому как содержание души человека отображается в его самосознании. Психологическую аналогию Филона, правда с большими поправками, положили в основу своего спекулятивного учения об Отце и Сыне и христианские писатели II и III вв. Августин пошел по следам своих предшественников на литературном поприще, но, не ограничиваясь самосознанием, провел аналогию по всем актам познания и для этого должен был углубиться в анализ познавательного процесса во всех его формах. Но если здесь путь для него уже был намечен, то в указании третьего момента познания, соответствующего Ипостаси Духа Святого, он не имел предшественников. В системе Филона было лишь две ипостаси — Бог и Логос. Плотин ввел третью — Мировую Душу, но понятие о ней до такой степени не соответствовало церковному учению о Духе Святом, что христианские мыслители ничего не могли заимствовать из «Эннеад» для выяснения значения Духа Святого во внутренней жизни Божества, а могли воспользоваться несколькими мыслями неоплатоника лишь при изложении учения об отношении Духа Святого к миру[1]. Никому из них и самостоятельно не удалось открыть как аналогию Духа Святого третий элемент в самосознании. Таким образом, у них не было опоры для спекулятивного учения о третьей Ипостаси. Блж. Августин восполнил этот пробел. Он попытался найти такой элемент в процессах познания, который служил бы принципом соединения познаваемого и познающего, объекта познания со способностью познания, и нашел его в деятельности воли, направляющей способность познания на объект познания и связующей их между собой. Так чисто богословская тенденция привела его к открытию значения воли в актах познания[2]. После сделанных разъяснений понятно происхождение двух отмеченных выше особенностей в учении блж. Августина о познании, изложенном в «De Trinitate». Чтобы установить аналогию между взаимным отношением Лиц Святой Троицы и различными видами познания, необходимо было настаивать, во-первых, на том, что предмет познания есть причина акта познания, поскольку отображает свою форму в способности познания, а во-вторых, на том, что в каждом акте познания принимает участие воля, соединяющая объект и способность познания. Для первого представляла большие удобства аристотелевская схема материи и формы, с которой, как сказано, Августин познакомился по «Эннеадам».

Возвращаясь к ощущению, мы снова должны предупредить читателя, что блж. Августин ограничивается в исследовании этого вопроса чувством зрения в той уверенности, что деятельность прочих чувств совершается по той же схеме. К тому же он находил, что в зрительном восприятии процесс протекает яс-

---

[1] *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1: Тринитарный вопрос. С. 533–580.

[2] См.: *Kahl W.* Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg, 1886. S. 24–36.

нее, чем в других ощущениях и что это высшее чувство наиболее приближается к разуму и по способу своей деятельности может служить аналогией для выяснения рационального познания[1].

Зрительное ощущение слагается из трех элементов: объекта восприятия, чувства и намерения воли. Для его возникновения прежде всего необходима наличность видимого предмета — камня, пламени. Объект восприятия существует независимо от чувства. Размеренные звуки, как, например, ритмическое падение капель, очень часто звучит в пространстве, в котором нет ни одного живого существа, способного их слышать[2]. Таким образом, видимый предмет, если только это не наше собственное тело, не относится к нашему существу. Вторым слагаемым в зрительном ощущении является чувство зрения. Оно принадлежит телу и душе, потому что служит орудием, посредством которого душа познает находящееся вне ее. Но в самом чувстве зрения нужно различать, во-первых, способность восприятия видимых предметов и, во-вторых, сам акт этой способности, или зрительное ощущение. Способность ощущения может существовать ранее и независимо как от объекта зрительных ощущений, так и от самих ощущений. В темноте и при закрытых глазах мы не видим и все же отличаемся от слепых тем, что, не испытывая, как и они, зрительных ощущений, мы сохраняем, в противоположность им, возможность получить их. Известное соприкосновение принадлежащего нам чувства как возможности зрительных восприятий с непринадлежащим к нашей природе объектом восприятия производит видение, или акт зрительного ощущения. Первое представляет собой как бы неопределенную воспринимающую материю, которая становится определенной в ощущении, поскольку получает форму от внешнего объекта[3]. Третьим условием возникновения ощущения служит намерение души (intentio animi), которое соединяет чувство с объектом восприятия, направляя на него зрение. Оно принадлежит исключительно душе[4].

---

[1] Sed et multum est, et non nacessarium, ut omnes hos quinque sensus id quod quaerimus interrogemus. Quod enim nobis unus eorum renuntiat, etiam in caeteris valet. Itaque potissimum testimonio utamur oculorum. Is enim sensus corporis maxime excellit, et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior [Нет необходимости в том, чтобы мы спрашивали у всех пяти чувств о том, чего ищем, ибо то, что возвещает нам одно из них, имеет точно такую же силу и во всех остальных. Поэтому мы пользуемся по большей части свидетельством, которое доставляют нам наши глаза, так как телесное чувство зрения возвышается над остальными чувствами и благодаря способу своей деятельности более всех близко видению ума] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 1, PL 42, 983).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 2, PL 32, 1163.

[3] Visio quae fit in sensu ex visibili corpore, cum jam conjunctum est et videtur... Ipsaque visio quid aliud, quam sensus ex ea re quae sentitur informatus apparet?.. Et ipsa forma, quae ab eodem imprimitur sensui, quae visio vocatur... Sensus ergo vel visio, id est sensus formatus extrinsecus... Corpus quod videndo sentimus, quo sensus non ita formatur ut sensus sit, sed ut visio sit [Видение рождается в чувстве от видимого тела, когда последнее уже соединилось {с чувством зрения} и воспринимается им... А само видение чем еще может быть, как не чувством, получившим некую форму от той вещи, которая воспринимается этим чувством?.. И сама форма, возникающая в чувстве благодаря ему же самому, называется видением... Таким образом, это видение есть чувство, получившее форму извне...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 2, PL 42, 985).

[4] Ibidem.

Перейдем теперь к выяснению самого процесса ощущения, совершающегося под совокупным действием трех перечисленных условий.

Сущность ощущения сводится к информации чувства под воздействием видимого предмета. Она протекает в двух последовательных стадиях: сначала объект восприятия вызывает в органе чувства свой психофизический образ, а потом этот последний рождает уже чисто психический образ вещи в душе. Глаз по отношению к объекту восприятия напоминает собой безразличную и неопределившуюся материю, воспринимающую форму тела, на которое направлено зрение. Пока мы смотрим на предмет, его образ, отражающийся в зрительном органе, совершенно сливается с формой, присущей самому предмету, так что нам кажется, что мы воспринимаем чувством не образ вещи, а саму вещь. Оттого так трудно бывает убедить не совсем проницательных людей, что в глазу в момент зрительного ощущения возникает психофизический образ видимого предмета. Тем не менее это необходимо признать и строго отличать форму предмета в чувстве от его формы вне чувства. Действительность этого блж. Августин доказывает двумя наблюдениями: существованием последовательных образов в глазу и двоением предмета при несовпадении зрительных лучей. Если мы задержим свой взгляд на каком-нибудь светильнике, затем быстро закроем глаза, то в поле зрения начинают вращаться светящиеся пятна и фигуры, сменяющие друг друга, постепенно бледнеющие и, наконец, совсем исчезающие. Это расплывающийся образ пламени, остающийся в глазу. Точно так же в глазу не тотчас исчезает образ переплета оконной рамы, если мы слишком пристально на него смотрели. Последовательные образы пламени и рамы, без сомнения, находились в глазах и тогда, когда они были устремлены на эти предметы; они были даже яснее и отчетливее, но настолько сливались с внешней формой самих вещей, что распознать их не было никакой возможности. Когда зрительные лучи не совпадают на одном предмете, например на пламени свечи, то он в наших глазах двоится. Это зависит от того, что лучи, исходящие из каждого глаза, аффицируются поодиночке, если им не позволяют совпасть в одном и том же пункте. Но если мы закрываем один глаз, то двойное уже не может иметь места. Следовательно, в каждом глазу предмет оставляет свое точное подобие[1]. Образ, вызываемый внешним объектом в чувствующем органе, вследствие своей крайней непрочности, похож не столько на отпечаток предмета в воске, сколько на отпечаток, который делает перстень, приложенный к поверхности какой-нибудь жидкости: рельеф печати, конечно, оттискивается на поверхности жидкости, но этот оттиск расплывается, как только перстень удаляют[2]. Психофизический образ видимого предмета, отпечатлевающийся в органе восприятия, следует, однако, отличать от психического образа, который душа создает на основании первого и надолго сохраняет в памяти. Последовательный образ пламени и переплета оконной рамы очень

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 3–4, PL 42, 986–987.

[2] Ibid. XI, 3, PL 42, 986.

быстро исчезает, но психический образ того и другого остается в нашем духе. Благодаря ему, мы можем представлять себе эти предметы и в их отсутствии. Итак, в ощущении сливаются три образа: форма вещи, присущая ей самой, ее форма в органе зрения и, наконец, ее форма, отпечатлевшаяся в душе. Самостоятельное существование и различие этих форм доказывается тем, что их можно искусственно разъединить. Закрывая глаза, мы устраняем первую форму и можем наблюдать вторую, а когда исчезает вторая, мы видим, что в нашем духе остается третья.

Изложенное учение о происхождении образа видимой вещи в чувстве расходится с высказанным в других сочинениях изложением, согласно которому образ внешнего предмета творит не тело в духе, а сама душа. В трактате «De Trinitate» блж. Августин, подобно Аристотелю, рассматривает внешний предмет в качестве начала формирующего, а орган чувства — в качестве материи, воспринимающей форму. Это представление не противоречило бы его теории, если бы речь шла об одном физическом изменении органа под влиянием объекта восприятия. Упоминая вскользь в «De musica» об отпечатке, который оставляет движение воздуха, составляющее сущность звука, в ухе, он разумеет лишь физическое изменение этого органа. В «De Trinitate» он идет дальше, утверждая, что внешний предмет информирует чувство, и в то же время часто повторяя, что чувство принадлежит совместно телу и душе. Таким образом, предмет информирует не только телесный орган, но и ощущающую силу души, являясь причиной своего психофизического образа в одушевленном органе[1]. Если в других сочинениях блж. Августин отрицает возможность воздействия тела на дух на том основании, что духовное начало, как высшее по природе, не может служить материей для тела, то здесь он утверждает совершенно противоположное. Поскольку предмет информирует чувство, последиее стоит к нему в таком же отношении, в каком материя к форме. Это признание активности тела, вытекающее из самой формулы, которая определяет сущность ощущения, подтверждается и прямыми выражениями блж. Августина. «От видимого предмета, — говорит он, — рождается зрительное ощущение (visio), но не от одного его, а в присутствии видящего. Поэтому от видимого и видящего рождается зрение, конечно, таким образом, что видящему принадлежит чувство зрения и внимание рассматривающего и взирающего, а информация чувства, которая называется зрительным ощущением, производится одним телом, подлежащим зрительному восприятию, т. е. некоторой видимой вещью, по удалении которой в чувстве вовсе не остается формы, которая была в нем, пока был налицо видимый предмет»[2]. В другом месте он прямо заявляет, что «тело, эта низшая тварь, рождает ощущение в высшей твари, в духе»[3]. К тому же выво-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 2–5, PL 42, 985–987.

[2] Ibid. XI, 3, PL 42, 986.

[3] Ex ultima quippe, id est corporea creatura, qua superior est anima, in ipsa anima fit per sensum corporis [...Из низшей, то есть телесной твари, выше которой душа, оно рождается в самой душе посредством телесного чувства...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 8, PL 42, 990).

ду мы могли бы прийти, признав отображение вещи в органе не психофизическим, а лишь физическим ее образом. Такое признание было бы совместимо с отрицанием возможности действия тела на дух. Но блж. Августин очень ясно говорит, что образ вещи в органе служит причиной ее чисто психического образа, остающегося после завершения акта ощущения в памяти и воспроизводимого в воспоминании. «В том разделении, — говорит он, — которое мы начинаем формой (species) тела и оканчиваем формой, возникающей в созерцании воображающего, открываются четыре формы, как бы постепенно рожденные одна от другой: вторая от первой, третья от второй, четвертая от третьей, потому что от формы тела, которое мы видим, рождается форма, возникающая в чувстве видящего, а от этой — форма, рождающаяся в памяти, и от нее — та, которая получается в уме воображающего. Вследствие этого воля трижды соединяет как бы родителя с порождением: во-первых, форму тела с формой, которую она порождает в телесном чувстве, во-вторых, эту с той, которая возникает от нее в памяти, и эту последнюю, в-третьих, с той, которая рождается от нее во взоре воображающего»[1]. Если второй образ есть явление не психофизическое, а только физическое, то, конечно, отпадает возможность влияния внешнего тела на душу, но, так как от второго образа происходит третий, уже несомненно психический, то приходится признать возможность влияния на душу живого существа изменений его собственного тела. Неоплатонический принцип в одинаковой степени страдает от того и другого признания. В сочинении «De Trinitate» блж. Августин явным образом покидает его, потому что, соответственно задачам этого сочинения, ему необходимо было найти в актах чувственного познания аналогии неотделимого рождения образа от первообраза, чтобы посредством их объяснить, как Сын Божий рождается от Отца. Такое отступление от раз признанного принципа в вопросе о происхождении образов, представляющих вещь в душе, было возможно для блж. Августина потому, что он не достиг здесь полной уверенности, не создал непоколебимых убеждений, всегда видел в своих психологических теориях не более, как догадки, и никогда не думал выдавать их за незыблемые истины [2].

В трактате «De Trinitate» блж. Августин первым из психологов коснулся значения воли в ощущениях. Ее роль состоит в том, что она устанавливает связь

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 10, PL 42, 992.

[2] Ut enim sic ex semetipsis afficiantur, vel anima ex corpore vel corpus ex anima, congruae rationes id faciunt... [...То, что они имеют столь сильное влияние на самих себя, {т. е.} душа на тело или тело на душу, происходит от соответствующих причин...] (Ibid. III, 15, PL 42, 877). Utrum ita in animo fiant ut in membrana ex atramento litterae, ubi utraque substantia est, membrana scilicet et artamentum; an sicut signum in cera, vel figura quaelibet cui cera subjectum est, illa in subjecto; an utroque modo fiant ista in spiritu nostro, aliquando sic, aliquando autem sic [Отпечатываются ли они {образы} в душе, как на тонком пергаменте от чернил во время письма, когда соединяются обе субстанции, то есть пергамент и чернила; или же они подобны печати на воске или другому какому-нибудь образу, для которых воск является субстанцией; или, может быть, они появляются в нас иногда так, а иногда иначе, пользуясь обоими способами...] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 162, 4, PL 33, 706). Ср.: De Genesi ad litteram XII, 40, PL 34, 469. Рус. пер. Ч. 8. С. 287; Confessiones X, 13, PL 32, 784. Рус. пер. Ч. 1. С. 287.

между объектом восприятия и чувством. Чтобы рассмотреть тот или другой предмет, необходимо открыть глаза и сосредоточить на нем взгляд. Чтобы ощущение продолжалось, нужно удерживать взгляд на рассматриваемом предмете. То и другое есть дело чисто психического акта воли. Она обращает орган восприятия к внешнему предмету, чтобы он мог отобразить в себе форму последнего, и удерживает орган в таком положении, которое необходимо для сохранения в нем этого отображения[1].

Но связь, устанавливаемая волей между чувством и объектом, подлежащим восприятию, не ограничивается этим чисто внешним актом, но простирается гораздо дальше. Воля объективирует ощущение, сливая в одно неразрывное целое форму, присущую объекту восприятия, с ее отображением в чувстве и душе воспринимающего субъекта. Хотя душа имеет дело непосредственно лишь с формой предмета, находящейся в ней самой и в ее чувствующем органе, но нам кажется, что мы видим саму вещь, как она существует вне нас. Пока глаз устремлен на пламя свечи или на переплет оконной рамы, нет никакой возможности различить три формы, соединенные в этом акте, и лишь тогда, когда согласно импульсу воли мы закрываем глаза и расторгаем связь органа с вещью, мы можем наблюдать сначала быстро расплывающиеся остатки образа пламени и рамы в глазу, а потом их психический образ, остающийся в душе. Таким образом, воля настолько тесно соединяет три формы, данные в ощущении, что различить их может, во всяком случае, не чувство, а разум посредством очень тонкого психологического анализа[2]. Важность этого слияния форм в деле познания очевидна: только оно превращает субъективное состояние чувства в восприятие объективной действительности, только оно объективирует ощущение.

---

[1] Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat [Воля имеет великую силу для их соединения {т. е. чувства и воспринимаемого предмета}, так что побуждает чувство к восприятию вещи и к принятию определенной формы, а также удерживает в этой вещи чувство, сформированное соответствующим образом] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 5, PL 42, 987). Ср.: Ibid. XI, 15, PL 42, 995.

[2] Sed formam corporis quod videmus, et formam quae ab illa in sensu videntis fit, per eumdem sensum non discernimus; quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus. Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis [Форму видимого нами тела и другую форму, возникающую в чувстве смотрящего вслед за первой, мы посредством того же самого чувства не отделяем друг от друга, поскольку их соединение настолько тесно, что для различия не остается места. Однако, пользуясь своим разумом, мы делаем вывод, что мы ни в коей мере не способны чувствовать, если в нашем чувстве не возникает при этом некоего подобия видимого тела] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 3, PL 42, 986). Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem, ut duo priora vix intercedente judice ratione discerni valeant, species videlicet corporis quod videtur, et imago ejus quae fit in sensu, id est, visio [Таким образом, хотя сущности этих трех вещей {формы видимого тела, образа, запечатленного в чувстве, и воли ума (души)} столь различны между собой, однако они приходят к такому единству, что две первые из них, то есть форма видимого тела и ее образ, возникающий в чувстве, едва могут быть различимы судящим о них разумом] (Ibid. XI, 5, PL 42, 987).

Наконец, значение воли в ощущении состоит в том, что она оказывает известное содействие уподоблению органа видимому предмету или самой его информации. Мысль эта встречается только в одном месте сочинений блж. Августина, и притом выражена в нем настолько неясно, что только контекст убеждает в ее наличности. Вот слова, которые мы имеем в виду: «Воля имеет такую силу соединять эти две (формы), что и обращает чувство к рассматриваемой вещи, чтобы оно получило ее форму, и удерживает его на ней после того, как оно отобразило эту форму. И если воля настолько горяча, что может быть названа любовью, страстью или похотью, то сильно затрагивает даже все тело животного; и в тех случаях, когда ей не оказывает сопротивления слишком косная и твердая материя, преобразует его в подобный вид и цвет. Посмотрите, с какой необыкновенной легкостью изменяется тельце хамелеона, принимая цвета, которые он видит. А так как грубые тела других животных не легко поддаются перемене, то по большей части только зародыши изобличают страстные желания матерей и показывают, на что они смотрели с большим услаждением. Ибо чем мягче и, так сказать, восприимчивее к форме первоначальное строение семян, тем успешнее и действительнее поддаются они мановению души матери и возникшему в ней образу тела, на которое она жадно взирала»[1]. В последнем предложении блж. Августин разумеет факты, на которые указывал еще Гиппократ. Так, одна женщина была обвинена в прелюбодеянии на том основании, что родила ребенка, не похожего ни на отца, ни на мать и ни на кого из родных. Медик освободил ее от суда и наказания, указав на сходство ребенка с изображением красивого мальчика, висевшем в спальне супругов[2]. Еще более убедительным Августин считает пример Иакова, который клал на водопое пестрые прутья, чтобы овцы и козы могли видеть их в момент зачатия, и этим достигал того, что они приносили пестрый приплод[3]. Итак, душа может сообщать всему телу форму предмета, возбуждающего в ней страстное влечение, если только тело отличается достаточной гибкостью и податливостью. Такими свойствами наделено, однако, лишь тело хамелеона. У других животных только зародыши поддаются воздействию воли матерей. Если при исключительных условиях под влиянием страстного возбуждения может принимать форму внешнего предмета все тело животного, то в обычных условиях воля сообразует объекту восприятия лишь чувствующий орган, который, по особенностям своего строения, не способен оказывать ей в этом сопротивления. Так на основании контекста следует, по нашему мнению, истолковать и договорить до конца мысль блж. Августина. Но если сама душа формирует орган соответственно внешнему предмету, то она должна знать о последнем ранее, чем возникнет ощущение. Этого блж. Августин не допускал. Таким образом, у него по-

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 5, PL 42, 987.

[2] *Idem.* Quaestiones in Heptateuchum I, 92, PL 34, 571.

[3] Ibidem. Ср.: De Trinitate XI, 5, PL 42, 987; III, 15, PL 42, 877; De Civitate Dei XII, 25, PL 41, 374. Рус. пер. Ч. 4. С. 282.

лучается круг: воля уподобляет орган вещи, хотя для того, чтобы узнать о форме этой вещи, чувство еще ранее должно было уподобиться ей. Возможность уподобления органа изнутри могла быть подсказана ему только учением Плотина о симпатическом изменении органов, обусловленном действием предмета на чувство через Мировую Душу. Но так как блж. Августин не заимствовал из неоплатонизма идею симпатии, то в его учении о влиянии воли на уподобление органов чувств получилось противоречие и неясность.

Память. Природа памяти лучше всего определяется теми образными выражениями, которые употребляет блж. Августин для ее характеристики. Это воспринимающая способность по преимуществу. Она служит своего рода кладовой духа, в огромных помещениях которой хранится все его содержание. Это как бы желудок души, а огорчения и радости подобны горьким и сладким яствам, которые в него поступают[1]. Переходя в область памяти, эти чувства сохраняются там, но уже не дают сладости или горечи[2]. Обращает на себя внимание сам объем этого понятия в сочинениях Августина. К памяти он относит все потенциальное содержание духа, как воспринятое когда-то, так и всегда присущее ему помимо всякого восприятия.

В учении о природе памяти блж. Августин следует в общем Плотину и отличается от него разве только более подробной разработкой его тезисов, большим обилием живых психологических наблюдений и некоторыми существенными изменениями частностей. Подобно Плотину, он помещает память в число сил, принадлежащих только душе и не связанных с телом. Хотя память, содержащая в себе образы материальных предметов, ближе всего стоит к телу, однако то обстоятельство, что она сохраняет и вновь творит бесчисленное количество этих образов, убеждает в ее нематериальности[3]. Оригинальной чертой Августина служит его учение о видах памяти. Он различает память преходящего, связанную с образами, и память пребывающего, не нуждающуюся в образах. Различие этих двух видов памяти выяснено им в письме к Небридию. Небридий писал своему другу, что, по его мнению, память всегда нуждается в образах. Бывают образы не удерживаемые памятью, но не может быть памяти без образов. Даже вспоминая о своих прежних размышлениях, мы воспроизводим или слова, в которые облекались наши мысли, или нечто такое из испытанного интеллектом, что может отражаться в воображении[4]. Блж. Августин отвечает на это, что существует память не только преходящего, но и пребывающего. Первый вид памяти сохраняет то, что или покинуло нас, или покинуто нами. «Когда, — говорит он, — я вспоминаю своего отца, я вспоминаю, что меня покинуло и чего уже нет, а когда вспоминаю Карфаген, вспоминаю то, что существует, но что я сам покинул, однако в том и другом случае память

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 23, 11, PL 35, 1589; Confessiones X, 13, PL 32, 784. Рус. пер. Ч. 1. С. 278.

[2] Ibid. X, 21, PL 32, 788. Рус. пер. Ч. 1. С. 284.

[3] *Idem.* De Genesi ad litteram VII, 29, PL 34, 366. Рус. пер. Ч. 8. С. 88–89.

[4] *Idem.* Epistula 6, 1, PL 33, 68.

удерживает прошедшее, потому что и того человека, и этот город я припоминаю на основании того, что видел, а не на основании того, что вижу». То, что нас покинуло или покинуто нами, не присутствует реально самой своей субстанцией в нашем духе и потому не могло бы стать предметом воспоминания, если бы чем-нибудь не было в нас замещено. Образы и представляют в памяти то, чего уже нет. Наоборот, понятие, например, в точности всегда пребывает в нашем уме и не нуждается в замещающем его образе, чтобы стать предметом воспоминания[1].

Содержанием первого вида памяти служит, во-первых, все воспринимаемое из внешнего мира при помощи пяти общеизвестных чувств. Чувства дают нам множество образов, которые хотя и входят в душу различными путями, но сохраняются в памяти, не сливаясь между собой. Не только представления о цветах не смешиваются с образами звуков, но и запах лилии мы отличаем от благоухания фиалок, хотя в данную минуту не обоняем ни того, ни другого[2]. К этим образам действительно существующих вещей присоединяются фантастические картины, созданные нашим собственным воображением, для которых нет первообразов во внешней действительности[3].

Вопрос о сохранении памятью душевных волнений живо интересовал блж. Августина. Если бы память не сохраняла представлений об испытанных когда-то удовольствиях, страхе, боли, печали, похоти, то невозможен был бы разговор о них. И тем не менее они сохраняются в душе не в том виде, в каком переживались. Воспоминаниям о волнениях и страстях недостает напряжения чувства, которое их когда-то сопровождало. О прежних радостях часто вспоминают без радости и о печалях — не испытывая этого чувства. Можно бесстрастно вспоминать о своих прежних страстных движениях. Бывают даже случаи, когда состояние духа противоположно воспоминаниям. Иногда, полные веселого возбуждения, мы припоминаем об угнетающих печалях, а охваченные скорбью — о радостях. Если пережитых волнений уже не существует, то ясно, что не сами они сохраняются в памяти, а только их образы[4].

То же нужно сказать о забвении. Когда мы слышим это слово, то хорошо понимаем, о чем идет речь, следовательно, в памяти содержится или само забвение, или его образ. Когда нам говорят о памяти и мы понимаем это, то перед нами встает сама память без всякого образа. Но нельзя того же сказать о забвении. Его не может быть в памяти, потому что оно исключает ее. Если бы мы находились в действительном забвении, то не могли бы помнить о нем и, следовательно, понимать, что нам о нем говорят. Поэтому, если в памяти есть то, что исключает ее, то оно может присутствовать в ней не реально, а лишь в виде образа[5].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 7, 1–2, PL 33, 68. Ср.: De Trinitate XIV, 14, PL 42, 1047.

[2] *Idem.* Confessiones X, 13, PL 32, 784. Рус. пер. Ч. 1. С. 278–279.

[3] Ibid. X, 14, PL 32, 785. Рус. пер. С. 279

[4] Ibid. X, 21–23, PL 32, 788–789. Рус. пер. С. 284–286.

[5] Ibid. X, 24–25, PL 32, 789. Рус. пер. С. 286–288.

Содержанием второго вида памяти служит все не имеющее образа и пространственных очертаний. Но последнее слагается из двух элементов. Во-первых, сюда входят наши идеи, мысли, понятия об умопостигаемой реальности, во-вторых, сами эти реальности, пребывающие в памяти субстанциально.

К первой категории относятся воспоминания о нашей собственной умственной деятельности. Мы помним о своих прежних размышлениях, помним момент, когда впервые поняли ту или другую истину[1]. Далее, сюда же нужно причислить все теоретические положения и отвлеченные понятия выводного характера, приобретаемые обыкновенно изучением. Таковы данные свободных наук. Поскольку они истинны, они опираются на незыблемые принципы мышления, из которых извлечены диалектически. Геометрия и наука о числах, представляющие собой развитие аксиоматических положений, служат наглядным примером этого. Научные познания, выносимые из школы, не освежаемые повторением, легко забываются и исчезают из памяти, но те принципы мышления, на которых они основываются, никогда нас не покидают. Итак, свободные науки являются системой человеческих понятий об умопостигаемом. Как понятия, они сами находятся в уме и ничем в нем не замещены[2].

Второй элемент памяти, не связанной с образами, составляют уже не понятия об умопостигаемых реальностях, а сами эти реальности. Пребывая в памяти субстанциально, эти последние не нуждаются в образах, которые замещали бы их в человеческом духе.

Первое место в ряду этих реальностей занимает само наше *я* со всеми его способностями и силами. Мы помним самих себя, потому Вергилий выразился правильно, когда сказал об Улиссе, что тот не забыл себя[3]. Все силы и способности нашего духа так же находятся в памяти. «Я помню, — говорит Августин, —

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 20, PL 32, 787. Рус. пер. Ч. 1. С. 284.

[2] Hic sunt et illa omnia quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco: nec eorum imagines, sed res ipsas gero [Здесь {в памяти} также содержатся все те понятия, которые еще не покинули меня со времени изучения свободных наук и не были удалены как бы из некоего внутреннего места, которое не является на самом деле местом; при этом я ношу в себе не образы понятий, а сами эти понятия] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 16, PL 32, 790). Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus sicuti sunt per seipsa intus cernimus: nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare, ut tanquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant [Поэтому мы нашли, что обучаться тому, чей образ не был воспринят нашими чувствами, но воспринят нами, как он есть, внутри нас самих, есть не что иное, как то, что беспорядочно и без разбора содержала в себе память, которая как бы собирает теперь все это при помощи мышления и заботится, обращая к тому душу, чтобы все то, что прежде скрывалось в небрежении и рассеянии, было расположено как бы под рукой и при легком усилии воли предоставляло себя уму] (Ibid. X, 18, PL 32, 787). Ср.: Ibid. X, 17, 19, PL 32, 786, 787. Рус. пер. Ч. 1. С. 281–283.

[3] Virgilius enim cum sui non oblitum diceret Ulyssem, quid aliud intelligi voluit, nisi quod meminerit sui? [Что иное подразумевал Вергилий, говоря, что Одиссей не забыл себя, как не то, что он помнил самого себя?] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 14, PL 42, 1047).

что у меня есть память, ум, воля... Чего из содержащегося в моей памяти я не помню, того нет в моей памяти. Но ничто настолько не присуще памяти, как сама память. Следовательно, я всю ее помню. Точно так же, что бы я ни понимал, я знаю, что понимаю, и чего бы ни хотел, я знаю, что хочу. Но что я знаю, то помню. Таким образом, я помню весь мой ум и всю волю»[1]. Реально присутствуют в памяти стремления, желания, страсти. Блаженная жизнь всегда присуща памяти человека, потому что все не только понимают, что такое блаженная жизнь, но и с необходимостью желают ее и стремятся к ней. Она находится в памяти не как образ Карфагена, который мы восприняли через чувство, но к которому можем не стремиться, не как число, которое дано в памяти, правда без образа, но не составляет предмета желаний, не как красноречие, которое может быть привлекательным, но сладость которого познается через чувство, не как прошедшая радость, о которой можно вспоминать и в тяжелые дни печали, а именно как неумирающее стремление[2]. Хотя чувственные страсти и стремления ничем не заявляют о себе, если вся мысль человека безраздельно отдала себя созерцанию Бога, однако, поскольку они еще не совершенно угасли, они находятся в памяти[3].

Но в памяти реально присутствует не только наш дух со всеми своими потенциями, но и Сам Бог. Вездесущий, непротяженный, непередвигающийся с места на место, Он находится везде, в каждой точке пространства, и притом не частью Своего Существа, а целостно. Поэтому Он реально пребывает в памяти каждого человека[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 18, PL 42, 983. Nam et memoria non solum caetera omnia, quae meminimus comprehendit; sed etiam quod non obliviscimur nos habere memoriam, ipsa se memoria quodammodo tenet in nobis, quae non solum aliorum, sed etiam sui meminit, vel potius nos et caetera et ipsam per ipsam meminimus [Память содержит в себе не только все, что мы помним, но и то, что мы не забываем о том, что у нас есть память: наша память содержит в себе некоторым образом саму себя, помня не только о посторонних вещах, но и о самой себе, или, лучше сказать, мы помним все вещи и память благодаря самой нашей памяти] (*Idem.* De libero arbitrio II, 51, PL 32, 1268).

[2] Quod etsi alius hinc, alius illinc assequitur, unum est tamen quo pervenire omnes nituntur ut gaudeant. Quae quoniam res est quam se expertum non esse nemo potest dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatae vitae nomen auditur [И хотя один гонится за одним, а другой за другим, все стремятся прийти к одному — к радости. Но поскольку никто не может сказать без собственного опыта, что это такое, то мы, слыша о блаженной жизни, узнаем, что это такое, находя о ней сведения в своей памяти] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 31, PL 32, 793). Вообще: Ibid. X, 29–31, PL 32, 791–793. Рус. пер. Ч. 1. С. 290–294.

[3] Motus igitur animae servans impetum suum, et nondum exstinctus, in memoria esse dicitur: et cum in aliud intenditur animus, quasi non inest animo pristinus motus, et revera minor fit, nisi antequam intercidat, quadam similium vicinitate renovetur [...Таким образом, движения души {т. е. чувственные стремления} сохраняют свою силу и, еще не угаснув, пребывают в памяти; и когда душа стремится к чему-то иному, как будто в ней нет прежних движений, хотя на самом деле они просто становятся слабее, если эти движения души полностью не упразднятся, то они вновь приобретут прежнюю силу ввиду близости родственных им вещей] (*Idem.* De musica VI, 14, PL 32, 1170).

[4] *Idem.* Confessiones X, 26, PL 32, 790. Рус. пер. Ч. 1. С. 289.

Далее сюда нужно отнести основные принципы интеллектуальной и нравственной деятельности, которыми, не отдавая себе в этом отчета, мы всегда руководимся, но которых обыкновенно не замечаем, пока кто-нибудь нам на них не укажет. Это законы соотношения чисел, геометрические понятия и вообще все то, что не дано нам посредством чувств и что познается по внутреннему усмотрению. Поэтому, как только на них обращают наше внимание, мы тотчас же распознаем их и убеждаемся, что указавший на них прав. Они всегда присущи нашей умственной деятельности, но лежат слишком глубоко и действуют слишком сокровенно, чтобы их можно было заметить и выделить без тщательного анализа процесса мышления[1]. Все эти аксиоматические положения не суть, однако, простые понятия и идеи человеческого ума. Мы уже имели случай сказать, что Августин отождествил их с Самим Богом или, точнее, со второй Ипостасью Святой Троицы, Божественной Премудростью[2]. Поэтому присутствие их в памяти для него равносильно субстанциальному пребыванию в ней ипостасной и неизменяемой Истины, Самого Бога[3].

Первый вид памяти блж. Августин называет памятью чувственной, второй — интеллектуальной[4]. Памяти, связанной с образами, которые остаются в душе после ощущений, не лишены и животные. Ласточки возвращаются к своим гнездам, скот находит свои стойла, звери — свои логовища. Собака узнала возвратившегося Улисса, не узнанного людьми[5]. Многие полагают, что низшие животные, как, например, рыбы, лишены памяти, но это опровергается сочинениями людей, имевших возможность наблюдать рыб в аквариумах[6]. Собаки во сне ворчат и лают, следовательно, их сон протекает не без сновидений, которые были бы невозможны, если бы душа животных не сохраняла образов то-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 18, PL 32, 787. Ср.: Ibid. X, 17, 19, PL 32, 786, 787. Рус. пер. С. 281–283.

[2] См. стр. 142–148 наст. изд.

[3] Учение блж. Августина о реальном присутствии Бога в памяти нуждается, конечно, в более прочном и солидном обосновании. Но мы просим читателя пока ограничиться этой поверхностной аргументацией, так как подробное разъяснение мысли Августина и многочисленные доказательства правильности предлагаемого толкования ее он найдет в следующем отделе, посвященном учению Августина об интеллектуальном познании.

[4] Quid, si ejus memoriam cogitemus, non rerum intelligibilium, sed harum corporearum [Что, если мы помыслим память, не память вещей умопостигаемых, а память этих телесных вещей...] (*Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 17, PL 42, 185). Non enim scientiam solemus dicere in nobis, nisi cum sensa et intellecta memoria retinemus; cum meminimus aliquid sensisse nos vel intellexisse, ut id cum volumus recolamus [...Мы не имеем обыкновения называть это знанием внутри нас, если только не помним благодаря нашей чувственной и интеллектуальной памяти, когда помним о том, что мы нечто восприняли нашими чувствами или осознали, чтобы тем самым воскресить в памяти желаемое] (*Idem.* De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, 2, 2, PL 40, 138). Ср.: De Trinitate XV, 43, PL 42, 1090.

[5] *Augustinus Hipponensis.* De musica I, 8, PL 32, 1087; Contra epistulam Manichaei, 17, PL 42, 185; De Genesi ad litteram VII, 29, PL 34, 366. Рус. пер. Ч. 8. С. 88–89.

[6] *Idem.* De Genesi ad litteram III, 12, PL 34, 283. Рус. пер. Ч. 7. С. 212.

го, с чем они познакомились через посредство чувств[1]. Но этим и исчерпывается память бессловесных. Так как им недоступны высшие идеи, то у них не может быть интеллектуальной памяти, не может быть памяти своей памяти и своего чувства, потому что они лишены способности мыслить о своих душевных движениях и различать их[2]. Однако память животных не может идти в сравнение и с чувственной памятью человека. Животные не могут обозначать образов, хранящихся в памяти, знаками, они не могут произвольно обогащать свою намять и освежать в ней то, чему угрожает забвение, не могут по своей воле изменять и комбинировать образы действительных вещей, не могут распознавать среди образов истинное от подобного истине[3].

Функциями памяти служат запоминание, припоминание и воображение. Первое наполняет память содержанием, второе точно воспроизводит образ или отвлеченную истину, хранимые в памяти, третье произвольно изменяет образы действительных вещей. В сочинениях блж. Августина есть довольно много данных для выяснения его взгляда на психический механизм, которым управляются функции памяти. Если в учении о сущности и природе памяти он близок к Плотину, то в описании функций памяти он гораздо оригинальнее. Исследуя этот вопрос в трактате «О Троице», он и здесь пользуется схемой материи и формы и выдвигает значение воли, т. е. применяет те же самые принципы, которые сообщают своеобразную окраску его учению об ощущении, изложенному в «De Trinitate».

Не все содержащееся в памяти поступает в нее путем запоминания. Если в памяти находится сам дух с его умом, душой, волей и памятью, то, конечно, нельзя указать момента, когда все это было воспринято ею. Бог пребывает в памяти всегда, с первого мгновения бытия человеческой души. Эти моменты неразделимы хронологически. Здесь имеет место сосуществование. С запоминанием связана лишь память преходящего. Акт запоминания, благодаря которому образ вещи, данный в ощущении, или вновь приобретенная отвлеченная идея, становятся достоянием памяти, обусловлен наличностью материи, формы и воли, соединяющей ту и другую. Материей служит память. Сама по себе она так же неопределенна и бессодержательна, как и чувство зрения, поскольку оно рассматривается независимо от предмета, отобразившегося в нем. Формой является психофизический образ вещи, данный в ощущении (вторая форма, по терминологии блж. Августина)[4]. Как чувство, определившееся формой

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 17, PL 42, 185.

[2] Non enim credendum est eas (bestias) nosse, nec auribus sentiri lucem, nec oculis vocem; quoniam ista nonnisi rationali animadversione et cogitatione discernimus [Не должно верить в то, что звери обладают знанием, что свет воспринимается ушами, а голос — глазами, потому что все это мы воспринимаем только благодаря вниманию и сосредоточению разума] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 9, PL 32, 1244).

[3] *Idem.* De Trinitate XII, 2, PL 42, 999.

[4] Ibid. XI, 16, PL 42, 996.

внешнего предмета, становится ощущением, так память, определившаяся психофизическим образом ощущения, становится запоминанием. Иногда блж. Августин представляет себе память в виде части субстанции души, в которой вещи отображаются, как в материи[1]. Иногда он говорит, что душа впитывает в себя из чувства образ вещи, чтобы поместить его в памяти[2]. Подобные выражения нужно признать лишь не совсем точными сравнениями.

Значение воли в усвоении памятью внешних впечатлений выясняется блж. Августином в чертах, представляющих полную параллель ее деятельности в ощущениях. Воля обусловливает ощущение, устанавливая связь между органами чувств и объектами восприятий и сливая образ вещи, находящийся в чувстве, с формой, присущей ей самой. Затем своим страстным влечением к предмету она содействует уподоблению ему органа. В запоминании воля также соединяет материю с формирующим принципом, память — с образом внешнего объекта, содержащимся в чувстве. Результатом этого является информация памяти и возникновение в ней длительного образа вещи. Воля обращает память к ощущению, как глаз к рассматриваемой вещи. Эмпирическим подтверждением этого служат факты обыденной жизни, доказывающие, что ощущение может и не оставлять своих следов в памяти. Это случаи рассеянности, которые блж. Августин подвергает тонкому психологическому анализу. Когда внимание души занято каким-нибудь размышлением, воля не обращает памяти к ощущениям. Вследствие этого мы не слышим обращенных к нам слов, прочитываем целые страницы и ничего из них не выносим, проходим мимо дачи, к которой направлялись, на прогулке бессознательно заходим в незнакомые нам места. Во всех этих случаях ощущения были налицо, но они не оставили соответствующих образов в памяти. Если бы мы ничего не видели, рассуждает Августин, мы не могли бы читать слово за словом, не могли бы смело и уверенно ступать, идя по незнакомой дороге. Поэтому было бы правильней сказать, что в состоянии рассеянности мы видим и слышим, но не запоминаем, так как воля не соединяет памяти с образами вещей, отразившихся в чувствах[3]. Напротив, когда воля направляет память на психофизический образ ощуще-

---

[1] Imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae [{Душа} составляет некие образы {телесных вещей} и завладевает ими, созданными в ней самой и из себя самой. Она дает им некую часть своей субстанции, чтобы они приобрели нужную форму...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977).

[2] Quia meminisse non possumus corporum species, nisi tot quot sensimus, et quantas sensimus, et sicut sensimus: ex corporis enim sensu eas in memoriam combibit animus [Мы способны помнить столько видов тел, сколько восприняли чувствами, в каком качестве и каким образом их восприняли, поскольку ум усваивает их памяти, пользуясь телесным чувством] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 13, PL 42, 994). Memoria retinens illam speciem quam per corporis sensum combibit anima [Память удерживает в себе телесный образ, который душа восприняла посредством телесного чувства] (Ibid. XI, 7, PL 42, 989).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 15, PL 42, 995; De musica VI, 21, PL 32, 1174; De Genesi ad litteram VII, 26, PL 34, 365. Рус. пер. Ч. 8. С. 86–87.

ния, то этот последний тотчас же отпечатлевается в ней, и оба образа, производящий и произведенный, до такой степени сливаются, что распознать их становится возможным лишь по прекращении деятельности чувства[1]. Но кроме того воля, в силу страстного, укрепленного привычкой влечения к телам, которые находятся вне, содействует возникновению в памяти образа вещи, пленившей ее. Она хотела бы никогда не расставаться с предметом своей любви и унести его с собой в область самого духа, но так как это невозможно, то она из своей собственной субстанции творит по крайней мере его образ, чтобы навсегда поместить его в своем внутреннем мире и иметь возможность во всякое время им любоваться[2].

Воспоминание воспроизводит образ вещи, хранимой в памяти, если он еще не изгладился из нее, и оживляет его, если он стал уже отчасти добычей забвения. Забвение постигает содержание памяти не сразу, а постепенно. Уже на другой день после восприятия образ вещи незаметно для нас бледнеет и мало-помалу, по частям, начинает стираться[3].

Процесс воспоминания выясняется опять по аналогии со зрительным ощущением и при помощи той же схемы материи, формы и воли, соединяющей ту и другую. Состояние, в котором находится наш ум, когда предается воспоминаниям или мечтам, блж. Августин называет духовным зрением, потому что предметом созерцания здесь служат не тела, а бестелесные подобия тел[4]. Форме материальной вещи, отображающейся в зрительном органе, в воспоминании соответствует ее нематериальный образ, сохраняемый памятью. Этот образ может и не быть предметом воспоминания, как и вещь может и не восприни-

---

[1] Nam cum aliquid oculis cernitur, continue fit imago ejus in spiritu; sed non dignoscitur facta, nisi cum ablatis oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus [Когда какая-нибудь вещь воспринимается глазами, тогда в душе тотчас возникает ее образ, но он не считается завершенным, пока мы не отведем глаза от того, что видим, и не обнаружим в душе образ той вещи, которую только что видели] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 22, PL 34, 462).

[2] Et quia illa corpora sunt, quae foris per sensus carnis adamavit, eorumque diuturna quadam familiaritate implicata est, nec secum potest introrsum tanquam in regionem incorporeae naturae ipsa corpora inferre, imagines eorum convolvit, et rapit factas in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae [Поскольку те вещи, которые душа возлюбила своими плотскими чувствами, телесны и поскольку душа связана долгим общением с ними и не может унести их внутрь, в обиталище бестелесной природы, потому она составляет из них некие образы и завладевает ими, созданными в ней самой и из себя самой. Она дает им некую часть своей субстанции, чтобы они приобрели нужную форму...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977).

[3] Quod enim post annum, verbi gratia, in memoria non invenitur, etiam post unum diem jam minus est: sed non sentitur ista diminutio: non tamen falso ex eo conjicitur, quia non utique pridie quam compleatur annus repente totum evolat: unde intelligi datur, ab illo tempore quo inhaeret memoriae, incipit labi [То, что мы не можем вспомнить спустя год, уже на следующий день {после восприятия} уменьшается в памяти, хотя это уменьшение нами и не ощущается. Однако от этого воспоминание не становится ложью, так как во всяком случае в течение этого года оно не исчезает у нас полностью и внезапно. На основании всего этого мы можем умозаключить, что с того времени, как рождается воспоминание, оно начинает постепенно угасать] (*Idem.* De musica VI, 6, PL 32, 1165).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 15–16, PL 34, 458–459. Рус. пер. Ч. 8. С. 265–267.

маться зрением, если то и другое устремлено в другую сторону. Материей, соответствующей чувству зрения, служит способность воспоминания. Увлекаясь своей аналогией, блж. Августин старается как можно больше сблизить между собой две эти способности. Как было выяснено, соприкосновение души с видимым предметом сводится к осязанию через посредство световых лучей, тонкими и заостренными нитями выходящих из глаз через зрачки. Этими лучами, как тростью, душа отыскивает и ощупывает предметы, которые хочет рассмотреть. Блж. Августин называет их acies luminis vel radii oculorum [глазными лучами или же остротой зрения][1]. Способность воспоминания он представляет себе также в виде остроконечного луча и потому называет ее или просто acies [проницательностью, букв. *остротой*], или acies animi [проницательностью души], или acies cogitantis vel recordantis animi [проницательностью размышляющей и вспоминающей души][2]. Этот нематериальный луч вспоминающей души сам по себе чужд определенности, но получает форму, когда падает на образ вещи, находящийся в памяти, и сохраняет ее до тех пор, пока не коснется другого образа и не отобразит его в свою очередь. Воля, как и в зрительном ощущении, направляет этот луч в темное хранилище памяти, нащупывает ее содержимое, подобно тому как моряк лучом прожектора отыскивает в темноте приближающееся судно, находит искомый образ и дает ему возможность отобразиться в самом этом луче. Вследствие этого образ, скрытый в глубине памяти, настолько сливается с новым образом, возникшим под его воздействием в луче воспоминания, что наличность двух образов в этом акте может установить лишь разум. И действительно, два этих образа не должно смешивать. Образ вещи, поступивший впервые в хранилище памяти, находится в ней независимо от того, припоминаем мы его или нет. Напротив, образ, возникший в луче воспоминания, сообщает ему форму только до тех пор, пока длится само воспоминание. Когда последнее переходит к другому предмету, эта форма бесследно исчезает, но образ вещи в памяти, под влиянием которого возникла форма воспоминания, остается в ней и на будущее время[3].

Воспоминание может быть актом произвольным. Очень часто воля сознательно отыскивает забытое, чтобы привести с ним в соприкосновение взор души. Отсюда припоминание имеет большое сходство с поисками потерянной вещи. Потеряла драхму женщина, о которой говорит евангельская притча, и искала ее со светильником. Если бы она не помнила о потерянном, то не могла бы искать его, а найдя случайно, не узнала бы его. Но драхма пропала не вся: остался ее образ в душе женщины. В поисках монеты она сравнивала каждый

---

[1] *Custodi me, Domine, ut pupillam oculi:* quae apparet perparva et exigua; per eam tamen dirigitur acies luminis quo lux et tenebrae dijudicantur [«Храни меня, как зеницу ока» (Пс. 16:8), — в этих очень кратких и незначительных словах говорится об остроте зрения, посредством которого различается свет и тьма] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 16, 8, PL 36, 146). Acies vel radius oculorum nostrorum [Острота или луч наших глаз] (*Idem.* De Genesi ad litteram IV, 54, PL 34, 319).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 6, 11, PL 42, 988, 993.

[3] Ibid. XI, 6, 11, PL 42, 988, 993; In Joannis Evangelium tractatus 23, 11, PL 35, 1589.

попадающийся предмет с этим образом и убеждалась, что это не драхма. Нечто подобное происходит и в том случае, когда мы усиливаемся что-либо припомнить. В памяти мы отыскиваем то, что нам нужно, следовательно, мы помним, что именно забыто нами. А вследствие этого если нам приходит на мысль не то, чего мы ищем, то мы это отвергаем, когда же найдем искомое, узнаем его. Отсюда ясно, что при забвении, оставляющем возможность припоминания, забывается не все, а лишь некоторая часть привычного для нас целого. Эту забытую часть мы и отыскиваем при помощи того, что еще не изгладилось в памяти. Так, встречая знакомого и стараясь припомнить его имя, мы перебираем множество имен и отвергаем их, если нам непривычно мыслить их в связи с этим человеком, когда же в нашем сознании появляется настоящее имя, мы тотчас замечаем привычную связь и успокаиваемся[1]. Подобным образом человек, которого мы забыли, напоминает нам, где, когда и при каких обстоятельствах он познакомился с нами[2]. Наоборот, если забвение поглотило группу образов всецело и без остатка, то не может возникнуть даже желания припомнить забытое[3]. На основании этих наблюдений и кратких замечаний Плотина, в которых воспроизводится учение Аристотеля, блж. Августин подробно выясняет закон ассоциации представлений по смежности и сходству и его роль в воспоминаниях.

В чувственном зрении воля уподобляет глаз видимой вещи, в запоминании она содействует возникновению ее психического образа в припоминании, при известных условиях, она сообщает воспроизводимым образам пластичность и массивность действительных восприятий. Так бывает во сне, когда приток внешних впечатлений прекращается, а взамен этого мы относимся к своим грезам как к действительности и только по пробуждении убеждаемся в нереальности этих видений. То же явление характеризует бред больных и экстатические состояния сознания. Общей причиной осязательности внутренних образов служит страстное отношение к ним души и всецелая сосредоточенность на них воли. Когда органы внешних чувств находятся в деятельном состоянии, внимание души, необходимое как для ощущений, так и для воспоминаний, делится между двумя этими актами, и потому воля не в состоянии со-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 27–28, PL 32, 791. Рус. пер. Ч. 1. С. 289–290.

[2] *Idem.* De Trinitate XIV, 17, PL 42, 1049. Recurrit autem in cogitationem occasione similium motus animi non exstinctus, et haec est quae dicitur recordatio [Неугасшее движение души возвращается к размышлению при встрече с родственными вещами: это то, что называется припоминанием] (*Idem.* De musica VI, 22, PL 32, 1175).

[3] Atque illud primum videndum est, non esse posse voluntatem reminiscendi, nisi vel totum, vel aliquid rei ejus quam reminisci volumus, in penetralibus memoriae teneamus. Quod enim omni modo et omni ex parte obliti fuerimus, nec reminiscendi voluntas exoritur: quoniam quidquid recordari volumus, recordati jam sumus in memoria nostra esse vel fuisse [Прежде всего надо понять, что не может возникнуть желания припоминания, если в глубинах памяти не содержится целиком или частично то, что мы хотим припомнить. Ибо не возникает желания припомнить то, что мы совершенно и без остатка предали забвению, потому что, что бы мы ни хотели припомнить, мы припоминаем то, что есть или было в нашей памяти] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 12, PL 42, 993).

общить внутренним образам той яркости, какой отличаются действительные восприятия. Но если энергия души не расходуется на движения в органах чувств, то она с особенной интенсивностью действует в области чисто психических переживаний и сообщает им необыкновенную жизненность[1]. Душа отрешается от чувств и собирается в себе самой под влиянием или психических, или физических причин[2].

Под влиянием психических причин она может не замечать своих движений в органах чувств и сосредоточивать весь запас внимания на внутренних образах. Это бывает в тех случаях, когда внутренние образы возбуждают в ней страсть или боязнь. Так, люди, прельщенные или устрашенные картинами собственного воображения, издают крики, как будто они и в действительности испытывают те удовольствия или подвергаются тем опасностям, о которых думают[3].

Но причина отрешения души от внешних чувств и концентрации всей ее воли на внутренних образах может лежать не только в ней самой, но и в физическом состоянии самих органов, в силу которого душа утрачивает возможность действовать в них со вниманием, т. е. замечать свои движения в них, как она не может ощущать своей деятельности в ногтях, костях и волосах. Такие изменения в органах происходят или вследствие усыпления тела, или под влиянием болезненного расстройства центральных органов и нервных путей, как у френетиков, душевнобольных, страдающих лихорадкой[4]. Однако не всякое расстройство органов чувств влечет за собой такую массивность образов, при которой они с трудом отличаются от тел. Хотя у слепых и глухих органы внешних чувств поражены и вследствие этого действительные ощущения невозможны, однако представления о телах и звуках они сознают в качестве своих внутренних состояний. Это объясняется тем, что глаз и ухо представляют собой лишь часть соответствующих органов, их оконечность. Орган зрения в целом состоит из глаза, зрительного нерва и зрительного центра в мозгу. Если

---

[1] Voluntas vero... si ad interiorem phantasiam tota confluxerit, atque a praesentia corporum quae circumjacent sensibus, atque ab ipsis sensibus corporis, animi aciem omnino averterit, atque ad eam quae intus cernitur imaginem penitus converterit; tanta offenditur similitudo speciei corporalis expressa ex memoria, ut nec ipsa ratio discernere sinatur, utrum foris corpus ipsum videatur, an intus tale aliquid cogitetur [Если воля целиком направлена на внутреннее мышление и если она совершенно отвращает зрение души от тел, которые подлежат чувственному восприятию, и от самих телесных чувств к тому образу, который воспринимается внутри нас, тогда возникает подобие телесного образа, родившееся из памяти, так что и сам разум не может различить, находится ли видимое тело снаружи или же оно мыслится внутри нас] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 7, PL 42, 989).

[2] Ibidem.

[3] Et memini me audisse a quodam, quod tam expressam et quasi solidam speciem feminei corporis in cogitando cernere soleret, ut ei se quasi misceri sentiens, etiam genitalibus fluerit [Я помню, что слышал от кого-то, как этот некто имел обыкновение воображать в своем уме настолько отчетливый и как будто плотный образ женского тела, что этот образ казался ему настоящим живым человеком] (Ibid. XI, 7, PL 42, 989). Ср.: Enarrationes in Psalmos, 67, 36, PL 36, 834; 115, 3, PL 37, 1492.

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 22–26, 41, PL 34, 462–464, 470. Рус. пер. Ч. 8. С. 274–276, 287–288.

пострадал только сам вход или дверь, через которую поступают зрительные ощущения, то утрачивается лишь возможность последних, но внимание души может распространяться от мозга по всему зрительному органу до самой его оконечности, и это мешает ей сосредоточить всю энергию своей воли и все внимание на движении внутренних образов. Если же орган ощущения расстроен в целом, тогда душа лишается орудий самого внимания и не может уделять часть его своим движениям в соответствующем центре мозга и нервах. Однако от этого она не теряет своего стремления к чувственному познанию вещей, а все это стремление и все свое внимание отдает внутренней работе образования подобий тел. Вследствие этого созданные ею образы и получают такую яркость и пластичность[1].

Воображение отличается от воспоминания тем, что оно не только воспроизводит образы действительно существующих предметов, но и изменяет их количественно и качественно[2]. Деятельность фантазии характеризуется необыкновенной свободой и произвольностью. Чтобы убедиться в этом, достаточно остановиться на причудливых и фантастических образах, которые созданы поэтами и творцами всевозможных мифов. Рассматривая их, мы убеждаемся, что им ничего не соответствует в действительности. Однако свобода деятельности фантазии небезгранична: ей не дано творить из ничего. Как бы ни были далеки от реальной жизни ее создания, в них всегда можно открыть элементы действительных восприятий. И наоборот, при отсутствии последних никакими усилиями воли нельзя вызвать в душе соответствующего образа[3]. Потерявшие зрение в раннем детстве не имеют никакого представления о свете и цветах. «Родившись и выросши на континенте у Средиземного моря, — пишет Августин своему другу и сверстнику Небридию, — мы с тобой в детстве могли все же представить себе моря, хотя видели воду разве только в небольшой чашке, а вкус земляники и кизила не приходил нам на ум, пока мы не отведали этих ягод в Италии»[4]. Вследствие этого воображение бессильно следовать за отвлеченной мыслью. Мы не можем реализовать в нем фигуру шара, прикасающегося к плоскости только в одной точке, и круга с бесконечным количеством радиусов, соединяющихся только в центре. Разум может продолжать деление самой малой части тела до бесконечности, но воображение покидает его, как только измельчение переступает степень доступного зрению[5].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 42–44, PL 34, 470–472. Рус. пер. Ч. 8. С. 289–292.

[2] Et tantum memini, quantum vidi. Si enim majorem vel minorem memini, quam vidi, jam non memini quod vidi, et ideo nec memini... [Я помню это таким, каким я его видел. Ибо если я помню это большим или меньшим по сранению с тем, что видел, то я уже не помню то, что видел, а потому и не помню вообще...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 13, PL 42, 994).

[3] Arbitror tamen, quod si nunquam humana corpora vidissem, nullo modo ea possem visibili specie cogitando figurare [Я считаю, что если я никогда не видел человеческого тела, то я никак не могу представить себе его видимый образ] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 32, PL 32, 1180).

[4] *Idem.* Epistula 7, 6, PL 33, 70.

[5] *Idem.* Soliloquia II, 35, PL 32, 902. Рус. пер. Ч. 2. С. 296–297; De Trinitate XI, 17, PL 42, 997.

Итак, фантазия нуждается в материале, каковым для нее служат образы действительных вещей, хранимые памятью. Но зато она может совершенно свободно изменять и соединять эти образы. Без всякого труда воображение их делит, умножает, увеличивает или уменьшает, располагает в порядке или в беспорядке, берет часть одного образа и соединяет ее с другим. Каждый из нас видел на небе только одно круглое, блестящее, желтоватого цвета солнце, но всякий может представить по желанию два или более солнца, заставить их ходить в каком угодно порядке и направлении, придать им четырехугольную форму, окрасить в зеленый или иной цвет и т. п.[1] Эпикур знал только один мир, но, умножив его в своей фантазии, пришел к мысли об одновременном существовании множества миров[2]. Таково же происхождение учения манихеев о Боге. Они берут обыкновенный свет и мысленно расширяют его в бесконечность[3]. Во всех этих случаях воображение изменяет образы действительных вещей количественно. Чтобы изменить их качественно, оно берет элементы нескольких образов и строит из них новый образ, не имеющий для себя первообраза в природе. Всякий легко может представить черного лебедя, хотя никто его не видел. В этом случае фантазия присоединяет к образу действительно существующего белого лебедя черный цвет, который присущ другим предметам. Также легко вообразить четвероногую птицу, придав образу обыкновенной птицы еще две ноги, отделенные от какого-либо другого образа. Итак, творческая деятельность фантазии состоит или в увеличении и уменьшении действительно существующего, или в соединении и разъединении отдельных образов и их элементов. Деятельностью фантазии управляет воля. Как и в припоминании, она отыскивает взором воспоминания в глубинах памяти желаемые образы, соединяет или разъединяет их, составляет из них нечто целое и дает им отобразиться в самом этом взоре, как в материи[4]. Вследствие этого в мечтах обыкновенно отображаются желания, страсти и нравственный характер их автора.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 13, PL 42, 994.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 18, PL 42, 186; Contra Faustum Manichaeum XX, 7, PL 42, 372.

[3] *Idem.* De Trinitate XI, 17, PL 42, 997.

[4] Voluntas illa quam conjunctricem ac separatricem hujuscemodi rerum jam quantum potui demonstrare curavi, formandam cogitantis aciem per abscondita memoriae ducit ut libitum est, et ad cogitanda ea quae non meminimus, ex eis quae meminimus, aliud hinc, aliud inde, ut sumat impellit; quae in unam visionem coeuntia faciunt aliquid quod ideo falsum dicatur, quia vel non est foris in rerum corporearum natura, vel non de memoria videtur expressum, cum tale nihil nos sensisse meminimus? [Эта воля (ее я старался, сколько мог, показать соединительницей и разъединительницей вещей подобного рода {то есть вещей постигаемых чувствами}), как ей хочется, ведет взор мыслящего через тайны памяти, чтобы он принял подобающую форму, чтобы помыслил те вещи, которые мы не помним, из тех, которые помним, и побуждает его одно взять здесь, а другое там; все это, образовавшееся в одно видение, производит нечто, называемое ложью, потому что либо этого нет во внешней природе телесных вещей, либо это не является произведением памяти, поскольку мы не помним, чтобы чувствовали нечто подобное] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 17, PL 42, 997).

Так, голодные и томимые жаждой упорно грезят во сне о пище и питье[1]. Соломон и во сне всему предпочитал мудрость и просил ее у Бога (3 Цар. 3:9–10)[2].

Чувственная память содержит в себе образы двоякой категории: возникшие под влиянием деятельности чувств и верно отражающие действительность, с одной стороны, и созданные произвольной игрой воображения, с другой. Мы помним не только о действительно существующих предметах, но и о мечтах, которым предавались. Образы первых блж. Августин называет фантазиями, а вторые — фантазмами, не находя в латинском языке слов, которыми было бы удобно заменить эти греческие термины[3]. Нужно, однако, заметить, что указанная терминология не всегда строго выдерживается: иногда слово phantasia употребляется безразлично для обозначения психических образов вообще[4].

Память и воображение имеют большое значение в познании. Извлекая свое содержание из ощущений, чувственная память, в свою очередь, обусловливает их. Блж. Августин уже обратил внимание на то психическое явление, которое Иодль называет первичной памятью. Небольшой предмет, находящийся в пространстве, может быть охвачен со своей лицевой стороны одним взглядом. Но для получения целостного образа от круглого или кубического тела его необходимо осматривать по частям, или обходя его вокруг, или вращая его перед собой. Вследствие этого зрительное ощущение дробится на несколько последовательных моментов, из которых слагается единый образ вещи только благодаря памяти, сохраняющей все эти моменты[5]. Еще важнее память в восприятиях слуха. Если бы в ней не оставалось следов предшествующего, то нельзя было бы понять ни одного слова. Последнее может быть знаком понятия только в своем целом. Но каждое слово распадается на слоги, а слоги на отдельные звуки. Даже двусложного слова нельзя слышать одновременно во всем его целом, потому что его второй слог начинает звучать только тогда, когда замолка-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 58, PL 34, 479. Рус. пер. Ч. 8. С. 305.

[2] Ibid. XII, 31, PL 34, 466. Рус пер. С. 279–281.

[3] Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem nunquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria [Так я мыслю своего отца, которого часто видел, иначе деда, которого никогда не видел. Мысль о первом есть фантазия {то есть мысленное представление видимого когда-то предмета}, о втором — фантазма {то есть воображение вещи, которая никогда не воспринималась чувствами} Одно я нахожу в памяти, а другое — в том движении души, которое возникает из того, что содержит в себе память] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 32, PL 32, 1180). Apud me ipsum invenio phantasiam Carthaginis: sed eam per corpus accepi... Sic et Alexandriam cum eloqui volo, quam nunquam vidi, praesto est apud me phantasma ejus [У себя самого я нахожу представление о Карфагене, но его я приобрел благодаря моему телу... Так, когда я хочу говорить об Александрии, которую никогда не видел, у меня наготове ее *воображение*] (*Idem.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953). Ср.: Quaestiones in Heptateuchum IV, 28, PL 34, 730.

[4] Nec avem quadrupedem memini, quia non vidi: sed phantasiam talem facillime intueor [Я не помню птицу, которая бы имела четыре ноги, потому что я такую никогда не видел, но я легко могу себе такую вообразить] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 17, PL 42, 997)

[5] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 21, PL 32, 1174; Sermones de Scripturis, 117, 5, PL 38, 663.

ет первый, а что не может одновременно звучать, то одновременно не может и восприниматься слухом. И не только слово, но и каждый его слог в силу бесконечной делимости времени заполняет часть его, в которой начало не совпадает с концом. Поэтому было бы невозможно услышать ни одного слога, если бы в то время, когда звучит его окончание, в памяти не сохранялось следов начала, отошедшего уже в область прошедшего[1].

Деятельность воображения также играет очень важную роль в познании. Если бы человек был лишен способности создавать из элементов действительных восприятий образы вещей, которых он никогда не видел, то он ничего не мог бы понять в рассказах о городах и странах, в которых не бывал, и в исторических повествованиях о событиях, в которых не принимал личного участия. Когда мне говорят о Карфагене, который я видел, поясняет свою мысль Августин, произносимые моим собеседником слова будят во мне воспоминания о пережитых впечатлениях и оживляют в моем сознании образы действительно существующих в этом городе зданий, лиц, площадей, но когда я слышу об Александрии, в которой никогда не бывал, мое воображение неотступно следует за рассказом и с поразительной быстротой создает картину большого города в целом и частях, которая лишь приблизительно соответствует действительности[2]. При чтении Писания наш слух создает образы апостола Павла, Девы Марии, Самого Христа, Лазаря, Вифании, гроба, в котором лежал четвероднев-ный, камня, которым был закрыт вход в гробницу, а при чтении классиков — образы Энея, Медеи, Флегетона в тартаре и т. п.[3] Далее, для пояснения отвлеченных положений мы прибегаем к сравнениям, схемам, фигурам, которые также произвольно составляем в своей фантазии[4]. Не менее важно значение воображения и в деятельности. Способность свободного творчества образов обусловливает все сознательные действия и движения, потому что все, совершаемое посредством тела, предваряется наглядным представлением того, что предстоит сделать[5].

Интеллектуальное познание

Учение блж. Августина об интеллектуальном познании стоит довольно близко к неоплатоническому. Это можно было бы предвидеть уже на основании «Исповеди», опираясь на которую мы показали, какое огромное значение в развитии нашего мыслителя имела психология и гносеология Плотина. Но более прямым свидетельством, из которого видно, что сам он хорошо сознавал философский источник своей гносеологии, служит начало VIII книги

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 21, PL 32, 1174; De Genesi ad litteram XII, 33, PL 34, 467. Рус. пер. Ч. 8. С. 282.

[2] *Idem.* De Trinitate VIII, 7–9, PL 42, 951–953.

[3] *Idem.* Epistula 7, 4, PL 33, 69.

[4] Ibidem.

[5] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 33, 49, PL 34, 467, 473. Рус. пер. Ч. 8. С. 282, 295.

«О граде Божием». Отмечая здесь пункты соприкосновения неоплатонизма с христианством, он излагает теорию познания платоников в чертах, совершенно совпадающих с основами его собственных взглядов на сущность интеллектуального познания[1]. Ввиду этого и настоящему отделу мы предпошлем краткий очерк учения Плотина об интеллектуальном познании.

Учение Плотина об интеллектуальном познании. Для того чтобы учение Плотина об интеллектуальном познании[2] получило возможную ясность и определенность, необходимо иметь в виду его исходную точку — представление о составе человека, а это обращает нас к схеме неоплатонической системы, начертанной ранее. Каждое человеческое существо подобно радиусу трех концентрических кругов, доходящему до внешней окружности. Исходя из центра, такой радиус пересекает область интеллекта, высшей души, души низшей, или природы, и содержит в себе все эти начала. В человеке есть, во-первых, чувствующая душа, оживляющая его тело и превращающая бездушную материю в послушное орудие духа, во-вторых, душа рациональная, проявляющая себя в дискурсивном мышлении, в-третьих, интеллект — носитель идей, и, наконец, в-четвертых, основание и принцип самого интеллекта — Единое. Не представляет особого затруднения понять, каким образом в каждом отдельном человеке присутствует ум и двуликая душа, потому что в Мировом Интеллекте и в Мировой Душе есть известная множественность. Человеку, таким образом, может быть присущ отдельный ум и отдельная душа, как моменты Интеллекта и Мировой Души. Но Единое по самому существу своему не может, казалось бы, находиться одновременно во многом. Тем не менее аналогия круга и его радиусов до некоторой степени поясняет эту возможность, потому что одна и та же точка центра, давая начало всем радиусам, без разделения и целостно присутствует в каждом из них. Подобно этому и Единое находится в каждом человеке, и притом не по частям, а целостно[3].

Оставляя в стороне Единое, можно говорить о трех «человеках», входящих в состав каждого человеческого индивида, — интеллектуальном, рациональном и чувственном[4]. Из них первый просвещает второго, а второй — третьего[5]. К сказанному Плотин, вероятно, сделал бы лишь одну поправку: не высшие принципы — Единое и Интеллект — находятся в нас, а мы в них[6], так как мы стоим в зависимости от них, а не наоборот. Однако в видах удобства и наглядности и Плотин обыкновенно говорит о присутствии высших принци-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei VIII, 6, PL 41, 231. Рус. пер. Ч. 4. С. 14.

[2] Об интеллектуальном познании у Плотина см: *Simon I.* Op. cit. T. 1. P. 553–561; *Vacherot E.* Op cit. T. 1. P. 559–579; *Kirchner C. H.* Op. cit. P. 129–141; *Zeller E.* Op. cit. Tl. 3. Abt. 2. Hälfte 2. S. 662–665; *Dreus A.* Op. cit. P. 265–271.

[3] *Plotinus.* Enneades V, 1, 11. P. 306–307; VI, 9, 8. P. 536.

[4] Ibid. VI, 7, 6 P. 479; V, 1, 10–11. P 306–307; III, 3, 4. P. 135.

[5] Ibid. VI, 7, 6 P. 478.

[6] Ibid. VI, 5, 7. P. 451.

пов в человеке. Таким образом, одна часть нашего существа находится в интеллигибельной области Единого и Интеллекта, другая имеет отношение к материальным условиям жизни в теле, третья занимает среднее положение между ними[1]. Одно всегда пребывает в умопостигаемом мире, другое связано с материей, одно остается неделимым, другое оказывается как бы разделенным в теле[2]. Нисходя в тело, душа не порывает своей связи с Единым и Интеллектом, не отрывается от них, не увлекает их за собой в водоворот материи. Простираясь ногами до земли, своей головой она всегда пребывает выше неба[3]. Не вся она входит в тело; ее высшая часть всегда пребывает в мире умопостигаемом[4]. Поэтому душа, пребывающая одной своей частью в теле, а другой в умопостигаемом, подобна человеку, ноги которого погружены в воду, а прочее тело находится в воздухе[5].

Из этого представления о составе эмпирического человека вытекает два следствия. Первым служит взгляд на него как на микрокосм, отражающий в малом виде все, что происходит во вселенной. Части человеческого существа относятся друг к другу так же, как принципы мирового целого. В мире каждый низший принцип стоит к высшему в отношении материи к форме. Соответственно этому в человеке душа служит материей для ума, а ум — материей для Единого. В мировом целом Ум просвещает Душу, источая в нее свои идеи. Высшая часть Души, всегда обращенная к Уму, воспринимает их, индивидуализирует, превращает в логосы и передает их низшей части Души, которая, в свою очередь, внедряет их в материю. Разумная душа человека, обращаясь к своему уму, созерцает в нем идеи всего сущего и, руководясь ими, действует как в своем мышлении, так и в творчестве[6].

Второе следствие сводится к тому, что человек может жить каждой из своих составных частей. Подобный радиусу в круге, он способен или удаляться от своего центра, Единого, направляясь к внешнему, или приближаться к нему, идя от внешнего к внутреннему и углубляясь все больше и больше в себя самого. Воплощение души есть ее движение от центра к окружности, очищение души есть ее движение от окружности к центру. Находясь на ступени чувствующей души, эмпирический человек в своем познании не идет далее того, что ему дают чувства, а в своей деятельности руководится плотскими страстями. Разумная душа у него есть, но бездействует. С этой низшей ступени он может подняться на степень разумной души. В этом случае он как бы олицетворяет собой дискурсивное мышление, перерабатывая данные чувств и оценивая все, относящееся к чувственному миру, по идеям ума. Восходя еще выше, он может стать

---

[1] *Plotinus.* Enneades II, 9, 2. P. 95.

[2] Ibid. IV, 1, 1. P. 193; V, 1, 3. P. 300.

[3] Ibid. IV, 3, 12. P. 206–207.

[4] Ibid. IV, 8, 8. P. 292.

[5] Ibid. VI, 9, 8. P. 536.

[6] Ibid. VI, 7, 6. P. 479.

чистым умом[1] и познавать истину так, как познает ее Мировой Интеллект. По самому своему понятию Ум не может заблуждаться, не может иметь знания сомнительного, вероятного, непостоянного, связанного с забвением. Допустить все это по отношению к Уму значит признать, что существует неразумный разум. Но не может быть истинного знания при том условии, если познаваемое находится вне познающего. Ведь именно по этой причине чувственное восприятие не дает ничего, кроме вероятности и мнения. Раз познаваемое находится вне чувства, то позволительно спросить, принадлежит ли воспринимаемое самому предмету или есть не что иное, как состояние нашего чувства. Если даже оно исходит от самого объекта, то во всяком случае в чувстве находится не сама вещь, а только ее образ. Если бы таково было познание интеллекта, то он познавал бы не истину, а образ и тень ее и, следовательно, не истинное, а ложное[2]. Тогда, знал ли бы он об этом или не знал, он все равно не был бы разумом. Отсюда следует, что Ум познает интеллигибельное не как нечто внешнее по отношению к нему, а как нечто совпадающее с ним самим. Только при тождестве познающего и познаваемого может иметь место такое познание, какого требует понятие Ума. Таким образом, в Уме совпадает мышление и бытие, познающий и познаваемое. Познавая себя, Ум познает интеллигибельное и, познавая интеллигибельное, познает самого себя[3]. Таково же и познание человеческого существа, когда, покидая тело, он восходит на степень интеллекта. Оно сознает себя тогда уже не человеком, а чем-то высшим человека. Оно созерцает интеллект и интеллектом себя самого[4]. Познающий и познаваемое становятся в нем тождественными. Овладевая истинным знанием, оно становится им самим, и не потому, что воспринимает его в себя, а потому, что само находится в нем. А так как все очистившиеся до степени умов отождествляются с истинным знанием, то все становятся тождественными друг с другом и, следовательно, не сознают себя в своей обособленности[5]. Так как Мировой Интеллект не переходит от незнания к знанию, то все его содержание вечно и неизменно присуще ему. Вечность и неизменяемость есть форма его бытия[6]. Хотя его содержанием служит целая система идей, однако все элементы последней созерцаются им сразу, как нечто совместно данное, подобно тому как зрение, видя предмет, вместе с целым и в целом воспринимает и его части. Далее из понятия неизменяемости Интеллекта вытекает, что в его познании нет никакой хронологической последовательности, но лишь отношение логической зависимости и первенства. Так, видя дерево, мы созерцаем сразу все его части, но в логическом порядке первенство предоставляем корню. В противоположность

[1] *Plotinus.* Enneades III, 3, 4. P. 135; III, 4, 4. P. 140–141; VI, 6, 7. P. 478.

[2] Ibid. V, 3, 5. P. 313.

[3] Ibid. V, 5, 1. P. 330–331.

[4] Ibid. V, 3, 14. P. 312–313.

[5] Ibid. VI, 5, 7. P. 451.

[6] Ibid. III, 7, 3. P. 170.

интеллекту, который неизменяем, душа претерпевает постоянные изменения, потому что то от внешнего переходит к созерцанию своего внутреннего существа, то обратно, то восходит к неизменяемому, то отпадает от него. И здесь в истинном смысле нет изменяемости, потому что в ней самой то и другое есть одно и то же. Изменение состоит только в том, что душа направляет свое внимание то на одну сторону своего существа, то на другую. Но во всяком случае, становясь чистым умом, она принимает участие в его неизменяемости. Достигнув этой высоты, она уже не помнит, что с ней было ранее, не помнит даже о себе самой, не знает, Сократ ли она, ум ли или душа. Так как она отождествляется с предметом мышления, а этим последним является все, то, созерцая все, она видит в нем и себя[1].

Таковы черты интеллектуального созерцания, но оно еще не последняя ступень углубления души в себя. В нем есть еще двойство познающего и познаваемого; в нем мыслится ум как деятельность познания и ум как содержание познания. Но душа, подобно радиусу, совсем может уйти в точку центра и отождествиться с ней. Постепенно упрощаясь и углубляясь в себя, она достигает полнейшей простоты и единства, в котором соединяется с самим Единым и созерцает его непосредственно. Это бывает в состоянии экстаза, понятие которого будет выяснено подробнее ниже, в связи с учением блж. Августина об экстатических состояниях сознания. Таковы степени познания человека. Но на какой бы из них он ни стоял в действительности, все остальные состояния принадлежат ему в возможности: став интеллектом, он не перестает оставаться душой[2]; проявляя себя в качестве рациональной души, он имеет в себе ум, к которому нужно только обратиться, чтобы его наличность сделалась очевидной[3]. Из изложенного, однако, не трудно видеть, что сущностью эмпирического человека, по представлению Плотина, служит разумная душа (λογικὴ ψυχή). В самом деле, когда человек живет исключительно чувством, он нисходит на уровень животного, когда он становится чистым умом, он уже не человек, а нечто высшее, чем человек. Разумная же душа есть начало среднее между умом и чувством. Она ниже первого и выше второго. Ум для нее царь, чувства — вестники. Рациональную душу характеризует дискурсивное мышление. Оно-то, говоря определеннее, и является, таким образом, сущностью эмпирического человека[4]. Так как для настоящего отдела нам важно выяснить учение Плотина не о мистических состояниях познания, а об обыкновенном интеллектуальном познании, то нам достаточно подвергнуть анализу его учение о дискурсивном мышлении.

Свойственный рациональной душе вид познания Плотин называет терминами λογισμός, διάνοια. Это дискурсивное мышление. Его первой отличительной чертой нужно признать подвижность. Оно не созерцает объект познания сра-

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 4, 1–2. P. 221–222.

[2] Ibid. VI, 7, 6. P. 478.

[3] Ibid. II, 9, 2. P. 95; III, 3, 4. P. 135.

[4] Ibid. V, 3, 3. P. 311–312; V, 1, 3. P. 300; I, 1, 7. P. 4.

зу в полноте его содержания, но постепенно переходит от одного элемента к другому, от данного к тому, что непосредственно не дано, но должно быть открыто путем изысканий и усилий мысли. Поэтому оно необходимо развивается во времени. Его вторая отличительная черта состоит в зависимости от высшего начала. В своей деятельности оно нуждается в руководстве, в идеях, правилах, принципах, которые оно получает сверху, от ума[1]. На это указывает сам термин, обозначающий дискурсивное мышление — διανοητικόν (διὰ νοῦ), его деятельность обусловлена умом[2]. Наконец, дискурсивное мышление имеет отношение к практическим потребностям жизни и обусловлено положением человека в мире. Ум созерцает себя самого, διάνοια познает внешний мир. Поэтому, следуя за Аристотелем, Плотин называет ее практическим разумом[3].

Для наших целей важно выяснить два вопроса: во-первых, чем именно обязано дискурсивное мышление уму и, во-вторых, каким образом оно познает содержащиеся в уме руководящие принципы.

Первый вопрос не исследован Плотином нарочито. Нужно собрать вместе несколько разбросанных выражений, сказанных по самым разнообразным поводам, и иногда очень кратких, чтобы составить себе понятие, в каких конкретных чертах рисовалось ему отношение дискурсивного мышления к интеллекту.

Материалом, над которым оперирует подвижное человеческое мышление, служат образы тел, возникающие в душе в связи с деятельностью чувств, а его задача состоит прежде всего в соединении и различении[4]. При помощи этих операций оно ближайшим образом усматривает в вещах всеобщее. Но для этого необходимо соотнести конкретную вещь с ее умопостигаемой идеей. Так, воспринимая посредством чувств эмпирический огонь, дискурсивное мышление соотносит его с огнем умопостигаемым[5]. Частное оно постигает лишь по сравнению со всеобщим. Если оно видит, что сумма углов в данном треугольнике равна двум прямым, то лишь потому, что таков закон умопостигаемого треугольника[6]. Но, сводя к логическому единству понятия разнообразие конкретных представлений, дискурсивное мышление идет и в обратном порядке. Воспринимая идею ума как нечто единое, оно раскрывает ее содержание в частном[7]. Свою мысль Плотин поясняет примером египетских мудрецов, которые, пользуясь иероглифами для изложения своей священной мудрости, истолковывают их потом в иератическом письме. Иероглифы целостно изображают каждое понятие одним символом, не прибегая к буквам, чтобы из

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 3, 3. P. 312.

[2] Ibid. V, 3, 6. P. 314.

[3] *Plotinus.* Enneades V, 3, 6. P. 314; V, 3, 3. P. 311. Мы разумеем место из «Этики» Аристотеля VI, 12 (Ed. Acad. reg. Borus. Vol. 2. P. 1143), смысл которого до сих пор остается спорным.

[4] *Plotinus.* Enneades V, 3, 2. P. 310–311; V, 3, 3. P. 311.

[5] Ibid. VI, 7, 6. P. 479.

[6] Ibid. III, 5, 7. P. 149.

[7] Ibid. IV, 3, 30. P. 219.

этих элементов составить слово. Значение этого единого символа посвященные объясняют непосвященным в продолжительных комментариях, возбуждающих удивление[1]. Точно так же дискурсивное мышление постепенно раскрывает содержание того, что открывается перед ним в едином акте интуиции. Как в развитии мирового целого безграничная и неопределенная полнота Единого раскрывается сначала в самых всеобщих идеях Ума, а потом эти идеи становятся логосами, или более индивидуализированными понятиями в Мировой Душе, так и дискурсивное мышление отдельной души посредством описанного нисходящего процесса обращает созерцаемую в своем уме идею в ряд обнимаемых ею логосов[2].

Вторая функция дискурсивного разума состоит в счислении предметов. Но оно было бы невозможно, если бы прежде этих предметов не существовало субстанциальных чисел в Уме. Поскольку дискурсивное мышление производит счисления, оно руководится этими умопостигаемыми числами. В особенности же это нужно сказать относительно понятия единства, путем повторения и умножения которого составляется всякое число. Оно предшествует всякому счислению и обусловливает его. Следовательно, рассудок должен видеть единое прежде, чем он в состоянии усмотреть многое. Отсюда вытекает наше стремление рассматривать всякое множество в качестве законченного единства; повинуясь ему, мы говорим об одном десятке, об одной армии, об одном доме. Человек исчисляет вещи потому, что знает числа, и знает их потому, что они существуют субстанциально в уме. Таким образом, лишь созерцая[3] умопостигаемое единство и умопостигаемые числа, рассудок может производить исчисление предметов, о бытии которых ему известно через посредство чувств.

Наконец, деятельность дискурсивного мышления состоит в оценке явлений с точки зрения добра и красоты. Для того чтобы душа могла произнести свой суд, насколько то или другое явление справедливо и прекрасно, она должна иметь точкой отправления понятие справедливого и прекрасного. Но так как дискурсивное мышление не всегда занято суждениями подобного рода, то и понятия справедливого и прекрасного не всегда находятся в нем. Отсюда нужно предположить бытие другой силы, являющейся постоянным носителем этих понятий, к которой дискурсивное мышление обращается в тот момент, когда начинает оценивать явления и испытывается потребность для этого в соответствующем масштабе. Такой силой и является ум[4]. Если бы душа не созерцала добра, она не могла бы отдавать предпочтение справедливому перед несправедливым, добродетелям перед пороками, она не могла бы производить

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 8, 6. P. 354; IV, 3, 30. P. 219.

[2] Ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς· ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα [Образы содержатся в нас двояким образом: в душе — как воспринятое и разделенное, а в уме — как целое] (*Plotinus.* Enneades I, 1, 8. P. 4).

[3] *Plotinus.* Enneades VI, 6, 10–13. P 464–468.

[4] Ibid. V, 1, 11. P. 306–307; V, 5, 1. P 330–331.

сравнительной оценки своим собственным желаниям, потому что, не зная, что такое добро, нельзя различать степени добра[1].

Вследствие преобладания эстетических элементов в системе Плотина, в ней можно найти гораздо более данных для выяснения взглядов философа на генезис суждений, относящихся к эстетической оценке явлений. Чтобы понять, на чем основываются эти суждения, необходимо предварительно выяснить, что такое красота. Стоическую теорию, сводящую прекрасное к гармоническому соотношению частей, к симметрии и согласию частей с целым, Плотин считает недостаточной, потому что она не обнимает всех видов красоты. Уже в материальном мире существуют красивые, но не расчлененные вещи, как, например, золото, свет, солнце, привлекательность которых, очевидно, не поддается объяснению по стоической теории. Еще менее приложения она может иметь по отношению к красоте духовной[2]. Красота материальных предметов состоит в точности, с которой в материи отображаются идеи Ума. Мировая Душа заимствует эти идеи от Ума, обращает их в логосы и передает материи, но логосы, эти идеи-силы, воплощаясь в материи, никогда не могут найти в ней для себя адекватного выражения, потому что не могут проникнуть образующим принципом всю ее вполне и без остатка. Отсюда, чем лучше и полнее отобразился логос в том или другом предмете, тем красивее этот последний. При таком понимании сущности красоты получает свое законное частичное значение и теория симметрии. Если идея образует тело, состоящее из частей, она сообщает ему организованное единство, носителем которого является сама. Так как в этом случае множественность частей не может быть избегнута, то им сообщается по крайней мере гармоническое соотношение, делающее многое внутренне единым и прекрасным как в целом, так и в частях. Если же она отображается в том, что по самой природе едино и состоит из одинаковых частей, то она сообщает себя только целому. В силу этого красивым может быть и дом с его частями, и камень, из которого он построен[3].

На этом же принципе основывается красота души. Всякое тело тем прекраснее, чем точнее отображает идею Ума, перешедшую в Мировой Душе на степень логоса, т. е. чем более оно проникнуто творческим началом души. Душа занимает среднее положение между Умом и телом. Она должна повиноваться первому и повелевать вторым. Но это естественное отношение ее к высшему и низшему может извращаться: она может отдавать всю свою любовь телесному и не думать об умопостигаемом. Душа, обратившая свой взор к телесному, полная плотских страстей, страха, зависти, безобразна[4]. Напротив, душа, созерцающая Ум, всегда им просвещаемая и сама ставшая в этом созерцании умом, прекрасна в той степени, в какой отображает в себе Ум[5]. Итак, если

---

[1] *Plotinus.* Enneades VI, 7, 19–20. P. 490–491, V, 3, 3. P. 311.

[2] Ibid. I, 6, 1–2 P. 30–31.

[3] Ibid. I, 6, 2 P. 31

[4] Ibid. I, 6, 6. P. 34.

[5] Ibidem

красота тел обусловлена точностью отображения в них логосов души, то красота самой души зависит от степени ее причастия Уму[1].

Понятие о красоте определяет собой сущность эстетических суждений и эстетического творчества. Чтобы видеть красоту того или другого предмета, необходимо сравнить его материальное явление с бесплотной идеей, произведшей его, и установить, насколько верно он ее отображает. Чувство дает душе образ вне ее находящегося тела. Дискурсивное мышление оценивает его с эстетической точки зрения, сравнивая подлежащее оценке с идеей, созерцаемой в уме[2].

На том же основывается эстетическое творчество. Художник творит произведения искусства подобно тому как Мировая Душа творит прекрасные тела, с тем лишь различием, что творчество человека сознательно, а творчество Мировой Души не сопровождается сознанием. Мировая Душа получает от Ума идеи, превращает их в логосы и эти последние с большей или меньшей точностью отпечатлевает в материи. Так и художник созерцает в уме идею вещи, которую предполагает создать, индивидуализирует ее посредством дискурсивного мышления, низводя на степень логоса, и, наконец, этот логос пытается выразить в металле или камне[3]. Работая над этим материалом, он постоянно сравнивает то, что выходит из-под его резца, с логосом вещи, пока не доведет свое произведение до возможной степени подобия с идеалом[4]. Но вследствие сопротивления материи ему никогда не удается достигнуть этого. Его произведение всегда остается ниже замысла[5].

Итак, дискурсивное мышление в своей деятельности руководится указаниями, исходящими от ума. По своему существу эти указания представляют собой не столько принципы, сколько самые общие понятия, не столько правила, сколько универсалии. В обобщающей и различающей деятельности рассудка, в счислении, в эстетической оценке это очевидно. Не совсем ясно только, каким образом Плотин представлял себе происхождение моральных суждений. Но при отсутствии определенных данных на этот счет в тексте, неясное приходится понимать по аналогии с ясным и предполагать, что, по мысли Плотина, и здесь главная роль принадлежит самым абстрактным понятиям блага и первообразных добродетелей, как они существуют в интеллекте.

Всю совокупность всеобщих понятий, изливающихся из ума и служащих исходной точкой для дискурсивного мышления, Плотин называет истиной. А так как эти понятия, или идеи и умы, во всей своей совокупности составляют Мировой Интеллект, то этот последний и признается им царством истины как в онтологическом, так и в гносеологическом отношении. Интеллект — сама

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 8, 3. P. 351.

[2] Ibid. I, 6, 3. P. 31. Ср.: Ibid. V, 3, 2. P. 310.

[3] Ibid. V, 8, 1. P. 348.

[4] Ibid. I, 6, 9. P. 36.

[5] *Plotinus.* Enneades V, 8, 1. P. 338. Об эстетических воззрениях Плотина см.: *Brenning E.* Die Lehre von Schönen bei Plotin im Zusammenhange seines Systems dargestellt. Göttingen, 1864.

истина, а Единое — отец и царь истины[1]. Бытие и мышление тождественны, следовательно, каждая идея ума есть не только мысль, но и сущность. Интеллект и все его содержание вечны и неизменяемы. Для его идей нет ни прошедшего, ни будущего, они не возрастают и не убывают, ничего не приобретают и ничего не теряют, они существуют всегда и без всяких перемен. Но в этом именно и состоит истина бытия. «В мире интеллигибельном она основывается не на согласии с другим, а на согласии с тем, чему она принадлежит». Она субстанциально присуща самому бытию[2]. В той же степени истина присуща и мышлению интеллекта. Как уже было выяснено, в нем познающее и познаваемое тождественны, поэтому в познании присутствует не образ объекта познания, а сам он своим подлинным бытием[3]. Таким образом, источая в душу свои идеи, служащие предпосылками ее дискурсивного мышления, ум дает ей истину, по степени согласия с которой ее познавательная деятельность становится истинной. Исходя из этого соображения, Плотин называет истиной понятия блага, красоты, справедливости, на основании которых дискурсивное мышление оценивает вещи[4].

Истина, исходящая из ума и озаряющая душу, есть интеллектуальный свет, просвещающий мышление. Так как понятие умопостигаемого света имело очень большое знание в личной религиозной жизни блж. Августина, как это было выяснено в его характеристике[5], и в его учении, как это будет видно из дальнейшего, то на спекуляциях Плотина о свете нужно остановиться несколько подробнее. Естественное чувство радости при виде света солнца, дающего всему тепло и жизнь, и страх перед мраком могилы всегда побуждали человека мыслить Божество под образом животворящего света. В зависимости от степени развития этот образ принимает более или менее массивные формы. Наивный материализм народов, не искусившихся в абстракциях философии, выражался в том, что они считали обыкновенный видимый свет не только символом Бога, но и самой Его субстанцией. Живым примером этого могут служить манихеи и некоторые наиболее чуждые философским влияниям гностические секты. Сюда относят гностиков, которые изложили свои представления о Боге в сочинениях, сохранившихся на коптском языке[6]. В других случаях совершенно ясно, что свет служит лишь образом Божества. Таковы многочисленные примеры, извлекаемые из Священного Писания (Пс. 35:10; 103:2; Прем. 7:25–26; Ин. 1:5, 8; 8:12; 1 Ин. 1:5; Иак. 1:17; 2 Тим. 6:16). Народные религиозные представления, как всегда, отразились на греческой философии. Ее материалистическое течение отождествило субстанцию Бога с огнем и светом. Эта тради-

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 5, 3. P. 332.

[2] Ibid. III, 7, 3. P. 170; V, 5, 2, 3. P. 332.

[3] Ibid. V, 5, 1. P. 330–331; III, 8, 7. P. 186; V, 5, 2. P. 332.

[4] Ibid. V, 5, 1. P. 330; IV, 7, 10. P. 283.

[5] См. стр. 143–144.

[6] Koptisch-gnostische Schriften / Ed. C. Schmidt. (GCS 13). Leipzig, 1905. См. указатель под словом «Licht».

ция, исходя от Гераклита, нашла для себя наиболее законченное выражение у стоиков[1]. Однако грубое первоначальное воззрение оставляло возможность углубления и одухотворения. Можно было допустить существование наряду с обыкновенным, воспринимаемым посредством чувств светом еще света сверхчувственного, умопостигаемого и уже этот последний или отождествлять с Божеством, или брать в виде Его символа. Различие в этом случае получилось бы настолько тонкое, что трудно было бы провести границу между тем и другим воззрением. Понятие интеллигибельного света подсказывалось всем строем платонической системы. Удваивая мир и признавая бытие сверхчувственного первообраза для всего чувственного, Платон, естественно, должен был прийти к мысли, что, кроме чувственного света, есть еще свет умопостигаемый. Особенно важное значение в истории мысли имело одно место из его «Республики». Философ проводит здесь параллель между идеей Блага и видимым солнцем. В царстве идей Благо есть то же, что солнце в мире чувственном. Как солнце есть источник бытия и жизни органической природы, так Благо сообщает истинное, непреходящее бытие всему умопостигаемому. Как солнце дает возможность глазу видеть предметы в своем свете, так ум все видит в интеллигибельном свете идеи Блага[2]. От Платона аналогия эта перешла к Плотину, который пользуется ею чрезвычайно часто и для всевозможных целей. Постоянно говоря о Едином, Интеллекте и Душе как о свете, он совершенно ясно дает понять, что это свет не чувственный, а умопостигаемый: свет этот не исходит из какой-нибудь одной точки пространства и не находится по частям в разных местах. Непространственный, он присутствует везде во всей своей целости[3]. Для Плотина обыкновенный свет в его постепенно ослабевающем распространении во все стороны от солнца, как центра, был очень наглядным образом для пояснения возникновения разных сфер бытия от Единого. Взаимное отношение этих сфер его воображению рисовалось, как было выяснено, в виде концентрических кругов. Их центр излучает из себя свет, освещающий первый круг, от этого света происходит свет второго круга, который в свою очередь освещает уже темную область третьего круга. Так исходят силы из Единого и, постепенно ослабевая, наполняют все[4]. Высшее сообщает свой свет низшему[5]. Поэтому Единое изливает свет на Ум[6], Ум передает его высшей стороне Мировой Души[7], а эта последняя — Природе и материи[8]. Свет в этом случае обозначает сверхчувственные силы, исходящие из Единого. Но так как мышление и бытие в системе неоплатонизма тождественны, то под просвещением Плотин

---

[1] См. подробнее обо всем этом: *Baeumker C.* Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts. Münster, 1908. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelaltes. Bd. III. Hf. 2.) S. 357–361.

[2] *Plato.* Respublica VI, 508, B–C; 509, B; *Baeumker C.* Op. cit. S. 361.

[3] *Plotinus.* Enneades VI, 4, 8. P. 439–440.

[4] Ibid. IV, 3, 17. P. 210.

[5] Ibid. III, 3, 4. P. 135; VI, 6, 4. P. 459

[6] Ibid. III, 8, 10. P. 189.

[7] Ibid. IV, 3, 13. P. 208; VI, 6, 18. P. 473.

[8] Ibid. IV, 3, 14. P. 208; III, 3, 4 P. 135.

понимает сообщение как бытия, так и познания. Душа, например, просвещает материю, поскольку внедряет в нее свои логосы и дает бытие и форму отдельным вещам[1]. Но свет бытия, исходящий от Единого и через Интеллект и Душу изливающийся на все, в существах, способных мыслить, есть в то же время и свет познания.

Единое безусловно просто. В нем нет еще различия мыслимого и мыслящего. Поэтому его свет, озаряющий второе начало, есть свет бытия, условие существования и природных свойств Интеллекта. В Интеллекте простота сил Единого распадается на два аспекта: бытие и мышление, познающее и познаваемое. Наличность идей является существенным свойством природы Интеллекта. Поэтому его свет уже не прост. Ему неотъемлемо принадлежит свой собственный свет, свет идей, но эти идеи в самой сущности их носителя освещены сиянием бытия, исходящим от Единого. Умопостигаемый свет идей, составляющий самую природу Интеллекта, не есть в нем что-либо случайное и привходящее, поэтому Интеллект подобен солнцу, которое светит собственным светом[2]. Чувственное око видит предметы и свет солнца, воспринимая одновременно то и другое. Однако если внимание созерцающего направлено на предметы, то он не замечает света, и наоборот, он любуется светом, когда перестает интересоваться предметами. Так и Интеллект видит интеллигибельное, т. е. свои собственные идеи, в свете Первого Начала, и вместе с ним, и лишь переставая отдавать им все свое внимание, начинает созерцать умопостигаемое сияние Единого[3]. Душа, в свою очередь, освещается светом, составляющим неотъемлемую принадлежность Интеллекта, светом его идей, но лишь постольку, поскольку она мыслит в зависимости от влияний, исходящих от Интеллекта, поскольку в своем дискурсивном мышлении она руководится идеями Ума. Поэтому она подобна луне, светящей отраженным блеском[4]. Свет, исходящий от Ума и озаряющий Душу, есть для нее свет истины[5]. Мы уже знаем, что Плотин называет *истиной* идеи Интеллекта, которые служат исходной точкой для дискурсивного мышления. Они-то и являются для души светом, в котором она видит умопостигаемое содержание телесного, как глаз видит предметы в обыкновенном чувственном свете. Изложенное учение о нематериальном свете имеет в системе Плотина значение наглядного образа, однако очень часто чувствуется, что за этим образом скрывается представление об интеллектуальном свете как субстанции Божества. Так именно и понял Плотина Августин, когда под его влиянием почувствовал всю наивность манихейского учения о Боге и в противоположность своему прежнему заблуждению отождествил Само Существо Божие с этим интеллектуальным светом[6].

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 3, 14. P. 208; IV, 3, 17. P. 209–210.

[2] Ibid. V, 6, 4. P. 343.

[3] Ibid. V, 5, 7. P. 335–336.

[4] Ibid. V, 6, 4. P. 343.

[5] Ibid. V, 3, 8. P. 317; IV, 7, 10. P. 283.

[6] См. стр. 143–144 наст. изд.

Мы выяснили сущность дискурсивного мышления и его зависимость от света истины, или идей Ума. Остается исследовать, где и каким образом разумная душа человека видит сами идеи, которыми руководится. Идеи находятся в ней самой, но в смутном состоянии, подобно тому как всякая наука еще прежде ее изучения уже дана в душе ученика, этом логосе всех вещей[1]. Чтобы увидеть их, необходимо отвести свой взор от внешнего и сосредоточить его на своем внутреннем мире. Душа совершает многочисленные движения, которые, однако, не доходят до нашего сознания, если, занятые другим, мы не склоняем к ним своей воспринимающей способности. Поэтому, чтобы распознать в своем внутреннем мире идеи интеллекта, нужно отделить их от всего прочего и остановить на них внимание, подобно тому как нужно закрыть свой слух для прочих инструментов оркестра, чтобы получить возможность следить за партией флейты[2]. Но каким образом идеи проникают в душу? По странной непоследовательности Плотин говорит иногда о припоминании идей, которые служили предметом созерцания для души в период ее жизни, предшествовавший воплощению[3]. Но платоническая теория припоминания — совершенная ненужность в системе Плотина: если интеллект со всем своим содержанием находится в постоянной, непрерывающейся связи с душой и источает в нее свет истины, то душа в своем земном существовании так же хорошо может созерцать идеи в интеллекте, как созерцала их и ранее воплощения. Это и составляет действительно подробно раскрытое мнение Плотина. Душа видит руководящие идеи дискурсивного мышления в своем уме, который, однако, выше нее. Но так как в области интеллекта царствует полное взаимопроникновение целого и частей, то в индивидуальном уме каждого эмпирического человека дан мировой Интеллект в его целом. Поэтому, созерцая идеи в своем индивидуальном уме, душа видит их в то же время и в Уме универсальном. Космический Интеллект нематериален и непространствен, поэтому он находится в каждом человеке, и не частью, а целостно, как интеллигибельный треугольник во всех треугольниках материальных. Но вследствие того что каждая отдельная душа, ограниченная и слабая, воспринимает лишь часть изливаемого на нее Умом содержания, получается иллюзия, как будто каждый человек обладает своим собственным отдельным умом. Так, касаясь с закрытыми глазами несколькими пальцами одного и того же шарика, мы ощущаем, как будто дотрагиваемся до нескольких. Таким образом, один и тот же интеллект присущ всем[4]. Интеллект в нас и общий с другими, и собственный: общий, потому что он един, неделим и присутствует везде, собственный, потому что каждый ищет его в своей душе целостно[5]. Ум и наш, и не наш: наш, поскольку мы им пользуемся, не наш, поскольку мы им не пользуемся[6].

---

[1] *Plotinus.* Enneades III, 8, 4. P. 183–184.

[2] Ibid. V, 1, 12. P. 307; I, 2, 4. P. 10.

[3] Ibid. IV, 7, 12. P. 285; IV, 8, 4. P. 289–290.

[4] Ibid. VI, 5, 10–11. P. 453–455.

[5] Ibid. I, 1, 8. P. 4.

[6] Ibid. V, 3, 3. P. 312.

Обращаясь к себе самой и выделяя идеи ума из того сложного целого, которое является ее внутренним миром, душа познает идеи своей высшей стороной, которую Плотин называет иногда первой душой[1]. Как Мировая Душа стоит к Уму в отношении материи к форме[2], так и высшая сторона души в акте познания идей становится материей по отношению к своему уму[3]. Само восприятие идей душой Плотин понимает по аналогии со зрением. Как чувство зрения до восприятия есть нечто неопределенное и служит как бы материей для воспринимаемой формы, так душа служит материей по отношению к интеллекту[4]. Как в зрительном ощущении формы воспринимаемого уже присущи зрению в виде потенций, превращающихся под влиянием вещи в акты, так и в душе интеллигибельное находится потенциально, но оно переходит в акт, когда душа обращается к уму[5]. Как форма предмета в зрении не есть извне сделанный отпечаток, подобный оттиску на воске, но переход из потенциального в актуальное состояние того, что уже находилось в зрении, и потому не предполагает разрушения и страдания в собственном смысле, точно так же и душа потенциально содержит в себе то, что созерцает, обращаясь к уму. Она имеет в себе созерцаемое, поскольку познает его, и не имеет, поскольку познанное не подобно извне сделанному отпечатку[6]. Так как в познании, или просвещении, ум есть форма души, то между ней и умом не может быть никакого посредствующего начала: они соприкасаются между собой непосредственно[7]. Вследствие соединения души с умом, как формой, душа достигает в нем своего совершенства и полного единения с познаваемым. И в этом отношении она напоминает зрение. Мы видим предметы и цвета потому, что свет, находящийся в глазу, соединяется со светом, который блистает вне его. Тот и другой свет соединяются настолько тесно, что их нельзя различить. Так и лучшая часть души, которая есть свет, хотя и более слабый, соединяется с более совершенным светом ума, и после соединения из двух светов получается один. Вследствие соединения души с интеллектом, сама она становится интеллектуальной (νοερὰν) и потому в себе самой познает идеи интеллекта[8].

Таково учение Плотина об интеллектуальном познании, послужившее исходной точкой для гносеологии блж. Августина. Но христианские убеждения последнего не мирились со многим в системе неоплатоника, и ее настоящий отдел должен был претерпеть значительные изменения под его пером. Сюда

---

[1] *Plotinus.* Enneades I, 1, 8. P. 4; III, 9, 2. P. 191; V, 1, 3. P. 300.
[2] Ibid. V, 1, 6. P. 302–303.
[3] Ibid. V, 1, 3. P. 300.
[4] Ibid. III, 9, 3. P. 191.
[5] Ibid. I, 2, 4. P. 10–11.
[6] Ibid. III, 6, 2. P. 152; IV, 4, 4. P. 223.
[7] Ibid. V, 1, 3. P. 300; V, 1, 6. P. 302–303.
[8] Ibid. V, 3, 8. P. 316–317; V, 6, 1. P. 341; VI, 5, 7. P. 451.

главным образом нужно отнести пантеистический оттенок неоплатонизма, который становился все более и более неприемлемым для Августина по мере развития его полемической деятельности, направленной против манихейства. Если Плотин совмещал в человеке Единое, интеллект и душу и допускал, что в своем движении от внешнего к внутреннему душа может возвыситься до степени ума и даже слиться с самим Единым, то такое отсутствие границ между Богом и человеком должно было звучать для Августина как богохульство. В неоплатонизме существовало два принципа разделения онтологического характера. Во-первых, положение: в действии всегда меньше, чем в причине[1]. Руководясь им, неоплатоники разделяли бытие на ряд ступеней, высота которых обусловлена способом происхождения: Интеллект ниже Единого, потому что происходит от него, Душа ниже Интеллекта по той же причине, еще ниже материя, производимая Душой. Но ни с чем несравнимо по своей высоте Единое Нерожденное. Во-вторых, все сферы бытия они разделяли на изменяемое и неизменяемое, проводя эту границу между Умом и Душой[2]. Первый принцип господствовал в христианском богословии доникейской эпохи и влек за собой последовательный субординационизм в учении о Святой Троице, ставивший Сына ниже Отца, а Духа Святого ниже Сына. Арианство обострило до крайности эту мысль и наглядно показало всю ее опасность для религиозного сознания. Возникшая отсюда реакция отвергла сам принцип, согласно которому все происшедшее должно быть ниже своей причины. Наоборот, второй принцип получает с этого времени огромное значение в христианской мысли. Все бытие распадается на изменяемое и неизменяемое. Неизменяемость есть самое существенное свойство Божества, изменяемость характеризует тварь. Это граница, которую тварь никогда не может переступить, поэтому она никогда не может стать субстанциально Божественной, никогда не может превратиться в Божество. По одну сторону этой непроходимой пропасти находятся Отец, Сын и Дух Святой — три Ипостаси, в одинаковой степени неизменяемые; по другую — все созданное ими: ангелы, люди, весь мир, находящиеся в непрестанном движении и изменении. Ко времени крещения блж. Августина все это получило значение догматической аксиомы, безусловно обязательной для каждого церковного мыслителя. Неизменяемость ума и изменяемость души, отмеченные Плотином, должны были служить для Августина доказательством того, что ум не принадлежит к природе человека, а есть чисто Божественная ипостась и что человеческая душа никогда не может стать умом. И действительно, если даже у самого Плотина индивидуальный ум отождествляется с мировым Интеллектом, то Августин решительно отделил от человека Единое и Ум и отнес их в область Божественного. Ум — это вторая Ипостась Святой Троицы, Божие Слово и Премудрость. Однако, решительно отождествляя не-

[1] *Plotinus.* Enneades III, 2, 16. P. 129; III, 7, 8. P. 186, 187; III, 8, 4. P. 183–184; V, 1, 6. P. 302–303; V, 2, 2 P. 309.

[2] Ibid. III, 7, 3. P. 170; V, 5, 23. P. 332; IV, 4, 15–16. P. 231–232; III, 7, 10–12. P. 176–179

соб, которым ум (mens) познает себя самого[1]. Субстанции разумной души по природе принадлежит ratio et intelligentia, как ее свойства и способности[2]. Между зрением и мышлением имеет место полная параллель. Для зрительных ощущений необходим глаз и принадлежащая ему способность зрения, или взор, который, определяясь формой видимого тела, становится видением. В таком же отношении находятся между собой отдельные моменты интеллектуального зрения. Глазу соответствует mens — сама субстанция ума. Ей принадлежит способность интеллектуального познания, как взор ума, который может видеть и не видеть. Это ratio[3]. Способность познавать умопостигаемое, определившаяся под влиянием объекта познания, становится как бы внутренним видением или знанием (intellectus).

Таким образом, intellectus есть результат деятельности разума[4]. У нас есть разум (ratio) прежде, чем мы начинаем понимать, но понимание (intellectus) было бы невозможно, если бы у нас не было разума. Само стремление к познанию и пониманию предполагает разум[5]. Соответственно этому слово intellectus обозначает внутренний смысл известного символа или образа[6]. Итак, интеллект не есть способность души, существующая наряду с другой способностью, которая называется ratio, а актуальное состояние единой рациональной

---

[1] Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Non enim hoc est habere oculos quod aspicere; aut item hoc est aspicere quod videre [Я, разум, пребываю в уме так же, как зрение пребывает в глазах. Ибо как иметь глаза и смотреть не одно и то же, точно так же не одно и то же смотреть и видеть] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia I, 12, PL 32, 875). Aspectus animae ratio est [Зрением души является разум] (Ibid. I, 13, PL 32, 876).

[2] Mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest [...Ум, которому по природе принадлежит способность понимания и умозаключения] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 2, PL 41, 317). Illi mentem ipsam dicunt esse substantiam, in quo subjecto sit intelligentia [...Они говорят, что сам ум является субстанцией, основанием которому служит способность понимания] (*Idem.* De Trinitate X, 15, PL 42, 981).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 3, PL 42, 962; X, 6, 12–13, PL 42, 976, 980; XIV, 7–8, PL 42, 1040–1041.

[4] Ipsa autem visio, intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detracto quolibet videri nihil potest [Это видение является той способностью понимания, которая присутствует в душе и совершается мыслящим и мыслимым предметом. Оно подобно так называемому видению при помощи глаз, которое состоит из чувства и того, что воспринимается чувством, причем это видение будет невозможно при отсутствии одного из составляющих] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia I, 13, PL 32, 876).

[5] Sed aliud est intellectus, aliud ratio. Nam rationem habemus et antequam intelligamus; sed intelligere non valemus, nisi rationem habeamus. Est ergo animal rationis capax: verum ut melius et citius dicam, animal rationale cui natura inest ratio, et antequam intelligat jam rationem habet. Nam ideo vult intelligere quia ratio praecedit [Но понимание и разум — разные вещи. Разум мы имеем еще до того, как начинаем понимать, но понимать мы не можем, если не имеем разума. Таким образом, человек — это животное, способное вмещать в себя разум, или, лучше и правильнее сказать, разумное животное, которому от природы присущ разум, находящийся в нем еще прежде того, как оно начинает понимать] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 43, 3, PL 38, 255).

[6] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 28, 4–5, PL 38, 184; De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, 3, 2, PL 40, 142; In Joannis Evangelium tractatus 40, 5, PL 35, 1688.

способности души[1]. В средневековой философии понятия ratio и intellectus обособились. То и другое стало обозначать определенную потенцию разумной души: ratio — способность дискурсивного мышления, а intellectus — способность созерцания принципов мышления. У блж. Августина можно указать лишь повод или наклон к подобному различению. Рациональное у него мыслится в отношении к рассудочной деятельности, а интеллектуальное в отношении к отрешенному от всяких практических задач созерцанию вечного. Последнее называется aeternarum rerum cognitio *intellectualis* и есть как бы неподвижное созерцание высших принципов, а первое носит название temporalium rerum cognitio *rationalis* и, будучи обусловлено созерцанием вечного, по существу своему есть дискурсивное мышление, так как оно сравнивает временное с вечным и, следовательно, движется от одного к другому[2]. Если в данном случае слова intellectualis и rationalis употреблены с сознанием их различия, а не только по требованию разнообразия стиля, то нужно признать, что уму Августина предносилось средневековое понимание этих терминов. Что касается термина intelligentia, то он последовательно сопоставляется с ratio и имеет одинаковое значение. Это способность интеллектуального познания[3]. Такое понимание этого слова позволяет Августину утверждать, что степень силы нашей интеллигенции познается нами из опыта ее деятельности[4]. Однако обращает на себя внимание один случай, когда intelligentia противопоставляется дискурсивному мышлению, как высшая способность, задача которой состоит в созерцании самоочевидных истин[5]. К сказанному остается прибавить несколько

---

[1] Но иногда и intellectus понимается в смысле способности. Quaecumque intelligimus, intellectu intelligimus; et ipsum intellectum unde, nisi intellectu, intelligimus?.. Intellectus autem et alia intelligit, et seipsum [Все, что мы понимаем, мы понимаем благодаря нашей способности понимания, да и саму способность понимания как мы можем помыслить, если не при помощи понимания?.. Способность понимания видит и саму себя, и все вещи] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 47, 3, PL 35, 1734).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 25, PL 42, 1012.

[3] *Idem.* De libero arbitrio I, 16, PL 32, 1229; De Civitate Dei XI, 2, PL 41, 317. Рус. пер. Ч. 4. С. 175.

[4] Puto enim esse aliquid, quod et tu intelligere quaeris, nec potes, nec tamen quaereres, nisi te posse sperares. Ac per hoc et tu vires intelligentiae tuae nescis [Я думаю, что есть нечто, что даже ты желаешь понять, но не можешь; ты бы не стремился к этому, если бы не надеялся, что однажды сможешь понять. Таким образом, получается, что и ты не знаешь о силах своего разумения...] (*Augustinus Hipponensis.* De anima et ejus origine IV, 11, PL 44, 530).

[5] Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam; atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret; et quousque possunt bestiae: atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam ad quam refertur judicandum quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam... ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili [И постепенно от тела к душе, чувствующей при помощи тела; оттуда к ее внутренней силе, получающей известия о внешнем от чувств тела (здесь предел возможного для животных); и оттуда вновь к способности рассуждать, суду которой подлежит все, что доставляется телесными чувствами. Поняв свою изменчивость, она {изменчивая мысль} поднимается до самопознания... стремясь понять, каким светом была озарена. Тогда с полной уверенностью она восклицает, что неизменяемое следует предпочесть изменяемому] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 23, PL 32, 744).

слов для выяснения термина ratiocinatio. Ratio есть способность всегда присущая разумному существу. В каждый данный момент она может находиться в состоянии деятельности или покоя. Ее деятельность состоит в логических операциях, посредством которых от известного и признанного за истину мы переходим к открытию неизвестного и обоснованию требующего доказательств. Эта деятельность разума и называется ratiocinatio. Если mens подобна глазу, а ratio зрению, то ratiocinatio напоминает собой движение взора, посредством которого мы отыскиваем нужный предмет среди массы других[1]. Так как блж. Августин рассматривает деятельность ума по аналогии с чувством зрения, то иногда разумные способности души он называет чувством души, строго, впрочем, отличая его от внутреннего чувства, общего человеку и животным, сведения о котором были уже изложены нами ранее[2]. Оправданием для этого служит происхождение слова sententia, обозначающего продукт умственной деятельности, от sentire[3].

По своей природе разум выше ощущения, потому что он судит чувства, устанавливая в каждом отдельном случае, соответствуют ли их показания действительности. Именно этой способностью человек превосходит животных и господствует над ними[4]. Если чувства тесно связаны с телом и если все материальное познается душой через тело, то, наоборот, разум совершенно незави-

---

[1] Ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio [Как разум является неким умственным взором, так *движение разума* — проявлением сил разума, иначе говоря, это его взор и проникновение в то, что подлежит рассмотрению] (*Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 53, PL 32, 1065).

[2] См. стр. 227–229 наст. изд.

[3] Ita de his quae animo ac mente sentiuntur (quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit), hoc est de invisibilibus... [...{мы должны верить} и тому, что подвержено чувствам души и ума (ведь от слова «sentire» {чувствовать} берет свое начало и слово «sententia» {мнение, мысль}), то есть невидимому...] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 3, PL 41, 318). Itemque alios esse corporis, alios autem animae sensus... [Равным образом, есть чувства тела, а есть чувства души...] (*Idem.* De anima et ejus origine II, 3, PL 44, 496). Habemus enim alium interioris hominis isto longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus [...Ибо мы имеем и чувство внутреннего человека, которое гораздо предпочтительнее чувства тела; благодаря ему мы чувствуем справедливое и несправедливое] (*Idem.* De Civitate Dei XI, 27, 2, PL 41, 341). Rationale nostrum, quo sentit atque intelligit anima; non sicut sentitur corporis sensibus, sed sicut est ille intimus sensus, ex quo est appellata sententia. Hinc autem pecoribus sine dubitatione praeponimur, eo quod sunt illa rationis expertia. Non habent itaque spiritum pecora, id est, intellectum et rationis ac sapientiae sensum, sed animam tantum [Наше разумное начало, благодаря которому душа имеет способность чувствовать и понимать, не воспринимается телесными чувствами, но тем внутренним чувством, от которого произошло слово «sententia» {мнение, мысль}. В этом мы, без сомнения, выше животных, потому что они лишены разума. Таким образом, у животных нет духа, а только душа, то есть они не имеют ни способности понимания, ни способности разумно чувствовать] (*Idem.* De anima et ejus origine IV, 37, PL 44, 545).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio I, 16, PL 32, 1229; II, 8–9, PL 32, 1244; De vera religione, 53, PL 34, 145. Рус. пер. Ч. 7. С. 53.

сим от него и не нуждается в его помощи, когда познает интеллигибельное. Более того, когда душа мыслит, она отрешается от своей телесной оболочки, не замечая идущих от нее возбуждений и устраняя все чувственные образы. Так как подобное познается подобным, то уже отсюда видна невозможность участия тела в интеллектуальном познании. Разум познает вечное и неизменное, например, то, что линия, проведенная через центр круга, длиннее всех других линий, пересекающих его. Но тело наше находится в постоянном изменении. Поэтому оно может только мешать уму в познании неизменяемого, но содействовать ему не может[1].

В познавательной деятельности разумной души, свойственной эмпирическому человеку, Плотин различал два момента: во-первых, дискурсивное мышление, проявляющееся в обобщении и анализе, в счислении, в эстетической и нравственной оценке вещей и руководящееся светом истины, во-вторых, созерцание самой истины, или всеобщих идей, лежащих в основе деятельности рассудка. Блж. Августин разработал эту тему в подробностях и дал мысли неоплатоника богословское обоснование.

Разум человека имеет две стороны: чисто созерцательную, отрешенную от всяких практических потребностей, и рассудочную, тесно соприкасающуюся с деятельностью, обусловленной нашим положением в мире. Взаимное отношение той и другой стороны символизируется первой человеческой четой. Среди всех созданных Богом животных не нашлось ни одного, которое могло быть помощником для Адама и облегчить ему задачу практической деятельности в мире. Тогда Бог создал для первого человека помощницу в лице жены, взятой от ребра мужа и составляющей с ним одну плоть. Подобно этому и для высшей стороны разума, обращенной к созерцанию неизменяемой истины, ни одна из низших сил, общих человеку и животным, не может оказать помощи в исследовании бытия телесного и управления им. Поэтому созерцательный разум выделяет из своей субстанции как бы некоторую часть, которой и предоставляет рациональное познание, имеющее отношение к задачам практической жизни. Но как муж и жена составляют одну плоть, так и эти две силы

[1] Nec corpus intelligit, nec animus auxiliante corpore intelligit; quia cum intelligere vult, a corpore avertitur. Quod enim intelligitur, ejusmodi est semper; nihilque corporis ejusmodi est semper: non igitur potest adjuvare animum ad intellectum nitentem, cui non impedire satis est [Тело не способно к уразумению, и душа не разумеет при помощи тела, потому что, когда она хочет что-либо уразуметь, она отворачивается от тела. Познаваемое всегда пребывает неизменным, и ничто телесное не может быть постоянным. Поэтому тело не может помочь душе в стремлении к познанию, уже достаточно, если оно не будет ей в этом мешать] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 1, PL 32, 1021). Ср.: Ibid., 2, PL 32, 1022. Рус. пер. Ч. 2. С. 299–301. Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur [Разум — это око души, которым душа не через посредство тела, а сама по себе взирает на истину] (Ibid., 10, PL 32, 1025).

разума совмещаются в одном уме и составляют в нем едино[1]. Это даже не отдельные силы ума, а, скорее, двоякая деятельность одной и той же силы[2]. Деятельность высшей стороны разума состоит в интеллектуальном познании вечного, а низшей — в рациональном познании вещей временных[3].

Отметим отличительные черты того и другого вида познания. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что, различая две стороны в деятельности ума, блж. Августин, в сущности, имеет в виду разум теоретический и практический, хотя терминов этих мы нигде у него не встречаем. Не трудно установить источник этого учения. Его прототип находится в «Никомаховой этике» Аристотеля. Но идея Стагирита достигла Августина через посредство сочинений Плотина. Этим объясняется отсутствие у него аристотелевской фразеологии, потому что и в «Эннеадах» она ясно не выделяется. Так как для обозначения понятий, о которых идет речь, у блж. Августина вообще нет установившихся выражений, то мы позволяем себе в дальнейшем пользоваться позднее определившимися терминами: теоретический и практический разум. Высшая и низшая стороны ума относятся друг к другу как познание и действие, план и выполнение его, разум и разумное желание[4]. Практический разум

---

[1] Ita menti nostrae qua supernam et internam consulimus veritatem, nullum est ad usum rerum corporalium, quantum naturae hominis satis est, simile adjutorium ex animae partibus quas communes cum pecoribus habemus. Et ideo quiddam rationale nostrum, non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sui operis dispertitur officium. Ut sicut una caro est duorum in masculo et femina, sic intellectum nostrum et actionem, vel consilium et executionem, vel rationem et appetitum rationalem, vel si quo alio modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur [...Так и нашему уму, которым мы пользуемся при рассмотрении высшей и внутренней истины, ни одна часть души, которую мы имеем наравне с животными, не может оказать помощи в том, как обходиться с телесными вещами, в которых нуждается человеческая природа. Таким образом, для этого {для применения в практической жизни} как бы выделяется некоторая часть нашего разума, сохраняя единство {сил души}, но не отделяется, чтобы не нарушить это единство. Подобно тому как одна плоть присутствует в двух, в мужчине и женщине, так и в уме единая природа обнимает в себе нашу способность к уразумению и производимое ею действие, иначе говоря, замысел и исполнение замысла, наш разум и стремление этого разума и тому подобное, если возможно выразиться точнее] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 3, PL 42, 999).

[2] Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus [Таким образом, когда мы рассуждаем о природе человеческого ума, мы рассуждаем о некотором едином предмете и не разделяем ее на те две части, о которых я упомянул, разве только когда говорим о проявлении ее деятельности] (Ibid. XII, 4, PL 42, 1000). Ср.: Ibid. XII, 10, 21, PL 42, 1003, 1009.

[3] Quod alia sit intellectualis cognitio aeternarum rerum, alia rationalis temporalium... Relinquentibus itaque nobis ea quae sunt exterioris hominis, et ab eis quae communia cum pecoribus habemus introrsum ascendere cupientibus, antequam ad cognitionem rerum intelligibilium atque summarum quae sempiternae sunt veniremus, temporalium rerum cognitio rationalis occurrit [Существует познание вечных вещей с помощью способности умопостижения, а с другой стороны, существует познание разумом вещей временных... Когда мы оставляем то, что принадлежит внешнему человеку, желаем войти внутрь и удалиться от того, что мы имеем общего с животными, то прежде чем мы придем к осознанию высших и умопостигаемых вещей, которые вечны, нам предстоит познать разумом вещи временные] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 25, PL 42, 1012).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 3, PL 42, 999.

Августин до такой степени сближает с деятельностью, что иногда может казаться, что ему предносится не столько понятие знания, сколько понятие разумной воли.

Однако в тех случаях, когда он входит в подробности, познавательный характер практического разума выступает очень ясно. Так, перечисляя функции разума, имеющие отношение к телесному, он называет изобретение знаков для обозначения понятий, критику данных чувств, посредством которой мы отделяем обманчивое от истинного, оценку бытия телесного и временного с точки зрения вечных и бестелесных принципов[1]. Результатом деятельности практического разума он признает scientia, т. е. познание вещей временных[2]. Разумное желание называется лишь близким этому познанию[3]. Таким образом, из сопоставления отдельных выражений блж. Августина получается тот вывод, что деятельность низшей стороны человеческого ума состоит в познании вещей временных, которое в то же время служит руководством для разумных желаний и правильного практического отношения к вещам. Это такое познание вещей, которое служит основанием для управления ими и, следовательно, деятельности среди них. В противоположность практическому разуму, теоретический разум лишь созерцает вечные и неизменяемые истины без всякого отношения к деятельности[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 2, PL 42, 999.

[2] Haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis [Есть различие между знанием и мудростью: к мудрости относится познание вечных вещей с помощью способности умопостижения, а к знанию — познание разумом вещей временных] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 25, PL 42, 1012) Ср. Ibid. XII, 21–23, 17, PL 42, 1009–1010, 1007.

[3] Rationi autem scientiae appetitus vicinus est [Родственным разуму является стремление к знанию] (Ibid. XII, 17, PL 42, 1007).

[4] Ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est [...Из той разумной субстанции нашего ума, посредством которой мы связаны с умопостигаемой и неизменяемой истиной, как будто отведена некая часть и предназначена для того, чтобы рассматривать и управлять вещами более низшими] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 3, PL 42, 999). Cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae hujus actionibus necessaria... De ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur, ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis; si bene, ut eam notitiam referat ad finem summi boni; si autem male, ut eis fruatur tanquam bonis talibus in quibus falsa beatitudine conquiescat [Познание вещей временных и изменяющихся необходимо для исполнения действий в этой жизни... О самих телесных вещах, которые ощущаются посредством телесного чувства, умозаключает то, что называется деятельным знанием: если оно это делает хорошо, то доводит свои умозаключения до исполнения высшего блага; если же делает это плохо, то наслаждается тем мнимым добром, котором находит ложный покой и блаженство] (Ibid. XII, 17, PL 42, 1007). Satis egimus discernere rationalis mentis officium in temporalibus rebus, ubi non sola cognitio, verum et actio nostra versatur, ab excellentiore ejusdem mentis officio, quod contemplandis aeternis rebus impenditur, ac sola cognitione finitur [Мы достаточно сказали, чтобы различить действие разумного ума в отношении временного мира, в котором обнаруживается не только познание, но и наша деятельность, от высшего действия того же самого ума, которая направляется на созерцание вещей вечных и ограничивается только познанием] (Ibid. XIII, 1, PL 42, 1013).

В связи с этим стоит вторая черта, отличающая практический разум от созерцательного. Функция практического разума состоит главным образом в оценке явлений физического мира и различных видов человеческой деятельности с точки зрения вечных, неизменяемых и бестелесных принципов[1]. Человек тем и отличается от животных, что, видя вселенную, может вопрошать ее и судить посредством разума о том, о чем возвещают ему чувства[2]. И перед этой главной задачей практического разума отступает на задний план деятельность чисто познавательная. Оценивая вещи, он не познает бытие и свойств ни телесного, ни умопостигаемого. Бытие и свойства тел познаются чувством. Бытие и свойства умопостигаемого познаются теоретическим разумом. На его же долю падает суд над тем, что познает чувство, на основании того, что познает теоретический разум. В противоположность практическому разуму теоретический не судит об умопостигаемом, а лишь созерцает его бытие и свойства. Вопрос, не принадлежит ли и теоретическому разуму функция суждения и оценки, был очень определенно поставлен другом блж. Августина Еводием[3]. На этот вопрос Августин отвечает решительным отрицанием в письме, очень важном в том отношении, что оно содержит в себе аутентичный комментарий автора к его уже изданным в то время сочинениям. Он говорит здесь, что вопрос этот в достаточной мере выяснен в его трудах, и отсылает адресата к сочинениям, в которых он затронут[4]. Ограничивая роль теоретического разума одним познанием, Августин исходит из того положения, что судья выше подсудимого, но ниже закона, на основании которого произносит свой приговор. Так и разум человека может судить материальные вещи, потому что они ниже его, но те правила, на основании которых он судит, выше его, и потому лишь созерцаются им, но ни в каком случае не оцениваются. О вещах, подлежащих оценке, мы утверждаем, что они должны или не должны быть такими, какими существуют. Но о тех умопостигаемых реальностях, которые служат для нас мерилом, нельзя сказать, что они должны или не должны быть такими. Ум не исправляет их, как судящий, а лишь радуется при виде их, как нашедший[5]. Чело-

---

[1] Rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus [Разуму принадлежит право судить об этих телесных вещах в соответствии с бестелесными и вечными принципами, которые, конечно, не были бы неизменяемыми, если бы не находились выше человеческого ума; и если бы некая часть нас самих не была связана с этими принципами, то мы не могли бы пользоваться ими и судить о телесном] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 2, PL 42, 999). Ср.: De libero arbitrio II, 34, PL 32, 1259.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 10, PL 32, 783. Рус. пер. Ч. 1. С. 276.

[3] Hanc aeternam esse, aeternam esse debuisse... Deinde Deum esse, vel esse debuisse, nec aliter fieri debere quam ut Deum esset, ratio demonstrat [Разум указывает на то, что он вечен и должен быть таковым... Затем он указывает на то, что есть Бог или же что Он должен быть и иначе быть не может] (*Idem.* Epistula 160, 1, PL 33, 701).

[4] «De animae quantitate», «De libero arbitrio», «De Trinitate», «De Genesi», «De vera religione» [«О количестве души», «О свободе воли», «О Троице», «Об истинной религии»] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 162, 2, PL 33, 705).

[5] *Idem.* De libero arbitrio II, 34, PL 32, 1259.

век должен быть мудр, т. е. должен оставаться мудрым, если уже приобрел мудрость, или должен стать мудрым, если еще не овладел мудростью, но о Боге так сказать нельзя: Он не должен быть мудрым, а есть мудрый. Точно так же мы употребили бы неправильное выражение, если бы о законе соотношения чисел, которым пользуемся в обыденной жизни сказали: семь и три должно составлять десять. Что вечное предпочтительнее временного, это таково в действительности, а не должно быть таковым[1]. Практический разум судит телесное, потому что обладает для этого критерием в тех бестелесных принципах, которые созерцает теоретический разум, но для суда над ними у последнего нет уже никакого критерия. Можно сказать, почему части тела должны быть симметричны, чтобы производить эстетическое впечатление. В этом случае мы услаждаемся идеалом высшего равенства, который созерцаем умом, и все телесное нравится нам тем более, чем более приближается к этому идеалу и чем вернее его отображает. Но мы не можем сказать, почему нам нравится сам идеал высшего равенства, равно как не можем утверждать, что он должен быть именно таким, как будто он мог бы быть и иным[2].

Наконец, из того, что уже сказано о различии между высшей и низшей стороной умственной деятельности, само собой вытекает, что практический разум есть дискурсивное мышление, находящееся в постоянном движении, сравнивающее данные чувства с идеалом разума и постепенно приходящее к известному выводу, а теоретический разум есть спокойное созерцание высшей действительности, воспринимаемой путем непосредственного усмотрения. Это познание самоочевидных истин, которые даны разуму сразу во всем целом и без всяких доказательств.

Самый механизм интеллектуального познания в двух его формах блж. Августин выясняет очень наглядно. Вслед за Платоном и Плотином он представляет себе деятельность мысли по аналогии с чувством зрения. Вследствие этого он называет ее обыкновенно интеллектуальным зрением, в противоположность зрению телесному, или зрительному ощущению, и зрению духовному, т. е. деятельности воображения, проявляющейся в воспоминаниях и мечтах[3]. Условием зрительных ощущений служит свет физический, условием интеллектуального познания служит нематериальный свет. Образ света играл выдающуюся роль в системе Плотина. Выясняя процесс интеллектуального зрения по аналогии со зрительным ощущением и подчиняясь влиянию «Эннеад», блж. Августин сотни раз на протяжении своих сочинений упоминает об интеллектуальном свете как условии интеллектуального познания. Читая его произведения, мы постоянно сталкиваемся с понятиями lumen, lux intellectualis, lumen veritatis, lumen Dei [свет, интеллектуальный свет, свет Истины, свет Божий]. Значение этих образных выражений и нужно прежде всего установить.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 162, 2, PL 33, 705; De libero arbitrio II, 34, PL 32, 1259; De vera religione, 58, PL 34, 147. Рус. пер. Ч. 7. С. 49.

[2] *Idem.* De vera religione, 57–58, PL 34, 147. Рус. пер. Ч. 7. С. 48.

[3] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 15, 16–19, 21–26, PL 34, 458, 459–460, 461–464. Рус. пер. Ч. 8. С. 265–270, 271–276.

В довольно редких и исключительных случаях блж. Августин понимает под нематериальным светом саму способность ощущения и мышления. Характерна в этом отношении пятая глава в его неоконченных комментариях на Книгу Бытия. Есть три света, говорит он здесь. Во-первых, физический свет солнца, луны и звезд, которому противоположна тьма, как его отсутствие. Во-вторых, свет чувства, способность различать то, о чем душе становится известно через посредство тела: белое от черного, горькое от сладкого, горячее от холодного. Этому свету противоположна не тьма, в которой живут глухие и слепые, потому что способность чувственных восприятий у них все же сохраняется, а нет только необходимых для этого органов. Ему противоположна тьма, в которую погружены растения, лишенные не только органов чувств, но и самой способности чувствовать. Третий род света — способность мышления. Ему противоположна тьма неразумности, которая свойственна животному, в отличие от человека[1]. Но по большей части блж. Августин понимает под интеллектуальным светом не способность мышления, а условие, при котором она может выполнять свое назначение. В этом смысле светом называются принципы мышления и самоочевидные истины.

Для того чтобы могло возникнуть зрительное ощущение, кроме света, необходима наличность здоровых глаз и предмета, доступного зрению. Хотя солнце освещает весь мир и само лицо слепого, но последний ничего не видит вследствие отсутствия здорового органа. Полную параллель зрительному ощущению представляет собой интеллектуальное познание. Для него нужен также здоровый орган, соответствующий объект познания и свет, в котором он бывает видим. Органом является ум, но не у всех он бывает здоров и ясен. Поэтому хотя интеллектуальный свет изливается на всех разумных существ, но не все способны его видеть[2]. Интеллектуальный свет есть совокупность принципов, которые спокойно созерцает теоретический разум и на основании которых производит оценку относительного достоинства вещей практических. В своей двоякой деятельности ум подобен человеку, поднявшемуся на заоблачные вершины гор: под ним находятся облака, которые он рассматривает, над ним — чистейший свет, озаряющий темные тучи и делающий их видимыми. Так, ниже ума образы тел, выше его бестелесный свет[3]. Это свет истины, потому что все, приятное в вещах истинных, приятно единственно благодаря самой истине. Объектом интеллектуального познания прежде всего служит умопостигаемое в чувственных вещах, отражение в них разума, благодаря чему сами они становятся в большей или меньшей степени разумными (rationabiles). Но как в чувст-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 24, PL 34, 228. Рус. пер. Ч. 7. С. 110–112. Ср.: Contra Faustum Manichaeum XX, 7, PL 42, 372; De vera religione, 96, PL 34, 165. Рус. пер. Ч. 7. С. 82; De Trinitate VII, 6, PL 42, 938; De peccatorum meritis et remissione I, 38, PL 44, 130; In Joannis Evangelium tractatus 35, 3, PL 35, 1658.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 27, 2, PL 41, 341. Рус. пер. Ч. 4. С. 219–220; Epistula 147, 41–42, PL 33, 615; De libero arbitrio II, 29, 52, PL 32, 1856, 1268; De vera religione, 73, PL 34, 154. Рус. пер. Ч. 7. С. 62–63; Epistula 120, 10, PL 33, 457.

[3] *Idem.* De Trinitate IX, 11, PL 42, 966.

венном познании люди со слабым зрением сначала находят удовольствие в рассматривании красивых предметов, а потом начинают любоваться светом, в котором эти последние бывают видимы, и, наконец, постепенно развивают в себе способность смотреть прямо на солнце, так в интеллектуальном познании человек созерцает сначала ценность вещей, а потом восходит к созерцанию самих принципов оценки, самого света Истины[1].

Пользуясь разделением, сделанным самим блж. Августином, мы рассмотрим в дальнейшем сначала его учение о рациональном познании телесного и временного, затем его представление о природе принципов разумной оценки, или света Истины, и, наконец, учение об интеллектуальном познании бестелесного и вечного, т. е. самих этих принципов, или умопостигаемого света.

Рациональное познание телесного и временного. Рациональное познание телесного, располагающегося в пространстве и подлежащего законам времени, по своему существу, есть оценка данных чувственного восприятия на основании созерцаемых интеллектом бестелесных и вечных начал. Эта оценка простирается не только на все тела и их образы, но и на человека с его познанием, эстетическим творчеством и нравственной деятельностью. Отсюда как предметы оценки, так и виды оценки с их руководящими принципами распадаются на несколько классов, к которым мы теперь и переходим.

Математические отношения предметов. Математические отношения предметов касаются их внешней формы и их счисления.

В окружающем мире человек видит предметы всевозможных форм. Здесь есть шары, круги, треугольники, линии. Но все эти формы не отличаются правильностью. Они лишь приближаются в большей или меньшей степени к соответствующим геометрическим фигурам. Животное нисколько не интересуется правильностью видимых форм. Один человек способен судить, насколько арбуз приближается к шару, а нить паутины к линии. На чем же основывается это суждение? Возможность его обусловлена тем, что ум наш созерцает правильные геометрические фигуры и, сравнивая с ними реальные предметы, видит, насколько они осуществляют в себе свои идеальные первообразы[2]. В самом деле, обыкновенно мы не видим ничего тоньше нити паутины. Даже в своем во-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 36, PL 32, 1260; Soliloquia I, 22, PL 32, 881. Рус. пер. Ч. 2. С. 252–253; In Joannis Evangelium tractatus 31, 8, 3–4, PL 35, 1639, 1637–1638; De Genesi contra Manichaeos I, 6, PL 34, 176; De Genesi ad litteram XII, 57, PL 34, 478. Рус. пер. Ч. 8. С. 304–305.

[2] Hinc est profecta in oculorum opes, et terram coelumque collustrans, sensit nihil aliud quam pulchritudinem sibi placere, et in pulchritudine figuras, in figuris dimensiones, in dimensionibus numeros; quaesivitque ipsa secum, utrum ibi talis linea talisque rotunditas, vel quaelibet alia forma et figura esset, qualem intelligentia contineret. Longe deteriorem invenit, et nulla ex parte quod viderent oculi cum eo quod mens cerneret, comparandum [Отсюда разум переходит к силе глаз; обозревая небо и землю, он чувствует, что ему ничто не нравится, кроме красоты, а в красоте — образы, в образах — их измерения, а в измерениях — {конкретные} числа. Он рассуждает сам с собой, соответствует ли эта линия и эта окружность, а также любая другая форма и фигура тем образам, которые содержит в себе наша способность к уразумению. И находит, что {телесные формы} намного хуже и не могут сравниться ни в коей мере с тем, что созерцает ум] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 42, 43, PL 32, 1014).

ображении мы не можем реализовать ничего еще более тонкого. Но видя или воображая эту тончайшую нить, мы прекрасно понимаем, что имеем перед собой не одну чистую долготу, не линию, допускающую лишь поперечное деление, а тело, которое может быть делимо в трех отношениях, потому что, кроме длины, имеет высоту и ширину, хотя и самых незначительных размеров. Однако именно то обстоятельство, что мы это понимаем, с несомненностью доказывает, что в нашем уме есть понятия длины, ширины и вышины, которые мы можем отделить друг от друга. Из них понятие линии, или чистой долготы, совершенно бестелесно, потому что не может быть тела, не имеющего трех измерений[1]. Подобно линии, нашему уму присущ целый ряд самоочевидных геометрических понятий, усматриваемых непосредственно. Так, для нас совершенно ясно, что прямая линия может простираться в бесконечность лишь в одном направлении и что из нее нельзя построить плоскости, т. е. чистой широты, имеющей только два измерения — в длину и ширину, но не имеющей глубины. Для получения плоскости нужно или мыслить одну прямую изогнувшейся так, чтобы одна часть ее коснулась другой, или иметь не менее трех пересекающихся прямых. Так получаются круг и треугольник[2]. Строя плоскости из линий, наша мысль переходит от делимого в одном отношении к делимому в двух отношениях. Но она может идти и в обратном порядке — от делимого к совершенно неделимому. Возьмем плоскость какой угодно формы и проведем в ней линию от любого пункта к границе. Место, откуда выходит эта линия, есть неделимая точка. Если бы последняя была делимой в одном отношении, то была бы уже не точкой, а линией, а если бы была делима в двух отношениях, то была бы плоскостью и сама содержала бы в себе точки, из которых можно было бы провести линии к ее границам. Неделимо также то, чем начинается линия, потому что начало долготы мыслится чуждым всякой долготы[3]. Но хотя точка, чуждая всякой делимости, отстоит далее всего от тел, она есть самое могущественное начало в геометрии, потому что все зависит от нее, а она ни от чего не зависит. Точка начинает и заканчивает линию, она же рассекает и соединяет ее. Из прямых линий не может образоваться фигуры, если они не пересекутся в точке. Чтобы возникло тело, необходимы плоскости, плоскость для своего образования нуждается в линиях, линия имеет нужду в точке, а точка су-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 10, PL 32, 1041. Рус. пер. Ч. 2. С. 337. Continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit... Vidi lineas fabrorum, vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum quas mihi nuntiavit carnis oculus [Память содержит бесчисленное количество законов и отношений относительно измерений и чисел; их не могло сообщить нам телесное чувство... Я видел линии, проведенные рукой мастера, иногда настолько тонкие, что они были похожи на паутину, но линии в моей памяти — это нечто иное, они не являются образами тех линий, о которых мне возвещает телесное око] (*Idem.* Confessiones X, 19, PL 32, 787).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 11, 13, 17, PL 32, 1041, 1042, 1045. Рус. пер. Ч. 2. С. 338, 340–341, 345–346.

[3] Ibid., 18, PL 32, 1045. Рус. пер. С. 346–347.

ществует сама по себе и ни в чем не нуждается[1]. С такой же непосредственностью усматривается, что линия, пересекающая круг через центр его, длиннее всех линий, пересекающих его не через центр[2], что шар, рассеченный через центр, дает два равных круга[3], что в фигуре заключается столько углов, сколько линий, образующих ее, что при равенстве в ней линий, будут равны и углы[4]. Все эти самоочевидные и не подлежащие сомнению геометрические положения служат принципом для суждения о форме реальных предметов, потому что истинной линией не может быть та, которая допускает продольное сечение, истинной точкой то, что в каком бы то ни было отношении подлежит делимости, истинной широтой плоскость, которая, будучи поставлена в вертикальное положение, допускала бы продольное сечение сверху вниз[5].

Множественность предметов в окружающем нас мире побуждает нас к счислению их. Каждое произведенное вычисление может быть правильным или неправильным. Оно бывает правильным, если соответствует законам соотношения чисел, и ошибочным, если нарушает их. Блж. Августин различает числа эмпирические и числа умопостигаемые. Эмпирические числа не что иное, как численно обособленные, делимые до бесконечности материальные предметы, которые мы счисляем, числа умопостигаемые — отвлеченные числа, состоящие из абсолютных и потому неделимых единиц и подчиняющиеся неизменным законам соотношения, на основании которых мы производим счисления[6]. Что понимает блж. Августин под этими законами соотношения чисел, видно из частностей. Это, во-первых, периодичность чисел. Всякое названное число конечно, не названное — бесконечно. Но, простираясь в бесконечность, число начинается единицей и постоянно к ней возвращается, образуя из единиц один десяток, из десятков одну сотню и т. д.[7] Посредством довольно сложных выкладок блж. Августин доказывает необходимость десятичной системы счисления, но мы не останавливаемся на этих подробностях, потому что они не имеют гносеологического значения[8]. Второе место занима-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 19–20, PL 32, 1046. Рус. пер. С. 347–348.

[2] *Idem.* De immortalitate animae, 1, PL 32, 1021. Рус. пер. Ч. 2. С. 300.

[3] *Idem.* Soliloquia I, 10, PL 32, 874. Рус. пер. Ч. 2. С. 238.

[4] *Idem.* De quantitate animae, 13, PL 32, 1042. Рус. пер. Ч. 2. С. 340–341.

[5] Ibid., 21, PL 32, 1047. Рус. пер. Ч. 2. С. 349; *Idem.* De Trinitate XII, 2, PL 42, 999.

[6] Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus quos numeramus; sed illi alii sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt, et ideo valde sunt [Я также узнал с помощью всех телесных чувств числа, которые мы называем при счете, но числа, которыми мы исчисляем, — это совсем другое, они не являются образами тех первых и потому действительно существуют] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 19, PL 32, 787). Ipsum numerum quis numerat? Numero numerantur quaecumque numerantur. Si quidquid numeratur, numero numeratur; numeri non potest esse numerus, numerari numerus nullo pacto potest [Кто исчисляет сами числа? При помощи чисел исчисляются все вещи, подверженные исчислению. Если что-то исчисляется, то оно исчисляется при помощи числа; у числа же не может быть числа, и число не может быть исчислено никоим образом] (*Idem.* Enarrationes in Psalmos, 146, 11, PL 37, 1905).

[7] *Augustinus Hipponensis.* De musica I, 18–19, PL 32, 1094.

[8] Ibid. I, 20–26, PL 32, 1095–1098.

ют неизменные законы сложения и деления чисел, в силу которых от соединения единицы и двух всегда получается три, два всегда относится к единице как ее удвоение[1], интеллигибельное число три не может быть делимо на две равные части[2]. Наконец, такой же неизменный закон управляет и последовательностью чисел. Так, например, число, служащее удвоением другого, занимает такое место от удвояемого, на каком последнее стоит от начала, т. е. от нуля[3]. Удвоение единицы (2) находится на первом месте от нее, удвоение двух (4) стоит на втором месте от удвояемого, удвоение трех (6) — на третьем и т. д. Этот закон проходит через все прочие числа в виде несомненнейшего и неизменного правила[4]. Эти и подобные законы соединения и деления чисел служат интеллектуальным светом, в котором усматривается правильность или ошибочность всякого вычисления[5].

Правильность мышления. Рациональное познание временного состоит, далее, в оценке правильности суждений и умозаключений. Для этой оценки также нужны известные принципы, при свете которых познается степень безошибочности логических операций. В качестве руководящих начал мышления мы располагаем правилами диалектики и некоторыми самоочевидными истинами, соответствие или несоответствие которым каждого данного умозаключения определяет его ценность.

Нужно строго различать истину соотношения суждений и истину самих суждений, или правильность мышления в формальном и материальном отношении. Умозаключение может быть правильно в формальном отношении, хотя бы в состав его входило суждение неправильное по существу: все доказательства ad absurdum делают совершенно верный в логическом отношении вывод из неверной по существу посылки. Наоборот, умозаключение, составленное из верных по существу суждений, может быть неверным в формальном отношении. В виде примера можно взять умозаключение: если оратор, то человек, но NN не оратор, следовательно, не человек. Таким образом, оценка правильности мышления с формальной стороны обусловлена законами сочетания суждений, а с материальной — правильной связью недоказанного положения с одной из самоочевидных истин[6].

Правилами, определяющими степень безошибочности соотношения суждений в умозаключении, служат принципы диалектики. Сюда относятся закон

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 35, PL 32, 1182.

[2] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 24, PL 32, 1355.

[3] Ut quotus quisque numerus est ab ipso principio, totus post illum sit duplus ejus [Всякое удвоение числа находится на таком же расстоянии от числа до его удвоения, на каком удваиваемое отстоит от своего начала {то есть нуля}] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 23, PL 32, 1253).

[4] Ibidem.

[5] Non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis, percipere potui. Hac enim luce mentis refello eum, quisquis vel in addendo vel in detrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit [...Ибо если я воспринял числа телесным чувством, это еще не означает, что я также смог воспринять своим телесным чувством отношения соединения и разделения чисел] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 21, PL 32, 1251)

[6] *Idem.* De doctrina Christiana II, 48–52, PL 34, 57–59.

тождества и исключенного третьего, правило разделительного силлогизма, по которому одна часть его получает подтверждение через устранение всех прочих[1]. Сюда же относится закон причинности, в силу которого мы упорно ищем причины явлений и заранее убеждены, что все имеет свою причину[2]. В деятельности мышления, управляемой законами логики, можно указать две основных задачи — анализ и синтез, различение и обобщение, а это устанавливает отношение логики к числу и показывает, что мышлением управляет единство. В самом деле, различение мы применяем к тому, что, считаясь единым, или совсем не таково в действительности, или не настолько едино, насколько считается. Посредством этого приема устраняется все, нарушающее единство. Обобщение же имеет целью достигнуть возможно большего и совершенного единства во многом. «И различая и соединяя, — говорит Августин, — я хочу единства и люблю единство, но различая, я ищу единства чистого, а соединяя — единства полного»[3].

Правильность суждений, по существу, определяется их формально безошибочной связью с положениями, истинность которых усматривается непосредственно. Сам блж. Августин не рассматривает эти аксиомы в связи с диалектикой, но постоянно ими пользуется в своих трактатах и полемических статьях. Сверх того, они имеют внутреннее отношение к его учению о правилах логики, так как, согласно одному из них, установленная несомненность одного положения передается другому, правильно с ним связанному. Поэтому для оценки продуктов деятельности рассудка недостаточно законов правильного сочетания суждений, но необходимы еще положения аксиоматического характера. Вот несколько тезисов, имеющих для блж. Августина такое значение.

Для него всегда было истиной, не допускающей сомнения, что неизменяемое, неповреждаемое и нетленное выше изменяемого и тленного[4], а отсюда с такой же очевидностью представлялось, что менее изменяемое лучше, чем бо-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 23, 29, PL 32, 945, 949. Рус. пер. Ч. 2. С. 81–82, 87–89.

[2] Nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa [Я не знаю, каким образом, но душа знает, что ничего не бывает без причины] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine I, 11, PL 32, 983).

[3] Ego quodam meo motu interiore et occulto, ea quae discenda sunt possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est quam putatur? Item, cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat, quantum potest? Ergo et in discernendo et in connectendo, unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum; cum connecto, integrum volo. In illa parte vitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat [Я могу посредством некоего внутреннего и тайного движения различать и обобщать то, что мне предстоит узнать: эта моя сила называется разумом. Что же должно различить, как не то, что считается единым, но не является таковым или определенно не настолько единое, насколько представляется? Равным образом, зачем требуется нечто обобщать, как не для того, чтобы стало единым то, что может стать таковым? Следовательно, в различении и сочетании я хочу и стремлюсь к единству: когда я различаю, я желаю чистого единства, а когда обобщаю, стремлюсь к полному. В первом случае я избегаю чуждого и лишнего, во втором — сочетаю родственное самому себе, и все это для того, чтобы единство стало совершенным] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 48, PL 32, 1017).

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 1, 6, PL 32, 733, 735. Рус. пер. Ч. 1. С. 159, 164; De diversis quaestionibus, 54, PL 40, 38.

лее изменяемое[1]. В связи с этим стоял аналогичный тезис: не подлежащее делению выше, нежели делимое, потому что делимость есть вид изменяемости[2]. Наконец, простым перифразом первого положения является та истина, что вечное выше временного, потому что понятие вечности связано с идеей неизменяемости, а понятие времени предполагает постоянную смену моментов[3].

Наряду с приведенной можно указать еще другую группу тесно между собой связанных положений, имевших в глазах Августина аксиоматическую достоверность. Согласно первому из них, причина выше своего действия. На основании его Августин доказывает, что Бог выше созданного Им мира и что не может быть причины, вызвавшей волю Божию к творческой деятельности, так как в этом случае причина стояла бы выше своего произведения[4], а выше воли Божией ничего быть не может[5]. Но не только causa efficiens [причина действующая] выше своего действия, но и causa finalis [причина целевая, конечная] выше средства, необходимого для ее осуществления[6]. Частным выражением того и другого принципа служит положение: душа выше тела, так как, оживляя тело и пользуясь им, как орудием она стоит к нему в отношении причины и цели[7].

В заключение нужно упомянуть еще о двух аксиомах, к которым блж. Августин часто прибегает в своей философской аргументации: судящий выше судимого, но ниже того, на основании чего он судит[8], и ум выше чувства. Несомненность второго тезиса ясна из того, что каждый человек предпочитает золоту зрение, а зрению ум. Если бы пришлось делать выбор между этими благами, то каждый отказался бы от золота, чтобы сохранить зрение, и от зрения, чтобы сохранить ум, потому что ум без зрения остается умом человеческим, а зрение без ума становится зрением животного[9]. Всякий охотнее предпочел бы скорбеть, владея здравым умом, чем радоваться в состоянии умопомешательства[10].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VIII, 39, PL 34, 388. Рус. пер. Ч. 8. С. 131–132; De diversis quaestionibus, 54, PL 40, 38.

[2] *Idem.* De quantitate animae, 17–18, PL 32, 1045. Рус. пер. Ч. 2. С. 346.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 97, PL 34, 165. Рус. пер. Ч. 7. С. 82–83; De sermone Domini in monte II, 36, PL 34, 1285.

[4] Non possunt aequari opera artifici et conditori [Творение не может сравняться со своим Создателем и Творцом] (*Augustinus Hipponensis.* De actis cum Felice Manichaeo I, 19, PL 42, 533).

[5] Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est [Тот, кто стремится понять, почему Бог сотворил мир, ищет причину воли Божией. Всякая причина является действующей причиной, а все действующее выше того, над чем производится действие. Но нет ничего выше воли Божией, и, следовательно, не должно искать ее причину] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 28, PL 40, 18).

[6] Omne quod ad aliud referendum est, inferius est quam id ad quod referendum est [Все то, что испытывает в чем-то нужду, ниже того, в чем испытывает нужду] (*Idem.* De diversis quaestionibus, 30, PL 40, 19).

[7] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 54, PL 40, 38; De libero arbitrio III, 16, PL 32, 1278; De natura boni, 5, PL 42, 553; Confessiones X, 10, PL 32, 783. Рус. пер. Ч. 1. С. 276.

[8] *Idem.* De vera religione, 53, PL 34, 145. Рус. пер. Ч. 7. С. 44.

[9] *Idem.* De Trinitate XIV, 19, PL 42, 1050; De duabus animabus, 2, PL 42, 94.

[10] *Idem.* De Civitate Dei XI, 27, 2, PL 41, 341. Рус. пер. Ч. 4. С. 219–220.

Присматриваясь к перечисленным положениям, которые блж. Августин мог бы включить в понятие интеллектуального света, позволяющего уму судить о ценности того или другого суждения по существу, мы прежде всего убеждаемся, что все они имеют отношение к оценке явлений: они указывают на то, что должно быть признано высшим и более предпочтительным, и устанавливают градацию благ. Для этой цели ими пользуется и сам блж. Августин[1]. Далее, они естественно распадаются на две группы, и в каждой из них господствует одна основная идея. В трех первых это идея полноты и целостности. Неизменяемое, вечное, неделимое выше всего противоположного потому, что не может стать менее полным и утратить часть своих совершенств. В остальных основным началом служит идея зависимости: то, что в каком-нибудь отношении зависит от другого, ниже этого последнего.

Эстетическая оценка. В счислении и деятельности мышления проявляется разум, но не в таких формах, которые могли бы быть доступны для чувственных восприятий. В области же прекрасного он находит для себя выражение в телесных формах. Красота есть отображение разума Божия или человеческого. Однако эта объективная разумность тел может быть воспринимаема лишь двумя высшими чувствами — зрением и слухом. Все слагающееся из соразмерных частей и видимое глазами разумно. Архитекторы совершенно правильно называют гармоническое соотношение частей в здании его разумом, а всякий беспорядок — отсутствием разума[2]. То же выражение можно употребить по отношению к согласному и стройному пению. Но никто не говорит: это разумно пахнет, это разумно отзывается на вкус, это разумно мягко[3]. Хотя по более распространенному словоупотреблению красотой называется известное свойство видимых форм, однако эстетическое впечатление произ-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana I, 8, PL 34, 22; De Civitate Dei XI, 16, PL 41, 331. Рус. пер. Ч. 4 С. 200–201.

[2] Architecti jam suo verbo rationem istam vocant; et partes discorditer collocatas, dicunt non habere rationem [...Архитекторы между собой называют это «разумом» и считают, что части, расположенные несогласно друг с другом, не имеют этого «разума»] (*Idem.* De ordine II, 34, PL 32, 1011).

[3] Duo ergo video, in quibus potentia visque rationis possit ipsis etiam sensibus admoveri: opera hominum quae videntur, et verba quae audiuntur. In utroque autem utitur mens gemino nuntio pro corporis necessitate: uno qui oculorum est, altero qui aurium. Itaque, cum aliquid videmus congruentibus sibi partibus figuratum, non absurde dicimus rationabiliter apparere. Itemque, cum aliquid bene concinere audimus, non dubitamus dicere quod rationabiliter sonat. Nemo autem non ridcatur, si dixerit, Rationabiliter olet; aut, rationabiliter sapit; aut, rationabiliter molle est [Я вижу две вещи, из-за которых сила и мощь разума может быть подвержена действию чувств: это дела людей, которые мы видим, и их слова, которые мы слышим. В обоих случаях ум пользуется двойным извещением нашего тела: первое происходит от глаз, а второе — от ушей. Таким образом, когда мы видим вещь, имеющую форму благодаря согласованию своих частей, мы, естественно, говорим, что она разумно сложена. Точно так же, когда мы слышим хорошо и красиво сказанное слово, мы, не сомневаясь, говорим, что оно разумно звучит. Но любой засмеется, если сказать, что вот это разумно пахнет или это разумно на вкус, а это разумно мягко] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 32, PL 32, 1010).

водят также звуки и движения[1]. Таким образом, блж. Августин различает два вида красоты: один дан в сосуществующих формах, воспринимаемых посредством зрения, второй — в последовательно сменяющихся движениях, которые могут быть улавливаемы как зрением, так и слухом.

Обратимся теперь к анализу эстетических суждений, предпринятому блж. Августином для выяснения принципов, которыми руководится ум, определяя степень красоты того или иного объекта. С наибольшей подробностью он исследовал прекрасное в движениях, посвятив этому предмету специальное сочинение «De musica». В различных формах ритма, метра и стиха он имел факты с установившейся эстетической ценностью и потому мог отправляться от них, как от неоспоримых данных, с целью показать, на чем покоятся эти признанные положения в своих последних основах. Но он не оставил без внимания и красоту сосуществующих форм.

В эстетических суждениях он различает чувственную и рациональную оценку. Мы попытаемся выяснить его взгляды на происхождение той и другой как в отношении к красоте движений, так и в отношении к красоте форм.

Непосредственное эстетическое чувство самим фактом своего приятного или неприятного возбуждения произносит как бы свой суд над прекрасным во времени и в пространстве.

Между движениями более всего таких, которые имеют своей целью что-либо другое, но встречаются и такие, которые сами для себя составляют цель. Выточенная фигура предполагает, во-первых, материю — дерево или серебро, из которых она сделана, во-вторых, форму, которую эта материя получила, и, наконец, движение мастера, сообщившее ей форму. Подобное движение не свободно, потому что оно было предпринято для получения известного результата. Но есть другого рода движения, которые мы хотим ради них самих, которые сами по себе доставляют нам удовольствие. Они выше первых, потому что имеют цель в себе самих, а не в чем-либо ином[2]. Характерной особенностью этих движений служит периодическая повторяемость в них однообразных числовых отношений, разделенных одинаковыми интервалами. Блж. Августин долго останавливается на числовых отношениях долготы и краткости, которые лежат в основе стихосложения. Стих производит приятное эстетическое впечатление потому, что он по своему существу есть не что иное, как звучащее число. Более того, в сложном явлении восприятия красоты стиха посредством слуха можно различать пять видов чисел, которые не тождественны между собой, потому что каждый вид может существовать без других. Прежде всего, это звучащие числа, т. е. размеренные звуки, сотрясающие воздух, независимо от того, слышит их какое-нибудь живое существо или нет. Таково, на-

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 38, PL 32, 1183.

[2] Ibid. I, 3, PL 32, 1084.

пример, ритмическое падение капель в пустом пространстве, где некому воспринимать звук этого падения[1]. Когда такие числа становятся предметом слухового ощущения, они вызывают соответствующие числа в чувстве одушевленного существа. Первый вид чисел может существовать без второго, но второй без первого возникнуть не может. Это показывает, что мы имеем дело с двумя числами, которые нельзя смешивать[2]. Стих прозвучавший и услышанный может быть воспроизведен слушателем громко или же мысленно, но в том и другом случае с соблюдением тех же числовых отношений и тех же интервалов[3]. Воспроизведение стиха предполагает действительное или воображаемое движение голосовых органов, и в этом движении мы находим уже третий вид чисел. Он не тождествен с первыми двумя уже потому, что может не сопровождаться сотрясением воздуха и не вызывать слуховых ощущений, а быть только безмолвным движением души, произносящей звуки в своем воображении. Но для того чтобы воспроизвести услышанный стих, необходимо его помнить, т. е. содержать в своей памяти четвертый вид чисел. Числа, хранимые памятью, не совпадают с теми, которые даны в движениях тела или духа у воспроизводящего стих, потому что те и другие числа могут существовать одно без другого. С одной стороны, числа заученного стиха содержатся в памяти и тогда, когда нет чисел, воспроизводящих его, с другой — душа производит ритмические, т. е. числовые, движения в теле и без помощи памяти. Таково, например, биение пульса и дыхание[4]. Все указанные виды чисел вызывают приятное или неприятное состояние чувства, смотря по тому, есть ли в них соразмерность и правильность числовых отношений, или же они погрешают в этом отношении. Фактом испытываемого удовольствия или страдания чувство произносит как бы свой суд над всеми числами, одобряя или не одобряя их. Но так отзываться на числа чувство может только в том случае, если само оно есть число, так как подобное познается подобным. Итак, эстетическое чувство, оценивающее движения, есть пятый вид чисел. Он выше всех прочих, согласно тому принципу, что судящий выше судимого[5].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 2, PL 32, 1163.

[2] Ibid. VI, 3, PL 32, 1163.

[3] Ibid. VI, 22, PL 32, 1175.

[4] Ibid. VI, 4, PL 32, 1164.

[5] Nisi arbitrarer dum illa tractamus, nescio unde apparuisse nobis quintum genus, quod est in ipso naturali judicio sentiendi, cum delectamur parilitate numerorum, vel cum in eis peccatur, offendimur. Non enim contemno quod tibi visum est, sine quibusdam numeris in eo latentibus, hoc sensum nostrum [illegible] modo agere potuisse [Когда мы так рассуждали, я подумал, что в нас, не знаю откуда, действует [illegible] пятый род чисел, который присутствует в нашей естественной способности суждения при [illegible] помощи чувств; благодаря ему мы наслаждаемся равенством чисел и испытываем неудовольствие, [illegible] когда в них что-то противоречиво. Я согласен с тобой в том, что без чисел, скрытых в способности [illegible] суждения, наше чувство никоим образом не может действовать] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 5, PL 32, 1165). Ср.: Ibid. VI, 2, 6, PL 32, 1163, 1165.

Таким образом, нужно различать пять видов чисел: звучащие (sonantes), находящиеся в чувстве воспринимающего (occursores), движущиеся (progressores), припоминаемые (recordabiles) и, наконец, судящие (judicales)[1].

В исследовании о происхождении эстетической оценки главный интерес должен сосредоточиться, естественно, на эстетическом чувстве или, держась терминологии самого изучаемого мыслителя, на судящих числах. Их деятельность рисуется у блж. Августина в следующих чертах. Звучащие числа сами по себе не могут служить предметом оценки для чисел судящих. Они могут подлежать суду лишь в тех числах, которые находятся в чувстве слышащего. Если же они звучат там, где их никто не воспринимает, то не могут быть и судимы[2]. Но и оценка чисел, возникающих в чувстве воспринимающего, была бы невозможна, если бы ей не содействовала память. В самом деле, эстетическое впечатление обусловлено не отдельными приятными звуками, а их количественным соотношением, которое не улавливается непосредственно ухом. Для этого необходимо сравнение относительной долготы звуков. Но, когда звучит второй слог стопы, первого уже не существует. Поэтому сравнение звуков со стороны их краткости, долготы, ритма возможно лишь под условием сохранения прозвучавшего и исчезнувшего в памяти[3]. Суд эстетического чувства над движущимися числами выражается в том, что мы стремимся помимо своего сознания к ритмичности даже механических движений. Когда мы идем, бьем, едим или пьем, мы производим равномерные движения ногами, руками, челюстями. Эта равномерность бессознательных движений обусловлена тайным мановением судящих чисел[4]. Остаются числа, хранимые в памяти. Однако эти числа, как, например, заученный наизусть стих или музыкальный мотив, могут подвергаться оценке не поскольку они находятся в памяти в скрытом состоянии, а поскольку предстают перед сознанием в виде движущихся чисел — действительных или воображаемых, или в виде чисел, воспринимаемых слухом, или в виде тех и других, т. е. мы оцениваем их или тогда, когда сами их воспроизво-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 16, PL 32, 1171. Для объяснения терминологии блж. Августина нужны добавочные сведения, которые мы опускаем, чтобы не осложнять изложение излишними подробностями.

[2] Jam porro de sonantibus numeris quid opus est dicere, cum in occursoribus judicentur, si audiuntur? Si vero ibi sonant, ubi non audiuntur, quis dubitet eos a nobis non posse judicari? [Нужно ли говорить о звучащих числах, если они подлежат суду лишь в тех числах, которые находятся в чувстве слышащего? Если же они звучат там, где их никто не слышит, то кто усомнится в том, что мы не можем о них судить?] (Ibid. VI, 22, PL 32, 1175).

[3] Judiciales illi numeri, qui numeros in intervallis temporum sitos... judicare non possunt nisi quos eis tanquam ministra memoria obtulerit [...Числа судящие — это те числа, которые судят о числах, расположенных во временных промежутках... только когда память, будто служанка, предоставляет их вниманию судящих чисел] (Ibid. VI, 21, PL 32, 1174).

[4] Illi progressores cum aliquam in corpore numerosam operationem appetunt, latente istorum judicialium nutu modificantur [Эти движущиеся числа, вызывая в нашем теле некое равномерное движение, управляются тайным мановением чисел судящих] (Ibid. VI, 20, PL 32, 1173).

дим мысленно, или когда они не только возрождаются в движениях души, но и в звуках нашего голоса, которые мы сами же и слышим, или когда их воспроизводит кто-нибудь другой и своим чтением напоминает нам о том, что скрывается в глубине нашей собственной души[1]. В основе этих слов блж. Августина лежит, конечно, то справедливое наблюдение, что заученный мотив только тогда может вызывать в нас чувство удовольствия, когда он повторяется кем-либо другим или нами самими.

Такова судящая деятельность высшего вида чисел, отвечающих чувством удовольствия на ритмические движения и звуки. Теперь нужно определить природу этой судящей способности и решить, относится ли она к разуму или к чувству. Обсуждая этот вопрос, блж. Августин пользуется двумя принципами, обыкновенно применяемыми им в таких случаях. Разум принадлежит только человеку и не связан с телом. Следовательно, всякая способность, общая человеку с животными и обусловленная телесной организацией, относится к области чувства, а не разума. Рассматривая с двух этих сторон эстетическое чувство, он прежде всего находит, что музыкальные способности свойственны в известной мере и некоторым животным. Пение соловья весной, несомненно, музыкально, потому что отличается и соразмерностью и сладостью и соответствует времени года. Но животные не только умеют издавать музыкальные звуки, но, очевидно, способны и наслаждаться ими. Слоны, медведи и другие звери любят пение. Птицы поют с увлечением, конечно, потому только, что это доставляет им удовольствие. Наконец, животные способны запоминать и воспроизводить музыкальные мелодии. Так, сороку, попугая и ворона можно научить подражать человеческому пению. Такая же естественная, вовсе независимая от разума музыкальность присуща и человеку. Флейтисты и кифаристы, не зная искусства, т. е. незнакомые с теорией музыки, умеют услаждать слух публики в театрах. Толпа, собирающаяся их слушать, также по большей части музыкально необразованная, прогоняет свистом плохого флейтиста, аплодирует хорошему певцу и волнуется тем сильнее, чем лучше его пение. Мало того, необразованные музыканты и певцы легко овладевают музыкальными мотивами под руководством учителя, а иногда и сами выступают композиторами, изобретая приятные мотивы и песенки[2]. Для всего этого как артистам, так и толпе достаточно чувства, памяти и упражнения. Когда народ в театре освистывает одного и рукоплещет другому, он идет вслед за природой, давшей человеку

[1] Judicantur et recordabiles numeri ab his judicialibus, nunquam soli, sed adjunctis activis, aut occurrentibus, aut utrisque, qui eos tanquam e latebris suis in manifestum producant, et quasi redintegratos qui ante abolebantur, rursum recordantur [Суду судящих чисел подлежат и припоминаемые числа, и не только они одни: к ним присоединяются еще либо активные числа, либо находящиеся в чувстве воспринимающего, либо и те и другие; припоминаемые числа извлекают их как будто из своих скрытых мест, приходя в припоминании как бы в свое первоначальное состояние после своего забвения] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 22, PL 32, 1175).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De musica I, 5–8, PL 32, 1085–1087.

слух, посредством которого он может судить о приятном или неприятном в музыке и пении[1].

Природа же руководит и непосредственным эстетическим творчеством. Начинающий флейтист произвольно пробует издавать всевозможные сочетания звуков, оценивая их своим чувством, и те из них, которые ему нравятся, вверяет памяти, а затем, уже с намерением воспроизводя их, упражнением приучает пальцы твердо и без ошибки попадать на те отверстия инструмента, которые нужно закрыть для получения желаемого сочетания звуков, и чем богаче одарен он чувством, памятью и подражательностью, тем скорее и лучше достигает своей цели[2].

Но эти способности, свойственные как человеку, так и животным, кроме того, связаны еще с телом. Хотя движение членов повинуется первоначально указаниям ума, однако навык к быстрым и правильным движениям находится не в уме, а в самих телесных членах. Мы можем прекрасно знать, какой кусок дерева следует отделить и в какой точке нужно рубить для этого топором, но если у нас нет необходимой сноровки, то мы не в состоянии этого сделать, тогда как опытный плотник безошибочно наносит удар по заранее намеченному месту и при повторении удара попадает в ту же самую точку[3]. Судящие числа или само эстетическое чувство нужно отнести к телесной природе человека уже потому, что оно смертно. Нет сомнения, что все низшие виды чисел подлежат смерти. Числа звучащие и находящиеся в чувстве воспринимающего перестают существовать, как только прекращается звук или деятельность чувства. Числа движущиеся существуют до тех только пор, пока находятся в движении члены. Числа, хранимые памятью, более устойчивы, но и они умирают вследствие забвения. Одни судящие числа, по-видимому, не умирают, потому что человек всегда сохраняет способность отвечать на все прочие числа чувством удовольствия или неудовольствия. Однако, в действительности, и эти числа смертны. Эстетическая ценность стиха зависит не от медленности или скорости его чтения, но от неизменного сохранения отношения между долготой и кратко-

---

[1] Natura id fieri puto, quae omnibus dedit sensum audiendi, quo ista judicantur [Я считаю, что это происходит от нашей природы: которая всех наделила чувством слуха, благодаря которому можно судить об этом] (*Augustinus Hipponensis.* De musica I, 10, PL 32, 1089).

[2] Quod si ita est, potest ejus sequens judicium movere digitos cum tibias inflaverit, et quod satis commode pro arbitrio sonuerit, id notare ac mandare memoriae, atque id repetendo consuefacere digitos eo ferri sine ulla trepidatione et errore, sive ab alio accipiat id quod cantet, sive ipse inveniat, illa de qua dictum est ducente atque approbante natura [Если это так, то, следуя за {своим природным} суждением, он {флейтист} может двигать пальцами, играя на флейте, и прозвучавшее, по его мнению, вполне хорошо подмечать и вручать своей памяти; он повторяет это и приучает свои пальцы не дрожать и не ошибаться, подражая в игре другим или используя свои находки. Все это происходит под водительством и с одобрения той природы, о которой мы говорили] (*Augustinus Hipponensis.* De musica I, 10, PL 32, 1089).

[3] Non igitur solum movendi celeritas atque facilitas, sed etiam motionis modus ipse in membris, usui potius quam scientiae tribuendus est [Таким образом, необходимо владеть (а не просто знать) не только быстротой и легкостью движения, но также мерой этого движения в членах] (Ibid. I, 9, PL 32, 1088).

стью его частей. Быстрее или медленнее он произносится, но он одинаково нравится нам, если только в том и другом случае сохраняется закон, например, ямбического построения, который требует, чтобы части стопы относились между собой как 1:2. Однако в постепенном возрастании протяжности ямбов есть предел, по достижении которого отношение времен перестает непосредственно восприниматься чувством и эстетическое наслаждение становится невозможным. Путем упражнения диапазон чувства можно до некоторой степени расширить. Однако и здесь есть предел. Никаким упражнением нельзя достигнуть того, чтобы чувство могло ощущать правильные ямбы в периодической смене часов, дней, месяцев, годов, части которых чередовались бы в отношении 1:2. Между тем как разум может усматривать правильность и закономерность даже в таких медленных движениях. Отмеченная узость чувства объясняется тем, что оно должно обеспечивать животному безопасное существование в том месте вселенной, в котором ему суждено обитать. Каждому существу уделено чувство пространства и времени, пропорциональное той части универса, какую по величине своего тела и по продолжительности своей жизни оно занимает. Все же, относящееся к потребностям смертной жизни, само смертно. Смертны, таким образом, и связаны с телом и судящие числа или, по современной терминологии, эстетическое чувство[1].

Ограниченность чувственной оценки явлений эстетического порядка показывает, что в нашей душе есть еще высшая судящая инстанция — разум, который видит то, что недоступно чувству, и судит его самого[2]. Так, разум устанавливает, что только свободное движение, т. е. имеющее цель в себе самом, относится к области прекрасного. Далее, он различает виды прекрасного в движении и проводит границу между искусством, обусловленным сменой долготы и краткости во времени (музыка), и искусством, состоящим в преодолении с большей или меньшей быстротой пространства (пляска). Наконец, он исследует, что в этих искусствах относится к душе и что к телу и из каких чисел слагается эстетическое впечатление[3]. Главное же преимущество разума состоит в том, что он оценивает деятельность и приговоры самого эстетического чувства. Последнее иногда не замечает, что при чтении стихотворения однородные слоги, например короткие, произносятся не равномерно, не с одинаковой степенью длительности, и наслаждается таким чтением, между тем как разум открывает ошибку и осуждает неосновательное удовольствие чувства. Разум определяет законы численных отношений в движениях, производящих

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 17–19, PL 32, 1172–1173. Quapropter si humanae naturae ad carnalis vitae actiones talis sensus tributus est, quo majora temporum spatia judicare non possit, quam intervalla postulant ad talis vitae usum pertinentia; quoniam talis hominis natura mortalis est, etiam talem sensum mortalem puto [Поэтому если это чувство {чувство пространства и времени} дано человеческой природе для проведения телесной жизни, его суду подвержены промежутки времени не большие, чем те, которые требуются для такой жизни, поскольку такая человеческая природа смертна и поскольку такое чувство я считаю смертным] (Ibid. VI, 19, PL 32, 1173).

[2] *Idem.* De musica VI, 23, PL 32, 1176.

[3] Ibid. VI, 24, 25, PL 32, 1176, 1177.

эстетическое впечатление на чувство, и, таким образом, дает объяснение удовольствию, испытываемому им. Но так как разум в этом случае обсуждает числа, то сам он должен располагать для этого числами[1]. Поэтому блж. Августин полагает, что наименование судящих (judicales) чисел более соответствует числам разума, чем тому виду чисел, для обозначения которых он пользовался этим термином ранее, и переносит его с эстетического чувства на способность суждения ума[2].

Красота тел, как и красота движений, оценивается сначала чувством. При виде красивого здания сам глаз испытывает удовольствие[3]. Но как в музыке эстетическое впечатление вызывают не отдельные приятные звуки, а их числовые отношения, так и в прекрасных формах чувство пленяют не цвета, а соотношение частей[4]. Вследствие этого для получения эстетического впечатления необходимо обнять предмет одним взором. Световой луч, выходящий из глаз и охватывающий видимое тело со всех сторон, имеет такое же значение, какое имеет память в восприятии соотношения движений во времени. Там исчезающие звуки и движения для сопоставления их с другими задерживаются памятью, здесь сосуществующие части гармонического целого созерцаются одновременно, и таким образом непосредственно усматривается взаимоотношение их частей. Однако память необходима и в восприятии красоты форм, если, имея дело с предметами шарообразными и кубическими, мы можем осматривать их лишь по частям[5].

Красота форм, как и красота движений, также воспринимается сначала простым и непосредственным чувством. Каждый видит, что здание, построенное с соблюдением законов симметрии, красивее такого, части которого ассимметричны. На этом же естественном чувстве основывается художественное творчество рядового архитектора, так что искусство в обычном значении этого слова есть не что иное, как запоминание виденного и понравившегося в соединении с некоторым упражнением тела и действием[6]. В своих суждениях и творчестве эти люди руководствуются только чувством удовольствия, возбу-

---

[1] Et si recte nobis visum est, nisi quibusdam numeris esset ipse delectationis sensus imbutus, nullo modo eum potuisse annuere paribus intervallis, et perturbata respuere: recte etiam videri potest ratio, quae huic delectationi superimponitur, nullo modo sine quibusdam numeris vivatioribus, de numeris quos infra se habet posse judicare [Если мы имеем верное представление о том, что чувство удовольствия никак не может испытывать склонность к равенству и отвергать беспорядочное, не впитав в себя некие числа, тогда мы можем верно судить и о разуме, который стоит над этим чувством удовольствия, что без движущихся чисел он никоим образом не может судить о числах, находящихся внутри него самого] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 24, PL 32, 1176). Ср.: Ibid. VI, 25, PL 32, 1177.

[2] Ibid. VI, 24, PL 32, 1176.

[3] *Idem.* De vera religione, 54, PL 34, 145. Рус. пер. Ч. 7. С. 45.

[4] *Idem.* De ordine II, 33, PL 32, 1010. Рус. пер. Ч. 2. С. 205–206.

[5] *Idem.* De musica VI, 21, PL 32, 1174.

[6] Ita reperitur nihil esse aliud artem vulgarem, nisi rerum expertarum placitarumque memoriam, usu quodam corporis atque operationis adjuncto [Также получается, что обыкновенное умение в чем-либо есть не что иное, как память об увиденных и понравившихся вещах в сочетании с некоторым упражнением тела и действием] (*Idem.* De vera religione, 54, PL 34, 145).

ждаемого в них красивыми формами, но не отдают себе отчета в том, почему эти именно формы так нравятся. Если спросить такого архитектора, зачем он, построив одну арку, воздвигает такую же с другой стороны здания, он ответит, что для достижения соответствия между одинаковыми частями. Если мы продолжим свой допрос и снова спросим, почему же он предпочитает именно соответствие, он даст ответ, что так нужно, что это красиво, что это приятно на взгляд. Далее этого он не пойдет. Но здесь, где покидает его чувство, начинается роль разума, который оценивает правильность непосредственного эстетического впечатления и выясняет, в чем сущность красоты и почему то или иное соотношение частей производит приятное впечатление на наше чувство[1].

Таким образом, мы должны перейти к разуму и исследовать, на чем основывается рациональная оценка эстетических явлений, а для этого необходимо установить, в чем состоит сущность прекрасного. Мы начнем и на этот раз с анализа красоты в движениях.

Музыка — искусство соразмерного и гармонического сочетания звуков, которые разделяются на три группы: звуки, издаваемые существами одушевленными, звуки, извлекаемые из инструментов посредством дуновения, и звуки, производимые посредством удара. Отсюда музыка распадается на три вида. Это, во-первых, пение и поэзия, во-вторых, духовая музыка, для которой пользуются флейтой и подобными инструментами, в-третьих, игра на кифаре, лире, цимбалах[2]. Гармония и соразмерность звуков состоит в правильном чередовании их долготы и краткости. Это последнее распадается в свою очередь на несколько видов. Во-первых, сюда относится правильное чередование звуков, которое не имеет ясных границ и может продолжаться неопределенное количество времени. Таков аккомпанемент цимбал, сопровождающий мелодию флейты. Только прислушиваясь к звукам флейты, можно определить, где кончается одна музыкальная фраза и начинается другая. Такое сочетание звуков по-гречески называется ритмом, а по-латыни numerus: в нем есть числа, определяющие отношение звуков, но нет меры для этих чисел.

Но так как без конца чередующиеся звуки утомляют внимание, то для них ставят известный предел, достигнув которого они возвращаются к своему началу, чтобы потом снова повторяться в том же порядке и объеме. Здесь есть не только число, но и определенная мера числа, поэтому такой ритм по-гречески называется метром, а по-латыни mensio или mensura. Но если метр, как определенная музыкальная фраза, в свою очередь разделяется цезурой на две части соответственно известным законам числовых отношений, то такой метр называется стихом. Таким образом, всякий стих есть в то же время и метр и всякий метр — ритм, но не наоборот[3]. Но так как ритм, метр и стих представляют собой размеренное чередование звуков, то они распадаются на более мелкие части, связанные между собой по определенному правилу. Такими частями яв-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 59, PL 34, 148. Рус. пер. Ч. 7. С. 50. Ср.: Ibid., 54, PL 34, 145. Рус. пер. Ч. 7. С. 45.

[2] *Idem.* De ordine II, 39, PL 32, 1013. Рус. пер. Ч. 2. С. 211–212.

[3] *Idem.* De musica III, 1–4, PL 32, 1115–1117; De ordine II, 40, PL 32, 1013. Рус. пер. Ч. 2. С. 212.

ляются стопы, которые в свою очередь разделяются на слоги равной или неравной долготы, причем за единицу для измерения последней принимается краткий слог. Но звуки суть движения. Следовательно, каждая стопа состоит из нескольких равных или неравных движений[1]. Что касается самих движений, то они производят эстетическое впечатление, когда моменты, из которых они слагаются, по степени своей длительности находятся между собой в определенных численных отношениях и в этом смысле бывают разумными (rationabiles). Из движений приятнее всего действуют на чувство те, которые состоят из частей равной долготы, относящихся между собой как 1:1, 2:2, 3:3. Следующее место занимают движения, состоящие из неравных, но кратких частей. Относительно таких движений можно сказать, какой своей частью их большая часть равна или превосходит меньшую. Примером служат отношения 2:4, 6:8. В первом случае большее, 4, равняется меньшему, 2, своей половиной, а во втором большее, 8, превосходит меньшее, 6, своей четвертой частью — двумя. Движения с неравными, но пропорциональными частями предпочитаются третьему виду движений, состоящих не только из неравных, но и непропорциональных частей, как в отношениях 3:10 или 4:11. Эти числа в отдельности могут иметь некоторое согласие сами с собой, как 3, 4, 10, но одно не может какой-либо своей частью равняться или превосходить другое, потому что ни десять не делится на три, ни одиннадцать на четыре[2]. Второй вид движений называется термином connumerati, потому что части их не только в отдельности, но и совместно измеряются числом, которым большее равняется или превосходит меньшее. Третий вид движений отличается тем, что части их измеряются лишь каждая в отдельности, но не совместно, и потому могут быть названы dinumerati [пересчитываемые][3]. Движения, части которых сочисляемы (connumerati), в свою очередь разделяются на две группы. К первой относятся такие, в которых меньшей частью можно измерять большую. Таковы сочетания 2:4, 2:6, 2:8, где меньшее, 2, содержится в большем два, три или четыре раза. Их название — complicati [сложенные]. Ко второй группе принадлежат движения, в которых большее и меньшее измеряется той частью большего, которой оно превосходит меньшее. Таково отношение 6:8, в котором как шесть, так и восемь делятся на два. Эти движения носят наименование sesquati [полуторные][4]. Вот элементы, из которых слагаются ритм, метр и стих. Из представленного анализа мы видим, что как движения, так и звуки тем ценнее в эстетическом отношении, чем более господствует в них равенство и подобие. В этом именно и состоит закон соединения стоп в стихи. Без всякого сомнения, дают благозвучное сочетание стопы одинаковые — ямбы, трохеи, спондеи и т. п. Но благозвучие не нарушается также и соединением стоп неодинаковых, а подобных, т. е. состоящих из одинакового количества единиц времени. В этом случае резуль-

[1] *Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 3–4, PL 32, 994–995.

[2] Ibid. I, 15, PL 32, 985.

[3] *Idem.* De musica I, 16, PL 32, 1092.

[4] Ibid. I, 17, PL 32, 1093.

таты получаются даже более благоприятные, потому что и разнообразие услаждает слух, и отсутствие единства не оскорбляет его[1]. Мы не последуем за блж. Августином в его дальнейшем исследовании музыкальных соотношений в стихе, так как это из области гносеологии увлекло бы нас к теории стихосложения. Из изложенного достаточно ясно, в чем блж. Августин полагал рациональное основание прекрасного во времени.

Обратимся теперь к анализу прекрасного в пространстве и начнем его также с элементов. Блж. Августину уже было известно, что эстетическое впечатление производят даже простейшие геометрические фигуры. Он обращает внимание читателя на то, что прямая линия обыкновенно кажется нам красивее, чем кривая или ломаная[2]. Треугольник может состоять или из трех равных линий и трех равных углов, или же из неравных углов и неравных линий. Из двух этих фигур красивее та, в которой больше равенства[3]. Но в треугольнике можно отметить некоторую несогласованность в том отношении, что углы лежат в нем против линий, а линии против углов. Фигура, в которой углы противолежали бы углам, а линии линиям, была бы осуществлением большего равенства. Таковой является квадрат. Если в равностороннем треугольнике есть только два равенства — линий и углов, то в квадрате их три — линий, углов и противолежащих частей[4]. Правда, в четырехугольнике при равенстве составляющих его линий углы могут быть не равны, но два угла могут быть острее двух других. Однако и при этом сохраняется известное равенство в том смысле, что друг против друга располагаются равные углы[5]. Квадрат и равносторонний треугольник — две различные фигуры, но и в их взаимном отношении есть своего рода равенство, потому что соблюдена справедливость: в равностороннем треугольнике углы и линии не лежат друг против друга, но зато углы не могут утратить своего равенства; квадрат совершенней треугольника, потому что в нем стороны и углы лежат друг против друга, но он уступает треугольнику в том отношении, что углы его могут утрачивать свое равенство. Однако и та и другая фигуры носят в себе неравенство в двух отношениях: во-первых, границы этих фигур не однообразны, но линии в них чередуются с углами, во-вторых, линии, проведенные из их середины к углам и сторонам, неодинаковы, но первые длиннее вторых. Круг гораздо совершеннее этих фигур, потому что в нем более равенства: его граница однообразна, так как линия окружности не прерывается углами, а из его центра ко всем точкам окружности идут совершенно равные радиусы[6]. Итак, элементы тел прекрасны, поскольку в них осуществляется равенство, и тем прекраснее, чем более в них этого равенства.

Условием красоты сложных произведений искусства служит симметрия и пропорциональность. Симметрия касается расположения частей в горизон-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica II, 16, PL 32, 1109. См. подробнее: Ibid. II, 20–25, PL 32, 1111–1113.

[2] *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 29, PL 42, 193.

[3] *Idem.* De quantitate animae, 13, PL 32, 1042. Рус. пер. Ч. 2. С. 340–341.

[4] Ibid., 16, PL 32, 1044. Рус. пер. С. 343–344.

[5] Ibid., 14, 16, PL 32, 1043, 1044. Рус. пер. С. 341–342, 343–344.

[6] Ibid., 15, PL 32, 1043. Рус. пер. С. 342–343.

тальном направлении и состоит в том, что единичные части помещаются в середине, а по их сторонам располагаются части, которых много, причем последние должны быть одинаковы[1]. Так, окна в одном и том же этаже должны быть или равны между собой, или располагаемы по этому принципу. Совсем другой закон определяет отношение частей здания в вертикальном направлении. Если здание только в два этажа, то окна, расположенные одно над другим, могут быть неодинаковой, и притом какой угодно, величины. Если же постройка в три этажа, то окна, находящиеся одно над другим, или должны быть равны, или большее из них так должно относиться к среднему, как среднее к меньшему[2]. Здесь имеется в виду принцип золотого сечения, определяющий вертикальное деление тела в строго установленной математической формуле, которую, однако, блж. Августин не приводит. Таким образом, и в сложных формах эстетическое впечатление обусловлено гармонией частей, сама же гармония требует единства и равенства, состоящих или в сходстве равных частей, или в пропорциональности неравных[3].

Тот же закон единства определяет не только отношение частей в целом, но и отношение целого к его частям.

Красота целого выше красоты частей. Части, из которых состоит то или другое произведение искусства, могут быть сами или красивы, или некрасивы. В человеческом теле прекрасен каждый член в отдельности, но еще прекраснее вся их совокупность, так что отделенная от тела рука и сама теряет свою прелесть, и все тело без нее становится менее достойно. «Такова сила и значение целости и единства, что даже очень хорошее тогда только производит приятное впечатление, когда соединяется в нечто всеобщее и согласно образует его. Всеобщее же (universum) получило свое название от единства»[4]. Но если часть, сама по себе прекрасная, будучи отторгнута от целого, утрачивает свою красоту, то, наоборот, само по себе некрасивое становится прекрасным, входя в состав прекрасного целого[5]. В связи с этим общим взглядом блж. Августина на взаимное отношение целого к частям стоит его учение о видах красоты. Он различает pulchrum и aptum. Первое — это красивое само по себе, а второе — красивое только в качестве части целого. Таковы члены по отношению к целому организму или обувь по отношению к ноге. Ценность этого вида красоты

---

[1] Quae plura sunt, paria paribus respondeant; quae autem singula, medium locum teneant [Единичные части помещаются в середине, а те части, которых много, должны иметь соответствие друг с другом и быть одинаковы] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 54, PL 34, 145). Ср.: De musica VI, 38, PL 32, 1183.

[2] In tribus autem sensus ipse videtur expetere ut aut impares non sint, aut inter maximam et minimam ita sit media, ut tanto praecedat minorem, quanto a majore praeceditur [{Если постройка имеет три этажа}, то чувство стремится к тому, чтобы они {окна} либо были равны друг другу {по положению}, либо чтобы между большим и меньшим среднее располагалось в равных ко всем отношениях] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 54, PL 34, 145).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 54–55, 59, PL 34, 145–146, 148. Рус. пер. Ч. 7. С. 45–46, 50; De ordine II, 34, PL 32, 1010. Рус. пер. Ч. 2. С. 206–207.

[4] *Idem.* De Genesi contra Manichaeos I, 32, PL 34, 188.

[5] *Idem.* De vera religione, 76, PL 34, 156. Рус. пер. Ч. 7. С. 65; De Civitate Dei XVI, 8, 2, PL 41, 486. Рус. пер. Ч. 5. С. 154.

зависит не от тех данных, которые находятся в нем самом, но заимствуется от целого и потому обсуждается с точки зрения этого целого[1]. Таким образом, и во взаимном отношении целого к частям господствует критерий единства.

Ранее были приведены слова блж. Августина, из которых видно, что он не находил эстетического впечатления в восприятии ласкающих глаз цветов и отдельных приятных звуков[2]. Это объясняется тем, что признание эстетического характера за отдельными зрительными и слуховыми ощущениями не согласовалось с его определением сущности прекрасного в смысле соотношения и гармонии частей. Плотин отвергал теорию симметрии на том основании, что объектам, лишенным разнообразных частей, как, например, золоту, драгоценным камням и свету, нельзя все же отказать в красоте. Блж. Августин отвергал эстетический характер этих восприятий, чтобы удержать противоречащую им теорию. Однако очень скоро ему удалось примирить эти непокорные факты со своим общим понятием о сущности красоты; тогда он признал эстетическую ценность и за простыми восприятиями цветов, света и звуков. «Что хвалят в теле?» — спрашивает он и отвечает: «Не что иное, думаю, как красоту. Что такое красота тела? Соответствие частей в соединении с некоторой приятностью цвета»[3]. В формах тел нам приятен и цвет, а среди цветов первенство принадлежит свету. Но и в этих несложных приятных ощущениях блж. Августин находит соответствие, которое дано только не в самих этих объектах, а в отношении их к органам восприятия. Подобное познается подобным. Свет воспринимается посредством света, а сотрясение воздуха, составляющее физическую основу звука, посредством воздуха, находящегося в органах восприятия. Поэтому если мы наслаждаемся видом света и цветов, то лишь постольку, поскольку они соответствуют природе наших глаз. Наоборот, несоответствие заставляет нас избегать как чрезмерного блеска, так и полной темноты. Так же и по той же причине нам неприятны резкие звуки и невнятный шум[4]. Таким об-

---

[1] Et animadvertebam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum, et ideo pulchrum; aliud autem quod ideo deceret, quoniam apte accomodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum, aut calceamentum ad pedem, et similia [Я обратил внимание, что среди этих тел одно представляет из себя как бы целое и потому прекрасное, другое же прекрасно потому, что гармонично согласуется с остальными, как часть тела со своим целым или как обувь с ногой, и т. п.] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 20, PL 32, 701). Ср.: Ibid. IV, 24, PL 32, 703. Рус. пер. Ч. 1. С. 86, 89. Pulchrum enim per seipsum consideratur atque laudatur, cui turpe ac deforme contrarium est. Aptum vero, cui ex adverso est ineptum, quasi religatum pendet aliunde, nec ex semetipso, sed ex eo cui connectitur, judicatur [Прекрасное, которому противоположно бесформенное и безобразное, получает оценку и похвалу {только} в себе самом. Гармоничное же, которому противостоит нелепое, как бы зависит еще от чего-то, а не от себя самого; и суждение о нем бывает на основании того, с чем оно связано] (*Idem.* Epistula 138, 5, PL 33, 527). См. подробнее: *Wikman And.* Beiträge zur Aesthetik Augustins. Weida i. Th., 1909. S. 44–51.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 32–34, PL 32, 1010. Рус. пер. Ч. 2. С. 204–207.

[3] *Idem.* Epistula 3, 4, PL 33, 65.

[4] Quaere in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud invenies quam convenientiam: nam si resistentia pariant dolorem, convenientia pariunt voluptatem [Посмотри на телесное удовольствие, от чего оно происходит, ты не найдешь ничего иного, кроме соответствия: ибо если противодействие рождает боль, то соответствие рождает удовольствие] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 72, PL 34, 154).

разом, и в восприятии красивых цветов и звуков эстетическое волнение обусловлено соответствием и единством. «Нет ничего в этих чувственных восприятиях, — говорит блж. Августин, — что нравилось бы нам не вследствие равенства и подобия. А где равенство и подобие, там соразмерность (numerositas), потому что нет ничего столь равного и подобного, как одно и одно»[1].

Мы закончили изложение учения блж. Августина о сущности красоты. Следующие понятия служат определением прекрасного. Для того чтобы сменяющие друг друга движения или сосуществующие формы могли производить эстетическое впечатление, необходимо, чтобы между ними было некоторое соотношение и соответствие (congruentia, convenientia)[2]. Это соответствие состоит в подобии и пропорциональности (similitudo, gradatio)[3], которые, в свою очередь, сводятся к более общим понятиям равенства и единства (aequalitas, unitas)[4]. Так как красота состоит в соответствии, подобии, пропорциональности, равенстве и единстве частей, то она, естественно, связана с формой. Все перечисленные эстетические понятия блж. Августин сводит в конечном результате к числу. Все, что мы находим в прекрасном, характеризует собой именно число. В последнем есть и единство, и равенство, и подобие, и порядок[5]. В частности, форма имеет ближайшее отношение к единству, потому что давать форму значит сводить к единству[6]. Отсюда и формой всякой красоты служит имен-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 38, PL 32, 1183.

[2] *Idem.* Epistula 3, 4, PL 33, 65; De ordine II, 32, PL 32, 1010. Рус. пер. Ч. 2. С. 204; De vera religione, 80, PL 34, 158. Рус. пер. Ч. 7. С. 69–70.

[3] Sed cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium... [...Хотя во всех искусствах и умениях всегда приятно соответствие (ведь только благодаря ему одному все существующее прекрасно), само соответствие стремится к равенству и единству благодаря тому, что состоит в подобии равных частей или упорядоченности неравных {т. е. благодаря пропорциональности}] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 55, PL 34, 146).

[4] Non enim hoc tantum in ea pulchritudine quae ad aures pertinet, atque in motu corporum est, invenitur, sed in ipsis etiam visibilibus formis, in quibus jam usitatius dicitur pulchritudo. An aliud quam aequalitatem numerosam esse arbitraris, cum paria paribus bina membra respondent: quae autem singula sunt, medium locum tenent, ut ad ea de utraque parte paria intervalla serventur? [...Это обнаруживается не только в той красоте, которую мы ощущаем посредством ушей, и не только в красоте телесного движения, но и в самих видимых формах, в которых красота наиболее очевидна. Что же ты думаешь? Разве мы не называем соразмерным равенством то, когда равные части соответствуют {по положению} таким же равным частям, а единичное, занимая срединное положение, соблюдает равное расстояние до прочих членов?] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 38, PL 32, 1183).

[5] Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur [...Число начинается с единицы, и оно прекрасно тем, что в нем находится равенство и подобие в сочетании с порядком] (Ibid. VI, 56, PL 32, 1191).

[6] Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium [Приобретать форму значит обращаться в некое единство, потому что начало всякой формы есть единство в высшем смысле {этого слова}] (*Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 32, PL 34, 233).

но единство[1]. Разуму нравится красота, в красоте — формы, в формах — соразмерность, в соразмерности — числа[2]. Поэтому форма, утрачивая числа, превращается в ничто[3]. «Поищи, что возбуждает удовольствие в пляске, — говорит Августин, — число ответит тебе: это я. Посмотри на красоту тела, имеющего форму, — это числа, содержащиеся в пространстве. Обрати внимание на красоту движения в теле, — это числа, обращающиеся во времени»[4].

Зная, в чем состоит сущность прекрасного, мы можем понять, на чем основывается его разумная оценка и чем руководится разумное художественное творчество.

Хотя всякая красота сводится к единству и равенству, однако ни то, ни другое не осуществляется вполне ни в движениях, ни в вещах. Идеал красоты требует безусловной равномерности в движениях, но кто же может утверждать, что такая строгая равномерность соблюдается в действительных движениях, раз наше чувство лишь до известного предела может следить за точностью интервалов, а потом перестает уже улавливать их легкое отклонение от математического равенства?[5] Высшего подобия и равенства не может быть в телах, во-первых, потому, что их части располагаются в различных пунктах пространства, а во-вторых, потому, что вещи находятся в постоянном и непрекращающемся изменении, или теряя одну форму и приобретая другую, или передвигаясь с места на место[6]. Таким образом, с одной стороны, нет ни одной формы и ни одного тела, которые были бы совершенно лишены единства и равенства, с другой — как бы ни было прекрасно тело, оно никогда не достигает той степени единства, к которой стремится. Во всяком теле есть только следы истинного

---

[1] Omnis pulchritudinis forma unitas est [Формой всякой красоты является единство] (*Augustinus Hipponensis*. Epistula 18, 2, PL 33, 85).

[2] *Augustinus Hipponensis*. De ordine II, 42, PL 32, 1014. Рус. пер. Ч. 2. С. 213.

[3] Intuere coelum, et terram, et mare... formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil [Посмотри на небо, землю и море... они имеют свою форму, потому что имеют числа, а теперь отними у них эти формы: они превратятся в ничто] (*Idem*. De libero arbitrio II, 42, PL 32, 1263).

[4] Ibid. II, 42, PL 32, 1263.

[5] Non enim in corporum formis putas, quas liquido examine aequales nunquam dicere audebis: aut in ...orum intervallis, in quibus similiter utrum sit aliquid aliquanto quam oportet productius vel correp- quod sensum fugiat, ignoramus [...Ведь ты же не считаешь, что {это равенство} присутствует в телесных формах, которые ты, рассуждая здраво, никогда не назвал бы равными; да и во временных ...ежутках его также нет, поскольку мы не знаем по причине ограниченности наших чувств, ...ится ли нечто лучше или хуже по сравнению с тем, чем оно должно быть] (*Augustinus Hippo-* ... De musica VI, 34, PL 32, 1181).

[6] Quis est qui summam aequalitatem vel similitudinem in corporibus inveniat, audeatque dicere, cum ...ter consideraverit quodlibet corpus vere ac simpliciter unum esse; cum omnia vel de specie in ...ciem, vel de loco in locum transeundo mutentur, et partibus constent sua loca obtinentibus, per quae ...ora diversa dividuntur [Есть ли человек, который может найти равенство и подобие в телах и ...т говорить о них после того, как тщательно рассмотрит и увидит, что всякое тело едино в ...й простоте? Ведь все меняется либо по своему виду, либо по своему местопребыванию, и каждое тело состоит из частей, занимающих свое место, благодаря чему оно и является делимым] ... De vera religione, 55, PL 34, 146).

единства и равенства[1]. Но хотя в предметах нет полного единства и равенства, мы все же оцениваем их с этой точки зрения. Следовательно, перед нашим внутренним взором стоит идеал совершенного единства и равенства, которым мы пользуемся как критерием для определения эстетической ценности явлений. В противном случае мы не могли бы видеть, насколько вещи далеки от полного равенства, не могли бы желать, чтобы они осуществляли в себе самих единство, не могли бы предъявлять к ним требование, чтобы они были едины. Если мы видим, чему подражают тела и что тем не менее осуществить они не могут, если для нас ясно, что они вовсе не существовали бы, если бы их не содержало некоторое единство, и что не были бы телами, если бы они были самим единством, то этим мы обязаны совершенному единству, которое усматриваем своим умом и посредством которого судим обо всем приближающемся к единству[2]. Но идеальное равенство и единство, на основании которого мы оцениваем тела и движения в эстетическом отношении, само по себе стоит выше пространства и времени. Этой мерой мы измеряем, безусловно, все пространственные и временные величины от самых больших до самых мелких. Понятие круга применяется и к шине колеса, и к круглому сосуду, и к денарию. На основании закона квадрата измеряются все четырехугольники — и форум,

---

[1] Nam quis non admonitus videat, neque ullam speciem, neque ullum omnino esse corpus quod non habeat unitatis qualecumque vestigium; neque quantumvis pulcherrimum corpus, cum intervallis locorum necessario aliud alibi habeat, posse assequi eam quam sequitur unitatem? [Разве есть такой человек, который не видит, что любой образ и что вообще любое тело несет на себе некую печать единства и что, как бы ни было прекрасно тело, оно не может {вполне} следовать за единством, так как с течением времени претерпевает неизбежные изменения?] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 60, PL 34, 149).

[2] Porro ipsa vera aequalitas ac similitudo, atque ipsa vera et prima unitas, non oculis carneis, neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur. Unde enim qualiscumque in corporibus appeteretur aequalitas, aut unde convinceretur, longe plurimum differre a perfecta, nisi ea quae perfecta est, mente videretur? [Истинное равенство и подобие, а также истинное единство усматриваются не телесными глазами или чем-нибудь подобным этому, но созерцаются умом. Ведь отчего же еще мы стремимся видеть равенство в телах и отчего изобличаем неравенство, когда нечто в этих телах сильно отличается от совершенного, если не самим умом, который и есть совершенное?] (Ibid., 55, PL 34, 146). Flagitabo ut respondeat, ubi videat ipse unitatem hanc, aut unde videat: quam si non videret, unde cognosceret et quid imitaretur corporum species, et quid implere non posset?.. Unde illam nosti unitatem, secundum quam judicas corpora, quam nisi videres, judicare non posses quod eam non impleant [Я требую, пусть ответит, в чем он видит единство и благодаря чему он его видит, ведь если бы он его не видел, то как бы он тогда понимал, что тела подражают тому, что не могут осуществить...] (Ibid., 60, PL 34, 149). Aequalitatem illam quam in sensibilibus numeris non reperiebamus certam et manentem, sed tamen adumbratam et praetereuntem agnoscebamus, nusquam profecto appeteret animus nisi alicubi nota esset... Illam quippe aequalitatem quaero ubi esse arbitreris, quam intuentes cupimus aequalia esse quaedam corpora vel corporum motus, et diligentius considerantes eis fidere non audemus [К этому равенству, которое мы не нашли со всей определенностью в чувственных числах, но, однако, узнали, что оно прикровенное и преходящее, наш дух никогда бы не стремился, если бы только где-нибудь оно не проявило себя... Я спрашиваю, в чем, по твоему мнению, находится равенство, зная о котором, мы желаем, чтобы тела и их движения имели его в себе (на них мы, однако, по тщательном рассмотрении не можем положиться)...] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 34, PL 32, 1181). Ср.: De vera religione, 80, PL 34, 158. Рус. пер. Ч. 7. С. 69.

и камень, и печать. То же нужно сказать и о движениях. Мы имеем возможность судить о равенстве годов, месяцев, дней и более мелких делений времени. При посредстве одного общего закона равенства мы убеждаемся в соразмерности движений как быстро перебирающего ножками муравья, так и важно шествующего слона. Если бы эта идеальная мера сама была частью пространства и времени, то она могла бы быть или больше, или меньше измеряемого, а следовательно, не могла бы быть и всеобщей мерой. Если бы она была больше измеряемого, то меньшее измерялось бы ею не во всем ее целом; если бы она была меньше, то большее мы не могли бы измерять ею. Таким образом, идеальная мера больше того, что ею измеряется, не пространством и временем, а силой или значением[1]. По существу своему бестелесная мера, о которой здесь говорится, есть единство. Будучи непространственной и неизменяемой, она осуществляет в себе источное единство, не имеющее частей, из которых одна находилась бы здесь, а другая там, одно существовало бы сегодня, а другое после[2]. Вот это-то умопостигаемое единство, равенство, соответствие и есть закон красоты, по сравнению с которым мы оцениваем красоту всего видимого[3]. Это интеллектуальный свет, просвещающий всякого человека, приходящего в мир (Ин. 1:9), свет, который мы видим не телесными глазами, не тем взором воображения, которым созерцаем фантазмы, а тем взором ума, которым мы одобряем или не одобряем образы, замещающие в нашем сознании тела[4].

Умопостигаемые принципы прекрасного служат не только критерием для оценки эстетического достоинства тел и движений, но и руководящим началом художественной деятельности. Каждая порода птиц вьет себе гнезда особым образом. Созерцая в себе самом принципы красоты, человек не только понимает, к каким формам стремятся животные и насколько их осуществляют в своем инстинктивном творчестве, но и сам изобретает бесчисленные формы, которые и воплощает в своих зданиях и прочих произведениях[5]. Художник со-

---

[1] Quod si minora et majora spatia figurarum atque motionum secundum eamdem legem parilitatis, vel similitudinis, vel congruentiae judicantur, ipsa lex major est his omnibus, sed potentia. Caeterum spatio aut loci aut temporis, nec major nec minor: quia si major esset, non secundum totam judicaremus minora; si autem minor esset, non secundum eam judicaremus majora [Если мы судим о большей или меньшей мере в телах и движениях и делаем это в соответствии с единым законом равенства, подобия и соответствия, то сам этот закон выше всего судимого, и выше он благодаря своей силе. Впрочем, подлежащее нашему суждению не может быть больше или меньше мерой времени или места, поскольку если бы оно было больше, то меньшее не могло бы рассматриваться нами во всей своей полноте, а если бы оно было меньше, то большее мы не могли бы судить той же мерой] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 56, PL 34, 146).

[2] Ibid., 81, PL 34, 159. Рус. пер. Ч. 7. С. 70–71.

[3] In teipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius [..Ты возвращаешься к самому себе и понимаешь, что ты не мог бы одобрять или не одобрять то, к чему прикасаешься телесными чувствами, если бы не имел внутри себя некие законы красоты, с которыми ты соотносишь все то красивое, что ощущаешь снаружи] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 41, PL 32, 1263).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 73, PL 34, 154. Рус пер. Ч. 7. С. 62.

[5] Ibid., 80, PL 34, 158. Рус. пер. Ч. 7. С. 69.

зерцает числа в своем искусстве, т. е. в теории своего искусства. Сообразно этим числам он приучает к согласованным движениям свои члены. Таким образом, умопостигаемые числа как бы воплощаются в его мускулах. Когда он совершает свою работу, числа, потенциально скрывающиеся в его теле, обнаруживаются в действительных движениях его членов. Результатом этого движения является художественное произведение, которому сообщаются те же числа[1]. «Художники, творцы всех телесных форм, имеют в искусстве числа, с которыми согласуют свои произведения. Обрабатывая их, они до тех пор движут руками и инструментами, пока получающее форму вне, соотнесенное с внутренним светом чисел, не достигнет возможного для него завершения и не понравится через посредство чувства внутреннему судье, созерцающему высшие числа»[2].

Так как ни природа, ни искусства не осуществляют в полной мере идеального единства и равенства, то последнее в себе самом гораздо выше и совершеннее, чем в своем неполном отображении[3]. Совокупность всех высших эстетических принципов и есть умопостигаемая красота, по причастию которой все становится прекрасным[4].

Нравственная оценка[5]. Происхождение нравственных суждений исследовано блж. Августином далеко не с такой последовательностью и методичностью, как условие эстетических суждений. В выяснении принципов эстетической оценки он исходит из частных фактов с общепризнанной ценностью, затем старается выделить их общие свойства и от них перейти к принципам, в свете которых для ума становится ясным, насколько то или другое явление отображает в себе общие черты прекрасного. Такого индуктивного

---

[1] An vero faber potest rationabilibus numeris qui sunt in arte ejus, sensuales numeros qui sunt in consuetudine ejus operari. et sensualibus numeris progressores illos quibus membra in operando movet, ad quos jam intervalla temporum pertinent, et his rursus formas visibiles de ligno fabricari, locorum intervallis numerosas [Может ли художник производить чувственные числа, которые происходят от его привычки, в соответствии с теми умопостигаемыми числами, которые находятся в его искусстве? Может ли он производить исходящие числа (к ним относятся и временные промежутки) в соответствии с чувственными, ведь благодаря исходящим числам художник совершает правильные движения в своей работе? И может ли он в соответствии с этими последними творить из дерева видимые формы, соразмерные благодаря расположению своих частей?..] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 57, PL 32, 1191). Ср.: Ibid. VI, 35, PL 32, 1182.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 42, PL 32, 1263; De Genesi contra Manichaeos I, 13, PL 34, 179.

[3] Prorsus noverat intus in animo, ubi ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur [...Знал в душе, в которой само искусство еще более прекрасно, чем то, что совершается благодаря этому искусству] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos I, 13, PL 34, 179). Cum pulchrius sit illud unde improbo et approbo. quare hoc ipsum magis approbo... [...Поскольку более прекрасно то, благодаря чему я могу одобрять нечто или не одобрять, потому именно это более прекрасное я более всего и одобряю...] (*Idem.* De vera religione, 73, PL 34, 154).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 42, PL 34, 140. Рус. пер. Ч. 7. С. 33–34; De libero arbitrio II, 41–44, PL 32, 1263–1264.

[5] См. к этому отделу: *Mausbach I.* Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1909. Bd. I. S. 92–104.

метода в исследовании нравственных суждений не наблюдается. В этом случае блж. Августин идет скорее от принципов к частному, чем наоборот. Но так как у него нет специального трактата, посвященного вопросам моральной оценки, и относящийся сюда материал беспорядочно разбросан по всем сочинениям, то, кажется, мы не сделаем насилия над текстом, если расположим собранные данные в порядке, принятом для предшествующих отделов.

Все, что считается добрым в человеческом поведении, определяется принципом, данным в Евангелии: люби Бога всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем помышлением твоим, а ближнего — как самого себя (Мф. 22:37, 39; Лев. 19:18; Втор. 6:5). Бога нужно любить больше всего, а ближнего — как себя самого. Этот евангельский завет сначала усваивается верою, независимо от понимания его разумности, на основании одного только уважения к авторитету, но потом человек приходит к убеждению, что разум вполне оправдывает требования Евангелия. Разъясняя евангельскую формулу, он убеждается, что любить Бога более всего значит то же, что любить Его ради Него Самого. В самом деле, все существующее для другого, ниже того, ради чего оно существует[1]. Если бы мы любили Бога ради чего-либо другого, то это последнее любили бы более Его и, следовательно, не исполнили бы завет Евангелия[2]. Если же одного только Бога мы должны любить ради Него Самого, то все остальное нужно любить ради Бога. Ради Бога человек должен любить и себя, и ближнего.

Но любить что-либо ради него самого значит наслаждаться любимым, а любить что-либо ради другого значит пользоваться предметом этой условной любви. Таким образом, только одним Богом мы должны наслаждаться (frui), а всем остальным лишь пользоваться (uti). Всякий порок состоит в стремлении наслаждаться тем, чем следует пользоваться, и наоборот, а всякая добродетель сводится к наслаждению тем, чем должно наслаждаться, и к пользованию тем, чем должно пользоваться[3]. Если и собой, и другими людьми мы должны только

---

[1] Quaecumque res propter aliud aliquid quaeritur, sine dubio inferior est, quam id propter quod quaeritur: et ideo illud primum est propter quod istam rem quaeris, non ista res quam propter illud quaeris [Без сомнения, любая вещь, которую ты ищешь ради чего-то другого, ниже того, ради чего ты ее ищешь. Поэтому первично то, ради чего ты ищешь эту вещь...] (*Augustinus Hipponensis.* De sermone Domini in monte II, 55, PL 34, 1293).

[2] Neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est. Quoniam omne quod ad aliud referendum est, inferius est quam id ad quod referendum est. Nec est aliquid Deo superius [Бог не ради чего-то иного, ибо все, что ради чего-то иного, ниже того, ради чего оно существует: нет ничего выше Бога] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 30, PL 40, 19).

[3] Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem. Utimur ea quam referimus ad id unde voluptas capienda est. Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti [Говорят, что мы наслаждаемся тем, от чего получаем удовольствие. Мы пользуемся тем, что употребляем на получение удовольствия. Таким образом, вся человеческая извращенность, которая также называется пороком, состоит в желании пользоваться тем, чем следует наслаждаться, и наслаждаться тем, чем должно пользоваться. И, наоборот, всякий порядок, называемый также добродетелью, заключается в том, чтобы наслаждаться тем, чем должно наслаждаться, и пользоваться тем, чем должно пользоваться.] (*Idem.* De diversis quaestionibus, 30, PL 40, 19). Ср.: De doctrina Christiana I, 20–21, PL 34, 26.

пользоваться, то наша любовь должна направляться как на нас самих, так и на ближних лишь постольку, поскольку она имеет целью любовь к Богу. Мы должны любить людей или для того, чтобы помогать им вместе с нами наслаждаться Богом, или для того, чтобы они помогали нам в этом, или по той и другой причине[1]. Отсюда же вытекает, что свое тело нужно любить меньше, чем ближнего в полноте его существа, потому что последний вместе с нами может наслаждаться Богом, между тем как наше тело само по себе не может разделять с нами этого наслаждения[2]. Никакой заповеди о любви к собственному телу не дано, потому что эта любовь врождена и нуждается не столько в поощрении, сколько в ограничении[3]. Таким образом, «Священное Писание ничего не заповедует, кроме любви (charitatem), и ничего не осуждает, кроме страсти (cupiditatem)». «Любовью же, — продолжает блж. Августин, — я называю движение души к наслаждению Богом ради Него Самого, а собой и ближним — ради Бога, наоборот, страстью — движение души к наслаждению собой, ближним и каким-нибудь телом не ради Бога»[4].

Эту схему блж. Августин применяет во всех тех случаях, когда моральное достоинство поступка не представляется ясным само по себе. Мы приведем два-три примера его казуистики. Наиболее обильный материал в этом отношении дает трактат «De mendacio». Здесь блж. Августин обсуждает вопрос, допустима ли ложь для спасения человека от угрожающих ему убийства или казни, и отвечает на него решительным отрицанием. Вот его основания. Один человек по достоинству своему равен другому. Отсюда правило, предписывающее любить ближнего, как самого себя. Но в каждом человеке есть душа и тело, из которых душа должна быть предпочитаема телу. Поэтому жертвующий своей телесной жизнью для сохранения телесной жизни другого выходит за пределы этого правила, так как обнаруживает больше любви к нему, чем к себе. Жертвующий своей временной жизнью ради вечной жизни ближнего поступает хорошо и находит для себя оправдание в примере Спасителя. Но было бы несообразно с разумом рисковать своим вечным спасением ради сохранения временной жизни ближнего. А таково именно и было бы поведение человека, который посредством лжи, составляющей несомненный грех и угрожающей вечным осуждением, попытался бы сохранить ближнему его телесную жизнь[5]. Такое же основание приводит блж. Августин и против очень распространен-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana I, 30, PL 34, 30. Quisquis ergo recte proximum diligit, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligat Deum. Sic enim eum diligens tanquam seipsum, totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem Dei, quae nullam a se rivulum duci extra patitur, cujus derivatione minuatur [Всякий, любящий своего ближнего, должен также возлюбить Бога всем сердцем, всей душой и всем разумением. Ибо, возлюбив ближнего, как самого себя, он всю свою любовь к себе и к ближнему превращает в любовь к Богу: эта любовь не терпит любви к другому, которая послужила бы причиной ее уменьшения] (Ibid. I, 21, PL 34, 26).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana I, 28, PL 34, 29.

[3] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXII, 29, PL 42, 419.

[4] *Idem.* De doctrina Christiana III, 15, PL 34, 71.

[5] *Idem.* De mendacio, 9, PL 40, 494.

ного в то время взгляда, рекомендовавшего ложь в качестве средства для охранения девства от насилия врагов. Установив прежде всего, что лишение физического девства не нарушает целомудрия души, если ему не идет навстречу страсть насилуемой, он приходит к выводу, что и здесь, прибегая ко лжи для спасения тела, человек губит свою душу. Ложь можно было бы признать дозволенной, если бы можно было доказать ее необходимость для достижения каких-либо духовных и вечных благ, но этого-то именно доказать и нельзя, потому что, если бы какое-нибудь вечное благо не обнималось истиной, оно не было бы истинным благом, а потому и совсем не было бы благом, так как было бы ложным благом[1]. Наконец, истина выше не только тела, но и души, поэтому душа должна желать ее не только более своего тела, но и более себя самой[2]. Много подобных примеров можно было бы привести из полемики блж. Августина с манихеями[3].

Из руководящих правил поведения, освященных авторитетом Писания и оправдываемых разумом, вытекает, что в основе нравственности лежит идея порядка. «Праведно и свято живет тот, кто правильно оценивает вещи и имеет упорядоченную любовь к ним, кто не любит того, чего не следует любить, и любит то, что должно быть любимо, кто не любит того больше, что нужно любить меньше, не любит одинаково того, что должно быть любимо больше или меньше, не любит менее или более того, что нужно любить одинаково»[4]. Существует естественный порядок благ, образующих целую скалу, в которой одно благо стоит выше другого и все вместе возглавляются единым Высшим Благом — Богом. Вечный закон нравственности повелевает сообразоваться с этим порядком в чувствах и желаниях и отдавать предпочтение высшим благам перед низшими[5]. Разумная душа человека помещается как бы в середине этой лестницы: ниже ее стоит телесная тварь, выше ее — Бог. Своим разумом и волей она может склоняться или к благам внешним и временным, или к благам внутренним и вечным. В первом случае она извращает естественный порядок, во втором следует ему. Она поступает хорошо, «если соблюдает порядок и, различая, из-

[1] Aut si est aliquod bonum aeternum quod non complectatur veritas, non erit verum: et ideo nec bonum erit, quia falsum erit [Если и есть какое-нибудь вечное благо, которое не обнимается истиной, то такое благо не является истинным, а потому это не благо, а ложь] (*Augustinus Hipponensis.* De mendacio, 10, PL 40, 495).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De mendacio, 10, 38–39, PL 40, 495–513.

[3] См., напр.: Confessiones III, 15, PL 32, 689. Рус. пер. Ч. 1. С. 58–59.

[4] *Idem.* De doctrina Christiana I, 28, PL 34, 29.

[5] Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans... [Следовательно, грех — это то, что мы совершаем, говорим или желаем против вечного закона. Вечный же закон, Божественный разум или воля Божия, повелевает сохранять естественный порядок и запрещает его нарушать...] (*Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXII, 27, PL 42, 418). Quapropter hominis actio servans fidei servienti Deo, refrenat omnes mortales delectationes, et eas coercet ad naturalem modum, sciens inferioribus ordinata dilectione praeponens [...Поэтому человеческая деятельность служит вере, служащей Богу, и обуздывает все смертные наслаждения, удерживая их естественным законом и предпочитая лучшее низшему по установленному закону любви...] (Ibid. XXII, 28, PL 42, 419).

бирая, взвешивая, подчиняет меньшее большему, телесное духовному, низшее высшему, временное вечному»[1].

Если, таким образом, сущность нравственности сводится к регулированию воли соответственно естественному порядку благ, то моральная оценка и нравственные суждения предполагают, во-первых, знание относительной ценности благ, а во-вторых, сознание того, что естественный порядок благ должен быть охраняем. Блж. Августин дает разъяснение по тому и другому пункту.

Относительная ценность отдельных благ усматривается человеком непосредственно. Когда он видит перед собой различные тела, то из них он отдает предпочтение тем, которые имеют в себе жизнь. Рассматривая в отдельности оживленные тела, он убеждается, что, как бы ни были прекрасны их материальные формы, однако сама жизнь, проникающая их, еще лучше и прекраснее. Перебирая различные формы жизни, он ставит ниже всего одушевленность, лишенную чувства, выше помещает жизнь, способную чувствовать, а еще выше — жизнь разумную, какова душа человека. Но так как последняя изменяема, то его ум вынуждается отдать предпочтение жизни неизменяемой, т. е. такой, которая не бывает иногда глупой, а иногда мудрой, а, скорее, есть сама мудрость. Если бы ум каким-то образом не видел неизменяемой жизни, то не мог бы с полной несомненностью жизнь неизменно премудрую ставить выше жизни, подверженной изменению. Само правило истины, которым в данном случае он руководится, он видит неизменяющимся[2]. При размышлении о составных частях собственного существа мы безошибочно видим их относительную ценность, предпочитая душу телу, в душе разум — чувству, в разуме созерцание — деятельности[3].

Разумность этой непосредственной оценки благ может быть рационально обоснована. И блж. Августин иногда стремится дать ей такое оправдание, исходя или из идеи полноты, или из идеи зависимости. Так, объясняя, почему разум предпочитается чувству, а чувство — бесчувственному бытию, он обращает внимание читателя на то, что как бытие возможно без чувства и ума, так и чувство не предполагает непременно наличности ума, тогда как ум непременно связан с чувством и бытием, следовательно, жизнь разумная есть в то же время и более полная. Камень только существует, животное не только существует, но и живет, а человек совмещает в себе бытие, чувство и мышление[4]. Применение второго приема встречается наряду с первым. В человеке мы ставим внешнее чувство выше тела, внутреннее чувство — выше внешнего, а разум — выше внутреннего чувства. Предпочтение, оказываемое внешнему чувству перед те-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 140, 3–4, PL 33, 539.

[2] *Idem.* De doctrina Christiana I, 8–9, PL 34, 22–23. Ср.: De libero arbitrio II, 7–14, PL 32, 1233–1248.

[3] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXII, 27–28, PL 42, 418–419.

[4] Tenemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intelligere, quod habentem sequitur et esse et vivere [...Мы придерживаемся {того мнения}, что разум предпочтительнее из всех троих: его человек имеет вместе с двумя остальными {т. е. с чувством и бесчувственным бытием}, благодаря чему он выше простого существования и {животной} жизни] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 7, PL 32, 1243).

Так, наш дух настолько стоит высоко в наших собственных глазах, что мы оказываем ему предпочтение даже перед видимым светом. Однако он нравится нам не в себе самом, а в той творческой мудрости, которой он создан: мы одобряем его, поскольку он представляется нам осуществлением идеи должного или своего собственного идеала[1]. Вот та реальность, в которой ум непосредственно усматривает сравнительную ценность благ, чтобы с их естественным порядком согласовывать свои чувства, желание и поведение.

Но для нравственного поведения еще недостаточно знать только естественный порядок вещей. Нужна еще уверенность, что с этим порядком следует считаться в своем поведении, и не только быть в этом уверенным, но и желать этого. Деятельность, сообразная естественному порядку природы, есть справедливость, которая, руководясь разумом, воздает всем должное[2]. Добродетель справедливости требует, чтобы человек служил только Богу, был равен чистейшим душам и владычествовал над животной и телесной природой[3]. Что так именно должен поступать человек, это он усматривает непосредственно. Тот факт, что всякий возмущается при виде несправедливости, показывает, что всем известно и в чем состоит справедливость, и что она должна быть соблюдаема. «Не может быть порицателем несправедливости тот, кто не видит справедливости, по сравнению с которой осуждает несправедливость. Ибо откуда бы ты знал, что это несправедливо, если бы не знал, что такое справедливость? А что если справедливо и то, что ты называешь несправедливым? Нет, говоришь, это несправедливо, и кричишь, как будто это стоит перед твоими глазами. Ты видишь, что это несправедливо, благодаря некоторому правилу справедливости, сравнивая с которым неправое дело, замечаешь, что оно не

---

[1] Illud etiam, quod animus, tantum quia est animus... Cum ita nobis placet, ut eum omni etiam luci corporeae cum bene intelligimus, praeferamus, non in se ipso nobis placet, sed in illa arte qua factus est. Inde enim approbatur factus, ubi videtur fuisse faciendus... Et hoc est bonum nostrum, ubi videmus utrum esse debuerit aut debeat, quidquid esse debuisse aut debere comprehendimus... [Дух же, только потому что он дух, нравится нам настолько, что мы, если правильно мыслим, отдаем ему предпочтение даже перед телесным светом, но он нам нравится не сам по себе, а в той творческой мудрости, которой создан. Мы одобряем его потому, что он кажется нам осуществлением должного... И наше благо заключается в том, чтобы видеть это должное, что бы мы под этим ни понимали...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 5, PL 42, 950).

[2] Justitia dicitur, qua sua cuique tribuimus [...Это называется справедливостью, по которой мы воздаем каждому] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 83, 11, PL 37, 1065). Justus est animus qui scientia atque ratione in vita ac moribus sua cuique distribuit [Праведен дух, который воздает каждому, руководствуясь знанием, жизненной мудростью и обычаями] (*Idem.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953). Ср.: De libero arbitrio I, 27, PL 32, 1235.

[3] Jamvero ipsa ejus ordinatio qua nulli servit nisi uni Deo, nulli coaequari nisi purissimis animis, nulli dominari appetit nisi naturae bestiali atque corporeae, quae tandem virtus tibi esse videtur? Quis non intelligat bene esse justitiam? [А само определение не служить никому, кроме Бога, не стремиться быть равным ничему, кроме чистейших душ, не стремиться к владычеству, кроме как над животным и телесным в нас, какая же, по твоему мнению, это добродетель? Кто не понимает, что это справедливость?] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 50, PL 32, 1189). Ср.: De moribus Ecclesiae I, 25, PL 32, 1322.

соответствует прямизне твоего правила, и порицаешь его»[1]. Вследствие этого даже нечестивцы многое в человеческих нравах справедливо хвалят и порицают. Они судят на основании правил, в которых видят, как каждый должен жить, хотя сами и не живут таким образом[2].

Мы любим апостола Павла. Любовь к нему возбуждает в нас не его тело, но его дух, поскольку он есть дух справедливый. Но нельзя любить того, что не известно. Значит, если мы любим праведный дух апостола, то знаем, что такое дух и что такое праведный. Первое нам известно по свидетельству самосознания. Из этого же источника праведник мог бы знать, что такое праведность: он знал бы это как свойство своей собственной души. Но праведность любят и неправедные, а следовательно, и знают ее, потому что в противном случае ни один грешник не мог бы стать праведником. Ведь никто не может пожелать стать тем, чего он не знает и чего не любит. Следовательно, неправедный знает и любит праведного апостола потому, что перед его сознанием стоит положение: праведный — это дух, который при помощи знания и разума в своей жизни и нравах воздает всем должное. Оно находится в нем самом, хотя сам он и не поступает согласно ему[3]. Но он не только видит в себе самом, что такое праведность, но и любит ее, потому что благодаря только этому он любит и праведника, однако любит ее он меньше, чем необходимо для того, чтобы самому быть справедливым[4]. Закон справедливости предносится каждому не в виде только этой общей формулы, но и в виде частных положений, вытекающих из нее и входящих в ее содержание. Всякий непосредственно усматривает, что худшее нужно подчинять лучшему, что равное следует уравнивать равному и отдавать всякому, что ему принадлежит. Каждый сознает, что неиспорченное лучше испорченного, недоступное насилию лучше того, что ему подвержено, вечное лучше временного. Все уверены в том, что нужно избегать повреждения

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 61, 21, PL 36, 744; Sermones de Scripturis, 4, 7, PL 38, 36.

[2] Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? [Вследствие этого даже нечестивые имеют представление о вечности, многое правильно понимают и правильно хвалят в человеческих нравах. На основании каких же правил они могут так рассуждать, если не на основании тех, в которых видят, как должен жить всякий человек, даже если сами они и не живут таким образом?] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 26, PL 42, 1056).

[3] Non aliquam rem absentem cogito... Sed praesens quiddam cerno, et cerno apud me, etsi non sum ipse quod cerno, et multi si audiant approbabunt [Я не мыслю того, чего нет... но я различаю нечто действительное, и различаю это внутри себя самого, хотя сам я не являюсь тем, что различаю; многие, услышав это, согласятся со мной] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42. 953).

[4] An vero nisi et istam diligeremus, nullo modo eum diligeremus quem diligimus ex ista, sed dum justi non sumus, minus eam diligimus quam ut justi esse valeamus? Homo ergo qui creditur justus, ex ea forma et veritate diligitur, quam cernit et intelligit apud se ille qui diligit [Если бы мы не любили праведность, разве мы совершенно не любили бы и праведника, которого любим благодаря этой праведности? Но пока мы сами не праведны, мы любим ее слишком мало, чтобы самим стать праведными. Таким образом, человек, который считается праведным, любим благодаря той форме и истине, которую созерцает внутри себя любящий его] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953).

и стремиться к нетлению и неповрежденности. Никто не сомневается, что жизнь, которую никакие несчастья не могут отклонить от исполнения долга, гораздо лучше жизни, которая легко уступает всякой невыгоде, угрожающей временному благополучию[1]. Мы восхищаемся, читая слова апостола Павла о его самопожертвовании, терпении и твердости (2 Кор. 6:3–10), потому что в себе самих мы ясно видим, что так именно должно жить служителю Божиему[2]. Особенно часто говорит блж. Августин о всегдашнем и неизменном присутствии в уме человека правила: не делай другому того, чего не хочешь себе. Формы нравственности изменяются сообразно потребностям времени и народов, но это правило исповедуют все люди и во все времена. А им осуждается всякое непотребство и всякое нарушение прав ближнего. Никто не желает, чтобы его обиталище подвергалось разрушению или порче, а потому не должен растлевать и храм Божий, т. е. себя самого. Никто не хочет, чтобы ему вредили, а потому и сам никому не должен причинять вреда[3]. Поэтому в противлении воле Божией повинны не только иудеи, получившие писаный закон, но и все люди, так как им было известно, что другому не должно делать того, чего не хочешь себе[4]. Это закон, написанный Творцом в сердце человека. И если впоследствии был дан еще закон на Синае, который обращается к человеку извне, то только потому, что люди слишком увлеклись внешним, оставили себя самих и нуждались в призыве, который снова возвратил бы их к покинутому внутреннему миру[5].

Принципы нравственности, непосредственно усматриваемые всеми, служат не только условием правильной оценки поведения, но руководят и нравственной деятельностью, поскольку человек стремится согласовать с ними свою волю, поскольку они внушают ему любовь к себе[6]. Они служат, далее, источни-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 28, PL 32, 1256; De doctrina Christiana I, 9, PL 34, 23.

[2] Vivendum tamen sic esse Dei ministris, non de aliquibus auditum credimus, sed intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspicimus [...Мы верим, что так должно жить угодникам Божиим, и не потому, что услышали это от кого-то, но потому, что видим это внутри нас самих, или, точнее, видим то, что находится выше нас, в самой истине] (*Idem.* De Trinitate VIII, 13, PL 42, 959).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana III, 22, PL 34, 74; Enarrationes in Psalmos, 57, 2, PL 36, 674.

[4] Proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis qui jam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta, qua suggeritur ne aliquid faciat quisque alteri quod pati ipse non vult; secundum hanc legem praevaricatores sunt omnes [Этот закон написан естественным образом в разуме и сердце человека, пользующегося свободной волей, он внушает не делать другому того, чего человек не хочет себе; согласно этому закону, все люди являются лицемерами] (*Idem.* Epistula 158, 15, PL 33, 681). Ср.: Enarrationes in Psalmos, 158, 25, 4, PL 37, 1574.

[5] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 57, 1, PL 36, 673; De sermone Domini in monte II, 32, PL 34, 1283; Epistula 157, 15, PL 33, 681; De ordine II, 25, PL 32, 1006. Рус. пер. Ч. 1. С. 196–197.

[6] Coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum quae incorruptibiliter vivunt in ipsa veritate sapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem istis virtutibus praeditum sibi ad imitandum proposuit [{Человек} стремится согласовать свою душу со светом добродетели и с теми неизменяемыми правилами, которые нетленно пребывают в самой истине и общей мудрости: он стремится, чтобы душа подражала этим истинам] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 52, PL 32, 1268).

ком справедливого законодательства. Мудрый законодатель только приспосабливает к потребностям места и времени то, что он созерцает в вечном и неизменяемом законе, судить который не дано человеку[1]. Вечный закон требует, чтобы злые были несчастны, а добрые блаженствовали, и на нем основана вся карательная система государства[2]. Прелюбодеяние не потому дурно, что запрещено в законодательных кодексах, а потому оно запрещено в них, что само по себе дурно[3].

Совокупность правил, руководящих нравственной оценкой и деятельностью, блж. Августин называет мудростью[4]. Эта мудрость есть умопостигаемый свет, в котором человек видит моральную ценность поведения[5]. Созерцая этот свет, слепой Товия преподавал своему сыну наставление относительно добродетели[6]. Но так как правильность нравственного суждения затемняют страсти, то блж. Августин говорит, что свет справедливости и мудрости перестает быть видим, если сердце человека находится во власти гнева[7].

Познание всеобщего в вещах и их причинной связи. Предшествующие страницы показали, насколько в гносеологии блж. Августина преобладает тимологическая точка зрения. Им весьма подробно выяснено, как

---

[1] Conditor tamen legum temporalium, si vir bonus est et sapiens, illam ipsam consulit aeternam, de qua nulli animae judicare datum est; ut secundum ejus incommutabiles regulas, quid sit pro tempore jubendum vetandumque discernat [Создатель временных законов, если он муж мудрый и праведный, вопрошает тот вечный закон, о котором не дано судить ни одной душе: согласно его неизменяемым правилам он видит, что нужно при данных обстоятельствах повелеть или запретить] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 58, PL 34, 147).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio I, 15, PL 32, 1229.

[3] Ibid. I, 6, PL 32, 1224. Ср.: Sermones de Scripturis, 8, 10, PL 38, 71.

[4] Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum... tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas [Насколько истинны неизменяемые правила чисел... настолько истинны и неизменны правила мудрости. Тебя просили дать ответ о каждом из них, и ты ответил, что они истинны и очевидны...] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 29, PL 32, 1256). Какие правила Еводий признал истинными, мы видим из предшествующего 28-го параграфа: все это нравственные правила.

[5] Sic et oculus cordis perturbatus atque sauciatus avertit se a loce justitiae, nec audet eam contemplari, nec valet [...Так и око сердца, будучи поврежденным, отвращается от места праведности, не смеет его созерцать, да и не может] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 88, 5, PL 38, 542). Ab illo intelligant luce quadam intelligibili perfundi animam suam, ut faciant justa opera [...они понимают, что их душа преисполнена неким умопостигаемым светом, чтобы они творили праведные дела] (*Idem.* Enarrationes in Psalmos, 93, 2, PL 37, 1191).

[6] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 88, 16, PL 38, 547; Enarrationes in Psalmos, 96, 13, PL 37, 1247.

[7] Est ergo lumen verum justitia atque sapientia, quod desinit mens videre, cum perturbatione iracundiae fuerit tanquam nubilo superata: et tunc quasi occidit sol super iracundiam hominis [Таким образом, праведность и мудрость — это истинный свет, который перестает созерцаться умом, когда ум омрачается гневом: это происходит так, как будто для него зашло солнце и над ним встало облако] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 75, 5, PL 38, 476).

лом, можно было бы объяснить по первому принципу, потому что в чувстве совмещается бытие и жизнь, а бездушному телу свойственно лишь бытие, но на основании идеи полноты нельзя поставить внутреннее чувство выше внешнего, потому что первое составляет неотъемлемую часть чувствующей души и внешнее чувство не может существовать без внутреннего. Отсюда необходимость другой точки зрения. Блж. Августин выдвигает здесь принцип зависимости. Внешние чувства судят объекты восприятия, отзываясь на исходящие от них возбуждения приятными или неприятными волнениями, и поэтому выше их. Внутреннее чувство судит внешние, так как ощущает, достаточно ли хорошо они действуют, и это возвышает его над ними. Разум стоит еще выше, потому что он судит о том и о другом чувстве, отдавая предпочтение внутреннему чувству перед внешним. А выше самого разума можно поставить только Бога, как неизменяемую Истину, Которая не подлежит нашему суду, но на основании Которой мы судим обо всем[1]. Но уже то обстоятельство, что блж. Августин пользуется различными аргументами в обосновании разумности непосредственной оценки благ, показывает, что этому обоснованию он придавал второстепенное значение. Непосредственная оценка непререкаема и самоочевидна, а ее оправдание требует специальных доказательств, может быть ошибочным и, во всяком случае, подлежит критике. Такое предположение лежит в основе его диалога «De libero arbitrio». На вопрос Августина, что чему следуеть предпочитать, его собеседник Еводий отвечает не задумываясь, оправдания же для такой оценки без помощи своего руководителя найти не может[2].

Таким образом, исследуя генезис моральных суждений, нужно выяснить, на чем основывается именно непосредственное усмотрение относительной ценности благ. Она созерцается, по учению блж. Августина, в свете Премудрости. Последняя подобна в этом случае свету солнца. Когда дневное светило освещает мир, каждый получает возможность в его свете избирать то, что доставляет ему наибольшее наслаждение: один восторгается высотой гор, другой предпочитает равнину полей, третий — волнистые линии долин. Все это очень разнообразно, но свет один. Так, лишь в свете идеи Высшего Блага человек может различать отдельные виды благ[3]. Понятие блага, присущее нашему уму, служит мерилом и условием познания частных благ и относительной их ценности. В каждом частном случае мы признаем благом то, что носит в себе черты высшего блага, и ставим его тем выше, чем полнее оно отображает эти черты[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 13, 33–34, PL 32, 1248, 1259. Ср.: Ibid. I, 16–17, PL 32, 1229–1230.

[2] Ibid. II, 7, 12, PL 32, 1243, 1247.

[3] Ibid. II, 27, PL 32, 1255.

[4] Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus [Мы не говорили бы и не судили бы о всех тех благах, о которых я упомянул (или же о прочих, видимых и мыслимых), что одно лучше другого, если бы нам не было присуще понятие самого блага, в соответствии с которым мы одобряем и предпочитаем одно другому] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 4, PL 42, 949).

постигается ценность вещей и человеческой деятельности. Обратной стороной того же самого факта является почти полное отсутствие интереса к чисто познавательной стороне интеллектуальной деятельности. Между тем возможно интеллектуальное познание единичных вещей, и уже во всяком случае умопостигаемое в них не ограничивается их численными и геометрическими отношениями, их красотой, присущим им благом. Познание всеобщего в вещах и их причинной связи также входит в сферу деятельности ума. В дальнейшем нам предстоит выяснить, какие взгляды сложились у блж. Августина по этим вопросам и насколько близок он здесь к неоплатонизму.

По учению Плотина, человек постигает не только всеобщее в вещах, но и их самих в свете идей. Душа получает от интеллекта высшие идеи и претворяет их в логосы, т. е. частные понятия и конкретные образы вещей, которые и находятся в ней в виде потенций. Под влиянием деятельности чувств эти логосы переходят из потенциального в актуальное состояние. Следовательно, познание частного извлекается из всеобщих идей интеллекта. Элемент всеобщего в вещах усматривается умом также путем соотношения конкретного образа вещи со всеобщей идеей. Таким образом, познание материальных вещей и их универсального содержания возводится Плотином к непосредственному созерцанию идей. Познание причинной зависимости явлений в его системе остается невыясненным.

Возможность интеллектуального познания единичных вещей в их всеобщих идеях стояла не вне кругозора блж. Августина. Учение неоплатоников об идеях им было воспринято в форме, допускаемой его христианскими верованиями. Всякий религиозный и благочестивый человек, полагает он, должен признать, что Бог создал этот мир, в котором господствует такой удивительный порядок и гармония частей, не неразумно, а по известным разумным основаниям (rationes). Но, конечно, человек сотворен не по тому разумному основанию, по какому конь. Следовательно, для каждой вещи должно существовать свое особое разумное основание. Было бы кощунством утверждать, что вся их множественность находилась вне Творца, а потому необходимо признать, что они содержатся в уме Божием и принимают участие в его вечности и неизменяемости. Разумные основания всего сущего суть идеи, или формы, вещей, их первообразы и причины[1]. Поэтому в непосредственном созерцании идей можно черпать непререкаемое познание вещей со стороны их количества, величины, качества, причины[2]. Рассуждая принципиально, блж. Августин допускает, что при известных условиях разумные существа, сотворенные Богом, могут идти в познании материальных вещей этим путем. Органом для них

[1] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 46, 2, PL 40, 30.

[2] *Idem.* De Genesi ad litteram V, 34, PL 34, 333. Рус. пер. Ч. 8. С. 34.

в этом случае может служить только высшая сторона их рациональной природы — ум, и лишь под тем условием, если сам ум чист, здоров, ясен, подобен предмету своего созерцания и соединен в любви со своим Создателем[1]. Совокупность перечисленных условий показывает, что в глазах Августина непосредственное познание идей не входит в круг познавательных процессов обычного, так сказать, естественного мышления. Оно возможно для человеческого ума только в состоянии святости и чистоты, обусловленных сверхъестественным влиянием благодати Божией. Ценность вещей видят в интеллектуальном свете принципов познания все люди, сущность и судьбу вещей могут созерцать в интеллектуальном свете идей только святые.

Исходя из этого общего положения, блж. Августин приписывает способность созерцать вещи в Божественных идеях святым ангелам. Эти первозданные духи в момент происхождения мира познавали тварь двояким образом: сначала в ней самой, а потом в предвечных идеях Творца. Когда их ум направлялся непосредственно на вещи, они видели их несовершенным образом, а когда они возводили свой умственный взор к Божественному Слову и созерцали вещи в Его идеях, их познание достигало полной ясности и возможной степени совершенства. Эту смену сумеречного и ясного познания природы умами ангелов Писание символически обозначает сменой вечера и утра в течение шестидневного творения[2]. Что касается человека, то до грехопадения и ему был доступен этот ангельский способ познания[3], а так как по воскресении для блаженной жизни святые достигнут еще большего совершенства, то в будущем

---

[1] Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea: id est, quae illum ipsum oculum quo videntur ista, sanum, et sincerum, et serenum, et similem his rebus quas videre intendit, habuerit... (Anima) Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit... per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima [...Душа не может созерцать идеи, если она неразумна. Она созерцает их лучшей своей частью, то есть самим умом и разумом, как будто неким взором или как будто своим внутренним и умопостигаемым оком. И созерцать их может не всякая разумная душа, но та, которая свята и чиста, ибо она наиболее подходит для созерцания идей, то есть такая душа, которая содержит свое внутреннее око, которым видит, святым, чистым, ясным и подобным тем вещам, которые стремится видеть... Душа близка Богу, когда она чиста; и насколько сильнее она привязана к Нему своей любовью, настолько яснее она, будучи в известном смысле исполнена и озарена тем умопостигаемым светом, может созерцать посредством своего разума те идеи, от созерцания которых она испытывает блаженство] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 46, 2, PL 40, 30).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 40–49, PL 34, 312–316. Рус. пер. Ч. 7. С. 264–272; De Civitate Dei IX, 22, PL 41, 274; XI, 7, 29, PL 41, 322, 343. Рус. пер. Ч. 4. С. 96–97, 184–185, 223.

[3] Ibid. XI, 43, PL 34, 447; VIII, 47, 50, PL 34, 391, 392; IX, 3, PL 34, 394. Рус. пер. Ч. 8. С. 244–245, 137–138, 139–140, 143–144.

веке по способу познания вещей они снова уподобятся ангелам[1]. В условиях же настоящей жизни, во время господства греха, такое познание возможно для человека лишь в редкие минуты экстаза и сверхъестественного озарения[2]. Таким образом, в качестве общего правила блж. Августин признает, что для обычного, естественного познания созерцание вещей в Божественных идеях совершенно недоступно. Только посредством чувств человек познает количество, величину и качества тел[3].

Из трактата о чувственном познании нам известно, как это происходит. Вещь отпечатлевает свой образ в органе чувственного восприятия, а ее психофизический образ, на краткий миг появляющийся в чувстве, информирует память. Новая форма, возникшая в памяти, на долгое время остается достоянием души, которая произвольно может вызывать ее в своем воспоминании.

В подробном анализе чувственного восприятия, только что в кратких чертах воспроизведенного нами, блж. Августин не идет далее представления. Но и в отделах, посвященных им интеллектуальному познанию, мы не найдем специального трактата о возникновении понятий, обнимающих собой целые классы вещей. При изучении творений блж. Августина наше внимание было обращено на эту сторону вопроса, но нам удалось извлечь из них лишь очень скудный материал, хотя и не лишенный определенности.

Рассуждая о том, каким образом мы можем любить апостола Павла, которого никогда не видали, Августин разъясняет, что мы любим его как праведного мужа. На основании родового или видового понятия мы знаем, что такое муж по своему телу. На основании самосознания нам известно, что такое душа,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 41, PL 34, 313. Рус. пер. Ч. 7. С. 265.

[2] Подробно об этом речь будет впереди.

[3] Nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et, quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus [Наш ум не приспособлен к созерцанию вещей, созданных на основании Божественных идей, так чтобы мы от этого знали, сколько их и каковы они, хотя бы и не видели их посредством телесного чувства] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 34, PL 34, 333). Numquid enim quia verissime disputant (philosophi), et documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis, qui numeri per conceptus, per ortus, per aetates, per occasus, qui motus in appetendis quae secundum naturam sunt, fugiendisque contrariis? Nonne ista omnia, non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt, et ab aliis experta atque conscripta crediderunt? [Разве от того, что *философы рассуждают в высшей степени* верно и *убеждают* нас самыми очевидными доказательствами, что все временное появилось в соответствии с вечными идеями; разве по причине всего этого они могут созерцать эти вещи в самих идеях или же посчитать, созерцая их, сколько существует видов животных, что из себя представляет их семя в самом своем начале, каким образом они вырастают, сколько их зачинается, сколько рождается, сколько вырастает и сколько погибает, какие движения положила им природа в желании чего-либо и в стремлении избежать вредного? Разве они не поверили тому, что было написано и открыто другими, и не воспользовались неизменяемой мудростью, но сами стремились ответить на все эти вопросы, исследуя время и место каждого из них?] (*Idem.* De Trinitate IV, 21, PL 42, 902).

оживляющая человеческое тело. Наконец, в умопостигаемом свете справедливости мы видим, в чем состоит праведность[1]. Здесь впервые Августин упоминает о родовых и видовых понятиях[2]. В этих же параграфах брошено несколько замечаний об их происхождении. Блж. Августин решает этот вопрос в смысле обобщения единичных вещей, с которыми мы знакомимся опытно через посредство чувств. Он говорит, что мы собираем общие понятия с тех предметов, которые видим[3], руководствуясь при этом их подобием.

В этом обобщении данных опыта играет, однако, некоторую роль и априорный элемент. В своем месте было показано, что всю диалектику Августин стремится свести к обобщению и различению, а эти последние ставит в зависимость от идеи единства, присущей уму. В своем мышлении дух стремится к единству. Обобщая, он ищет единства более полного, различая, ищет единства более чистого. Итак, стимулом для обобщающей деятельности ума, в результате которой получаются родовые или видовые понятия, служит принцип единства. В его свете человек замечает подобие вещей, под его влиянием ищет сходного в вещах. Но понятия со стороны своего содержания всецело зависят от чувственных образов, из которых они извлечены, и, наоборот, не стоят ни в какой зависимости от идей.

Однако Августин не мог объяснить из обобщающей деятельности ума происхождение всех понятий. Поэтому эмпирическая точка зрения у него не вы-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 6–9, PL 42, 951–953.

[2] Secundum speciem de homine cogitamus... Secundum specialem generalemque notitiam, quae certa nobis est, cogitamus [Мы мыслим о человеке соответственно его виду... Мы мыслим в соответствии с видовым и общим понятием, в котором мы не сомневаемся] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 7, PL 42, 951). An secundum specialem generalemve notitiam, secundum quam diligimus apostolum Paulum [...Или же в соответствии с видовым и общим понятием, в соответствии с которым мы любим апостола Павла...] (Ibid. VIII, 8, PL 42, 952). Regula notitiae generalis sive specialis [Правила родового или видового понятия] (Ibid. VIII, 9, PL 42, 953). Ср.: Ibid. IX, 9, PL 42, 965.

[3] Secundum species et genera rerum... vel experientia collecta, de factis hujuscemodi cogitamus... [...Мы мыслим о подобных делах в соответствии с видом и родом вещей, представления о которых мы приобрели благодаря своему опыту] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 7, PL 42, 951). Sed quid sit mori, et quid sit vivere, utique scimus: quia et vivimus et mortuos ac morientes aliquando vidimus et experti sumus [Во всяком случае, мы знаем, что значит жить и что значит умереть, потому что мы живем, видим умирающих и мертвых, а когда-нибудь и сами умрем] (Ibid. VIII, 8, PL 42, 952). Quid igitur de illa excellentia Trinitatis sive specialiter sive generaliter novimus, quasi multae sint tales trinitates, quarum aliquas experti sumus, ut per regulam similitudinis impressam vel specialem vel generalem notitiam, illam quoque talem esse credamus [Что же тогда мы знаем, пользуясь видовым или родовым понятием, о Той Высшей Троице, будто бы существует много троиц, так что, узнав в высшей степени хорошо одну из них, мы можем поверить также и в Эту на основании правила подобия, запечатленного в нашем уме в качестве родового или видового понятия?] (Ibid. VIII, 8, PL 42, 952). Et animus quidem quid sit, non incongrue nos dicimus ideo nosse, quia et nos habemus animum. Neque enim unquam oculis vidimus, et ex similitudine visorum plurium notionem generalem specialemve percepimus [Мы правильно говорим, что знаем, что такое дух, потому что сами имеем его в себе. Ибо, не видя его никогда своими собственными глазами, мы на основании подобия большинства видимых вещей имеем о нем родовое или видовое понятие] (Ibid. VIII, 9, PL 42, 953).

держана вполне последовательно. Необъяснимым из этой гипотезы ему казалось происхождение родового понятия человеческого разума. В самом деле, каждый непосредственно и внутренне видит только свой собственный разум. В последнем нужно различать элемент личный, индивидуальный, и общий всем людям. Когда человек говорит нам о себе, что он одно понимает, а другого не понимает, что он одного желает, а другого не желает, то своим умом мы не можем заглянуть в его душу и убедиться, что он действительно испытывает эти состояния. Мы можем ему только верить. Если же он говорит истину о человеческом разуме и его свойствах вообще, то правильность этого каждый усматривает и принимает. Таким образом ясно, что мы располагаем общим понятием человеческого разума. Но оно не могло составиться на основании подметы сходных черт во многих человеческих умах, потому что каждый видит и знает только один свой ум и не видит ума других людей. Это затруднение побудило Августина прибегнуть к помощи идей, удерживаясь, однако, и в этом случае на тимологической точке зрения. В самой истине, говорит он, мы непосредственно видим, каким, сообразно вечным предначертаниям Творца, должен быть человеческий ум, и отсюда уже извлекаем общее понятие о нем[1]. Это единственный замеченный нами пример отступления Августина от принятой им эмпирической теории происхождения понятий. В связи с обсуждаемым вопросом следует упомянуть о нескольких рассеянных выражениях, которые могут дать повод думать, что блж. Августин допускал существование еще врожденных понятий[2]. Он говорит о понятиях, вложенных природой. Но мысль эта на всем протяжении его сочинений не получила нигде ни развития, ни даже ясного

[1] Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat [Мы не составляем родовое или видовое понятие о человеческом уме посредством того, что видим много умов телесными глазами, но мы созерцаем нерушимую истину, из которой по мере наших сил выводим понятие об уме, но не понятие о том, какой ум у каждого человека, а понятие о том, каким должен быть ум в соответствии с вечными идеями] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 9, PL 42, 965). Ср.: Ibid. VIII, 9, PL 42, 953.

[2] Habemus enim quasi regulariter infixam humanae naturae notitiam, secundum quam quidquid tale aspicimus, statim hominem esse cognoscimus vel hominis formam [Ибо мы, как будто по некоему правилу, имеем врожденное понятие о человеческой природе, так что, как только видим нечто подобное человеку, тотчас сознаем, что это человек или человеческий образ] (Ibid. VIII, 7, PL 42, 951). Secundum species et genera rerum vel natura insita vel experientia collecta [В соответствии с видом или родом, понятия о которых врождены нам от природы или приобретены с опытом...]. Говорит Августин также о врожденности идеи бытия, о неизменяемости Бога (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 17, PL 34, 361. Рус. пер. Ч. 8. С. 80), о врожденности мысли, что свет зависит от огня, а не наоборот (*Idem.* De fide et symbolo, 8, PL 40, 185; Sermones de Scripturis, 117, 11, PL 38, 667). Три последних места находятся в популярных обращениях и потому в философском смысле значения не имеют.

выражения. Ее наличность объясняется просто влиянием не столько учения, сколько языка Цицерона[1].

В познании причинной связи явлений блж. Августин также указывает элемент априорный и эмпирический. Всеобщее господство закона причинности усматривается непосредственно. Этот принцип побуждает ум всюду искать причины. Но познание действительной причины того или другого явления извлекается умом из чувственного опыта. Первичными причинами всего сущего, всех движений и перемен в мире служат Божественные идеи. Ум чистый и святой, способный созерцать идеи, видит в них действительные и необходимые причины всего. В своем познании он идет от причины к следствиям, поэтому перед ним открывается все будущее вещей. Таковы ангелы[2]. Но человеческий ум, неспособный в своем настоящем состоянии созерцать идеи, идет в изучении природы не от причины к следствию, а от следствий к причине. От чувственных восприятий, служащих для него точкой отправления, он восходит к познанию причин, пребывающих неизменно в Боге. Путь этот труден, долог[3] и ненадежен. На основании опыта человек скорее догадывается о причинах явлений, чем знает их, а потому не может безошибочно предсказывать будущего[4].

---

[1] *Cicero.* De natura deorum I, 16–17, 36, *Nisard.* Vol. 4. P. 89–90, 102; Tusculanae disputationes I, 13, 15; III, *Nisard.* Vol. 3. P. 628–630. Vol. 4. P. 1; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen III, 1. Leipzig, 1879–1880. S. 659 sqq.; *Hirzel R.* Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Leipzig, 1883. Tl. 3. S. 525–532.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IV, 22, PL 42, 902; De Civitate Dei XI, 4, 1, PL 41, 319. Рус. пер. Ч. 4. С. 177–178.

[3] Mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, si quo modo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus, per ea quae facta sunt, intellecta conspicere (Rom. I, 20). Quod quanta tarditate ac difficultate agat, et quanta temporis mora... quis ignorat? [Таким образом, прежде всего человеческий ум узнает о вещах по их совершении посредством телесного чувства (понятие о них он приобретает в меру человеческой немощи); а затем ищет причины этих вещей, если только сможет найти их, пребывающих неизменно и изначально в Слове Божием, и если сможет созерцать невидимое через сотворенное. Кто не знает, что для ума этот путь долог и сложен?..] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 49, PL 34, 316).

[4] Quo minus mirandum est, nullo modo eos potuisse prolixiorum saeculorum seriem vestigare, et quamdam metam hujus excursus, quo tanquam fluvio genus decurrit humanum, atque inde conversionem ad suum cuique debitum terminum. Ista enim nec historici scribere potuerunt longe futura et a nullo experta atque narrata. Nec isti philosophi caeteris meliores in illis summis aeternisque rationibus intellectu talia contemplati sunt [...Поэтому не стоит удивляться, что они {философы} потерпели неудачу в исследовании хода долгих веков и в обнаружении цели бега времени, когда род человеческий идет, подобно дождю, а отсюда и неудачу в открытии закона обращения всякой вещи к положенному ей концу. Ибо это не смогли описать и историки ввиду того, что все эти вещи, никем не познанные и не рассказанные, принадлежат далекому будущему. И этого также не смогли вместить в свой ум те философы, которые лучше прочих благодаря своему знанию о высших и вечных идеях] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IV, 21, PL 42, 902). Ср.: Ibid. IV, 22–23, PL 42, 902–903; Contra Faustum Manichaeum XXVI, 4, PL 42, 481.

Заключая настоящий отдел, мы должны принять в качестве окончательного вывода, что в рациональном познании телесного и временного блж. Августин различает две стороны: познание ценности вещей и познание их общих свойств и причинной связи. Первое он ставит в зависимость от самоочевидных истин, присущих уму, второе обусловливает чувственным опытом. Соответственно этому он делит науки на две категории: на науки умозрительные (арифметика, геометрия, музыка, диалектика) и опытные (медицина, астрология, история)[1].

Свойства и природа принципов разумной оценки. Рассматривая все принципы рациональной оценки в их совокупности, со стороны их общих свойств, блж. Августин устанавливает для них три отличительные черты: их единство, всеобщность и неизменяемость, а этими чертами определяется в дальнейшем их природа.

Единство принципов мышления. В математике, логике, эстетике и морали блж. Августин находит особые, для каждой области своеобразные правила, но вместе с этим всюду бросается в глаза его стремление по возможности отождествить принципы разумной оценки, свести их к одному источнику и всю их совокупность представить в виде некоторого организованного целого. Более всего эта тенденция проявляется в сближении морали с эстетикой и логикой, поэтому представляется наиболее удобным с этого именно и начать настоящий отдел.

Степень эстетической ценности как произведений природы, так и художественного творчества определяется законом равенства и пропорциональности частей. Тот же самый закон, но лишь в несколько измененной форме господствует и в моральной области. Здесь также идеалом является равенство и пропорциональность во многом. В самом деле, формула справедливости приглашает человека воздавать всем должное, отдавать каждому то, что ему принадлежит. Это предполагает различие, потому что справедливость предписывает не математическое равенство, а такое распределение благ, которое соответствует потребностям и достоинству каждой единицы, входящей в состав целого. Но в справедливом распределении благ мыслится также равномер-

[1] Nec sane omnes artes eo modo secum attulit, ac secum habet: nam de artibus quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia, nisi quod hic didicerit, non potest dicere. Ea vero quae sola intelligentia capit, propter id quod dixi, cum vel a seipsa vel ab alio fuerit bene interrogata, et recordata respondet [Таким образом, она {душа}, конечно, приносит и имеет с собой не все искусства, поскольку об искусствах, которые принадлежат телесным чувствам, таких, как во многом является медицина или же вся астрология, она не может сказать ничего, кроме того, что усвоила в этой жизни. А когда ее спрашивают или когда она сама спрашивает себя, как я уже сказал, она отвечает тем, что припоминает, и тем, что приобретает только благодаря разуму] (*Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 8, 2, PL 32, 594). Ср.: De Trinitate XV, 21, PL 42, 1073.

ность, которая не выходит за пределы потребностей и достоинства каждого члена общества. Таким образом, в основном требовании морали совмещаются различие и равенство[1]. С другой стороны, в формуле справедливости мыслится пропорциональность и порядок, потому что она предписывает любить Бога более всего, ближнего — как себя самого, а тело — менее, чем душу. Благодаря этой добродетели душа человека, подчиняясь высшему, не оскверняется низшим, но приводит его в порядок[2]. В силу такого тесного соприкосновения между моралью и эстетикой нравственное достоинство человека есть не что иное, как его внутренняя красота. «Что иное, — говорит блж. Августин, — представляет собой справедливость, когда находится в нас, или какая-либо добродетель, через которую живут праведно и мудро, как не красоту внутреннего человека?»[3]

Рассматривая нравственность с точки зрения всеобщего и частного, блж. Августин сближает ее также и с чисто логической деятельностью рассудка, проявляющейся в обобщении. Евангелие требует от верующего безраздельной любви к Богу, но Бог олицетворяет собой всеобщий закон. Всякая душа имеет власть заявлять о себе по своему частному праву, но выше последнего стоят законы всеобщего, которыми сама она управляется. Выйти из-под их влияния она не может. Или по своей воле она отдает себя под их руководство, или против воли подпадает их неустранимому действию. Чем меньше она услаждается своим частным благом и чем благоговейнее и свободнее повинуется она всеобщему закону — Божественной Премудрости, тем выше она по своему благочестию[4]. Все чувственные удовольствия, столь противные нравственности, отличаются частным характером, потому что они связаны с определенным временем и местом. В противоположность им нравственный закон есть нечто

---

[1] Nihil, ut arbitror, dicimus esse justitiam nisi aequitatem: aequitas autem ab aequalitate quadam videtur appellata. Sed quae in hac virtute aequitas, nisi ut sua cuique tribuantur? Porro sua cuique, nisi quadam distinctione tribui non possunt... Ergo justitia servari non potest, nisi in rebus in quibus servatur, sit quaedam, ut ita dicam, imparilitas et dissimilitudo [Мы, как я думаю, не даем понятию справедливости более никакого другого наименования, кроме наименования aequitas (справедливость, равенство, равномерность), а слово aequitas, очевидно, происходит от слова aequalitas (численное равенство). Но что мы разумеем под словом aequitas, как не воздаяние всем должного? В свою очередь, это воздаяние не может осуществляться без некоего различия... Таким образом, справедливость не может соблюдаться, если в вещах, в которых она проявляется, будет присутствовать некое, так сказать, неравенство и неравномерность] (*Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 15, PL 32, 1043).

[2] Tenet ordinem, seipsa tota diligens quod supra se est, id est Deum, socias autem animas tanquam seipsam. Hac quippe dilectionis virtute inferiora ordinat, nec ab inferioribus sordidatur [...{Душа} содержит некий порядок, когда она отдает всю себя на то, что выше нее, то есть Бога, и любит родственные души, как саму себя. Благодаря этой добродетели любви она приводит в порядок низшее и не оскверняется от него...] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 46, PL 32, 1187).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 120, 20, PL 33, 461.

[4] *Idem.* De diversis quaestionibus, 79, 1, PL 40, 90.

единое, независимое от места и времени, вечное и всеобщее[1]. Любовь к Высшему Благу, к Богу, должна быть всецелой, потому что Бог есть благо всеобщее, а не частное[2]. Второе основное правило любви, определяющее наши общественные обязанности, стоит в не менее тесном отношении к всеобщему. Заповедуя любовь к ближнему, как к себе самому, Евангелие требует от нас ненависти к отцу, матери, брату, жене (Лк. 9:60, 62; 14:26). Этим запрещается определять свое отношение к другим людям на основании плотских уз частного характера. В ближнем нужно любить не отца, не мать, не жену или брата, а человека вообще. Потому и сказано, что любить другого должно как себя самого. Никто себе самому не бывает ни отцом, ни сыном, а только человеком. Отсюда любить другого как себя самого значит любить в нем то, что составляет в человеке его самого[3]. На этом же основывается любовь к врагам. Любить врага как такового, невозможно, но в нем можно любить человека вообще и желать ему того же самого, чего нужно желать и для себя самого, — исправления[4].

Так устанавливается известное отношение морали через идею равенства и порядка с эстетикой, а через идею всеобщего — с логикой. Но как принципы прекрасного, так и логические операции блж. Августин старается свести к идее единства. Равенство и порядок в эстетике есть единство в разнообразии. Обобщение и различение в дискурсивном мышлении выражают собой стремление духа к единству или более полному, или более чистому. Если мораль соприкасается с той и другой областью, то она должна иметь некоторое отношение также и к числу. И действительно, блж. Августин часто говорит о том значении, которое имеет единство в области нравственности. Как художественное творчество осуществляет число в пространстве и времени[5], как дискурсивное мышление вносит единство в содержание ума[6], так нравственная деятельность устанавливает единство между разумными существами и дает единство моральной

---

[1] Quid igitur aliud agimus cum studemus esse sapientes, nisi ut quanta possumus alacritate, ad id quod mente contingimus, totam animam nostram quodammodo colligamus, et ponamus ibi, atque stabiliter infigamus; ut non jam privato suo gaudeat quod implicavit rebus transeuntibus, sed exuta omnibus temporum et locorum affectionibus apprehendat id quod unum atque idem semper est? [Что же еще мы делаем, когда стремимся стать мудрыми, как не то, что со всем возможным рвением и всецело предаем свою душу тому, к чему прикасается наш ум; мы утверждаем душу в этом новом месте, чтобы она не испытывала радость только от тех временных вещей, к которым успела привязаться, но чтобы она, будучи оторванной от всех страстей времени и места, постигала единственно вечное и постоянное?] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 41, PL 32, 1263).

[2] Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio... tenet homo beatam vitam [Когда воля, которая является средним благом, прилепляется к неизменяемому благу, к общему и не принадлежащему никому другому благу... тогда человек живет блаженной жизнью] (Ibid. II, 52, PL 32, 1268).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 88–89, PL 34, 161–162. Рус. пер. Ч. 7. С. 75–76; De sermone Domini in monte I, 40–41, PL 34, 1249–1250.

[4] *Idem.* De sermone Domini in monte I, 41, PL 34, 1250.

[5] *Idem.* De libero arbitrio II, 42, PL 32, 1263.

[6] *Idem.* De ordine II, 48, PL 32, 1017. Рус. пер. Ч. 2. С. 219.

воле. «К чему иному стремятся друзья, как не к тому, чтобы быть едино? И чем более они едино, тем более друзья. Народ соединяется в одно государство, для которого опасно разномыслие, а что такое разномыслие, как не отсутствие единомыслия? Из многих солдат составляется одно войско, и разве всякое собрание не тем менее победимо, чем более оно сплочено в одно?.. Что такое всякая любовь? Разве она не желает быть едино с тем, что любит, и если это ей удается, разве она не становится с ним едино?»[1] Таким образом, если в обществе господствует любовь, оно из многого становится единым. Но и в пределах личности моральное настроение равносильно внутреннему единству. Добродетель есть некоторое равенство жизни, всецело повинующейся разуму. Наоборот, непоследовательность характера оскорбляет нас больше, чем неправильный круг, в котором одна часть окружности далее отстоит от центра, чем другая[2].

В диалоге «De libero arbitrio» [«О свободе воли»] вопросу об отношении принципов нравственности к числу посвящен специальный трактат, в котором мысль, извлеченная нами из предшествующих сопоставлений, высказана с определенностью, не оставляющей желать ничего лучшего. Собеседник блж. Августина, Еводий, предлагает ему вопрос, в каком отношении стоят между собой число и мудрость: содержатся ли они совместно в каком-нибудь более общем начале, зависит ли одно из них от другого, или одно находится в другом. При этом он не допускает мысли, чтобы мудрость могла происходить от числа или содержаться в нем. Мудрость кажется ему выше числа, потому что умеющих хорошо считать очень много, а мудрых очень мало, даже, может быть, и вовсе не существует[3]. В ответ на это блж. Августин, во-первых, устанавливает тождество числа и мудрости, а во-вторых, объясняет, почему число кажется людям чем-то более обыкновенным и низшим по сравнению с мудростью. Тождество числа и мудрости вытекает прежде всего из непререкаемой истинности, характеризующей как числовые отношения, так и принципы нравственности[4]. Во-вторых, то и другое соединяет между собой их отрешенность от всего телесного. И число и мудрость лишь на краткое мгновение мыслятся в

[1] *Augustinus Hipponensis*. De ordine II, 48, PL 32, 1017. Рус. пер. Ч. 2. С. 219.

[2] *Idem*. De quantitate animae, 27, PL 32, 1050. Рус пер. Ч. 2. С. 356–357.

[3] Sed pervellem scire utrum uno aliquo genere contineantur haec duo, sapientia scilicet et numerus, quia conjuncta etiam Scripturis sanctis haec posita esse commemorasti; an alterum existat ab altero, aut alterum in altero consistat, veluti numerus a sapientia, vel in sapientia. Nam sapientiam existere a numero, aut consistere in numero, non ausim dicere [Я бы очень хотел знать, принадлежат ли какому-нибудь одному роду те два понятия, то есть мудрость и число, которые, как ты упомянул, находятся в Священном Писании вместе друг с другом; возникает ли одно из другого, находится ли одно в другом, то есть возникает ли число из мудрости или же в мудрости, потому что сказать, что мудрость возникает из числа или что она содержится в нем, я бы не посмел] (*Augustinus Hipponensis*. De libero arbitrio II, 30, PL 32, 1257).

[4] Illud certe manifestum est utrumque verum esse, et incommutabiliter verum [Совершенно очевидно, что оба эти понятия являются истинными, неизменно истинными...] (Ibid. II, 32, PL 32, 1258).

свойственной их природе отвлеченности от всяких чувственных образов[1]. Наконец, само Писание соединяет вместе число и премудрость. Число подразумевается в той деятельности Божественной Премудрости, которой Она «достигает от конца даже до конца крепко», между тем как та деятельность, которой Она «располагает все сладко», имеет отношение к мудрости (Прем. 8:1)[2]. Таким образом, число и мудрость есть одна и та же реальность, подобная огню, который содержит в себе и распространяет вокруг как свет, так и тепло.

Но почему же мудрость кажется нам чем-то более возвышенным по сравнению с числом? Ответ на это дает та же аналогия огня. В его субстанции настолько тесно соединяется свет с теплом, что их невозможно отделить друг от друга. Однако тепло огня распространяется только на ближайшие к нему тела, тогда как его свет достигает и до очень отдаленных предметов. Так мощь разума, присущая Премудрости, согревает лишь ближайшие к ней разумные природы, а тела, которые отстоят от нее дальше, она озаряет светом чисел. Божественная Премудрость даровала способность рационального познания только душам, и притом лишь разумным, воздвигнув в них Свой престол, с которого управляет всем. Числа же Она сообщила всему, не исключая тел самого низшего порядка. Так как все материальное ниже человека, то мы легко судим о телах и о числах, отпечатлевшихся в них, но с трудом постигаем мудрость, которая выше нас. Человеческому предрассудку свойственно высоко ценить редкое и презирать общераспространенное. Вследствие этого число нам кажется не настолько возвышенным, как мудрость. Так, люди ценят золото выше, чем свет ночника, хотя последнему по естественному порядку вещей нужно отдать предпочтение. Их вводит в заблуждение то, что золото редко, а свет зажигает себе и нищий. «Так как быть мудрыми могут быть немногие, а считать предоставлено даже глупым, то люди удивляются мудрости и презирают числа. Ученые же и усердные чем более удаляются от земной нечистоты, тем яснее созерцают и число и муд-

---

[1] Nam cum incommutabilem veritatem numerorum mecum ipse considero, et ejus quasi cubile ac penetrale vel regionem quamdam, vel si quod aliud nomen aptum inveniri potest, quo nominemus quasi habitaculum quoddam sedemque numerorum; longe removeor a corpore... Hoc mihi accidit etiam cum de sapientia quantum valeo, vigilantissime atque intentissime cogito [Когда я рассуждаю сам с собой о неизменяемой истине чисел, о ее средоточии, опочивальне, местопребывании или о чем-нибудь подобном, что может быть сказано в том же смысле и с помощью чего мы как бы именуем некое седалище и обиталище чисел, в это время я нахожусь далеко от своего тела... То же самое со мной случается, когда я в меру своих сил размышляю о мудрости, при этом я нахожусь в высшей степени бодрственном и напряженном состоянии] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 30, PL 32, 1257).

[2] Sed nimirum illud est, quod una quaedam eademque res est: verumtamen quoniam nihilominus in divinis Libris de sapientia dicitur, quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Sap. VIII, 1) ea potentia qua *fortiter a fine usque ad finem attingit*, numerus fortasse dicitur: ea vero qua *disponit omnia suaviter*, sapientia proprie jam vocatur [Нет никакого сомнения в том, что {число и мудрость} представляют из себя нечто единое, поскольку в самом Священном Писании о мудрости говорится, что она «быстро распространяется от одного конца до другого и все устрояет на пользу» (Прем. 8:1): в той своей силе, благодаря которой «она быстро распространяется от одного конца до другого», вероятно, разумеется число; а в той, что «все устрояет на пользу», разумеется уже собственно мудрость] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 30, PL 32, 1257).

рость в самой истине и считают любезным то и другое»[1]. Единая реальность, в которой сосуществует мудрость и число, есть истина. Основанием, в силу которого то и другое совмещается именно в истине, служит непререкаемость и неизменяемость как числа, так и мудрости[2]. «То и другое находится в таинственнейшей и очевиднейшей истине»[3]. Люди ученые, очистившие свою мысль от всего затемняющего, число и мудрость созерцают в самой истине[4].

Соединив число и мудрость в истине, как субстанции, потенциями которой они являются, Августин идет далее и отождествляет с истиной все вообще принципы мышления. Специального трактата по этому вопросу в его сочинениях мы искали бы напрасно. Поэтому убедиться в наличности такого отождествления можно только на основании нескольких определенных выражений и из сопоставления целого ряда косвенных данных. К первым принадлежат тексты, в которых говорится, что в истине содержится все неизменно истинное. Так как блж. Августин признает неизменно истинными все самоочевидные положения, то отсюда следует, что в понятие истины он включает все вообще принципы мышления[5]. Все они содержатся в истине, как отдельные лучи в сиянии солнца[6].

Косвенные данные, убеждающие в отождествлении всех руководящих принципов с истиной, более многочисленны. Сюда нужно отнести все те места в сочинениях блж. Августина, в которых принципы мышления каждой категории в отдельности именуются и своим собственным названием, и истиной. Так, закон соотношения чисел называется безразлично и ratio numeri, и lex nu-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 30–32, PL 32, 1257–1258.

[2] Illud certe manifestum est utrumque verum esse et incommutabiliter verum [Совершенно очевидно, что оба эти понятия являются истинными, неизменно истинными...] (Ibid. II, 32, PL 32, 1258).

[3] Cum haec duo sint in secretissima certissimaque veritate [Поскольку и то и другое находится в таинственной и весьма очевидной истине] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 30, PL 32, 1257).

[4] Tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa veritate contuentur [...они созерцают число и мудрость в самой истине] (Ibid. II, 31, PL 32, 1258).

[5] Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem... [Ты никоим образом не смог бы отрицать, что существует неизменяемая истина, содержащая в себе все неизменно истинные вещи...] (Ibid. II, 33, PL 32, 1259). Hanc ergo veritatem, de qua jam diu loquimur, et in qua una tam multa conspicimus [Таким образом, в одной только этой истине, о которой мы уже долго ведем речь, мы созерцаем столь много {вещей}...] (Ibid. II, 34, PL 32, 1259).

[6] In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus [В этой вечной истине, из которой созданы все вещи, мы различаем зрением нашего ума форму, в соответствии с которой мы существуем и в соответствии с которой мы совершаем что-либо посредством истинного и верного разума либо в нас самих, либо в телесных вещах] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 12, PL 42, 967). Sic fortis acies mentis et vegeta cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur caetera; et in illa simul omnibus fruitur [Так, острое и деятельное зрение нашего ума, когда созерцает с помощью разума истинные и неизменяемые вещи, обращается к самой истине, в которой видно все; пребывая в ней, оно как будто забывает про все остальное и одновременно наслаждается в ней всеми вещами] (*Idem.* De libero arbitrio II, 36, PL 32, 1260).

meri, и veritas numeri[1]. Если блж. Августин говорит, что истинность мышления обусловлена его соответствием законам логики с формальной стороны и аксиоматическим положениям с материальной, то в других случаях таким условием он называет согласие с истиной[2]. Иногда значение руководящей идеи у блж. Августина приписывается общему понятию, особенно в тех случаях, когда его происхождение трудно объяснить эмпирическим путем. Такие понятия он также относит в область истины[3]. Принципы эстетики называются равенством, порядком, подобием, числом, но вместе с этим и истиной. После подробного трактата об эстетической оценке на основании закона равенства в единства, Августин называет этот закон всех искусств истиной и говорит, что в ней именно находит свое правило, форму или первообраз все стремящееся к единству[4]. Говоря об эстетическом согласии частей, он прибавляет, что всякий, желающий познать высшее согласие, не должен обращать свой взор к внешнему, но должен сосредоточиться в себе самом, потому что истина обитает во внутреннем человеке[5]. Принципы нравственной оценки также называются истиной. Термины justitia, sapientia, veritas употребляются как взаимозаменимые[6].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 20–24, PL 32, 1251–1253.

[2] *Idem.* De vera religione, 73, PL 34, 154. Рус. пер. Ч. 7. С. 62–63.

[3] Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat [Мы не составляем общее или видовое понятие о человеческом уме на основании подобия, созерцая телесными очами множество умов, но мы всматриваемся в нерушимую истину, из которой в меру наших сил делаем вывод о том, каким должен быть ум в соответствии с вечными идеями, а не о том, какой он у каждого человека] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 9, PL 42, 965).

[4] Supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur [Выше нашего ума закон, который называется истиной] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 56, PL 34, 146). Haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur [Такова неизменяемая истина, которая справедливо называется законом всех искусств] (Ibid., 57, PL 34, 147). Omnia enim quae appetunt unitatem, hanc (veritatem) habent regulam, vel formam, vel exemplum [Все, что стремится к единству, имеет перед собой эту истину в качестве правила, формы или примера] (Ibid., 58, PL 34, 147).

[5] Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas [Подумай, каково высшее согласие. Не обращайся к внешнему, но сосредоточься в себе самом, потому что истина обитает во внутреннем человеке] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 72, PL 34, 154).

[6] Sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi veritatis lumine radietur... nec ad sapientiam nec ad justitiam poterit pervenire [И наш ум, око нашей души, если не будет озарен светом истины, не сможет достигнуть ни мудрости, ни справедливости] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 35, 3, PL 35, 1658). Idemque amor ab intentione perfruendi ad intentionem consulendi, incommutabili desuper justitia jubente deflexus est. Ipsa vero forma inconcussae ac stabilis veritatis, et in qua fruerer homine bonum eum credens, et in qua consulo ut bonus sit... imperturbabili aeternitate perfundit [...По повелению свыше неизменяемой справедливости эта любовь {к человеку} обращается от стремления к наслаждению им к стремлению рассуждения о нем. Сама же форма непоколебимой и неизменной истины, в которой я мог бы наслаждаться человеком, веря, что он благ, и в которой я рассуждал, что он может быть благ... наполняет безмятежной вечностью {взор моего ума}...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 11, PL 42, 966).

Человек, сам не будучи справедливым, знает, однако, что такое дух справедливый. Он видит это в истине, присущей уму[1]. Как должен жить служитель Божий, мы видим в самой истине[2]. Естественный порядок благ, имеющий столь важное определяющее значение в морали, усматривается в истине[3]. Само Высшее Благо созерцается также в истине, и та же истина указывает на отдельные блага, избираемые человеком[4].

Если, как видно из приведенных сопоставлений, принципы мышления и истина в глазах блж. Августина тождественны, то об истине он должен утверждать то же, что и о принципах рационального познания. Это действительно мы и наблюдаем в его сочинениях. Самоочевидные истины, которыми руководится ум, суть принципы оценки, применяемые в той или другой области мышления. На основании их разум все судит, но их самих судить он не может, а может только созерцать их. Если истина есть совокупность этих принципов, то и она, в свою очередь, должна быть принципом оценки. Блж. Августин совершенно ясно говорит о ней как о мериле, пользуясь которым, мы устанавливаем для себя ценность вещей[5]. С другой стороны, он утверждает, что истина, будучи

---

[1] An illud quod videt, veritas est interior praesens animo, qui eam valet intueri? [...Или же то, что он видит, есть внутренняя истина, присущая уму, который имеет силу созерцать ее?] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953).

[2] Vivendum tamen sic esse Dei ministris.. intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspicimus [Как должен жить служитель Божий... мы видим внутри нас самих или, скорее, в самой истине, которая выше нас] (Ibid. VIII, 13, PL 42, 959).

[3] Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident [...Они видят, что само правило истины, на основании которого они утверждают, что {неизменяемая жизнь} предпочтительнее {изменяемой}, является неизменяемым] (*Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana I, 8, PL 34, 22)

[4] In veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, eaque veritas sapientia est... Haec enim veritas ostendit omnia bona, quae vera sunt, quae sibi pro suo captu intelligentes homines, vel singula, vel plura eligunt, quibus fruantur [В истине содержится и познается Высшее Благо; и эта истина является мудростью... Ибо эта истина являет все благие вещи, из которых люди, рассуждая о том, какие из этих вещей благи, действуя в меру своего разумения, выбирают много вещей либо каждую вещь по отдельности для того, чтобы ими наслаждаться] (*Idem.* De libero arbitrio II, 36, PL 32, 1260).

[5] Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem corporum, sive coelestium, sive terrestrium; et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus judicanti, et dicenti: Hoc ita esse debet, illud non ita; hoc ergo quaerens unde judicarem, cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem [Раздумывая о том, откуда у меня способность оценивать красоту небесных и земных тел, здраво судить об изменяющихся вещах и говорить: «Это должно быть так, а это не так», — раздумывая, откуда у меня эта способность судить, когда я так сужу, я обнаружил неизменяемую и истинную вечность истины] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 23, PL 32, 744). Nec respondent ista interrogantibus nisi judicantibus... imo vero omnibus loquitur; sed illi intelligunt qui ejus vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt [{Созданный мир} не отвечает на вопросы спрашивающих, если они не рассуждают... Действительно, он говорит всем, но понимают его только те, которые сравнивают этот голос внешнего мира с истиной, живущей внутри них] (Ibid. X, 10, PL 32, 783).

принципом оценки, сама не может подлежать суду человеческого ума[1]. Наконец, отождествление истины с принципами мышления и оценки видно из того, что блж. Августин очень часто называет ее светом, в котором мы видим ценность вещей[2].

Не трудно угадать причину и основание отождествления принципов оценки с истиной. Подобно всем платоникам, блж. Августин отличает истинное от истины. «Иное, — говорит он, — чистота и иное чистое, так же точно иное истина и иное то, что называется истинным». И из этих двух превосходнее истина, «ибо не от чистого зависит чистота, а от чистоты чистое; так и то, что истинно, истинно в силу истины»[3]. Ничто «не может быть истинным без истины»[4]. Все истинно настолько, насколько причастно истине и соответствует ей. Так как тела являются в той мере истинными шарами или истинно прекрасными, в какой приближаются к фигуре геометрического шара или к закону эстетического равенства, то последние и служат для них истиной, по причастию которой они становятся истинными[5]. Наше мышление истинно настолько, насколько причастно истине логических законов, счисление истинно, если соответствует истине математических соотношений. То же сохраняет силу и по отношению ко всем другим принципам. Так определяется понятие истины с гносеологической точки зрения, т. е. истины, делающей истинными продукты человеческой мысли. Отождествление всей совокупности принципов мышления с истиной дает нам право в дальнейшем употреблять этот термин для обозначения принципов оценки, как некоторого нераздельного целого.

Всеобщность истины. Вторым общим свойством всех принципов рационального познания служит их всеобщность. Это вытекает из самого понятия о них. Если они обусловливают собой правильность счисления, логических операций мысли, эстетической и нравственной оценки, то поскольку лю-

---

[1] Et judicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus: de ipsis vero nullo modo quis judicat. Cum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor [Мы судим об этом на основании тех внутренних правил истины, которые мы все различаем, но о самих этих правилах мы судить никоим образом не можем. Ибо когда кто-нибудь говорит о том, что вечное предпочтительнее временного или что семь и три дают десять, он не говорит, что так должно быть, но только знает, что так есть; он не управляет этим, но только радуется, находя, что это так] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 34, PL 32, 1259). Ср.: De vera religione, 58, PL 34, 147. Рус. пер. Ч. 8. С. 48–49.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 33, PL 32, 1259; Sermones de Scripturis, 179, 6, PL 38, 969; Enarrationes in Psalmos, 7, 8, PL 36, 102; Confessiones VII, 16, PL 32, 742. Рус. пер. Ч. 1. С. 180; De Trinitate IV, 20, PL 42, 901.

[3] *Idem.* Soliloquia I, 27, PL 32, 883. Рус. пер. Ч. 2. С. 256; De diversis quaestionibus, 1, PL 40, 11.

[4] Verum autem non potest esse, si veritas non sit [Если не будет истины, то истинное не сможет существовать] (*Idem.* Soliloquia II, 2, PL 32, 885). Nec ullum verum nisi veritate verum est [Ничто истинное не может быть истинным, разве только благодаря самой истине] (*Idem.* De vera religione, 73, PL 34, 154). Ср.: Enarrationes in Psalmos, 4, 3, PL 36, 79; In Joannis Evangelium tractatus 39, 7, PL 35, 1684.

[5] *Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 21, PL 32, 1047. Рус. пер. Ч. 2. С. 349.

ди правильно счисляют, делают правильные определения и умозаключения, правильно судят о прекрасном и добром, постольку они руководятся этими принципами и находятся в их интеллектуальном свете, постольку эти принципы в той или иной форме присущи всякому человеческому уму. Можно с большей или меньшей степенью ясности понимать их отвлеченную формулу, можно даже вовсе не подозревать об их существовании, но нельзя инстинктивно не руководиться ими в своем познании. О себе самом блж. Августин рассказывает, что долгое время он не мог понять, на чем основывается его собственная оценка явлений и что сообщает незыблемость выводам свободных наук[1]. О всеобщем признании этих истин блж. Августин говорит часто и решительно. Что не заслуживает порицания тот, кто желает не запрещаемого справедливостью и не делает, чего желает, только потому, что не может, об этом «распевают и пастухи в горах, и поэты в театрах, и неучи в кружках, и ученые в библиотеках, и учители в школах, и предстоятели в освященных местах, и род людской во вселенной»[2]. Такого рода всеобщность принципов мышления определенно утверждалась или только предполагалась почти во всех приведенных ранее текстах. Но блж. Августин на этом не останавливается. Поэтому гораздо важнее выяснить ту особенность в его учении о всеобщности истины, которая составляет естественный переход от гносеологии к онтологии. В основе этого оригинального взгляда лежит совершенно справедливая мысль, что каждое самоочевидное положение, каждое даже понятие можно рассматривать с двух точек зрения — логической и психологической. Понятие круга, треугольника, человека, именно как понятия, представляют собой нечто единое для всех разумных существ, но поскольку эти понятия предстают перед каждым отдельным умом в определенный момент времени, при известных условиях, в индивидуальной форме интеллектуального усмотрения их столько, сколько людей. Мышление блж. Августина было насквозь пропитано платоническим реализмом, превращающим понятия в сущности, а логику в онтологию. Его уму живо предносилось учение Плотина об идеях Ума, в которых бытие и мышление совпадают. Вследствие этого логическое единство общей для всех истины в системе блж. Августина получает характер единства реального. Принципы мышления и разумной оценки существуют независимо от мыслящих умов и созерцаются ими совместно, как нечто нераздельное и в то же время как общее их достояние. Подробный трактат, посвященный этому предмету, содержится в диалоге «De libero arbitrio», который мы и положим в основу своего изложения, дополняя его данными из других сочинений.

Свою мысль блж. Августин поясняет сравнением интеллектуального познания с чувственным, и это обстоятельство дает его учению замечательную осязательность и наглядность. Нам остается только идти по его следам. В чувст-

---

[1] См. стр. 115–117 наст. изд.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 15, PL 42, 105. Ср.: Ibid. 16, 21, 22, PL 42, 105, 109; De Trinitate XIV, 19–20, 21, PL 42, 1050–1051; De moribus Ecclesiae II, 20, PL 32, 1354.

венном восприятии каждому человеку в отдельности принадлежат его органы, потому что каждый видит предмет своими собственными глазами и не может видеть его глазами другого. Каждому в отдельности принадлежит также его внутреннее чувство, при помощи которого он ощущает покой и деятельность внешних чувств. «Видящий что-нибудь, — говорит блж. Августин, — почти всегда спрашивает у меня, вижу ли это и я, потому что я чувствую, вижу ли или не вижу, а не тот, кто об этом спрашивает»[1]. Итак, сами чувства, как внешнее, так и внутреннее, являются частным достоянием каждого. Иное дело объекты чувственных восприятий: они существуют вне нас, и мы пользуемся ими все сообща. Однако в способе восприятия тел есть разница. Хотя несколько сотрапезников могут отведать одного и того же меда и наслаждаться одним и тем же ароматом, однако, чтобы могло возникнуть ощущение вкуса или запаха, каждый должен получить в свое безраздельное обладание часть меда и часть воздуха, насыщенного пахучими испарениями, причем эта часть претворяется в его тело и потому не может служить объектом вкусового или обонятельного ощущения для другого. Хотя, вдохнув пропитанный ароматами воздух, человек выдыхает его обратно, однако другой не может воспользоваться именно тем, что вызвало обонятельное ощущение в первом, потому что после вдыхания воздух, пройдя через легкие, имеет при выходе иной состав. Более объективно осязание. Предмет, которого мы касаемся, ни в целом, ни в частях не разрушается, не входит в состав нашего тела и не становится нашей собственностью. Однако для того, чтобы несколько лиц могли получить осязательное ощущение от одной и той же части предмета, они должны прикасаться к ней поочередно. Вполне объективным характером отличаются только высшие чувства — зрение и слух. Одно и то же могут видеть сразу несколько человек, и при этом видимый предмет не терпит никакого ущерба и не поступает в единоличное распоряжение кого-нибудь из зрителей ни в целом, ни в частях. Множество людей слышит один и тот же звук не по частям, а в целом. В том и другом случае каждый видит и слышит своим собственным чувством, но видимый предмет и слышимый звук остаются общим достоянием зрителей и слушателей, существуют вне их и независимо от их чувств[2].

Ощущение зрения и слуха — образ интеллектуального познания. Как глаза и уши принадлежат каждому в отдельности, так каждому в отдельности принадлежит ум, потому что я понимаю им то, чего не понимает другой, и знаю, понимаю ли, только я, а другой этого знать не может[3]. Как в ощущениях вкуса и обоняния часть воспринимаемого переходит в обладание одного лица, так и из созерцаемого умом есть нечто, принадлежащее исключительно каждому индивидуальному мышлению. Сюда относится, например, вера. Под этим словом можно разуметь, во-первых, совокупность фактов или действительно су-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 15, PL 32, 1249.

[2] Ibid. II, 15–19, PL 32, 1249–1250; Sermones de Scripturis, 28, 3–4, PL 38, 183–184.

[3] *Idem.* De libero arbitrio II, 15, PL 32, 1249.

ществующих в настоящем, или имевших место в прошедшем, или имеющих произойти в будущем, но во всяком случае недоступных нашему личному опыту и потому признаваемых за действительные по доверию к благонадежным свидетелям, которые лично в этом убедились. Факты эти существуют объективно в природе вещей. В этом смысле верой можно назвать совокупность христианских истин, касающихся или событий прошедшего (чудеса Промысла в Ветхом Завете, рождение Христа от Девы и т. п.) и будущего (второе пришествие Христа, всеобщий суд), или таких сторон существующего, которые еще непонятны незрелым членам Церкви[1]. Это fides quae creduntur [вера, в которую верят]. Во-вторых, под словом вера можно понимать само доверие, с которым воспринимаются эти истины, особое состояние духа, свойственное человеку, принимающему что-либо на веру. Это fides qua creduntur [вера, при помощи которой верят][2]. Если вера в первом смысле есть нечто всеобщее, то вера во втором смысле является личным достоянием каждого. Правда, говорят, что у всех верующих во Христа одна вера, но в этом случае разумеют, что она одна не по числу, а по подобию и сходству ее содержания у всех. Так, видя двух очень похожих друг на друга людей, мы говорим, что у них одно лицо. Но как у каждого человека есть свое собственное лицо, хотя бы и очень похожее на лица других, так и то состояние веры, которым усваивается общее для всех вероучение, есть достояние каждого человека в отдельности. При этом каждый с полной достоверностью видит в себе самом присутствие этой веры и степень ее напряженности[3]. Но другой человек видеть в нем этого не может, он может только верить в наличность веры в другом и верить этому тем сильнее, чем очевиднее становятся плоды веры, т. е. внешние знаки, выражающие ее. Тем не менее, как бы разительны ни были эти знаки, они никогда вполне не исключают возможности лицемерия[4]. Сюда же относятся цели и намерения, которые руководят нашей деятельностью[5]. Они сокрыты во внутреннем мире человека,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIII, 1–4, PL 42, 1013–1015.

[2] Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur. Illa quippe in rebus sunt quae vel esse vel fuisse vel futurum esse dicuntur: haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cujus est; quamvis sit et in aliis, non ipsa, sed similis [Одно — это то, во что верят, а другое — вера, посредством которой верят. Предмет веры находится в вещах, о которых говорят, что они есть, были или будут, а вера находится в душе верующего человека и видна она только тому, кто ее имеет; хотя и не сама эта вера, но вера подобная этой присутствует и в других людях] (Ibid. XIII, 5, PL 42, 1016).

[3] Eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia [...{Эту веру} содержит самое надежное знание, и о ней возвещает совесть] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIII, 3, PL 42, 1014).

[4] Nec eam quisquam hominum videt in alio, sed unusquisque in semetipso. Denique potest et simulatione confingi et putari esse in quo non est. Suam igitur quisque fidem apud se ipsum videt: in altero autem credit esse eam, non videt et tanto firmius credit, quanto fructus ejus magis novit [Никто из людей не видит ее {веру} в другом, но каждый видит ее в самом себе. Наконец, каждый может представить и посчитать, что вера присутствует в том, у кого ее нет. Таким образом, каждый видит свою веру в самом себе, а в другом человеке он ее не видит, а только верит в ее существование, и тем сильнее верит, чем больше узнает плоды этой веры] (Ibid. XIII, 5, PL 42, 1016).

[5] *Augustinus Hipponensis.* Contra Secundinum Manichaeum, 2, PL 42, 578.

вполне ясны для него самого, но не могут быть предметом познания для постороннего наблюдателя. Последний в этом случае должен ограничиться доверием к признаниям своего собеседника. Все эти умопостигаемые вещи, очевидные только для того, кто о них мыслит, подобны той части меда и воздуха, усваивая которые своему телу, мы испытываем ощущение вкуса и запаха.

Но есть в содержании мышления такие истины, которые созерцаются одновременно всеми умами, как одновременно все видят одну и ту же луну или слышат одну и ту же мелодию. Для доказательства этого положения блж. Августин продолжает свою аналогию между чувством зрения и интеллектуальным познанием. Вот показывается на небе тонкий серп новой луны. Первый, заметивший появление светила, спрашивает у другого, видит ли он его, и указывает ему место, где нужно искать. Если глаза второго так же хороши, как и первого, он тоже видит луну, и отсюда возникает его знание, что светило действительно стоит на небосклоне. В противном случае он может только верить своему собеседнику, что месяц взошел, но убедиться в этом не может. Таким образом, знание основывается на личном восприятии объекта, которое возможно и без указаний со стороны другого. То же нужно сказать и относительно принципов мышления. Их непосредственно видит каждый своим собственным умом. Знание о них основывается на личном восприятии. Видеть их и дойти до их познания каждый может без всяких указаний со стороны. Если же в этом нам помогает учитель, то он, как и первый увидевший луну, лишь обращает на них наше внимание. Истинность руководящих идей мы видим не так, как помышления другого, проникнуть в которые не можем, а как некоторую реальность, находящуюся перед нашим собственным умственным взором[1]. Когда учитель при помощи искусно поставленных вопросов как бы напоминает ученику об истине, последняя не переходит от предлагающего вопросы к тому, кому напоминают о ней. Истина находится всегда перед взором каждого, а вопросы помогают ученику только взглянуть на нее, обращают на нее его внимание[2]. «Если

---

[1] *A.* Beatos esse omnes homines velle, ubi videmus? Nam hoc te videre, et verum esse nullo modo utique dubitaverim. Hoc ergo verum sic vides ut cogitationem tuam, quam si mihi non enunties, ego prorsus ignoro? An ita ut intelligas et a me videri posse hoc verum, tametsi mihi abs te non dicatur? *E.* Imo ita ut abs te quoque, etiam me invito, videri posse non dubitem [*Августин.* ...Откуда мы знаем, что все люди хотят быть блаженными? Но ведь что ты это знаешь и что это истина, мы, конечно, никоим образом не стали бы сомневаться. Итак, ты знаешь эту истину как свою мысль, о которой я совершенно ничего не знаю, если только ты мне не скажешь? Или же ты знаешь это так, что полагаешь, будто и я могу знать эту истину, даже если ты не скажешь мне о ней? *Еводий.* Конечно, я не стал бы сомневаться, что и ты можешь знать ее даже против моего желания] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 28, PL 32, 1256). Ср.: De magistro, 39–40, PL 32, 1216–1217. Рус. пер. Ч. 2. С. 465–468.

[2] *M.* Quid? si eum quisquam interrogando commemoret? remigrare ad eum putas illos numeros ab eo ipso qui interrogat; an illum intrinsecus apud mentem suam movere se ad aliquid, unde sibi quod amiserat redhibeatur? *D.* Apud semetipsum puto id agere [*Учитель.* Что же? Если некто напомнит ему с помощью вопросов, ты думаешь, эти числа перейдут к нему от спрашивающего; или же он внутри себя самого побудит ум свой двинуться туда, где сможет обрести утерянное? *Ученик.* Я думаю, что это произойдет внутри него самого] (*Idem.* De musica VI, 35, PL 32, 1182). Ср.: De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051.

мы оба видим, что истинно излагаемое тобой, и оба видим, что истинно излагаемое мной, то спрашиваю, — говорит Августин, — где это мы видим? Конечно, ни я не вижу этого в тебе, ни ты во мне; но оба видим в самой неизменяемой истине, которая выше наших умов»[1]. Если каждый из нас видит неизменяемую истину независимо от другого, то это не потому, что она дана в каждом уме в виде прирожденной идеи, одинаковой у всех, а потому, что она существует как одна созерцаемая всеми реальность. «Истина числа присуща всем размышляющим, чтобы каждый мыслящий своим собственным разумом и пониманием старался постигнуть ее, и один может достигнуть этого легче, другой труднее, третий вовсе неспособен к этому, между тем как она в равной степени предоставляет себя всем, способным воспринять ее: когда ее кто-нибудь воспринимает, она не обращается в его пищу и не изменяется; и когда кто-нибудь ошибается, она не терпит ущерба, но остается истинной и неповрежденной, а он находится в тем большем заблуждении, чем менее ее видит»[2]. Истина, содержащая в себе все неизменно истинное, есть общее достояние всех умов. «Никто не говорит другому: отойди, чтобы мне можно было подойти; прими руку, чтобы прикоснуться и мне. Все соединены с ней; все касаются одного и того же. Пища эта не раздробляется на части; ты ничего не пьешь от нее, чего не мог бы пить и я. От общения с ней ты ничего не обращаешь в свою собственность, но что ты берешь от нее, то и для меня остается целым. Что вдохновляет тебя, я не жду, пока оно будет выдохнуто тобой, чтобы, таким образом, и я получил возможность вдохновиться им, потому что никогда ничто из истины не становится собственностью кого-либо одного или нескольких, но она есть нечто независимое от них, обща всем во всем своем целом»[3]. Если же истина есть общее достояние всех разумных существ, созерцающих ее совместно, то она не принадлежит к природе их умов, как и видимый предмет есть нечто иное по сравнению с глазами, которые на него устремлены[4]. Но хотя истина не относится к природе умов, не составляет их способности или потенции, однако она созерцается ими сообща, хотя бы они и были отделены друг от друга пространством, потому что, будучи субстанцией духовной, она не занимает никакого места, везде присутствует целостно, а не по частям и в то же время ни в каком

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 35, PL 32, 840. Ср.: Ibid. XII, 34, PL 32, 839. Рус. пер. Ч. 1. С. 403–406.

[2] *Idem.* De libero arbitrio II, 20, PL 32, 1251. Ср.: Ibid. II, 24, PL 32, 1253.

[3] Ibid. II, 37, PL 32, 1261. Ср.: Ibid. II, 38, PL 32, 1261; De diversis quaestionibus, 39, PL 40, 27.

[4] Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?.. Sic ergo etiam illa quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicujus nostrum pertinere naturam [Кто скажет, что все, принадлежащее всем мыслящим и разумным существам, является собственностью природы кого-нибудь одного из них?.. Таким образом, то, что мы вместе созерцаем умом как наше собственное, ты отнюдь не назовешь собственностью природы ума одного из нас] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 33, PL 32, 1259). Ср.: De doctrina Christiana I, 8, 9, PL 34, 22, 23.

месте не содержится[1]. «Везде истина, везде справедливость. Один разумеет справедливость на Востоке, другой разумеет справедливость на Западе. Ужели одну справедливость постигает тот, а другую этот? Они разъединены телами, но взор их умов устремлен на одно. Справедливость, которую вижу я, находясь здесь, если только это действительно справедливость, видит праведный, отделенной от меня не знаю какими пространствами по плоти, но соединенный в этом свете справедливости»[2]. Если бы единство, на основании которого мы судим о красоте предметов, «было в том месте, где находится наше тело, то его не видел бы тот, кто произносит такой же суд над предметами на Востоке. Следовательно, оно не содержится в одном месте, а, будучи везде, присуще тому, кто судит, никогда не существует пространственно, но всегда силой»[3]. Так как существует одна только справедливость и истина, общая для всех, то все, обращающиеся к ней, находят ее целой, а все, покидающие ее, оставляют ее неповрежденной[4]. Эту реально существующую истину и справедливость блж. Августин строго отличает от истины и справедливости, поскольку они усваиваются людьми. В этом смысле Писание говорит о правдах (Пс. 10:8) и истинах (Пс. 11:2). Истина одна, но, просвещая души многих, становится многой, как одно и то же лицо находится во множестве зеркал, отражающих его[5].

Неизменяемость истины. Во всех ранее приведенных выдержках, в которых говорится о принципах мышления, последние непременно характе-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 30, 7, PL 36, 227.

[2] *Idem.* In Joannis Evangelium tractatus 35, 4, PL 35, 1659.

[3] *Idem.* De vera religione, 60, PL 34, 149. Рус. пер. Ч. 7. С. 51; Sermones de Scripturis, 4, 7, PL 38, 36; Enarrationes in Psalmos, 75, 17, PL 36, 969.

[4] Omnis ista hominum justitia, quam et tenere animus humanus recte faciendo potest, et peccando amittere, non imprimeretur animae, nisi esset aliqua incommutabilis justitia, quae integra inveniretur a justis, cum ad eam converterentur; integra relinqueretur a peccantibus, cum ab ejus lumine averterentur [Вся эта человеческая справедливость, которую может иметь человеческий дух благодаря праведным делам и которую может потерять благодаря грехам, не была бы врождена душе, если бы не было некоей неизменяемой справедливости, обнаруживающейся в целости у праведников, потому что они обратились к ней, и оставляемой неповрежденной грешниками, потому что они отвратились от {истинного} света] (*Idem.* De diversis quaestionibus, 82, 2, PL 40, 98). Ср.: De Trinitate VIII, 4, PL 42, 949.

[5] Non frustra pluraliter, nisi quia homines dicit, ut pro justis, justitiae intelligantur positae; in multis enim justis quasi multae justitiae videntur esse, cum sit una Dei, cujus omnes participant: tanquam si una facies intueatur plura specula, quod in illa singulare est, de illis pluribus pluraliter redditur [...Не напрасно сказано во множественном числе о *правде,* поскольку под *правдами* понимаются праведные люди. Ибо во многих праведниках справедливость кажется как бы множественной, хотя она и одна у Бога, причастниками коей являются все люди. Это подобно лицу, отражающемуся во множестве зеркал: в каждом в отдельности оно одно, а во всех одновременно оно множественно] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 10, 11, PL 36, 137). Veritas una est, qua illustrantur animae sanctae: sed quoniam multae sunt animae, in ipsis multae veritates dici possunt; sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent [Едина истина, коей просвещаются святые души, но, поскольку душ много, можно сказать, что в них много истин; подобно тому как от одного лица в зеркалах появляется много отображений] (Ibid., 11, 2, PL 36, 138).

ризуются как неизменяемые. Их неизменяемость блж. Августин доказывает частными примерами, которые он берет главным образом из области математики, законы соотношения чисел не могут быть изменены никакими усилиями. «Чтобы один и два не составляли трех и чтобы два не относилось к одному, как его удвоение, никто из умерших не мог, никто из живущих не может, никто из потомков не будет в состоянии сделать»[1]. «Пусть какое угодно царство тьмы, — обращается Августин к манихеям, — сделает, чтобы интеллигибельное число три, т. е. такое, которое состоит из единиц, не имеющих частей, итак, пусть сделает царство тьмы, чтобы это число три делилось на две равные части»[2]. Два и четыре — шесть, это закон остающийся всегда неизменным. Так же неизменно, что четыре состоит из двух и двух, а два не состоит из этих чисел и не есть четыре[3]. Мы не знаем долго ли просуществуют небо, земля и все, что мы воспринимаем чувствами, но семь и три составляют десять не только теперь, но и всегда. Нельзя допустить, чтобы когда-нибудь, в прошедшем или будущем, этого могло не быть[4]. Неизменяемы, далее, основные положения геометрии, например закон круга[5], в силу которого линия, пересекающая круг через центр, больше всех других линий, пересекающих его иначе[6]. Неизменяемостью отличаются основные положения и других свободных наук[7]. Принципы эстетической оценки не подвержены никаким изменениям. Прекрасное в пространстве изменяется соответственно большей или меньшей обширности занимаемого им места: колесо требует для себя больше места, чем круглый сосуд или денарий. Прекрасное во времени изменяется соответственно большей или меньшей быстроте движения: слон выступает медленно, а муравей торопится. Но закон эстетического соотношения частей в пространстве и времени, это одним только умом постигаемое единство и равенство, всегда остается одним и тем же и не изменяется ни в том ни в другом отношении. Принцип золотого сече-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 35, PL 32, 1182.

[2] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 24, PL 32, 1355.

[3] Ut semper eodem modo est, Duo et quatuor, sex. Item semper eodem modo est quod est, quod quatuor habent duo et duo; hoc autem non habent duo: duo igitur quatuor non sunt [Как вечно то, что два и четыре составляют шесть, точно таким же образом вечно и то, что четыре состоит из двух и двух; но два не состоит из тех же чисел и потому не есть четыре] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 2, PL 32, 1022).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 21, PL 32, 1251. Ita quisquam potest efficere cum voluerit, ut ter terna aut non sint novem, aut non possint efficere quadratam figuram, aut non ad ternarium numerum tripla sint, ad senarium sescupla, ad nullum dupla, quia intelligibiles numeri semissem non habent [...Никто не может по своему желанию сделать так, чтобы трижды три не составляли девяти, или чтобы они не могли образовать квадрат, или же чтобы произведение двух троек при делении на три не давало три, при делении на шесть — полтора, а при делении на два — ноль (ведь нечетные числа не имеют половины)] (*Idem.* De doctrina Christiana II, 56, PL 34, 61).

[5] Quid tam aeternum quam circuli ratio? [Что еще столь же вечно, как закон круга?] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 6, PL 32, 1024).

[6] Ibid., 1, PL 32, 1021. Рус. пер. Ч. 2. С. 300.

[7] Ibid., 1, 6, PL 32, 1021, 1024. Рус. пер. С. 300, 305.

ния остается неизменным для предметов всех величин, а закон построения стиха не зависит от большей или меньшей скорости в произношении. Закон всех искусств совершенно неизменяем, тогда как человек подвержен изменяемости ошибок[1].

Вопрос о неизменяемости принципов нравственности разъяснен блж. Августином гораздо подробнее, потому что он имел для него личный и животрепещущий интерес. Мы уже выяснили, что многоженство патриархов, жестокость ветхозаветной карательной системы и плотские обетования Закона Моисея, подчеркнутые манихеями, долгое время сохраняли в нем недоверие к Ветхому Завету, от которого он освободился только благодаря влиянию св. Амвросия[2]. Впоследствии основную мысль медиоланского епископа он развил подробно в полемических сочинениях, направленных против манихейства. Несходство и видимая противоположность нравов, обычаев и законов, признаваемых справедливыми у различных народов, — факт, не подлежащий сомнению. Это дает многим повод думать, что незыблемых правил нравственности совсем не существует. «Пораженные разнообразием бесчисленных обычаев... — говорит Августин, — люди думают, что нет никакой справедливости самой по себе, а каждому народу справедливым кажется его собственный обычай, но так как последний различен у всех народов, справедливость же должна пребывать неизменной, то становится ясным, что вовсе нет никакой справедливости»[3]. Приходящие к этому убеждению полагают, что в нравах народов нет никакого морального зерна. Но блж. Августин, приняв Ветхий Завет, не мог не признать, что патриархи и Моисей, снискавшие благоволение в очах Божиих, были праведниками, хотя их праведность была совершенно не похожа на праведность евангельскую. Это предрасполагало его к тому, чтобы признать моральную ценность за самыми различными обычаями и законами. Так он пришел к убеждению, что мораль народов едина по своему принципу и разнообразна в применении принципа к изменяющимся потребностям жизни. Есть внутренняя праведность, которая руководствуется не обычаем, но законом Всемогущего, устанавливая неодинаковые нравы для разных стран и времен, но везде и всегда оставаясь единой и неизменной. Чтобы понять это, нужно видеть, насколько соответствуют эти обычаи условиям жизни народов и эпох. Обыкновенный малообразованный человек не способен к этому. Он судит обо всем по своему времени и по своей стране. При краткости своей жизни он не может проникнуть в дух протекших веков. Заключенный в тесные границы своего отечества, он не знает, что происходит у соседей. Поэтому он понимает внутренний смысл только своих собственных обычаев. Отсюда перед обычаями родной страны он раболепствует, а чужими соблазняется[4]. Единство и раз-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 56, 80, PL 34, 146, 158. Рус. пер. Ч. 7. С. 46–47, 69–70.

[2] См. стр. 122–131 наст. изд.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana III, 22, PL 34, 74.

[4] *Idem.* Confessiones III, 13, PL 32, 688. Рус. пер. Ч. 1. С. 56–58; De doctrina Christiana III, 15, PL 34, 71.

нообразие в морали блж. Августин представляет себе по аналогии с эстетикой: форм прекрасного очень много, но в них получают свое выражение одни и те же неизменные эстетические принципы. Законы стихосложения не терпят никакого ущерба от разнообразия стоп и их сочетаний в стихах[1]. Так и в морали везде и всегда считалось справедливым и похвальным любить Бога более всего и ближнего как самого себя[2]. Всеми признается общеобязательным правило: чего не хочешь для себя, не делай другому[3]. Преступления против природы везде и всегда возбуждали отвращение и подлежали наказанию[4]. Везде и всегда признавалось, что брак установлен для продолжения рода, а не для удовлетворения похоти. Отсюда и в моногамическом браке можно предаваться разврату, препятствуя осуществлению объективной цели природы — чадородию и ставя для себя целью одно наслаждение, и в полигамическом браке можно сохранять целомудрие, стремясь лишь к продолжению рода и обуздывая похоть. Таковы были ветхозаветные патриархи — Авраам, Иаков[5]. Полигамия совместима с целями и задачами брака, но полиандрия совершенно их исключает. Потому-то Ветхий Завет говорит о праведниках, имевших по нескольку жен, но не называет ни одной праведной женщины, у которой одновременно было бы несколько мужей[6]. То же нужно сказать относительно разнообразных законов о пище. Отношение к пище одобряется или порицается в зависимости от цели вкушения и степени умеренности, а не от рода пищи. Лучше есть рыбу так, как вкушал ее Господь, чем с жадностью набрасываться на чечевицу, как Исав[7]. Закон справедливости, требующий, чтобы добрые получали блаженную жизнь, а злые терпели наказание, вечен и неизменен, но из него заимствуют свою правду законы народов, по-видимому совершенно противоположные друг другу, а в действительности одинаково справедливые. В одно время и в одном человеческом обществе закон предоставляет народу право избирать для себя правителей и чиновников, в другое время и в другом месте он отнимает это право у народа, предоставляя его немногим или даже одному. Эти два закона до такой степени противоположны, что не могут существовать одновременно в одном и том же государстве. И тем не менее оба они могут служить выражением вечного закона справедливости. Справедливо, чтобы народ, стоящий на страже общих интересов и предпочитающий общую пользу частным выгодам, пользовался правом раздавать общественные должности, но в равной степени справедливо, если человек, наделенный достаточной долей силы, отнимет это право у того же народа, но ставшего корыстным и продажным. Так нужно отличать законы вечные и неизменяемые от временных и изменяющихся. Все,

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 14, PL 32, 689. Рус. пер. Ч. 1. С. 58.

[2] Ibid. III, 15, PL 32, 689. Рус. пер. С. 58.

[3] *Idem.* De doctrina Christiana III, 22, PL 34, 74.

[4] *Idem.* Confessiones III, 15, PL 32, 689. Рус. пер. Ч. 1. С. 58.

[5] *Idem.* De doctrina Christiana III, 27–31, PL 34, 76–77.

[6] Ibid. III, 20, PL 34, 73.

[7] Ibid. III, 19, PL 34, 73.

что есть в последних справедливого и похвального, извлекается из вечных законов[1]. Итак, все принципы мышления и разумной оценки неизменяемы, а если неизменяемы, то и вечны[2]. Но неизменяемость и вечность руководящих начал мышления есть не что иное, как их необходимость. Таким образом, блж. Августин видит в них истины всеобщие и необходимые.

Истина выше человеческого ума. Все изложенное ранее устанавливает, что совокупность принципов мышления или истина есть нечто единое, существующее независимо от человеческого ума и не относящееся к его природе, вечное и неизменяемое, а отсюда само собой вытекает, что истина есть субстанция, которая по своей природе выше человеческого ума. Блж. Августин не перестает на этом настаивать. Что касается его доказательств, то они сводятся к двум главным.

Его первым основанием служит зависимость человеческого разума от руководящих принципов мышления. Не обладая неизменным мерилом ценности, человек был бы лишен возможности судить о достоинстве окружающих его тел. На основании же принципов мышления он произносит свой суд не только о предметах, но и о себе самом. Он находит, что его душа иногда бывает не настолько кротка или не так сильна, как должно. Он судит и сам разум, когда утверждает, что он постигает истину насколько должно или менее, чем должно. Напротив, принципы мышления он судить не может. Никто не может утверждать, что в самоочевидных истинах есть нечто неправильное или требующее улучшения. Но подлежащее суду ниже судьи, судья же ниже закона, которым он обязан руководиться. Отсюда разум человека нужно поставить ниже истины, которая управляет его мышлением и творческой деятельностью[3].

Гораздо важнее другое основание. Душа человека и ее разум ниже истины потому, что они изменяемы, а истина вечна и не подлежит изменению. Если бы душа судила о вещах на основании себя самой, то не было бы природы, превышающей ее. Но совершенно ясно, что сама она изменяема, потому что бывает то более, то менее опытной в оценке вещей и становится тем искуснее в своих суждениях, чем более оказывается причастной неизменяемой мудрости[4]. «Так как закон всех искусств совершенно неизменяем, а ум человеческий, которому дано созерцать этот закон, может претерпевать изменяемость ошибки, то из этого достаточно ясно, что закон, называемый истиной, выше нашего ума»[5]. «Мудрый ум, т. е. достигший мудрости, не был мудрым, пока не достиг ее. Сама же мудрость никогда не была немудрой и не может быть. Если бы люди не ви-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio I, 14–15, PL 32, 1228–1229.

[2] *Idem.* De musica VI, 36, PL 32, 1183; De immortalitate animae, 1, 6, PL 32, 1021, 1024. Рус. пер. Ч. 2. С. 299–300, 305–306.

[3] *Idem.* De libero arbitrio II, 34, PL 32, 1259; De vera religione, 57, PL 34, 147. Рус. пер. Ч. 7. С. 47–48; Contra epistulam Manichaei, 18, PL 42, 186.

[4] *Idem.* De vera religione, 54, PL 34, 145. Рус. пер. Ч. 7. С. 45.

[5] Ibid., 56, PL 34, 146. Рус. пер. С. 47.

дели ее, они никоим образом не предпочитали бы с полной уверенностью жизнь неизменяемо мудрую жизни изменяемой, потому что само правило истины, благодаря которому громко провозглашается это, они видят неизменяемым, и не где-нибудь, а выше своей природы, потому что себя самих видят изменяемыми»[1]. Эта мысль встречается в сочинениях блж. Августина очень часто и почти в одних и тех же выражениях[2]. Итак, истина выше человеческого ума, потому что она неизменяема, а ум, подчиненный закону развития, способный приближаться к истине и отдаляться от нее, ввиду этого должен быть признан природой изменяемой и низшей по сравнению с истиной.

Но приписать чему-либо неизменяемую природу в эпоху блж. Августина значило сказать гораздо более того, что содержится в этом слове по его непосредственному смыслу. Это значило, что субстанция, которая квалифицируется в качестве неизменяемой, относится в область Божественного. Этот критерий, проводящий грань между божеским и тварным, установился в связи с тринитарными спорами и потому получил вес незыблемого догмата. Когда в христианском богословии был широко распространен субординационизм, граница между понятиями Творца и твари не была ясна. Ее стирал Логос, который признавался метафизическим посредником между Богом и миром. По величию своей природы Бог Отец не может входить в непосредственные отношения к миру, быть его Творцом и Промыслителем. По той же причине и мир не мог бы выдержать непосредственного соприкосновения со Вседержителем, а растаял бы перед Ним, как воск при приближении огня. Отсюда необходимость посредника, который был бы не вполне Бог и не вполне тварь. Таковым и представлялся субординационистам Божественный Логос. Это существо, которое ниже Бога и выше мира, которое заполняет пропасть, разделяющую их.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana I, 8, PL 34, 22.

[2] Mens enim humana de visibilibus judicans, potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem. Quae tamen cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem [Человеческий ум, судящий о видимых вещах, может познать, что сам он лучше всех этих видимых вещей. Однако, когда он признает себя изменяющимся, видя свои преуспеяние и неудачу в истине, он обнаруживает, что выше него существует неизменяемая истина] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 45, 1, PL 40, 28). Sed sublimioris rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus [...Но высший разум может судить об этих телесных вещах в соответствии с бестелесными и вечными идеями, которые, конечно, не могли бы быть неизменяемыми, если бы не были выше человеческого ума; и если бы с этими идеями не могла соединяться часть нас самих, то тогда мы бы не могли пользоваться ими в суждении о телесных вещах] (*Idem.* De Trinitate XII, 2, PL 42, 999). Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem... Qui novit veritatem, novit eam [Я вошел и увидел оком души моей, как ни слабо оно было, что выше этого ока моей души, выше моего ума существует свет немеркнущий... Тот, кто знает истину, знает и его] (*Idem.* Confessiones VII, 16, PL 32, 742). Ср.: Ibid. VII, 23, PL 32, 744. Рус. пер. Ч. 1. С. 180, 187; De vera religione, 72, PL 34, 154. Рус. пер. Ч. 7. С. 61–62; De doctrina Christiana I, 8, PL 34, 22.

По самому существу такое понятие было противоречиво, потому что между Творцом и нетворцом не может быть ничего среднего[1]. К началу четвертого века эта неясность была устранена. Всеми овладевает мысль, что природы средней между Творцом и тварью быть не может и что, вследствие этого, Логоса нужно отнести или к категории Божественного, или к категории тварного. Вместе с этим устанавливается основной предикат, отличающий Бога от твари. Это неизменяемость Бога и изменяемость твари. Арий, отказавшись от двусмысленности субординационизма, признал без околичностей Логоса тварью и объявил его природу изменяемой. Его противник св. Афанасий Александрийский с такой же решительностью защищал Божество Логоса и Его неизменяемость. Оба не допускали, чтобы между Богом и тварью, между неизменяемым и изменяемым могло быть что-либо среднее[2]. С этого времени для всякого церковного мыслителя предикат неизменяемости стал синонимом Божественности. Блж. Августин не составлял в этом отношении исключения. Для него было аксиомой, что один только Бог, Творец всего, неизменяем и что, наоборот, природа твари характеризуется признаком изменяемости[3]. Душа человека изменяема, следовательно, она тварь. Если она тварь, то в ней не может быть ни одного свойства, ни одного жизненного проявления, не подверженного изменению. Следовательно, в ней не может быть истины в качестве неизменяемого принципа, управляющего механизмом мышления. И наоборот, если истина по

---

[1] *Justinus.* Apologia, 63, AOt. Vol. 1. P. 170–176; Dialogus cum Tryphone, 56–60, 127, AOt. Vol. 2. P. 186–212, 454–458. Рус. пер. С. 94–96, 219–232, 337–338; *Theophilus.* Ad Autolicum II, 22, AOt. Vol. 8. P. 118. Рус. пер. С. 209–210; *Tertullianus.* Adversus Praxeam, 14–16, PL 2, 170; *Idem.* Adversus Marcionem II, 27, PL 2, 316; III, 9–10, PL 2, 333–334; V, 19, PL 2, 519. Противоречивость учения о Логосе как метафизическом посреднике между Богом и миром впервые выяснена св. Афанасием Александрийским: *Athanasius Alexandrinus.* Contra Arianos II, 25–30, PG 26, 199–212. Рус. пер. Ч. 2. С. 294–302; De decretis Nycaenae synodi, 8–9, PG 25, 437–440. Рус. пер. Ч. 1. С. 408–411.

[2] См.: *Попов И. В.* Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского // Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 64–68.

[3] Solus enim Creator, Pater, Filius et Spiritus Sanctus, trina unitas, una trinitas, sola illa natura immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectu obnoxia, nec cadit, ut minus sit, nec transcendit, ut plus sit; perfecta, sempiterna omni modo immutabilis, sola illa natura [Един Творец, Отец, Сын и Святой Дух, Тройная Единица, Единая Троица, неподвластная ни уменьшению, ни увеличению только благодаря Своей неизменяемой природе. Она не приходит в упадок, так что становится от этого меньше, и не превосходит {Себя}, так что становится больше, но пребывает вечной и во всех отношениях неизменяемой только благодаря Своей природе] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 182, 3, PL 38, 986). Ср.: De Trinitate V, 3, PL 42, 912. Cum abs te quaero, unde sit facta universa creatura, quamvis in suo genere bona, Creatore tamen inferior, atque illo incommutabili permanente ipsa mutabilis... [Когда я спрашиваю у тебя, откуда появился весь этот мир, который хотя и хорош в своем роде, но, однако, будучи изменяемым, ниже Творца, вечного и неизменяемого...] (*Idem.* Contra Secundinum Manichaeum, 8, PL 42, 584). Non est pars Dei anima. Si enim hoc esset, omni modo incommutabilis atque incorruptibilis esset [Душа не является частью Бога. Ибо если бы так было, то тогда она была бы во всех отношениях неизменяемой и не подвержена никакой порче...] (*Idem.* Epistula 166, 3, PL 33, 721). Ср.: De anima et ejus origine I, 4, PL 44, 477; Contra Fortunatum, 11, PL 42, 116; Contra Faustum Manichaeum XXII, 22, PL 42, 412.

природе неизменяема, то она не тварь. Значение представленного соображения усиливается еще тем обстоятельством, что блж. Августин допускал бытие только трех природ: тела, души и Бога. Нет ничего хуже тела, и между телом и душой нет такого посредствующего начала, которое было бы лучше тела и хуже души. Точно так же между изменяемой природой души и неизменяемой субстанцией Бога нет ничего среднего. «Нет ничего лучше разумной души, кроме Бога»[1]. Следовательно, если неизменяемая истина выше души, то она может быть или некоторой потенцией (силой, свойством) Бога, или самой Его субстанцией. Но блж. Августин не полагал никакого реального различия между субстанцией и свойствами Божиими. Сущность Божия и Его сила, праведность, мудрость — одно и то же[2]. Из всех этих посылок для блж. Августина с необходимостью вытекал тот вывод, что неизменяемая истина, которой человек руководствуется в своем рациональном познании телесного и подчиненного законам времени, есть Сам Бог. И он не остановился перед этим выводом. «Когда душа, — говорит он, — мыслит нечто, пребывающее всегда одним и тем же образом, она, без сомнения, мыслит Бога, а это есть сама Истина»[3].

Истина — Бог. Из предыдущего параграфа видно, что блж. Августин смотрел на принципы мышления, которыми руководится ум в своем познании, как на лучи Божественного Света, как на некоторое излияние Божествен-

---

[1] Omne quod est, aut eodem modo semper est, aut non. Et omnis anima omni corpore melior est... Quod autem corpus non est, et tamen aliquid est, aut anima est, aut ea melius aliquid... Nunc interim ratio comperit nihil inter corpus et animam esse, quod sit corpore melius, anima deterius. Quod autem est omni anima melius, (magis dici debuit, Omni creato spiritu melius (*Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 26, PL 32, 624)) id Deum dicimus... nec quidquam est melius rationali anima, nisi Deus [.. Все, что существует, либо вечно по той же самой причине, либо не вечно. И любая душа лучше любого тела... Все то, что не является телом и существует, есть либо душа, либо нечто лучшее, нежели душа... Теперь разум знает, что между телом и душой не существует ничего, что бывает лучше тела и хуже души. А что лучше всякой души (и, надо сказать, лучше всякой сотворенной души), то мы называем Богом... Нет ничего лучше разумной души, кроме Бога] (*Idem.* De diversis quaestionibus, 54, PL 40, 38).

[2] Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur [Божие бытие заключается в том, чтобы быть сильным, быть справедливым, быть мудрым и быть тем, что вообще может быть сказано о Божией субстанции, чтобы выразить ее простую сложность и сложную простоту] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VI, 6, PL 42, 938). Ср.: Ibid. VI, 8, PL 42, 940.

[3] Intelligit (rationalis anima) quod semper ejusmodi est, neque ullam patitur mutationem. At et corpus per tempus et locos, et anima ipsa rationalis, quod aliquando sapiens, aliquando stulta est, mutationem patitur. Quod autem semper eodem modo est, melius profecto est quam id quod non ita est. Nec quidquam est melius rationali anima, nisi Deus. Cum igitur intelligit aliquid quod semper eodem modo esse habet, ipsum sine dubio intelligit. Haec autem est ipsa veritas [Разумная душа знает, что {Бог} постоянен и не терпит никакого изменения, а тело, имея зависимость от времени и места, и сама разумная душа, будучи то мудрой, то глупой, претерпевают изменения. То же, что всегда постоянно, конечно, лучше того, что непостоянно; и нет ничего лучше разумной души, кроме Бога. Таким образом, когда душа мыслит нечто пребывающее всегда постоянным, она, без сомнения, мыслит Самого Бога. И это есть Сама Истина] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 54, PL 40, 38). Ср: De libero arbitrio II, 14, PL 32, 1248.

ного Существа, озаряющее человеческую мысль. Неизменяемость этих принципов заставляла его отнести их в область Божественного. На этом мы могли бы и остановиться, но так как со времени Фомы Аквинского почти никто из исследователей не допускает, чтобы блж. Августин мог исходить в своей гносеологии из идеи непосредственного созерцания Бога, то мы считаем нужным обосновать свой тезис, сверх приведенных, еще новыми данными. Из дальнейшего мы убедимся, что, разумея под термином Истина совокупность принципов мышления, блж. Августин отождествляет Истину, понимаемую в этом смысле, с Самим Богом. Начнем с указания параллелей, из которых будет видно, что в системе нашего мыслителя принципы мышления разных категорий и Бог употребляются как выражения взаимозаменимые.

Принципы эстетической оценки сводятся блж. Августином к числу. Соответственно этому он отождествляет Бога и с числом, и с законами красоты. В доказательство первого достаточно напомнить читателю уже использованный нами отрывок из «De libero arbitrio», в котором обсуждается вопрос о совпадении числа и мудрости в субстанции Истины, а сама Истина является не чем иным, как Премудростью, творческим Разумом Бога, сообщающим числа телам, а мудрость разумным существам[1]. То же самое имеет место и в отношении к нормам прекрасного. В трактате об эстетических суждениях блж. Августин сначала говорит об оценке вещей на основании истины, а в дальнейшем ту же истину называет Истиной субстанциальной, Которую не судит даже Отец, потому что Она во всем равна Ему и потому что обо всем Сам Отец судит через Нее[2]. Гармония и соотношение частей в телах и движениях, по воззрениям блж. Августина, определяется бестелесной и непространственной мерой, которая своею силой превышает все, что находится в пространстве и времени, а из дальнейшего мы узнаем, что эта мера есть ипостасная Истина, Премудрость Божия[3]. Отсюда для блж. Августина было вполне естественно утверждать, что в

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 30–32, PL 32, 1257–1258.

[2] Ut enim nos et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte judicamus; sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa Veritas judicat. De ipsa vero nec Pater, nec enim minor est quam ipse, et ideo quae Pater judicat, per ipsam judicat [Как мы и все разумные души сообразно с истиной верно судим о вещах низших, так и о нас, связанных с этими вещами, судит только сама Истина. О самой же Истине не судит даже Отец, поскольку эта Истина не меньше Отца, и потому все, о чем судит Отец, Он судит в соответствии с этой Истиной] (*Idem.* De vera religione, 58, PL 34, 147).

[3] Ipse autem ordinis modus vivit in veritate perpetua, nec mole vastus, nec protractione volubilis... Ipsum est unum principale, nec per finitum nec per infinitum mutabile. Non enim habet aliud hic, aliud alibi; aut aliud nunc, aliud postea: quia summe unus est Pater Veritatis, Pater suae Sapientiae, quae nulla ex parte dissimilis, similitudo ejus dicta est et imago, quia de ipso est [Сама мера этого порядка живет в вечной Истине; она не отягощена материей и не изменяется во времени... Она одна изначальное и не изменяется ни через конечное, ни через бесконечное, ибо не имеет одну свою часть здесь, а другую в ином месте, или же одну сейчас, а другую после; потому что в высшей степени Един Отец Истины, Отец Своей Мудрости, Которая ни в какой своей части не отличается от Него, но называется Его Подобием и Образом, так как происходит от Него] (Ibid., 81, PL 34, 159). Ср.: De beata vita, 34, PL 32, 975. Рус. пер. Ч. 2. С. 136; De vera religione, 72, PL 34, 154. Рус. пер. Ч. 7. С. 61–62.

своем художественном творчестве человек стоит под непосредственным влиянием Бога. «То высочайшее Искусство (ars) всемогущего Бога, — говорит он, — через Которое все сотворено из ничего, Которое называется также Его Премудростью, Само действует и через художников, чтобы они создавали прекрасное и гармоническое». Числа и формы, которые мастер отпечатлевает в готовых материалах, изливаются на него от Самой Премудрости, воплотившей с гораздо большим совершенством те же формы в природе, в животных и растениях. «Не вся гармония человеческого тела находится в статуе, тем не менее, что находится в ней, передается через руку художника от Той Премудрости, Которая естественно производит само человеческое тело». Замечательно, что все это сказано относительно идолоделателей. Ясно, таким образом, что здесь разумеется не благодатное просвещение, а чисто естественное художественное творчество[1].

Не менее несомненно и ясно отождествление Бога с принципами нравственной оценки. Сравнительную ценность отдельных благ человек видит, как было выяснено, при свете идеи блага, но это благо в глазах блж. Августина есть Сам Бог. «Благо то и благо это, — говорит он, — устрани то и это и, если можешь, рассмотри само Благо. Таким образом ты увидишь Бога, благого не через другое благо, но Благо всякого блага»[2]. Человек не мог бы, читаем мы в другом месте, обращаться к справедливости или отпадать от нее, если бы не существовало неизменяемой справедливости, «которую находят в неповрежденном виде праведные, когда к ней обращаются, и в неповрежденном виде оставляют грешные, когда отвращаются от ее света. И эта справедливость есть справедливость неизменяемого Бога»[3]. Поэтому видеть и познавать основные правила нравственности для блж. Августина равносильно тому, чтобы видеть и вспоминать Самого Бога, как ту книгу, в которой написаны все эти правила и из которой они переписываются в сердце праведника, живущего согласно их требованиям[4]. С наибольшей наглядностью отождествление Бога со справедливостью нашло для себя место в письме блж. Августина к Консентию. Последний полагал, что справедливость есть только идея нашего ума, что она «живет не в себе, а в нас», что «скорее мы живем согласно ей, сама же по себе справедливость ни-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 78, PL 40, 89.

[2] *Idem.* De Trinitate VIII, 4, 5, PL 42, 949, 950.

[3] *Idem.* De diversis quaestionibus, 82, 2, PL 40, 98. Loquitur etiam Deus in bonorum malorumque conscientia. Nam et approbare quod bene facit, et improbare quod peccat, nemo recte potest, nisi ad eadem illa in silentio cordis vel laudante vel clamante voce veritatis. Veritas autem Deus est [Бог говорит в совести злых и добрых людей. Ведь никто не мог бы одобрять благое дело и осуждать грех, если бы тот голос истины в молчании сердца не хвалил одно и не порицал другое. А Истина есть Бог] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 12, 4, PL 38, 102).

[4] *Idem.* De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051. Sic et Sapientia Dei, Verbum Dei, Dominus Iesus Christus ubique praesens est, quia ubique est veritas, ubique est sapientia [Так и Мудрость Божия, Слово Божие, Господь Иисус Христос, присутствует везде, так как везде присутствует истина и мудрость] (*Idem.* In Joannis Evangelium tractatus 35, 4, PL 35, 1659).

коим образом не живет». Вследствие этого он не находил возможным мыслить Бога подобным справедливости. Консентий защищал, таким образом, взгляд, совершенно противоположный августиновскому. Блж. Августин горячо опровергает своего противника. Было бы абсурдом сказать, что нет жизни в том, через что живет нечто другое. Так, тело живет благодаря душе, которая и есть его жизнь. Поэтому душа есть жизнь в большей степени, чем тело. Но души несправедливых и нечестивых Писание называет мертвыми, потому что справедливость есть жизнь жизней, жизнь в более истинном смысле, чем жизнь, одушевляющая тело. Если души настолько живут справедливостью, что по утрате ее называются мертвыми, то ясно, что справедливость живет сама в себе. Отсюда вывод: та истинная Справедливость, которая живет в себе, без сомнения, есть Бог и живет неизменно. «Высочайший Бог есть истинная Справедливость, или истинный Бог — высочайшая Справедливость»[1].

В Евангелии Спаситель называет Себя Истиной (Ин. 14:6). Отсюда в языке христианских писателей наименование Бога Истиной обычно. Но по большей части в патристической литературе Бог называется Истиной, как податель истины, в самом широком и неопределенном смысле этого слова. Он есть Истина, как Творец ума, способного постигать истинное, или как благодатная сила, просвещающая ум и помогающая ему правильно выполнять свое назначение согласно вложенным в него законам мышления. Блж. Августин также очень часто называет Бога Истиной[2]. Но при сопоставлении с тем, что уже сказано ранее о самом значении у него слова «истина» и об отождествлении Бога с принципами мышления разных категорий, наименование Бога Истиной в системе блж. Августина получает буквальное значение и совершенно определенный смысл. Бог есть Истина как совокупность принципов мышления, по причастию которым становится истинным человеческое мышление и познание. Истинным провозвестником воли Божией был Иоанн Креститель. Но человек может быть истинным только от Истины. Эта Истина, через которую был истинным пророком Иоанн, есть Христос[3]. В «Исповеди» блж. Августин рассказывает, как впервые выше своего ума он узрел Свет неизменяемой Истины в виде принципов мышления и тотчас прибавляет: «Кто познал Истину, тот познал этот Свет, и кто познал его, познал вечность. Любовь познала его. О вечная Истина, о истинная любовь, о любезная вечность! Ты Бог мой. К Тебе воздыхаю день и ночь»[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 120, 18–19, PL 33, 461.

[2] *Idem.* Enarrationes in Psalmos, 30, 7, PL 36, 227; Sermones de Scripturis, 141, 1, PL 38, 776; Epistula 14, 4, PL 33, 80; In Epistulam Joannis ad Parthos tractatus 3, 6, PL 35, 2000.

[3] *Idem.* In Joannis Evangelium tractatus 5, 1, PL 35, 1414; Confessiones X, 66, PL 32, 807. Рус. пер. Ч. 1. С. 319.

[4] *Idem.* Confessiones VIII, 16, PL 32, 756. Рус. пер. Ч. 1. С. 180–181. Ср.: Ibid. X, 65–66, PL 32, 806–807. Рус. пер. Ч. 1. С. 317–319; De libero arbitrio II, 38–39, PL 32, 1261–1262.

Далее из отождествления Бога с Истиной как совокупностью принципов мышления, следует, что человеческий ум, предоставленный себе и не просвещаемый Богом, ничего не может познавать правильно не только в религиозной области, но и во всякой другой. Всякое познание, так сказать, сверхъестественно и без влияния Бога не может иметь места. Опираясь на слова псалма «Всякий человек — ложь» (Пс. 15:11), блж. Августин утверждает, что, пользуясь одними своими познавательными силами, человек не может сказать ничего истинного. Его уделом может быть только ложь и заблуждение[1]. Все истинное в познании и деятельности человека принадлежит не ему, а исходит от ипостасной Истины[2]. Поэтому кто бы ни высказал какое-либо истинное положение, этим он обязан просвещению со стороны Истины. Нечестивый, поскольку правильно одобряет или порицает поступки других людей, видит в самой Истине, что должно быть и чего быть не должно[3]. Всякое правильное размышление и рассуждение даже существа, омраченного страстью и крайне греховного, зависит от некоторого соприкосновения его ума с Божественной Истиной. Когда диавол просил у Бога позволения испытать праведного Иова, то все, что было истинного в его словах, истекало из Божественной Истины[4].

Отождествление Бога с принципами мышления особенно ясно видно из того, что все уместное по отношению к ним блж. Августин утверждает и о Боге. Истина, как совокупность самоочевидных положений, в системе блж. Августина есть закон, с точки зрения которого разум судит обо всем, не исключая и се-

---

[1] Ut quae locutus fueris, non tua sint quasi propria, et abs te instituta, sed illustrantis te et illuminantis veritatis. Nam se spoliaberis lumine, remanebis in tenebris tuis, et non poteris nisi mendacia loqui [...Что бы ты ни сказал {истинного}, ничто не может быть твоим собственным, утверждаемым тобой, но все это принадлежит озаряющей и просвещающей Истине. Ведь если тебя лишить этого света, ты очутишься в своем мраке и не сможешь сказать ничего, кроме лжи] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 166, 3, PL 38, 908). Omnis homo mendax, quia quidquid veritatis invenitur in homine, non est ab homine, sed a Deo per hominem [Всякий человек лжив, потому что, что бы мы ни нашли в человеке истинного, это не происходит от самого человека, но от Бога через человека] (*Idem.* Expositio in Epistulae ad Galatas, 6, PL 35, 2109).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana II, 28, PL 34, 49; Confessiones XIII, 38, PL 32, 861. Рус. пер. Ч. 1. С. 464.

[3] *Idem.* De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051.

[4] Si omnis anima rationalis etiam cupiditate caecata, tamen cum cogitat et ratiocinatur, quidquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi lumini veritatis, a quo vel tenuiter pro sui capacitate illustratur, ut verum aliquid in ratiocinando sentiat; quid mirum si diaboli anima prava cupiditate perversa, quidquid tamen verum de justo viro cogitavit, cum eum tentare vellet, ipsius Dei voce, id est, ipsius veritatis voce audisse perhibetur? [Если всякая разумная душа все же ослеплена страстями, то когда она мыслит и обдумывает нечто, все истинное, возникающее в этом размышлении, мы должны приписать не душе, а самому свету Истины, которым эта душа невидимым образом просвещается в меру своих сил, для того чтобы в своем мышлении прийти к чему-нибудь истинному. И что же удивительного, если может показаться, будто лукавая и извращенная страстями душа диавола слышала голос Самого Бога, то есть голос самой Истины, когда мыслит нечто истинное о праведном муже, которого хочет искусить?] (*Augustinus Hipponensis.* De sermone Domini in monte II, 32, PL 34, 1283).

бя самого, но судить которого он не может. То же самое и почти теми же словами он говорит и о Боге. Душа человека «судит обо всем, чем она пользуется; не судит об одном только Боге, потому что согласно Ему судит о прочем»[1].

Принципы мышления блж. Августин называет умопостигаемым светом. Если в его сознании они были тождественны с Богом, то он, естественно, должен был перенести наименование бестелесного света и на Самого Бога, и мы действительно видим, что такое перенесение в его сочинениях обычно. При этом Бог называется Светом именно как принцип и исходный пункт дискурсивного мышления. Укажем несколько примеров. Выясняя, что такое интеллектуальное зрение, блж. Августин указывает на его объекты. Душа в себе самой видит посредством него свои добродетели, т. е. оценивает себя с нравственной точки зрения. Но сама душа и добродетели, поскольку они в ней воплотились, суть тварь, хотя и высшая. Иное дело Свет, которым озаряется душа, чтобы созерцать в себе ли или в нем все верно понятое[2]. Бог есть Премудрость, и именно как Премудрость Он есть Свет[3]. Бог — Свет праведности и Свет Истины[4]. Это свет, который видел слепой Товия, поучая сына добродетели[5]. Как свет чувственный не только делает видимыми предметы, но и сам есть причина своего восприятия, так Христос есть духовный Свет, открывающий не только все умопостигаемое, но и Себя Самого[6]. Как принцип познания, Божественная Пре-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De diversis queastionibus, 30, PL 40, 19. Ср.: Ibid., 9, PL 40, 13. Ut enim nos et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte judicamus; sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa Veritas judicat. De ipsa vero nec Pater judicat, non enim minor est quam ipse [Как мы и все разумные души сообразно с истиной верно судим о вещах низших, так и о нас, связанных с этими вещами, судит только сама Истина. О самой же Истине не судит даже Отец, поскольку эта Истина не меньше Отца] (*Idem.* De vera religione, 58, PL 34, 147).

[2] Sic etiam in illo genere intellectualium visorum alia sunt, quae in ipsa anima videntur, velut virtutes quibus vitia sunt contraria... Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur ani..a, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate, et minus valet [В этом роде умопостигаемых видений есть предметы, которые различаются в самой душе; они называются добродетелями, и им противоположны пороки... Иное дело — Сам Свет, которым просвещается душа, чтобы истинно созерцать в нем ли или в самой себе все верно понятое. Свет есть Сам Бог, а душа — тварь, которая, хотя и создана по подобию Божию разумной и способной к мышлению, однако, пытаясь посмотреть на Сам Свет, трепещет в своей немощи и ослабевает] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 59, PL 34, 479).

[3] Quoniam Deus est, utique lumen est: et quoniam lumen est, utique sapientia est... Quid est autem sapientia, nisi lumen spirituale et incommutabile? Est enim et sol iste lumen, sed corporale est; et spiritualis creatura lumen, sed non incommutabile. Lumen ergo Pater, lumen Filius, lumen Spiritus sanctus [...Поскольку Он Бог, то, конечно, и Свет, а поскольку Свет, то, конечно, и мудрость... Что же такое мудрость, как не свет духовный и неизменяемый? Ведь светом является и солнце, но оно телесно; и светом является также духовное творение, но оно изменяемо. Таким образом, Свет есть Отец, Свет есть Сын и Свет есть Дух Святой...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VII, 6, PL 42, 938).

[4] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 7, 8, PL 36, 102; Confessiones VII, 16, PL 32, 742. Рус. пер. Ч. 1. С. 180; Sermones de Scripturis, 179, 6, PL 38, 969.

[5] *Idem.* Confessiones X, 52, PL 32, 801. Рус. пер. Ч. 1. С. 307.

[6] *Idem.* In Joannis Evangelium tractatus 36, 6, PL 35, 1666.

мудрость есть свет, озаряющий все умы. В этом смысле блж. Августин комментирует слова евангелиста Иоанна: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9)[1]. Ум человеческий есть тоже свет, но свет освещаемый, тогда как Бог есть Свет освещающий[2].

Наконец, если принципы мышления и Бог одно и то же, то наименование Бога умопостигаемым Светом не есть фигуральное выражение. Этот свет не образ, не сравнение, но некоторая реальность, которая понимается в прямом и буквальном смысле. Называя Бога бестелесным Светом, блж. Августин хочет сказать не то, что Бог подобен в некотором отношении принципам мышления, как в некотором отношении Он подобен камню, двери, пути, но то, что Он есть сами эти принципы. Из всего сказанного ранее, из собранного и отмеченного на предшествующих страницах материала это ясно само собой. Но этот вывод получает особую твердость и силу оттого, что можно сослаться на слова самого блж. Августина, показывающие, насколько сам он отдавал себе отчет в прямом смысле своих сопоставлений Бога со светом. Называя светом умы ангелов, их познание и Бога, источник их ведения, он предупреждает читателя, что вовсе не видит в этом простого сравнения, но понимает это выражение в буквальном, хотя и нематериальном, смысле, что Христос называется Светом (Ин. 8:12) вовсе не так, как именуется камнем (Деян. 4:11), но в собственном смысле[3].

---

[1] Sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae, quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Jam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est; *Erat* enim *verum lumen, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Joan. I, 9). Talis lux Christus erat [Так и в нашей душе есть нечто, называемое разумением. Это разумение души, или же, как его называют, ум, озаряется высшим Светом. Этот высший Свет, которым озаряется человеческий ум, есть Бог, ибо «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1:9). Этим Светом был Христос] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 15, 19, PL 35, 1516). Ср.: Sermones de Scripturis, 4, 6–7, PL 38, 35; De Genesi contra Manichaeos I, 6, PL 34, 176; Epistula 140, 10, PL 33, 541; Contra epistulam Manichaei, 2, PL 42, 174; De Genesi ad litteram X, 31–32, PL 34, 421. Рус. пер. Ч. 8. С. 21–23; Confessiones IV, 25, PL 32, 703. Рус. пер. Ч. 1. С. 91.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Sermones, 4, 6, PL 38, 35; 67, 9, PL 38, 437; 183, 5, PL 38, 990; Epistula 140, 7–8, PL 33, 540–541; In Joannis Evangelium tractatus 14, 1, PL 35, 1502; 36, 4, PL 35, 1664; Enarrationes in Psalmos, 7, 8, PL 36, 102.

[3] Nec quisquam arbitretur, illud quod dixi de luce spirituali, et de condito die spirituali et angelica creatura, et de contemplatione quam habet in Verbo Dei, et de cognitione qua in seipsa creatura cognoscitur... non jam proprie, sed quasi figurate atque allegorice convenire ad intelligendum diem et vesperam et mane: sed aliter quidem quam in hac consuetudine quotidianae lucis hujus et corporalis; non tamen tanquam hic proprie, ibi figurate... Neque enim et Christus sic dicitur lux, quomodo dicitur lapis; sed illud proprie, hoc utique figurate [Пусть никто не подумает, что о духовном свете, об установленном духовном дне и ангельском творении, о созерцании, которое имеет творение в Слове Божием и о познании, благодаря которому творение познает само себя... я говорил не буквально, а иносказательно и образно, чтобы прийти к пониманию того, что значит {в этом месте} день, вечер и утро. Я говорил об этом иначе, чем о ежедневном и телесном свете, но однако не так, чтобы в одном месте — образно, а в другом — буквально... Христос не называется в том же смысле Светом, что и камнем: в первом случае так говорится в буквальном смысле, а во втором это говорится образно] (*Idem.* De Genesi ad litteram IV, 45, PL 34, 314).

В заключение важно отметить, что ни в одной из приведенных в тексте или под строкой выдержек Бог не называется числом, эстетической мерой, справедливостью, истиной, светом, как *причина и податель* самоочевидных истин, по природе присущих человеческому уму, но всегда как начало, тождественное с этими истинами, и ни одного исключения из этого общего правила в сочинениях блж. Августина нам найти не удалось.

Теперь мы имеем все данные, чтобы освободить изложенное учение от образов и подвести итоги всему сказанному о природе принципов мышления.

При беглом чтении творений блж. Августина кажется, что его учение об интеллектуальном свете есть не что иное, как любимое, но плохо выдержанное сравнение: этим светом он называет то мыслимое, то мыслящее. Такая двойственность, сыгравшая весьма плачевную роль в истолковании гносеологии нашего мыслителя, была уже отмечена нами[1]. В действительности, однако, понятие бестелесного света развито у него очень последовательно. Исходной точкой служит телесный свет и чувство зрения. В ощущении блж. Августин различает психическую и физическую сторону, так как в чувстве душа ощущает через тело. Устраним психический элемент. Чисто физическая сторона зрительного восприятия сведется тогда к материальному свету. Этот свет есть в глазу, но сам по себе он слишком слаб, чтобы преодолеть темноту ночи, поэтому он нуждается в поддержке внешнего света, который и является условием зрительного ощущения. Тот и другой свет одной и той же природы. Это световая сила обыкновенной стихии огня. Их однородность в ощущающем и ощущаемом необходима, потому что все постигается подобным. Таким образом, в учении о зрительных ощущениях Августин вынужден был рассматривать в качестве света как чувство зрения, так и условие его деятельности. Но той же самой двойственности мы должны ожидать и в учении об интеллектуальном познании. Раз считается установленным, что подобное познается подобным, то умопостигаемым светом нужно признавать как ум, так и озаряющую его умопостигаемую реальность. Интеллектуальный свет — это уже не световая потенция огня, а мышление. Он слагается из двух светов, в данном случае не тождественных, а лишь подобных друг другу: из бестелесного, но изменяемого ума и бестелесной неизменяемой Премудрости Божией. То и другое — свет, потому что познающее и познаваемое должны быть подобны. Умопостигаемый свет не образ, а реальность, и эта реальность есть не что иное, как мышление. Ум человека и Бог есть мышление. Но мышление человеческого ума дискурсивно: оно нуждается в опоре, в самоочевидных истинах, в принципах. Этих принципов в нем нет. Они входят как составная часть в абсолютное мышление Бога и тождественны с Его субстанцией. Мы уже приводили слова блж. Августина, в которых он высказывает мысль, что все интеллигибельное есть в то же время и интеллектуальное, все познаваемое умом само познает[2]. Принципы мышления, данные в Боге, не суть нечто лишь мыслимое, но нечто живое, мыслящее, личное — Премудрость Божия. Содержание Божественного мышления не исчер-

[1] См. стр. 288–289 наст. изд.

[2] См. стр. 210–212 наст. изд.

пывается, конечно, принципами познания. В нем есть еще идеи или разумные основания всего сущего. Их непосредственно видят ангелы, может видеть и человек в исключительных состояниях святости, экстаза. Но обычному, зараженному грехом человеку видеть их не дано. В нем есть еще идеи, в которых перед самопознанием Божества открываются глубины Его Собственного Существа, быть может, навсегда сокрытые от сотворенных умов. Вот сущность учения блж. Августина о природе принципов познания и интеллектуального света.

После сделанных разъяснений можно без затруднений определить отношение гносеологической теории блж. Августина к неоплатонической. По существу это одно и то же. Премудрость Божия, как космический Ум неоплатоников, есть совершенное мышление, от которого зависит дискурсивное мышление человека. Но у Плотина космический Интеллект есть вместе с тем и интеллект человека. Блж. Августин, исходя из идеи неизменяемости, решительно отождествил высшую сторону человеческого мышления с Богом. Далее, Плотин видел руководящие принципы мышления в идеях, блж. Августин свел их к принципам. В гносеологии Плотина центр тяжести падает на элемент чисто познавательный, блж. Августин интересуется почти исключительно суждениями ценности. Что касается учения о свете, то в общем, заимствовав его у Плотина, блж. Августин и в эту область внес свои изменения. Плотин называет умопостигаемым светом как физические, так и интеллектуальные силы, исходящие от высших принципов и изливающиеся на низшие. Это было обусловлено идеей тождества мышления и бытия. Идея творения из ничего не оставляла в системе блж. Августина места для признания тождества мышления и бытия. Вместе с этим отпало представление об интеллектуальном свете как физической силе и было удержано понятие о нем как мышлении и познании. Наконец, в системе блж. Августина яснее, чем у Плотина, выступает реальный характер понятия об умопостигаемом свете. Эта особенность объясняется обстоятельствами его интеллектуального развития. Находясь долгое время под влиянием манихейства, он привык мыслить о Божественной субстанции как о Свете. Сначала он отождествлял ее с физическим светом. Затем под влиянием неоплатоников он понял всю наивность такого материализма, но привычка мыслить Божественную субстанцию в виде света предрасполагала его к буквальному пониманию тех мест Писания, где Бог называется Светом, и заставляла его искать духовной реальности, которая могла бы соответствовать этим выражениям, принятым в прямом смысле.

Установив тождество принципов мышления с Премудростью Божией, мы продолжим свое исследование и попытаемся выяснить, как, по представлению блж. Августина, душа познает сам этот интеллектуальный свет, необходимый ей для дискурсивного мышления.

Интеллектуальное познание вечного и бестелесного. Объектом этого вида познания служат принципы мышления, свойства и природа которых нами только что выяснена. Как глаз, видя в солнечном свете различные предметы, воспринимает вместе с ними и сам свет, так ум, оценивая вещи с различных точек зре-

ния, созерцает и принципы этой оценки. Но каким образом ум приходит к познанию той неизменяемой реальности, которая служит для него критерием ценности? Блж. Августин предусматривает четыре возможных ответа на этот вопрос. Можно видеть в руководящих понятиях создание самого ума, можно попытаться объяснить их возникновение в уме эмпирически, можно применить сюда платоническую теорию припоминания, наконец, можно остановиться на гипотезе непосредственного созерцания. Каждый из перечисленных способов объяснения блж. Августин подвергает более или менее обстоятельному исследованию.

Принципы мышления не суть создания человеческого духа. Если воображение может расширять до бесконечности образ света, то не может ли ум возвести то, в чем эмпирически он находит для себя частичное удовлетворение, на степень безусловных требований, дополняющих действительность? Не может ли ум, отправляясь от мимолетной, неполной и относительной радости, которую испытал каждый, создать путем мысленного расширения, испытанного в направлении полноты, длительности и безусловности, понятие о радости всесторонней, безотносительной и вечной и сделать ее предметом своих желаний под именем блаженной жизни?

В такой ясной форме блж. Августин, конечно, не ставит для себя этого вопроса. Но в общей и неопределенной форме возможность такого взгляда на происхождение принципов мышления постоянно предносилась его уму. Места, в которых говорится о независимости принципов оценки от творческой деятельности человеческого ума, в сочинениях занимающего нас мыслителя довольно многочисленны. Взгляд его на принципы мышления как на истины вечные и неизменяемые и их отождествление с Божественной Премудростью своим логическим последствием должны были иметь безусловно отрицательный ответ на поставленный вопрос. Законы соотношения чисел, правила эстетической гармонии, требование справедливости вечны и неизменяемы, напротив, дух человека подвержен постоянному изменению. Допустить, что изменяемое творит вечное, значит признать, что в действии может быть больше, чем в производящей его причине, а это нелепо[1]. Далее, ум не может быть причиной бытия для того, что выше его по природе, а таковы именно и суть принципы мышления. На основании их ум судит себя самого, когда говорит, что понимает хуже, чем должно. Но если судящий выше судимого, то он ниже закона, на основании которого судит[2]. Если бы человеческий суд, не будучи справедливым, создавал для себя идеал справедливости, под давлением которого сам становился бы потом справедливым, то это обозначало бы, что чело-

---

[1] Neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali (nam aeterna saepe invenit) [Обнаружить не значит сделать или произвести, иначе получится, что душа производит вечное благодаря своему временному обнаружению; а вечное душа обнаруживает часто...] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 6, PL 32, 1024).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 34, PL 32, 1259; De vera religione, 55–58, PL 34, 146–147. Рус. пер. Ч. 7. С. 46–49.

век может дать себе, чего сам не имеет[1]. Наконец, принципы мышления нельзя признать свободным творением человеческого духа и потому, что ум наш бессилен произвести в них какие бы то ни было изменения. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить их с тем, что действительно является изобретением человеческого ума. Таков язык и способ произношения слов. Изобретенный человеком, он может и изменяться по его желанию. Так, древние произносят первый слог в слове Italia кратко, но Вергилий захотел и сделал его долгим. В противоположность этому ум не имеет никакой власти, например, над законами соотношения чисел. Никаким напряжением воли нельзя добиться того, чтобы число, следующее за единицей, не было ее удвоением, никакие силы не могут заставить умопостигаемое число три делиться на две равных половины, никто по своему желанию не может достигнуть того, чтобы трижды три или не было девять, или не относилось к трем как утроение[2].

Итак, принципы мышления по своему происхождению не зависят от человеческого ума: они не создаются им, а лишь открываются. Рассматривая положения: вечное выше временного, семь и три — десять, разум не исправляет их, как судящий, а радуется, как нашедший[3]. Как, повествуя о действительных событиях прошедшего, о местоположении известных стран, о природе животных, растений и камней, о звездах и их движениях, мы говорим о вещах, существующих независимо от нашей воли, так, исследуя правила логики, мы имеем дело с реальностью, обусловленной природой вещей, не подчиненной нашему произволу и служащей предметом исследования для нашего ума[4]. Точно так же и наука о числах не установлена, а лишь открыта людьми[5]. Теперь нам предстоит выяснить, каким образом ум открывает принципы мышления.

Принципы мышления не извлекаются из данных опыта. Когда ставится вопрос о способе открытия принципов мышления, то наша мысль прежде всего обращается к опыту, и само собой возникает предположение, что эти руководящие понятия так или иначе подсказываются действительно существующим и возникают в сознании чисто эмпирически. Подобное объяснение не стояло вне научного кругозора блж. Августина, так как он серьезно с ним считается. На основании сказанного ранее о принципах мышления не трудно предвидеть, как он должен был отнестись к этой теории. Если руководящие понятия

---

[1] Unde hoc justum? Itane non habet fontem suum? A te tibi est quod justum est, et tu tibi potes dare justitiam? Nemo sibi dat quod non habet [Откуда эта справедливость? Не имеет ли она источник самой себя? От тебя ли эта справедливость, да и можешь ли ты себе ее дать? Никто не может дать себе того, чего не имеет...] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 61, 21, PL 36, 744).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 35, PL 32, 1182; De doctrina Christiana II, 56, PL 34, 61; De moribus Ecclesiae II, 24, PL 32, 1355.

[3] Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant [...Мышление их {вечные вещи и явления} не творит, а обнаруживает. Таким образом, {все эти вечные вещи и явления} прежде своего обнаружения пребывают в себе, а когда мы их обнаруживаем, они изменяют нас] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 73, PL 34, 154).

[4] *Idem.* De doctrina Christiana II, 50, PL 34, 58.

[5] Ibid. II, 56, PL 34, 61.

представляют собой закон, на основании которого ум судит о вещах, то они гораздо выше вещей, в которых находят для себя лишь весьма несовершенное отображение. Не содержась в вещах в своем чистом виде, они не могут быть, конечно, и извлечены из них путем абстракции. К этому теперь же необходимо прибавить, что, подвергая критике теорию эмпирического происхождения принципов мышления, блж. Августин имеет в виду не только внешний, но и внутренний опыт. Подробнее всего, следуя Плотину, христианский философ говорит о невозможности эмпирического происхождения геометрических понятий и числа.

Знание о геометрически правильных фигурах не вытекает из чувственных восприятий. Все познанное посредством чувств оставляет в душе замещающий его образ. В своем воображении мы находим бестелесные копии шнурка плотников и нитей паутины, которые видели когда-то своими глазами. Но это не геометрические линии. Последняя есть нечто совершенно иное, так как мыслится без всякого наглядного представления[1]. Воображение создает четырехугольники разных размеров и как бы ставит их перед своим взором, но ум созерцает квадрат без определенных пространственных очертаний, а как некоторый закон, на основании которого он признает все воображаемые фантазией четырехугольники квадратными[2]. Когда ум мыслит о геометрических формах, он не находит для них в фантазии адекватных образов, потому что в области бытия телесного и временного эти формы в своем чистом виде не встречаются. Формы тел лишь приближаются к геометрическим фигурам, подражают им, но не осуществляют их вполне[3]. Так, истинный шар соприкасается с истинной плоскостью только в одной точке, но в природе нет ни истинного шара, ни истинной плоскости, а потому ничего подобного мы не могли видеть посредством телесного зрения. Но так как воображение питается действительными восприятиями и в своем творчестве не идет далее произвольной комбинации образов и их частей, данных в ощущении[4], то естественно, что мы не только нигде в природе не встречаем правильных геометрических фигур, но

---

[1] Vidi lineas fabrorum, vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum quas mihi nuntiavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas [Я видел линии, проведенные рукой мастера, иногда настолько тонкие, что они были похожи на паутину, но линии в моей памяти — это нечто иное, они не являются образами тех линий, о которых мне возвещает телесное око: их знает каждый, не связывая их в мыслях ни с каким телом, и узнает внутри себя] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 19, PL 32, 787).

[2] Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit, et quasi ante oculos praefert; sed mens interior quae vult verum videre, ad illud se potius convertat, si potest, secundum quod judicat illa omnia esse quadrata [Мышление создает себе квадрат любой величины и как бы выносит его перед глазами, но внутренний ум желает видеть истину и обращается более к ней, если только может, и уже согласно этой истине выносит суждение о том, что это квадрат] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 35, PL 32, 902).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 42, PL 32, 1014. Рус. пер. Ч. 2 С. 213; De quantitate animae, 22, PL 22, 1047. Рус. пер. Ч. 2. С. 350.

[4] *Idem.* De Trinitate XI, 17, PL 42, 997.

не можем реализовать их и в своем воображении. Мы не можем наглядно представить себе шар, опирающийся на плоскость только в одной точке. Мы не можем даже вообразить небольшого круга, в котором многочисленные радиусы достигали бы центра, не соприкасаясь друг с другом. Между тем ум убеждает, что сам малый круг содержит в себе бесконечное количество таких радиусов и что между этими радиусами в свою очередь могут быть вписаны круги с бесчисленными радиусами[1]. Если, таким образом, правильные геометрические фигуры не даны ни в чувственных восприятиях, ни в воображении, то их познание явным образом не зависит от опыта.

Таким же сверхопытным характером отличается познание чисел. Блж. Августин различает два вида чисел — чувственные и умопостигаемые[2]. Первые суть не что иное, как реальная множественность вещей и движений, воспринимаемая всеми чувствами[3]. Вторые — это отвлеченные числа в обычном значении этого слова. Отличительной чертой умопостигаемого числа служит его способность возрастать в бесконечность, так как всякая данная численная величина может быть превзойдена не только посредством присоединения к ней единицы, но и через умножение ее на какое угодно количество единиц[4]. Однако, возрастая в бесконечность, оно не может в бесконечность убывать, потому что своим пределом снизу имеет чистую единицу, не допускающую деление на части. Противоположное свойство характеризует чувственные числа. Они не могут бесконечно возрастать, потому что мир со всеми заключающимися в нем телами есть величина конечная: в нем не может содержаться более вещей, чем существует их в действительности. Но так как каждое тело делимо до бесконечности, то чувственные числа могут убывать в бесконечность[5]. Таким образом, числа умопостигаемые и чувственные представляют собой два бесконечных ряда, которые идут по двум противоположным направлениям и, по существу, не имеют между собой ничего общего. При таком коренном различии между ними первые не могут быть признаны образами вторых и понятие о них не может быть заимствовано из чувственного опыта[6].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 35, PL 32, 902. Рус. пер. Ч. 2. С. 297.

[2] Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus quos numeramus, sed illi alii sunt quibus numeramus [Я также узнал с помощью всех телесных чувств числа, которые мы называем, считая предметы, но числа, которыми мы исчисляем, это другое ..] (*Idem.* Confessiones X, 19, PL 32, 787).

[3] Quid est aliud sensibilis numerus, nisi corporeorum vel corporum quantitas? [Что же такое число, постигаемое чувствами, как не количество телесных вещей или же просто тел?] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 3, 2, PL 33, 64).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XII, 18, PL 41, 367. Рус. пер. Ч. 4. С. 268–269.

[5] Ut quoniam numerus ille intelligibilis infinite crescit, non tamen infinite minuitur, nam non eum licet ultra monadem resolvere; contra sensibilis minui quidem infinite, sed infinite crescere nequeat [Это умопостигаемое число возрастает в бесконечность, но не уменьшается до бесконечности, поскольку не может стать меньше единицы. Напротив, чувственное число может уменьшаться до бесконечности, но возрастать до бесконечности не может] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 3, 2, PL 33, 64).

[6] Sed illi alii sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt [...числа, которыми мы исчисляем, это другое, и они не суть образы {чувственных чисел}] (*Idem.* Confessiones X, 19, PL 32, 787).

Всякое число распадается на единицы. Поэтому вопрос о способе познания числа сводится к вопросу о способе познания единицы. Но умопостигаемая единица, без сомнения, не является образом единичных вещей, познаваемых посредством чувств, потому что она неделима и безусловно проста, а вещи делимы до бесконечности и слагаются из множества частей. Всякое тело и каждая часть его могут быть разделены пополам, и процесс такого деления нигде не может остановиться. В самомалейшей части тела, как и в нем самом, в свою очередь, есть части, потому что в ней можно различать правую и левую сторону, верх и низ, переднюю и заднюю поверхность, середину и границы. Таким образом, в области материального бытия для чистого единства нет места, и все, что мы называем обыкновенно единым, в действительности не таково. Посредством чувств мы не воспринимаем единства и не находим для него первообраза среди тел. Более того, понятие единства не только не извлекается из опыта, но предваряет его и служит его условием. Чувство не воспринимает единства, а улавливает лишь множественность, но нельзя видеть множественности, не имея предварительно понятия о том, что такое единица, потому что всякая множественность состоит из единиц[1]. Далее, хотя всякое тело рассыпается на бесчисленное множество частей, мы имеем, однако, стремление мыслить его как нечто хотя бы условно единое. Мы как бы обращаемся к нему с требованием единства, мы ищем в нем единства. Но нельзя искать того, что совершенно неизвестно. Следовательно, мы знаем, что такое единство ранее, чем начинаем рассматривать с этой точки зрения тела[2]. Если же понятие единства не извлекается из чувственных восприятий, то и число вообще не познается через чувство, потому что оно есть не более, как умножение той же единицы[3].

---

[1] Nullum corpus vere pureque unum esse concedimus, in quo tamen non possent tam multa numerari nisi illius unius cognitione discreta... Unum enim si non nossem, multa in corpore numerare non possem [Мы согласны в том, что никакое тело не может представлять из себя чистую единицу, и однако если мы не помыслим тело как нечто единое, то не сможем исчислить множество его частей... Если не будем знать о теле, что оно есть нечто единое, то и не сможем исчислять множество его частей] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 22, PL 32, 1252).

[2] Cum enim quaero unum in corpore, et me non invenire non dubito, novi utique quid ibi quaeram, et quid ibi non inveniam, et non posse inveniri, vel potius omnino ibi non esse. Ubi ergo novi quod non est corpus unum, quid sit unum novi [Когда я ищу единства в теле и не сомневаюсь в том, что найду его, я, конечно, знаю, чего я в нем ищу и чего не смогу в нем обнаружить или, лучше сказать, не смогу обнаружить то, чего вообще в нем нет. Следовательно, я знаю, что такое единство еще прежде того, как узнаю, что тело не является единым] (Ibidem).

[3] Porro si unum non percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum duntaxat numerorum quos intelligentia cernimus. Nullus enim est ex iis, qui non tot vocetur, quoties habet unum, cujus perceptio corporis sensu non fit [Если мы не воспринимаем единство посредством телесного чувства, то и никакое число мы не воспринимаем посредством этого чувства, по крайней мере если говорить о тех числах, которые мы различаем нашим умом. Ибо нет такого числа, которое не содержало бы в себе количество, равное количеству единиц, заключенных в нем, если в телесном чувстве нет представления о единстве] (Ibidem).

Если единица и слагающееся из единиц число не познаются через чувства, то тем более удалены от чувств законы соотношения чисел. В самом деле, правила сложения и деления предваряют всякое счисление, потому что лишь благодаря им мы видим правильность или неправильность последнего[1]. Умопостигаемое число представляет собой бесконечно возрастающий ряд, части которого периодически повторяются. Например, закон: какое место занимает число от начала, на таком после него стоит его удвоение — проходит через весь ряд. Мы заранее уверены, что встретим его на каком угодно расстоянии от начала ряда. Но так как умопостигаемое число бесконечно, то приложимость этого закона к числам, над которыми мы никогда не производили математических операций, очевидно, не установлена нами опытно[2].

Независимость от чувственного познания принципов эстетической оценки блж. Августин доказывает подобным же образом. Применить здесь ту же аргументацию было тем естественнее и удобнее, что законы прекрасного в последнем своем основании были сведены к математическим понятиям единства, равенства, пропорциональности. Закон эстетического единства приложим к предметам всех величин и временам всякой длительности. Эта идеальная мера всего, находящегося в пространстве и времени, не может быть ни больше, ни меньше измеряемого. Если бы она была больше, то о меньшем мы судили бы не по всей ее целости, а если бы была меньше, то для суждения о большем мы не имели бы совсем никакого критерия. Таким образом, закон, на основании которого можно судить обо всех пространственных и временных величинах, сам должен стоять выше пространства и времени, т. е. быть бестелесным и вечным[3]. А отсюда само собой вытекает, что его нельзя найти в области располагающегося в пространстве и движущегося во времени.

И действительно, в телах нет истинного эстетического единства, как нет и математического единства, потому что они изменяются во времени, переходя от одной формы к другой, и в пространстве, передвигаясь с места на место. Если даже тело пребывает неподвижным, то и в таком случае оно размещается

[1] Non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partitionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui. Hac enim luce mentis refello eum, quisquis vel in addendo vel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit [Если я постигаю числа посредством телесного чувства, то это еще не значит, что я могу с помощью этого телесного чувства постичь закон деления или сложения чисел. Но благодаря свету своего ума я опровергаю того, кто, допустив ошибку в сложении или вычитании, выносит неправильное о том суждение] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 21, PL 32, 1252).

[2] Hoc ergo quod per omnes numeros esse immobile, firmum incorruptumque conspicimus, unde conspicimus? Non enim ullus ullo sensu corporis omnes numeros attingit; innumerabiles enim sunt [Мы видим то, что во всех числах остается нерушимым и неизменным. Но откуда мы это видим? Ведь никто не может при помощи телесного чувства постичь все числа, потому что сами числа бесчисленны] (Ibid. II, 23, PL 32, 1253).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 56, PL 34, 146. Рус. пер. Ч. 7. С. 46–47.

своими частями в различных пунктах пространства[1]. Поэтому как бы прекрасно ни было тело, оно не может выражать того единства, к которому стремится приблизиться[2]. Лишь слабая тень эстетического равенства и подобия просвечивает сквозь множественность частей и движений в области бытия телесного[3]. Следовательно, понятие эстетического единства не могло возникнуть из того, что дают уму чувственные восприятия. Напротив, как и математическое единство, оно не только не зависит от чувственного познания, но обусловливает восприятие красоты. Приступая к эстетической оценке, мы уже имеем в глубине своей души понятие единства, которого затем и ищем в вещах. «Ибо откуда явилось бы в нас желание найти в телах некоторое равенство или откуда в нас возникло бы убеждение, что равенство тел весьма далеко от равенства совершенного, если бы это совершенное равенство не созерцалось умом»[4]. Если бы уму было чуждо понятие эстетического единства, то он не мог бы видеть, к чему стремятся все тела и чего осуществить они не могут[5]. Эстетического равенства в телах и движениях наш ум никогда не желал бы, если бы оно не было известно ему каким-нибудь образом помимо чувственных восприятий[6].

Хотя требование нравственности блж. Августин также стремится свести к понятию единства, однако в нравственных суждениях он не отводит ему такого центрального положения, как в эстетических. Поэтому доказательство неэмпирического происхождения основных правил нравственности получает несколько иную форму. В трактатах о независимости от чувственного познания математических и эстетических понятий Августин имел в виду исключи-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 55, PL 34, 146. Рус. пер. Ч. 7. С. 46.

[2] Ibid., 55, 60, PL 34, 146, 149. Рус. пер. Ч. 7. С. 46, 51.

[3] Haeccine amare facile est animae, in quibus nihil nisi aequalitatem ac similitudinem appetit, et paulo diligentius considerans, vix ejus extremam umbram vestigiumquae cognoscit [...Не эти ли {телесные вещи} легко любить душе? В своей любви к ним она стремится только к равенству и подобию, но, присмотревшись немногим более внимательно, она едва познает слабейшую их тень и отпечаток] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 44, PL 32, 1186).

[4] *Idem.* De vera religione, 55, PL 34, 146. Рус. пер. Ч. 7. С. 46.

[5] Flagitabo ut respondeat, ubi videat ipse unitatem hanc, aut unde videat: quam si non videret, unde cognosceret et quid imitaretur corporum species, et quid implere non posset?.. Unde illam nosti unitatem, secundum quam judicas corpora, quam nisi videres, judicare non posses quod eam non impleant [Я требую, пусть ответит, в чем он видит единство и благодаря чему он его видит, ведь если бы он его не видел, то как бы тогда он понимал, что тела подражают тому, что не могут осуществить... Откуда ты знаешь об этом единстве, согласно которому судишь о телесных вещах? Ведь, если бы ты его не видел, ты не мог бы судить о том, что тела его не осуществляют...] (Ibid., 60, PL 34, 149).

[6] Aequalitatem illam quam in sensibilibus numeris non reperiebamus certam et manentem, sed tamen adumbratam et praetereuntem agnoscebamus, nusquam profecto appeteret animus nisi alicubi nota esset: hoc autem alicubi non in spatiis locorum et temporum; nam illa tument, et ista praetereunt [Мы не нашли, что это равенство пребывает и познается в чувственных числах, но признали все же, что оно прикровенно и преходяще; к нему, конечно, никогда бы не стремился наш дух, если бы не знал о нем откуда-нибудь, но это «откуда-нибудь» не заключается ни местом, ни временем, поскольку и то, и другое изменяется и преходит] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 34, PL 32, 1181).

тельно внешний опыт, здесь он выдвигает и опыт внутренний. Он берет основные принципы нравственности и старается показать, что они присущи человеку ранее, чем получат свое осуществление в его настроении и поведении. Таково понятие блаженной жизни. В определении средств к достижению блаженной жизни люди расходятся — один хочет быть военным, другой нет, — но, безусловно, все люди хотят быть счастливыми и блаженными. Нельзя, однако, любить блаженную жизнь и стремиться к ней, не зная, что она собой представляет. Если же все без исключения ищут блаженной жизни и знают, чего ищут, то это знание не могло быть извлечено ни из внутреннего, ни из внешнего опыта. Конечно, человек действительно блаженный мог бы знать по собственному опыту, что такое блаженная жизнь. Но таких людей очень мало. Большинство ограничивается надеждой достигнуть блаженной жизни. В этой надежде люди уже обладают до некоторой степени предметом своих желаний и потому могут составить о нем некоторое понятие. Но есть люди, которые и не блаженны, и не питают никакой надежды когда-нибудь достигнуть счастья. В своем внутреннем опыте они не имеют никаких данных, чтобы судить о том, что такое блаженная жизнь. Однако и им понятие это не чуждо, потому что они, как и все, хотят быть счастливыми[1]. Не могут последние знать о блаженной жизни и на основании свидетельства внешних чувств. Не будучи красноречивым, можно пожелать приобрести это искусство при виде хорошего оратора, потому что в этом случае сладость красноречия постигается через ощущение слуха. Но блаженная жизнь, которой внутренне наслаждаются достигшие ее, не может быть видима в их душе другими посредством телесного зрения. О ней мы можем знать только из рассказов людей, испытавших ее. Но слова суть знаки внутренних состояний, непосредственно для нас невидимых, а уразуметь знаки можно только в том случае, если заранее известны выражаемые ими понятия. Поэтому человек несчастный не мог бы понять описание счастья, если бы ему было совершенно чуждо понятие о нем[2]. Подобным же образом, не будучи мудрыми, все хотят обладать мудростью, указывающей пра-

[1] Nonne ipsa est beata vita quam omnes volunt, et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo. Et est alius quidam modus, quo quisque cum habet eam, tunc beatus est; et sunt qui spe beati sunt. Inferiore modo isti habent eam, quam illi qui jam re ipsa beati sunt; sed tamen meliores quam illi qui nec re nec spe beati sunt. Qui tamen etiam ipsi nisi aliquo modo haberent eam, non ita vellent beati esse, quod eos velle certissimum est [Но разве не все хотят блаженной жизни и есть ли такой человек, который бы ее не хотел? Где же они о ней узнали, чтобы так ее хотеть? Где увидели, чтобы так полюбить? Не знаю каким образом, но мы, бесспорно, ею обладаем, правда по-разному: одни блаженны тогда, когда уже живут блаженной жизнью, а другие блаженны от одной надежды жить блаженно. Последние блаженны в меньшей степени, чем те, которые блаженны на самом деле, но все же им лучше, чем тем, кто не живет блаженной жизнью и не надеется на нее. Но не знай они каким-то образом о ней, они бы так не хотели быть блаженными, но что они хотят, это несомненно] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 29, PL 32, 791).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 29–30, PL 32, 791–792. Рус. пер. Ч. 1. С. 290–293; De libero arbitrio II, 26, PL 32, 1254.

вильный путь к достижению блаженной жизни, потому что понятие мудрости отпечатлено в их уме[1].

Понятие справедливости также не извлекается ни из внутреннего, ни из внешнего опыта. Все любят справедливость, но нельзя любить того, что неизвестно, следовательно, всякий любящий справедливость знает ее. Это было бы неудивительно, если бы справедливость любили только справедливые, потому что они могли бы любить и знать свою собственную справедливость. Но гораздо удивительнее то, что справедливость любят и знают не только справедливые, но и желающие стать таковыми, потому что иначе они не могли бы стремиться к этой цели. Последние не находят справедливости в своем собственном навыке, потому что они еще не осуществляют ее требований. Они не могут видеть справедливости при помощи телесного зрения, потому что она не есть какое-нибудь тело — белое, черное, квадратное или круглое. Это красота души, невидимая, как и сама душа. Они не могут, наконец, составить себе понятие о справедливости на основании телесных движений, служащих ее знаками, потому что нужно знать предварительно, что такое справедливость, чтобы усматривать в этих движениях знаки именно справедливости[2].

Таковы основания, приведенные блж. Августином в доказательство независимости принципов мышления от внешнего и внутреннего опыта.

Принципы мышления открываются в готовом виде в памяти. Законы логики и математики, принципы эстетической и нравственной оценки служат условием правильной деятельности разума. Это глубоко скрытые пружины, силой постоянного давления приводящие в движение весь механизм мышления. Их влияние проявляется в каждом суждении и умозаключении. Отсюда для того, чтобы найти руководящие принципы разума, нужно замкнуть двери чувства, войти во внутреннюю храмину своей души и отдаться всецело анализу самого мышления. Только этим путем можно выделить из всей совокупности суждений и умозаключений те принципы, на которые они опираются. Поэтому блж. Августин не перестает повторять, что истина находится не во внешнем мире, не в нашем моральном характере, а в самой глубине ума[3]. Божественная Премудрость отпечатлела во внешнем мире свои следы и

---

[1] Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet [Таким образом, прежде того как мы становимся блаженными, в нашем уме уже существует понятие блаженства. Благодаря этому понятию мы знаем и с полной уверенностью говорим, что хотим быть блаженными. Точно так же прежде того как стать мудрыми, мы уже имеем в своем уме представление о мудрости, благодаря которому всякий из нас, когда его спросят, желает ли он стать мудрым, отвечает без тени сомнения, что желает] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 26, PL 32, 1254). Ср.: Ibid. II, 40, PL 32, 1262.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953; XIV, 21, PL 42, 1051.

[3] Si quaeres ubi inveniat ipsam sapientiam; respondebo, in semetipso [Если ты спросишь, где он находит саму мудрость, я отвечу: в самом себе] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 31, PL 32, 950). Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas [Не обращайся к внешнему, но сосредоточься в себе самом, потому что истина обитает во внутреннем человеке] (*Idem.* De vera religione, 72, PL 34, 154). Ср.: In Joannis Evangelium tractatus 18, 10, PL 35, 1541.

посредством их зовет человека, обращающегося ко внешнему, возвратиться к себе самому и исследовать, на чем основывается его оценка вещей[1]. Истина воспринимается внутренней стороной самого ума, поэтому нужно отвратить ум от мира и сосредоточить его на том, что обитает в нем самом[2]. Все относящееся к свободным искусствам мы находим не где-либо вне нас, а в своем собственном духе[3]. Что такое справедливый, это всякий видит в себе самом[4].

Итак, умопостигаемое находится в душе человека. Переходя к более подробному рассмотрению вопроса, блж. Августин указывает и ту силу души, которая является хранительницей самоочевидных истин. Сила эта — память. Познание принципов мышления подобно припоминанию полузабытых образов чувственной памяти. Если бы последние совсем исчезли из нее, то не могло бы возникнуть самого желания их припомнить, но для того, чтобы оживить полуизгладившийся образ, нужны большие усилия. Если последние увенчиваются успехом, забытое снова получает свою былую яркость[5]. Так, самый факт искания и исследования принципов мышления показывает, что дух наш до некоторой степени их помнит, но стремится овладеть ими всецело. Различие между

---

[1] Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te, in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat; ut quidquid te delectat in corpore, et per corporeos illicit sensus, videas esse numerosum, et quaeras unde sit, et in teipsum redeas, atque intelligas te id quod attingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius [Куда бы ты ни обратился, {Премудрость} говорит тебе посредством неких следов, которые она оставляет на делах своих. Она призывает тебя обратиться от внешних форм к своему внутреннему, чтобы ты увидел, что все то, что услаждает тебя в телесных вещах и соблазняет через телесные чувства, основано на числе, чтобы ты начал искать, откуда это число, возвратился к самому себе и понял, что ты не мог бы одобрять или не одобрять то, к чему прикасаешься телесными чувствами, если бы не имел внутри себя некие законы красоты, на суд которых ты относишь все, что чувствуешь прекрасного снаружи] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 41, PL 32, 1263).

[2] Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur... tota alacritate converti [Потому в высшей степени благотворно, что это побуждает нас отвратиться от сего телесного и чувственного мира и обратиться со всем рвением к Богу, то есть к истине, которая познается разумением и внутренним умом] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 9, PL 40, 13).

[3] De quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus [Все относящееся к свободным искусствам мы не находим нигде более, кроме как в своей душе] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 6, PL 32, 1024).

[4] In nobis novimus quid sit justus. Non enim alibi hoc invenio, cum quaero ut hoc eloquar, nisi apud me ipsum: et si interrogem alium, quid sit justus, apud se ipsum quaerit, quid respondeat; et quisquis hinc verum respondere potuit, apud se ipsum quid responderet invenit [Мы знаем внутри нас самих, что значит быть справедливым. Ибо когда я хочу определить, что это такое, я не нахожу ответ ни в каком ином месте, кроме как в самом себе. И если я спрошу другого человека, что такое быть справедливым, он ищет, что бы ему ответить, внутри себя самого; и всякий, кто может верно ответить на это, находит ответ внутри себя] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953).

[5] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 27–28, PL 32, 791. Рус. пер. Ч. 1. С. 289–290.

чувственной и интеллектуальной памятью состоит только в том, что образ вещи, воспринятый чувством, может совершенно исчезнуть из памяти, а самоочевидные истины интеллектуального познания никогда не покидают ее.

Находясь в нашей памяти, умопостигаемое входит в круг того, что мы знаем. Но предмет знания не всегда бывает и предметом мышления (cogitatio). Многое человек знает, о чем не размышляет, когда его внимание прикована к другим предметам. Поэтому часто говорят: ты это знаешь, но не знаешь, что это тебе известно. Так, ученый в совершенстве овладевший несколькими свободными науками, знает все, основательно им изученное, но в каждый данный момент его ум может быть занят только какой-нибудь одной из этих наук. Когда предметом его размышления служит геометрия, то знание музыки не покидает его, и наоборот[1]. Однако, пока он не направит свой ум на ту или другую сторону в содержании своего знания, она остается скрытой в его памяти[2]. Хотя в непрекращающемся акте самосознания душа имеет непререкаемое знание о себе самой, однако сознает это знание лишь тогда, когда начинает размышлять о себе[3].

Переход содержащегося в памяти в поле зрения размышления блж. Августин представляет себе по схеме отношения материи и формы. Все достояние интеллекта, хранящееся в темных глубинах памяти, представляет собой совокупность форм, обладающих известной активностью. С другой стороны, в уме есть сторона, способная воспринимать эти формы. Называя ее острием мысли, блж. Августин показывает, что представляет ее по аналогии со зрительным лучом, выходящим из глаз и разыскивающим предмет, который следует внимательнее рассмотреть. Луч ума под влиянием импульса воли направляется в тайники памяти и, соприкасаясь с самоочевидными истинами, находящимися там в скрытом состоянии, формируется ими и, таким образом, делает их предме-

---

[1] Duarum ergo vel plurium disciplinarum peritus, quando unam cogitat, aliam vel alias etiam si non cogitat, novit tamen [Сведущий в двух или более науках, когда думает об одной из них, если даже и не думает об остальных, то все равно их знает] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 9, PL 42, 1042). Ср.: Ibid. XIV, 8, PL 42, 1041; X, 7, PL 42, 977; De immortalitate animae, 6, PL 32, 1024. Рус. пер. Ч. 2. С. 305.

[2] Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarumdam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur [В нашем уме сокрыты некие представления о вещах. Когда мы мыслим о вещах, эти представления неким образом выходят на середину и встают на виду у умственного взора..] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 9, PL 42, 1042).

[3] Tanta est cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando [Сила мышления такова, что сам ум не может представить себя себе, предварительно о себе не помыслив; а коль скоро ум ничего не может себе представить, прежде о том не помыслив, то и сам ум, посредством которого мы обо всем размышляем, не может представить себя никак иначе, кроме как размышляя о самом себе] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 8, PL 42, 1041).

том своего сознания и мышления[1]. Это как бы взгляд ума, который падает то на одну, то на другую интеллигибельную форму, хранящуюся в памяти[2].

Итак, присутствуя в памяти, принципы мышления всегда входят в состав наших знаний, но не всегда находятся во взоре размышляющего или припоминающего ума. Поэтому хотя они всем известны, однако не все это видят и знают. Чтобы увидеть их внутренним оком ума, нужно только к ним обратиться, направить на них свое внимание. Этому мешает главным образом слишком исключительный интерес и устремление мысли к внешнему, к телам, которые посредством чувств навязчиво заявляют душе о своем бытии и привлекают к себе ее страсть. Для познания принципов мышления необходимо отвести взор ума от тел и их образов, которыми переполнено воображение, и сосредоточить его на самом мышлении. Но так как и при соблюдении этого условия для их открытия требуется тонкий анализ данных сознания, к которому способен далеко не всякий, то в этом деле значительную пользу может принести руководитель, который искусно поставленными вопросами обращает внимание ученика на истины, присущие его душе. Эти вопросы имеют такое же значение, как указание на плохо различаемый предмет в области телесного зрения. Когда мы не можем найти тонкого серпа народившейся луны на еще светлом вечернем небе, нам указывают на него рукой. Так хорошо продуманные наводящие вопросы обращают внимание неопытного исследователя внутренней жизни духа на принципы, руководящие его мышлением[3].

Присутствие принципов мышления в памяти выдвигает дальнейший вопрос: каким образом и когда они проникли в память и стали ее достоянием?

---

[1] Volui de cogitatione adhibere qualecumque documentum, quo posset ostendi quomodo ex iis quae memoria continentur, recordantis acies informetur, et tale aliquid gignatur ubi homo cogitat, quale in illo erat ubi ante cogitationem meminerat... Quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur [Я захотел привести какое-нибудь свидетельство о познании, при помощи которого можно было бы показать, каким образом из тех вещей, которые содержатся в памяти, во время припоминания возникает умственное зрение; оно рождается во время мышления человека таким, каким было в нем, когда он помнил, и прежде того, как он стал мыслить] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 10, PL 42, 1043). Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione jactamus, cum a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur? [Что же такое способное принять форму, но еще не принявшее ее, как не принадлежащая нашему уму мысль, которую мы быстрыми движениями бросаем из стороны в сторону, когда размышляем то о том, то о другом, коль скоро нам удалось что-нибудь обнаружить или встретить?] (Ibid. XV, 25, PL 42, 1078). Ср.: Ibid. XV, 40, PL 42, 1088

[2] Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, ejus memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis ejus, nisi unde cogitat [Сведущий во многих науках содержит в памяти то, что знает, но ничто из нее не может предстать перед умственным взором, прежде чем о том не помыслит его ум] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 8, PL 42, 1041).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 35, PL 32, 1182; De immortalitate animae, 6, PL 32, 1024. Рус. пер. Ч. 2. С. 305; Soliloquia II, 34, PL 32, 902. Рус. пер. Ч. 2. С. 295–296; De vera religione, 72, PL 34, 154. Рус. пер. Ч. 7. С. 61–62; Confessiones X, 17–18, PL 32, 786–787. Рус. пер. Ч. 1. С. 281–282; De magistro, 39, PL 32, 1216. Рус. пер. Ч. 2. С. 463.

Эту проблему блж. Августин разрешает двояким путем, и чтобы понять возможность такого двойственного ответа, нужно иметь в виду его учение о памяти. Как уже было выяснено ранее, он различает два вида памяти — чувственную и интеллектуальную. Чувственная содержит образы тел, которые не могут присутствовать реально в нашем духе. По самой своей природе материальные предметы лишены возможности проникнуть в чисто духовную область памяти, а раз они не могут присутствовать в ней самой своей субстанцией, то для души в ее страстном стремлении к обладанию телами остается лишь одно средство удержать их — создать замещающие их образы и поместить их в своем внутреннем мире. Таким образом, тела находятся в чувственной памяти не своей субстанцией, а лишь в виде отображений. Напротив, умопостигаемая истина, неограниченная ни временем, ни пространством, присутствует в памяти реально, своей собственной субстанцией. Далее, вследствие того что части мира материального не вездесущи, вступление их образов в область памяти связано с определенным моментом времени. По большей части мы помним, когда впервые увидели тот или другой предмет, и знаем, с какого времени мы его помним. И в интеллектуальной памяти есть элемент, связанный с определенным моментом запоминания. Так, мы можем помнить, когда и при каких условиях нами была усмотрена в душе та или другая самоочевидная истина. Кроме того, отчетливое понимание принципов мышления связано с определенным моментом времени, и память может сохранить о нем воспоминание. Но в данном случае предметом запоминания служит собственно не сама интеллигибельная Истина, а ее усвоение познанием, состояние нашего изменяющегося ума — момент, степень и характер постижения им истины. Однако и в сфере тварного духа, подверженного изменениям, есть элемент более постоянный. Это сам дух и его свойства. В своей памяти он присутствует реально и всегда. Нельзя сказать, что был момент, с которого наш дух стал достоянием памяти, как нельзя утверждать и того, что было время, когда в памяти еще не было памяти[1]. Применяя эти общие воззрения блж. Августина на природу памяти к разрешению поставленного вопроса, мы прежде всего должны признать, что, по его представлению, принципы мышления, как бытие умопостигаемое, присутствуют в памяти не в виде образа, а реально, самой своей сущностью. Что же касается вопроса о времени, с которого они поступают в распоряжение памяти, то он ставит мысль перед дилеммой: эти истины или были усвоены памятью в какой-нибудь определенный момент жизни духа, или же были ее достоянием всегда, с того момента, когда она получила само бытие. В первом случае предполагается акт запоминания, имевший место когда-то в прошедшем. Во

[1] Illa etiam quae ita sciuntur, ut nunquam excidere possint, quoniam praesentia sunt, et ad ipsius animi naturam pertinent, ut est illud quod nos vivere scimus (manet enim hoc quamdiu animus manet, et quia semper manet animus, et hoc semper manet)... [Эти вещи мы знаем так, что никогда не сможем их забыть, потому что они насущны и принадлежат природе самой души; мы знаем это так же хорошо, как то, что мы живем] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 25, PL 42, 1078).

втором акта запоминания совсем нет, а есть только постоянное реальное присутствие интеллигибельной действительности в уме познающего, сказывающееся во всех актах мышления. Этот двоякий ответ на интересующий нас вопрос мы и находим в сочинениях блж. Августина.

В своих ранних сочинениях блж. Августин очень определенно поддерживает платоновскую теорию припоминания. В эмпирической жизни человека нельзя указать такого момента, когда самоочевидные истины проникают впервые в его душу. Когда его ум вместе с возрастом вступает в свои права, он уже находит их в своих недрах. Следовательно, он не приобретает их здесь, а приносит их с собой оттуда, откуда является в этот мир. Таким образом, теория припоминания связывается с представлением о происхождении души и ее воплощении. Известны гипотезы происхождения душ, выдвигавшиеся в то время. Согласно платонической теории, душа существует раньше тела, и только ее падение служит причиной воплощения. Но прежде чем снова возвратиться в область умопостигаемого, она много раз перевоплощается, чтобы искупить грехи предшествующих воплощений. В христианской литературе идея предсуществования и метемпсихоза не нашла для себя широкого распространения. Ей было противопоставлено два других предположения. По мнению одних, Бог создает душу для каждого вновь рождающегося тела, так что она хоть несколько мгновений, но все же существует ранее своего воплощения. По мнению других, она рождается от душ родителей в том же акте, в котором рождается и тело. С каждой из этих теорий можно связать учение о припоминании ранее воспринятых самоочевидных истин. В настоящей жизни человек припоминает умопостигаемую Истину, которую созерцал или тогда, когда душа существовала еще без тела в области сверхчувственного, или в тот момент, когда, созданная для тела, не была еще в него введена, или в одно из своих предшествующих воплощений, или когда находилась еще в праотце Адаме. Эти возможные формы теории припоминания блж. Августин и намечает[1]. Но он не рассматривает каждую из них подробно. По вопросу о происхождении души он не составил себе в течение всей своей жизни одного определенного мнения, но колебался между идеей предсуществования, креационизмом и традуцианизмом. Однако в первые годы после обращения его в особенности привлекала теория предсуществования, плод его увлечения платонизмом[2]. Исходя из нее, в довольно осторожных словах он высказывает в своих ранних сочине-

---

[1] Non quia hoc recordatur, quod eum noverat in Adam, aut alibi alicubi ante hujus corporis vitam, aut cum primum facta est, ut insereretur huic corpori... [...Но не потому, что {душа} припоминает то, что знала о Боге еще в Адаме, или то, что знала когда-то прежде жизни этого тела, или же то, что знала {в то время}, когда впервые была сотворена, чтобы вселиться в это тело...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051). Ср.: Ibid. XIV, 21, PL 42, 1051; Confessiones X, 20, PL 32, 787. Рус. пер. Ч. 1. С. 291.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 34, 69, PL 32, 1054, 1073. Рус. пер. Ч. 2. С. 365, 405; De libero arbitrio I, 24–26, PL 32, 1234–1235; III, 57, PL 32, 1298.

ниях предположение, что душа приносит с собой в мир знание о том, что служило предметом ее созерцания в мире сверхчувственном. Возражая своему собеседнику Еводию, блж. Августин говорит: «В этом вопросе наши мнения до такой степени расходятся, что тебе кажется, что душа не принесла с собой никаких научных знаний, а мне, наоборот, кажется, что принесла все»[1]. Еще определеннее в этом смысле он высказывается в письме к Небридию, обсуждая вопрос о существовании интеллектуальной памяти. Здесь он называет учение о познании как припоминании, воспроизводящем то, что душа созерцала ранее воплощения, знаменитым открытием Сократа, а возражение против этой теории — клеветой[2]. Упоминаемое здесь возражение противников теории сводилось к тому, что память всегда имеет отношение к прошедшему, умопостигаемые же истины, согласно мнению самого Платона, вечны и непреходящи, а потому не могут быть прошедшими. «Они не понимают, — отвечает этим людям Августин, — что прошедшим здесь является то созерцание, в котором некогда мы видели эти предметы разумом, а так как мы от них отпали и начали видеть иное и иначе, то снова видим их, припоминая, т. е. посредством памяти»[3]. Вследствие этого изучающие свободные науки как бы выкапывают и отрывают в себе самих то, что скрыто в них забвением[4].

В позднейших сочинениях блж. Августин решительно отрицает теорию Платона, которую в письме к Небридию взял под свою защиту. Понятие о блаженной жизни, говорит он, не зависит от опыта настоящего существования, но оно не представляет собой и воспоминание о когда-то испытанном блаженстве в период ли, предшествующий воплощению души, или в лице праотца Ада-

---

[1] Magnam omnino, magnam, et qua nescio utrum quidquam majus sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur [Ты производишь великое исследование (не знаю, есть ли еще более великое), в нем наши мнения настолько противоречат друг другу, что тебе кажется, будто душа не принесла с собой никаких научных знаний, а мне, наоборот, кажется, что она принесла их все] (*Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 34, PL 32, 1054).

[2] Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari [Некоторые злословят знаменитое открытие Сократа, которое утверждает, что мы не приобретаем никаких новых знаний, но вызываем их в памяти при помощи припоминания] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 7, 2, PL 33, 68).

[3] Ibidem.

[4] Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt: nec tamen contenti sunt, nec se tenent donec totam faciem veritatis, cujus quidam in illis artibus splendor jam subrutilat, latissime atque plenissime intueantur [Таковы те, которые хорошо осведомлены в свободных науках, потому что, обучаясь, они, без сомнения, как бы вырывают и выкапывают то, что скрыто в них забвением. Они не удовлетворяются и не удерживают себя до тех пор, покуда не увидят лицо истины во всей ее полноте, некоторый блеск которой уже мерцает в этих науках] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 35, PL 32, 902). Это довольно общее выражение можно было бы и не понимать в столь определенном смысле, если бы его не истолковал таким образом сам автор. См.: Retractationes I, 4, PL 32, 589.

ма. Блаженство тех дней совершенно забыто душой[1]. Но не одно простое отрицание теории припоминания мы встречаем на страницах сочинений блж. Августина, а и критику ее. Замечательно, однако, что все его возражения имеют в виду теорию припоминания, поскольку она связывалась с метемпсихозом: он опровергает не то, что душа приносит самоочевидные истины из мира сверхчувственного, а то, что эти истины являются припоминанием знаний, приобретенных во время предшествующих воплощений. Он берет платоновскую теорию в ее пифагорейской форме и, очевидно, имеет в виду диалог «Менон». В доказательство теории припоминания Платон ссылался на мальчика, который отвечал на искусно поставленные вопросы из геометрии, как будто бы ранее был знаком с этой наукой[2]. Но эти знания, возражает блж. Августин, во всяком случае не могут быть остатками математических познаний, приобретенных в другом теле, потому что знатоков геометрии очень мало, а на подобные вопросы дают верные ответы все или почти все. Далее, если память сохраняет опыт жизни в других телах, то почему при помощи наводящих вопросов каждый находит в своей душе только такие знания, которые относятся к области умопостигаемого, и не находит никаких следов знания о вещах, воспринимаемых посредством чувств? Правда, в доказательство сохранения чувственных впечатлений, испытанных в предшествующие воплощения, ссылаются на людей, у которых есть смутное воспоминание о когда-то пережитом. Но в данном случае мы имеем дело с фактами обманчивых воспоминаний, обычных в сновидениях. Очень часто во сне мы вспоминаем, что когда-то сделали или видели такое, чего в действительности никогда не делали и не видели. Что же удивительного, если иногда и в бодрственном состоянии по внушению демонов, старающихся поддержать веру в переселение душ, люди испытывают то же самое?[3] Указанная постановка вопроса объясняется, может быть, тем обстоятельством, что, всецело отвергая идею перевоплощений, блж. Августин никогда не относился с полным отрицанием к гипотезе предсуществования душ, а отсюда и допустимость теории припоминания в форме, определяемой ее связью с последней, для него не была вполне исключена.

Второе объяснение факта присутствия самоочевидных истин в памяти ясно сформулировано блж. Августином в одном из самых последних его сочине-

---

[1] Non sane reminiscitur beatitudinis suae: fuit quippe illa et non est, ejusque ista penitus oblita est; ideoque nec commemorari potest... Non quia hoc recordatur, quod eum noverat in Adam, aut alibi alicubi ante hujus corporis vitam, aut cum primum facta est ut insereretur huic corpori: nihil enim horum omnino reminiscitur; quidquid horum est, oblivione deletum est [{Душа}, конечно, не вспоминает о своем блаженстве: оно было, и теперь его нет, душа совершенно забыла о нем и потому не может о нем вспомнить... Но не потому, что {душа} припоминает то, что знала о Боге еще в Адаме, или то, что знала когда-то прежде жизни этого тела, или же то, что знала {в то время}, когда впервые была сотворена, чтобы вселиться в это тело: ничего такого она не припоминает, ибо все уничтожено забвением] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051).

[2] *Plato.* Menon, 71–85. О пифагорейском оттенке изложенного здесь учения о припоминании см.: *Zeller E.* Philosophie der Griechen. 3 Aufl. Tl. 2, 1. S. 454. Anm. 1.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 24, PL 42, 1055; De Genesi ad litteram VII, 16, PL 34, 361. Рус. пер. Ч. 8. С. 79–80.

ний — в «Retractationes». Важность этой формулировки становится очевидной, если принять во внимание задачи названного сочинения, содержащего примечания и поправки к ранее написанным трактатам. Блж. Августин оговорил здесь как раз те два, приведенных выше, выражения, в которых содержится учение Платона о припоминании, и взял назад высказанную в них мысль. Третье место осталось неисправленным, конечно, только потому, что автор не успел пересмотреть писем, в которых оно содержится. Ввиду особого веса и значения «Retractationes», мы возьмем их за исходную точку для дальнейшего анализа мысли Августина. Вот сделанные им поправки. По поводу слов: «Сведущие в свободных науках, изучая их, без сомнения выкапывают и некоторым образом вырывают их из забвения в себе самих»[1] — он замечает: «Но этого я также не одобряю; верные ответы по некоторым наукам дают даже несведующие в них, когда им хорошо предлагают вопросы, вероятнее, потому, что им присущ, насколько они могут воспринять, свет вечного разума, в котором они созерцают эти неизменяемые истины, а не потому, что их некогда знали и потом забыли, как казалось это Платону и подобным»[2]. Другая поправка читается следующим образом: «Сказанное: мне кажется, что душа принесла с собой все искусства и что так называемое изучение есть не что иное, как припоминание и воспроизведение забытого, — нужно понимать не в том смысле, как будто в этих словах одобряется мнение, что душа некогда жила или здесь в другом теле, или где-нибудь в ином месте, в теле или без тела, и что те истины, которыми она отвечает на вопросы, не изучавшиеся ею здесь, были усвоены ею ранее в другой жизни. Возможно, как мы уже сказали выше в настоящем труде, что она имеет эту способность, *как природа умопостигаемая и соединенная не только с вещами умопостигаемыми, но и неизменяемыми, созданная таким образом, чтобы, когда она обращается или к тем вещам, с которыми соединена, или к себе самой, поскольку их видит, постольку давала верные ответы*»[3].

Новая гипотеза, получившая свое выражение в приведенных словах, состоит в том, что душа всегда соединена со светом вечного Разума и с вещами не только умопостигаемыми, но и неизменяемыми и может видеть их в настоящем, как по теории припоминания видела их когда-то в прошедшем. Нельзя указать момента, когда умопостигаемое впервые проникло в память и отобразилось в ней. Оно всегда существовало в ней. Акта запоминания никогда не было. Переход от теории Платона к этому неоплатоническому ее видоизменению вполне понятен. Теория припоминания нужна только в том случае, если не выдвигается идея непосредственного и всегдашнего соприкосновения души с миром умопостигаемых реальностей, если предполагается, что в силу воплощения душа утрачивает возможность непосредственного усмотрения идей. Если же связь души с Божественной сферой Истины не отрицается и после ее воплощения, то нет никаких препятствий перенести акт созерцания

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 35, PL 32, 905. Рус. пер. Ч. 2. С. 296.

[2] *Idem.* Retractationes I, 4, 4, PL 32, 590.

[3] Ibid. I, 8, 2, PL 32, 594.

умопостигаемой действительности из сомнительной области домирного существования души в область ее реального бытия и приурочить его к настоящей жизни в теле. Исходя из только что намеченного взгляда, блж. Августин часто говорит о присутствии в душе умопостигаемого. Когда человек рассуждает о справедливости и понимает, что такое справедливость, он видит ее, поскольку она в нем реально присутствует, однако не в виде истины, когда-то усвоенной душой, а как нечто отличающееся от души и превышающее ее[1]. Но так как принципы оценки суть лучи Божественного Света, то блж. Августин говорит о реальном присутствии в душе Самого Бога. Бог находится как бы в самом центре души: Он внутреннее нашего внутреннего мира[2]. Пребывание в душе Бога, как умопостигаемой Истины, обусловлено Его непространственностью и вездеприсутствием. Субстанция Бога непротяженна. Она находится в каждой точке пространства, и притом не по частям, а во всем своем целом. Просвещая умы, Бог присутствует в душе каждого разумного существа как нечто целое, неделимое, одинаковое для всех. Не все постигают это общее достояние в одинаковой степени, но это зависит не от различия самого объекта познания, а от неодинаковой степени восприимчивости различных умов. Так и свет солнца в равной мере освещает всех, но зрячие видят его хорошо, больные глазами плохо, а слепые совсем не видят[3]. Бог присущ человеческой душе потому, что *в Нем*

---

[1] Praesens quiddam cerno, et cerno apud me, etsi non sum ipse quod cerno, et multi si audiant approbabunt. Et quisquis me audit atque scienter approbat, apud se et ipse hoc idem cernit, etiamsi non sit et ipse quod cernit... An illud quod videt, veritas est interior praesens animo qui eam valet intueri? [Я различаю нечто действительное и различаю это внутри себя самого, хотя сам я и не являюсь тем, что различаю; многие, услышав это, согласятся со мной. И всякий, кто слышит меня и мудро меня одобряет, различает внутри себя то же самое, хотя сам и не является тем, что различает... Или же то, что он видит, есть внутренняя истина, присущая уму, который имеет силу созерцать ее?] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953).

[2] Exterius enim conantur ire, et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus [...Они стремятся к внешнему и оставляют свое внутреннее, в котором обитает Бог] (Ibid. VIII, 11, PL 42, 957).

[3] Hic ergo Deus, Verbum Dei per quod facta sunt omnia, Filius Dei est, incommutabiliter manens, ubique praesens, nullo clausus loco, nec partiliter per cuncta diffusus, tanquam minorem partem habeat in minori loco, et in majori majorem, sed ubique totus, atque ita non absens etiam mentibus impiorum, quamvis eum non videant, sicut nec ista lux videtur oculis praesentata caecorum [Следовательно, Этот Бог, Слово Божие, через Которое сотворено все, есть Сын Божий, неизменно пребывающий, вездесущий, не ограниченный никаким местом и не разлитый своими частями во всех вещах, как будто меньшую Свою часть Он имеет в малом месте, а большую — в большем, но Он везде пребывает целиком и потому присутствует даже в умах нечестивых людей, хотя они и не видят Его, подобно тому как слепые не видят этот видимый свет] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 140, 6, PL 33, 540). At vero Deus non, si minus capitur ab illo cui praesens est, ideo ipse minor est. Totus enim in seipso est, nec in quibus est, ita est ut indigeat eis, tanquam non possit esse nisi in eis. Sicut autem nec ab illo abest, in quo non habitat, et totus adest, quamvis eum ille non habeat; ita et illi in quo habitat, totus est praesens, quamvis eum non ex toto capiat [Сам Бог не становится меньше от того, что человек, которому Он явился, меньше Его воспринимает. Ибо Бог целиком пребывает в Самом Себе и не имеет нужды в тех, в ком пребывает, будто бы Он не может существовать никак иначе, кроме как в них. И подобно тому как Бог не оставляет тех, в ком Он, хотя и не обитает, но целиком присутствует, точно так же и в тех, в ком обитает, Он присутствует полностью, хотя они и не воспринимают Его во всей полноте] (*Idem.* Epistula 187, 18, PL 33, 838).

мы живем и движемся и существуем (Деян. 17:27, 28)[1]. Итак, бестелесная и вечная сущность Бога всегда присутствует в духе человека, а в ней дана умопостигаемая Истина.

Такова теория непосредственного и реального присутствия в душе вещей умопостигаемых и неизменяемых, к которой блж. Августин перешел от теории припоминания. Но ее связь с последней не порвалась. Следы перехода от одной теории к другой сохранились в той роли, которую играет память и при идее непосредственного пребывания в душе Бога. Умопостигаемый свет Божества в силу своей непространственности присущ каждой душе, но Он может быть и не быть предметом размышления и, следовательно, отчетливого знания. По терминологии блж. Августина, быть в душе и не быть предметом размышления значит находиться в памяти, а делать скрытую в душе реальность предметом размышления значит припоминать ее. Отсюда присутствие Бога в душе или в уме блж. Августин называет Его присутствием в памяти, а созерцание в Боге той или иной истины — ее припоминанием в Боге. В десятой книге «Исповеди» он подробно описывает, как познал Бога и как нашел Его в глубине собственной души. Подвергая анализу все силы ее, он ищет Бога именно в памяти. Ведь ничего нельзя искать, не помня об этом, и нельзя помнить о том, чего не содержится в памяти[2]. Ни в какой иной силе души не может обитать Бог, как только в памяти[3]. Но так как память есть сила нематериальная и непространственная, то нельзя спрашивать, в какой части памяти пребывает Бог[4]. Если Бог находится в памяти, то обращаться к Нему, чтобы мыслить о Нем и в Нем познавать интеллигибельное, значит вспоминать Бога[5]. Так как, далее,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 16, PL 42, 1048.

[2] Transibo et memoriam; et ubi te inveniam, vere bona et secura suavitas? Et ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo jam inveniam te, si memor non sum tui? [Я пренебрегу и памятью. Но где найду Тебя, истинно благой, верный и сладостный? Где? Если я не найду Тебя в своей памяти, значит, я не помню Тебя. И как же я тогда найду Тебя, если я Тебя не помню?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 26, PL 32, 790).

[3] Itaque ex quo didici te, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te [С того времени, как я узнал Тебя, Ты пребываешь в моей памяти, и там я нахожу Тебя, когда я о Тебе вспоминаю и радуюсь о Тебе] (Ibid. X, 35, PL 32, 794).

[4] Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes?.. Et quid quaero quo loco ejus habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini ex quo te didici, et in ea te invenio cum recorder te [Но где же Ты пребываешь в памяти моей, Господи, где Ты там пребываешь?.. И зачем я спрашиваю, в каком месте Ты там живешь, как будто там есть место? Несомненно, что Ты живешь в ней {в памяти} с того дня, как я узнал Тебя, и в ней я нахожу Тебя, когда о Тебе вспоминаю] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 36, PL 32, 794).

[5] Domini autem Dei sui reminiscitur. Ille quippe semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit: sed sicut nunquam non erit, ita nunquam non erat. Et ubique totus est: propter quod ista in illo et vivit, et movetur, et est: et ideo reminisci ejus potest [...{Душа} вспоминает о Господе Боге своем. Бог же существует всегда, а не так, как будто Он был, а теперь Его нет, или же будто Его не было, а теперь Он существует; но подобно тому как о Нем нельзя сказать, что Он будет, точно так же о Нем нельзя сказать, что Он был. Бог пребывает везде в Своей целости, а потому душа в Нем живет, движется, и существует, и имеет способность вспоминать Его] (*Idem.* De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051). Ср.: Ibid. XIV, 15–17, PL 42, 1048–1049.

припоминание Бога есть результат обращения к Нему мысли, то платонический метод наводящих вопросов и напоминаний сохраняет всю силу и при идее реального присутствия Бога в душе и Его непосредственного созерцания. Истина, сотворившая себе обитель в человеке, слишком полна по своему содержанию, так что слабый человеческий ум не может охватить ее со всех сторон одним взглядом. Поэтому полезны наводящие вопросы, обращающие его внимание на ту или другую ее сторону[1].

Обобщая содержание настоящего отдела, мы должны свести его к следующему тезису. Вечное и бестелесное, как Истина, руководящая мышлением, находится в памяти человека. Эта общая мысль в своем конкретном развитии приняла в системе блж. Августина двоякую форму. В его ранних сочинениях Истина, пребывающая в душе, рассматривается в качестве известного следа, оставшегося в памяти от непосредственного созерцания умопостигаемого, имевшего место когда-то в прошедшем. Но одновременно с этим представлением Августином была высказана гипотеза постоянного пребывания в душе умопостигаемой реальности самой своей субстанцией, которую душа созерцает непосредственно в своей настоящей жизни. Наиболее ясные следы первой, платоновской, теории мы находим в сочинении «De quantitate animae» [«О количестве души»], написанном в 388 г., а вторая теория, близкая Плотину, почти в совершенно законченном виде изложена в сочинении «De magistro» [«Об учителе»], написанном в том же 388 г.[2] Последнее обстоятельство не помешало, однако, Августину возвратиться к первой теории в письме к Небридию, которое относят к 389 г. Таким образом, в начале своей литературной деятельности Августин колебался между той и другой теорией. Колебание между теорией припоминания и идеей непосредственного созерцания было отмечено нами и в изложении соответствующего пункта системы Плотина. Такое совпадение дает право объяснять колебание Августина влиянием на него «Эннеад». Однако очень скоро в его сознании, как, впрочем, и у Плотина, получила преобладание идея непосредственного созерцания интеллигибельного, а теория Платона была подвергнута критике и отвергнута[3].

Способ познания бестелесного и вечного, субстанциально присутствующего в душе. Так как платоновская теория припоминания была устранена блж. Августином, то в дальнейшем исследовании о способе по-

---

[1] Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere? Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest [...Что может быть бессмысленнее, нежели считать, что я учу {слушателя} посредством своей речи, когда он сам, если бы ему задавали вопросы, мог бы изложить то же самое? Вопросы эти, как это часто бывает, побуждают вопрошаемого отрицать одно и признавать другое; они нужны потому, что сам человек слишком слаб, чтобы рассуждать о той или иной стороне света {Истины}] (*Augustinus Hipponensis.* De magistro, 40, PL 32, 1217).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De magistro, 38–40, PL 32, 1216–1217. Рус. пер. Ч. 2. С. 464–468.

[3] *Thimme W.* Op. cit. S. 118–119.

знания бестелесного и вечного мы будем считаться только с теорией субстанциального присутствия умопостигаемого в памяти.

Блж. Августин различает двоякий способ познания бестелесной и вечной Истины, пребывающей в душе, — непосредственный и опосредствованный самой душой. Ум может обращать свой взор или непосредственно к умопостигаемому, или к отражению умопостигаемого в себе самом. Подобно тому как всякий видимый предмет можно рассматривать и прямо и в зеркале, так и Божественную Истину ум созерцает или в Ней Самой, или в тех изменениях, которые Своим влиянием Она производит в человеческом духе[1]. Возможность прямого и косвенного познания вечного, как двух различных, но не исключающих, а дополняющих друг друга способов соприкосновения с Божественной Истиной, отмечена блж. Августином в сочинении «De Trinitate», написанном в 410 г. В более ранних произведениях блж. Августин также говорит о том и другом способе познания, но не сопоставляет их так ясно между собой и не касается их взаимного отношения. В «De Trinitate», в связи с исследованием вопроса о познании справедливости, он говорит в одном и том же параграфе о двояком способе ее созерцания. Справедливый может знать, что такое справедливость по своему внутреннему опыту, потому что законы Божественной Справедливости переписаны в его душу из книги света, но в душе грешника Справедливость не находит для себя отражения. Следовательно, он не может видеть ее в себе самом, а созерцает ее в Свете Божественной Истины, поскольку Свет этот в некоторой степени касается его ума[2]. Указание на совместимость этих двух способов познания вечного мы встречаем и в «Retractationes»[3], а это доказывает, что блж. Августин не изменил высказанных по этому вопросу взглядов до самой смерти. Во всяком случае в последнем своем слове, каковым служат «Retractationes», блж. Августин если и выдвигает один какой-нибудь из этих способов познания, то уж, конечно, не способ опосредствованного познания, а, скорее, идею непосредственного созерцания[4].

Чтобы наглядно представить себе взаимное отношение непосредственного и опосредствованного созерцания умопостигаемого теоретическим разумом, мы воспользуемся любимой аналогией блж. Августина — обычным ему

---

[1] Sed quas veras esse etiam ipse invenit, sive apud se, sive in ipsa mentis luce veritate [...Эти истинные вещи человек обнаруживает сам либо внутри себя, либо в самой истине, которая является светом для ума] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 9, PL 42, 1042). Aliter scitur... justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justi [Справедливость пребывает в неизменяемой Истине и в душе справедливого человека...] (*Idem.* De Civitate Dei XI, 29, PL 41, 343).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051.

[3] Fieri enim potest... ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat [Так может быть потому, что {душа} по природе является умопостигаемаемой вещью и вступает в связь не только с умопостигаемыми, но и с неизменяемыми вещами, следуя тому порядку, согласно которому, когда она обращается к тем вещам, с которыми вступает в связь, или же к себе самой, она узнает о них истину, которая зависит от того, насколько хорошо она их видит] (*Idem.* Retractationes I, 8, 2, PL 32, 594).

[4] Ср.: *Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 4, 4, PL 32, 590 и I, 8, 2, PL 32, 594.

сопоставлением интеллектуального познания с зрительным ощущением. К этому сравнению он прибегает и в специальном трактате о деятельности спекулятивного разума, но, к сожалению, не проводит параллель до конца, а лишь намечает ее. Мы позволим себе в этом случае восстановить мысль блж. Августина в деталях и всесторонне разработать его любимую аналогию. Оправданием для нас послужит полное соответствие полученного таким образом результата с отвлеченным изложением учения об интеллектуальном познании вечного, извлекаемым из творений блж. Августина.

Зрительное ощущение возникает под воздействием внешнего объекта на воспринимающую способность чувства. Тело, находящееся вне нас, сообщает свою форму чувству зрения. Но отобразившаяся в чувстве форма исчезает, как только прерывается связь органа с предметом восприятия. Поэтому человек получает бесчисленное множество зрительных восприятий, из которых только малая часть запоминается им. Мы можем сотни раз видеть предмет и не замечать его. Однако и в этом случае предмет, несомненно, нами воспринимается, и это смутное восприятие влияет даже на наши поступки. Предаваясь глубоким размышлениям, мы не замечаем пути, по которому идем, и тем не менее ступаем твердо и уверенно, значит, видим все неровности почвы. Когда воля направляет на зрительное восприятие свое внимание, тогда получается, во-первых, более ясное и определенное зрительное ощущение, во-вторых, психический образ вещи, определившей чувство, поступает на хранение в память. Образ этот, произведение духовного начала, выше, чем вещь в ее собственной субстанции. После этого мы можем изучать видимый предмет двояким способом: или снова прибегая к зрительному восприятию, или вызывая в воображении его психический образ. Если последний вследствие забвения начинает заметно бледнеть или совсем выпадает из памяти, то нам ничего не остается, как только обратиться для оживления исчезающего к непосредственному чувственному восприятию. В полном соответствии всему сказанному о чувственном восприятии блж. Августин рисует нам непосредственное и опосредствованное созерцание умом вечных реальностей, находящихся в душе человека.

Бог, или Истина, как совокупность принципов мышления, в силу Своего вездеприсутствия находится всегда Самой Своей субстанцией в душе человека, и ум наш созерцает Его так же непосредственно, как глаз вне нас находящиеся предметы[1].

---

[1] In natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus [В природе бестелесной умопостигаемое доступно зрению нашего ума так же, как телесные вещи доступны зрению и осязанию телесных чувств] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 23, PL 42, 1010). Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus [...Мы скорее должны верить, что природа нашего ума такова, что он видит вещи, которые по естественному порядку, установленному Творцом, подчинены вещам умопостигаемым, он видит их в некоем нетелесном свете, подобно тому как телесное око видит вещи, находящиеся в свете телесном, поскольку оно создано для того, чтобы воспринимать этот свет] (Ibid. XII, 24, PL 42, 1011).

Объект непосредственного интеллектуального созерцания хотя и находится в душе, но не относится к ее природе так же, как и объект зрительных ощущений. Блж. Августин вполне определенно заявляет, что ум видит вечное не в своей природе, потому что оно неизменяемо, а природа ума изменяема, и не в своем навыке, потому что навыка, соответствующего требованиям вечной Истины, в уме может и не быть[1]. Соответственно этому он настойчиво повторяет, что вечные принципы мы видим, хотя и обращаясь к себе самим, однако не в свойствах и проявлениях своей природы, а выше себя и своей души. Когда мы говорим о созерцании Бога, наша мысль невольно, по привычке к чувственным и пространственно локализированным символам, представляет себе этот высочайший Объект познания как нечто находящееся вне и выше ее. Этим символом охотно пользуется и блж. Августин, но с оговоркой, устраняющей всякое представление о пространстве. Бог находится не вне, а в самом, так сказать, центре нашего ума, но мы видим Его не как некоторое отображение в своей душе, а выше ее[2]. Тем не менее Он находится над душой не как масло над водой, не как небо над землей, не пространством, а Своей природой, потому что Он — Творец души[3]. Для того чтобы познать Истину, нужно прежде всего войти в себя самого. Но так как природа человека изменяема, то нельзя останавливаться на ней и в ней искать Истины. Необходимо подняться выше души и вознестись туда, откуда возжигается сам Свет разума[4], где восседает неизменяемая природа, которая выше человеческого ума и есть Сам Бог. В Нем-то не-

---

[1] Ubi eas (regulas justitiae) vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint justitiae, mentes vero eorum constet esse injustas?.. Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? [Где они {нечестивые} видят эти правила справедливости? Не в своей же природе, так как, без сомнения, эти правила созерцаются умом, но умы нечестивых людей изменяются, а правила справедливости неизменяемы для тех, кто может видеть эту неизменяемость; и не в своем же уме, потому что это правила справедливости, а умы этих людей, конечно, несправедливы...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051).

[2] Vivendum tamen sic esse Dei ministris, non de aliquibus auditum credimus, sed intus apud nos, vel potius supra nos ipsa veritate conspicimus [Мы верим, что так должно жить слуге Божиему, не потому, что услышали это от кого-то, а потому, что видим так внутри или, скорее, выше нас в самой истине] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 13, PL 42, 959). Ubi ergo inveni te ut discerem te nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus, et accedimus, et nusquam locus [Где же я нашел Тебя, чтобы Тебя узнать, как не в Тебе и надо мной? Это не место, потому что мы приходим к Тебе и отходим от Тебя, и это не место...] (*Idem.* Confessiones X, 37, PL 32, 795).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 16, PL 32, 742. Рус. пер. Ч. 1. С. 180.

[4] Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur [Не обращайся к внешнему, но сосредоточься в себе самом, потому что истина обитает во внутреннем человеке; и если ты обнаружишь свою изменяемую природу, переступи через самого себя. Но помни, что когда ты переступаешь через самого себя, ты переступаешь через мыслящую душу. Поэтому ты должен стремиться туда, откуда возжигается сам Свет разума] (*Idem.* De vera religione, 72, PL 34, 154).

посредственно мы и созерцаем истину[1], справедливость[2], прекрасное[3] и принципы, определяющие направление нашей деятельности[4]. Вследствие этого блж. Августин признает единственным учителем человека Божественную Премудрость, потому что как проповедник веры, так и наставник в свободных науках своими словами только обращают ум ученика к этому Источнику истины[5], только указывают на Него.

В зрительном ощущении предмет, находящийся вне воспринимающего, формирует чувство зрения. Последнее относится к воспринимаемой вещи, как материя к форме. Таково же отношение ума в интеллектуальном зрении вечного к своему объекту. Ум представляет собой материю, а Бог, пребывающий в душе, форму. Когда способная к восприятию сторона[6] теоретического разума обращается к живущей в душе Божественной Истине, она формируется Ею[7], как чувство зрения видимым предметом. Но как в образовании субстанций, так и в познании форма непосредственно воздействует на материю. Между мате-

---

[1] Illud nonne manifestum est, eum qui alio interrogante sese intus ad Deum movet, ut verum incommutabile intelligat.. [...Разве не очевидно, что {человек}, если его кто-нибудь спросит, обращает свое внутреннее к Богу, чтобы постичь неизменяемую истину...] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 36, PL 32, 1183).

[2] In Deo conspicimus incommutabilem formam justitiae, secundum quam hominem vivere oportere judicamus [В Боге мы созерцаем неизменяемую форму истины, в соответствии с которой, по нашему суждению, должно жить всякому человеку] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 13, PL 42, 959).

[3] Videt enim quaedam intrinsecus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est [...Ибо {душа} видит нечто прекрасное внутри, в той высшей природе, которая есть Бог...] (Ibid. X, 7, PL 42, 977).

[4] In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus [В этой вечной истине, из которой созданы все вещи, мы различаем зрением нашего ума форму, согласно которой мы созданы и согласно которой мы совершаем что-либо посредством истинного и верного разума либо в нас самих, либо в телесных вещах] (Ibid. IX, 12, PL 42, 967).

[5] De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Ephes. III, 16, 17), id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit [О всех вещах, воспринимаемых нами, мы вопрошаем не человека, говорящего снаружи, но внутреннюю истину, которая выше самого ума: слова говорящего только побуждают нас к тому, чтобы вопрошать. Тот же, кто дает ответ, называется Христом, живущим во внутреннем человеке (Еф. 3:16, 17), то есть неизменяемой Божией Силой и вечной Мудростью, Которую вопрошает всякая разумная душа] (*Augustinus Hipponensis.* De magistro, 38, PL 32, 1216). Ср.: Epistula 19, PL 33, 86.

[6] Quid est, inquam, hoc formabile nondumque formatum, nisi quiddam mentis nostrae, quod hac atque hac volubili quadam motione jactamus, cum, a nobis nunc hoc, nunc illud, sicut inventum fuerit vel occurrerit, cogitatur? [Что же такое способное принять форму, но еще не принявшее ее, как не принадлежащая нашему уму мысль, которую мы быстрыми движениями бросаем из стороны в сторону, когда размышляем то о том, то о другом, коль скоро нам удалось что-нибудь обнаружить или встретить?] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 25, PL 42, 1078).

[7] Et quoniam quantumcumque se extenderit in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei [...Чем больше {ум} отдает себя тому, что вечно, тем больше он приобретает форму по образу Божиему] (Ibid. XII, 10, PL 42, 1003).

рией и формой не может быть ничего посредствующего. Если Бог в интеллектуальном познании вечного есть принцип, формирующий познавательную способность, то между Ним и человеческим умом не может быть ничего разделяющего. Как раз эту последнюю мысль мы постоянно и встречаем в сочинениях блж. Августина. Когда человек становится причастным мудрости, он бывает соединен с Богом теснее всякой другой твари, потому что формируется Богом без посредства какой бы то ни было субстанции[1]. Религия должна соединять нас со всемогущим Богом, потому что между нашим умом, которым мы признаем Его Отцом, и Истиной, т. е. внутренним светом, через который мы познаем Его, не посредствует никакая тварь[2]. Наша душа формирует слова со стороны их внутреннего смысла и со стороны произносимого звука, но сама формируется Словом Божиим[3].

Предметы, видимые посредством чувственного зрения, очень часто хотя и воспринимаются, но не попадают в поле ясного зрения и по рассеянности не замечаются нами, хотя и оказывают влияние на наши движения и поступки. Точно так же и Божественная Истина, пребывающая в душе, воспринимается умом, оказывает свое влияние на мышление и поведение, но первоначально не познается отчетливо и не обращает на себя внимания, отвлеченного к другим предметам познания. Так, всякий человек, поскольку он понимает, что такое справедливость, поскольку высказывает верные суждения о своих и чужих поступках, поскольку любит справедливость и стремится к ней, озаряется Светом

---

[1] Cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur; et ideo nihil sit Deo conjunctius [Человек может быть причастен мудрости благодаря внутреннему человеку и благодаря ему же он приобретает форму по образу Божиему без участия какой-либо иной природы; поэтому человек соединен с Богом теснее всякой твари] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 51, 2, PL 40, 32). Sed ad imaginem mentem factam volunt, quae nulla interposita substantia ab ipsa Veritate formatur [...Они хотят, чтобы ум был по образу Божиему: этот ум формируется Самой Истиной без участия какой-либо иной субстанции] (Ibid., 51, 4, PL 40, 33).

[2] Religit nos religio uni omnipotenti Deo; quia inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est [Вера связывает нас с Единым Всемогущим Богом, потому что между Ним и нашим умом, с помощью которого мы воспринимаем Отца и Истину, то есть тот внутренний свет, через который воспринимаем Отца, нет никакой другой твари] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 113, PL 34, 172). Rationalis itaque substantia et per ipsam facta est, et ad ipsam: non enim est ulla natura interposita. Quandoquidem mens humana (quod non sentit, nisi cum purissima et beatissima est) nulli cohaeret nisi ipsi veritati, quae similitudo et imago Patris et Sapientia dicitur [Таким образом, разумная субстанция создана сама по себе без участия какой-либо иной природы. Это так, потому что человеческий ум не привязан ни к чему иному, кроме как к самой Истине, которая зовется подобием Отца и Мудростью (ум знает это только тогда, когда бывает в высшей степени чистым и блаженным)] (*Idem.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 60, PL 34, 243). Ср.: De Genesi ad litteram I, 10, PL 34, 249. Рус. пер. Ч. 7. С. 148.

[3] Haec enim verba cogitata atque prolata mens nostra format, illo autem Verbo ipsa formatur [Этим словам ум наш дает форму во время размышления, сам же ум формируется Богом Словом] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de tempore, 188, 1, PL 38, 1003).

ипостасной Справедливости, некоторым образом видит Ее, но не замечает Ее, не думает и не понимает, откуда исходят эти призывы к добру[1]. В своей автобиографии, мы решаемся еще раз возвратиться к этому факту, блж. Августин рассказывает о себе самом, как первоначально, находясь постоянно в своем мышлении под влиянием света Истины, он не видел его, потому что внимание его было направлено на внешний мир. Он не замечал внутреннего света, благодаря которому верно судил о вещах, хотя этот свет и руководил его мышлением. Он сравнивает себя с человеком, который, сидя спиной к солнцу, видит в его свете все вещи, но не обращает внимания на сам свет[2]. Непосредственное созерцание справедливости особенно наглядно обнаруживается в суждениях именно грешных, потому что им недоступно ее опосредствованное познание[3].

Божественная Истина отпечатлевает свою форму в уме, как в материи. Акт познания, о котором у нас идет речь, связан, таким образом, все же с отображением Истины в воспринимающей части ума. Позволительно поэтому спросить, насколько правильно назвать его непосредственным. В телесном зрении непосредственным объектом познания служит не вещь, а образ вещи в чувстве. Отсюда можно заключить, что и в интеллектуальном познании вечного это последнее созерцается постольку, поскольку становится формой ума. Нам кажется, что если бы даже блж. Августин устанавливал полную параллель между чувственным и интеллектуальным зрением, то и в таком случае мы были бы вправе по крайней мере сказать, что ум, по его учению, созерцает Бога с такой же непосредственностью, с какой глаз видит находящиеся перед ним вещи. Это обозначало бы, что в процесс познания Бога, как и в зрительное ощущение, не вмешивается логический элемент в виде сознательного умозаключения. Там и здесь познание сводится к видению, а не к силлогизму. Но блж. Авгу-

---

[1] Ac per hoc si non diligit justum nisi justus, quomodo volet quisque justus esse qui nondum est? Non enim vult quisquam esse quod non diligit. Ut autem sit justus qui nondum est, volet utique justus esse: ut autem velit, diligit justum... Diligere autem justum non potest, qui quid sit justus, ignorat [Но если никто не любит справедливого, кроме справедливого, каким же образом можно захотеть быть справедливым, еще не будучи таковым? Ибо никто не желает того, что не любит. Тот же, кто желает стать справедливым, не будучи таковым, во всяком случае желает этого, а желая этого, любит справедливого... Не может любить справедливого тот, кто не знает, что значит быть справедливым] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953). Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominum, tanquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur. Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debet? [...Но {душа} припоминает все это, чтобы обратиться к Богу как к тому Свету, который каким-то образом касался ее, когда она отворачивалась от Бога. Отсюда следует, что даже нечестивые имеют представление о вечности, многое правильно понимают и хвалят в человеческих обычаях. Какими же правилами они пользуются, когда рассуждают так, как не теми, в которых видят, как должен жить каждый человек?..] (Ibid. XIV, 21, PL 42, 1051).

[2] См. стр. 117 наст. изд.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953; XIV, 21, PL 42, 1051.

стин идет далее и признает созерцание Бога актом гораздо более интимным, чем зрительное ощущение, и приравнивает его скорее к самопознанию. Бог для нас ближе, чем материальная природа. Телесное с трудом воспринимается прежде всего чувствами, потому что многое отделено от органов восприятия пространством или непроницаемой для них преградой. Еще более удалены тела от ума, потому что, во-первых, в познающем субъекте находятся не сами вещи, а их образы, а во-вторых, между познающим и познаваемым здесь нет подобия[1]. Бог же находится самой Своей субстанцией во внутреннейшей части ума, и, сверх того, ум подобен Ему по нематериальности своей природы. Бог присутствует в уме почти настолько же, насколько присутствует в себе самом сам ум, который в каждый данный момент может быть и не быть предметом размышления. Ум становится предметом мышления, когда обращает свою воспринимающую способность на самого себя и формируется сам собою[2]. Конечно, ничего интимней и непосредственней такого рода самосознания нельзя себе представить, однако и здесь Августин не обходится без схемы материи и отображающейся в ней формы. В его сознании применение этой схемы к тому или другому акту познания не лишает его характера непосредственности. Если Бог Самим Своим Существом находится в познающем уме человека, то созерцается им с непосредственностью, близкой к самопознанию.

Переходя к выяснению учения блж. Августина о познании вечного через посредство души, мы продолжим свое сопоставление зрения чувственного и интеллектуального. Когда воля обращает внимание души на предмет, отразившийся в чувстве зрения, ощущение становится из смутного ясным и психический образ внешней вещи запоминается душой. Если забвение начинает стирать приобретенный образ, то для его оживления необходимо обратиться снова к чувственному восприятию соответствующей вещи. Нечто подобное часто происходит и в самопознании. Известная черта собственного умственного склада, та или другая особенность психической жизни смутно ощущается нами в актах самого переживания, но остается незамеченной и неясной, пока случай или указание других не обратит на нее нашего внимания. С этого момента мы начинаем сознавать эту черту отчетливо и запоминаем ее. Однако и

---

[1] Propinquior nobis est qui fecit, quam multa quae facta sunt... Istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia sunt... Remota quippe sunt et a sensibus corporis nostri, quoniam longe sunt, vel interpositis aut oppositis aliis a nostro contuitu tactuque separantur. Ex quo fit ut major ad illa invenienda sit labor, quam ad illum a quo facta sunt [Ближе к нам Сотворивший, нежели то многое, что сотворено... {Тварный мир} по большей части отделен от нашего ума из-за различия по роду, поскольку он телесен... И, конечно, он отделен от чувств нашего тела, потому что нашему зрению и осязанию препятствует либо его удаленность от нас, либо некая преграда, положенная между ним и нами. Из этого следует, что на то, чтобы узнать {тварный мир}, труда тратится больше, чем на то, чтобы узнать Того, Кто все сотворил] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 34, PL 34, 333). См. стр. 251–257 наст. изд.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 9, PL 42, 978; XIV, 9, PL 42, 1042.

здесь забвение может изгладить приобретенное знание, и для его возобновления придется обратиться к первоначальному источнику. Подобные факты предносились уму Августина, когда он исследовал вопрос о познании вечного через посредство души.

Истина, как совокупность всех принципов, присутствует в уме человека реально, в своей собственной субстанции, а не в виде отражения или отпечатка. Она озаряет его мысль и руководит ею. Но первоначально человек не видит этого света или потому, что ум его недостаточно чист и здоров, или потому, что внимание его обращено на другие предметы, или, наконец, потому, что он не может обнять одним взором всей полноты Божественной Истины. Истина находится в нем самом, но он ее не замечает. Она скрывается, по выражению блж. Августина, как бы в самых отдаленных и тайных пещерах памяти, и все ее содержание по отношению к познанию находится в беспорядочном и рассеянном состоянии[1]. Когда ум по собственному ли почину или по наводящим вопросам учителя обращается к Истине, он извлекает ее отдельные положения из глубины памяти и помещает их в поле своего зрения. Если ум различал прежде эти истины смутно, то теперь они представляются ему отчетливо, в виде точных формул с совершенно определенным содержанием[2]. Таковы все положения свободных наук, преподаваемые в школах. Они в свою очередь запоминаются и поступают на хранение в память. Однако, предоставленные самим себе и не освежаемые повторением, они постепенно бледнеют и с течением времени совсем забываются и исчезают из памяти. Но сам источник, из которого они были впервые извлечены, субстанциальная Истина, никогда не покидает ума. Поэтому, забыв точные формулы наук, человек возвращается к своему исходному пункту, к смутному сознанию присущей ему Истины, и если он хочет освежить забытое, то ему ничего не остается, как обратиться туда, откуда

---

[1] Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo, aut quare cum dicerentur agnovi; et dixi: Ita est, verum est; nisi quia jam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in caveis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem? [Они {сведения, поставляемые чувствами} были там и до того, как я их усвоил, но в памяти моей их не было. Где же они были и почему, когда мне о них говорили, я узнал их и сказал: «Это так. Это правильно»? Единственное объяснение: они были уже в моей памяти, но были словно запрятаны и засунуты в тайных ее пещерах, так что, если бы мне никто не напомнил их откопать, вероятно, я не смог бы о них и подумать] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 17, PL 32, 786).

[2] Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus sicuti sunt per seipsa intus cernimus; nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere, atque animadvertendo curare, ut tanquam ad manum posita in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, jam familiari intentioni facile occurrant [Поэтому мы находим следующее: познакомиться с тем, о чем мы узнаем не через образы, доставляемые чувствами, но без образов, через внутреннее видение, есть не что иное, как собрать своим мышлением то, что память содержала разбросанно и в беспорядке, позаботиться обо всем этом со вниманием, чтобы некогда заброшенное и раскиданное находилось в самой памяти как бы под рукой и легко появлялось при обычном и легком усилии ума] (Ibid. X, 18, PL 32, 787).

он почерпнул свои познания в первый раз, т. е. к тем истинам, которые в рассеянном и неясном виде всегда присущи памяти[1].

Таким образом, человек может познавать вечную Истину не только непосредственно в Ней Самой, но и в тех выводных знаниях, которые он извлек из Ее непосредственного созерцания и запомнил.

Поясним это примером. Человек созерцает непосредственно в глубине своей души субстанциальную Справедливость. Озаряемый Ее светом, он высказывает правильные суждения о моральной ценности своих и чужих поступков; привлекаемый лучезарным видением созерцаемого идеала, он стремится сообразовать с ним свою жизнь. Но внушения Справедливости могут и не представать перед его сознанием в виде точно выраженных отвлеченных положений и логически стройной этической системы. Можно правильно судить о нравственном достоинстве вещей и поступать справедливо, не зная формулы справедливости — воздавай всем должное — и не умея научным образом рассуждать о добродетели. Тем не менее теория нравственности извлекается из непосредственных внушений справедливости, когда человек начинает прислушиваться к Ее голосу, анализировать и обобщать свои непосредственные моральные суждения. В душе человека, который привел в ясность моральные требования, справедливость живет и субстанциально, и в его понимании. Первое обнаруживается в непосредственных нравственных суждениях, второе в научном понимании нравственности, которое есть приобретение и состояние человеческого духа. Субстанциальная Справедливость пребывает в душе и созерцается ею всегда. Понимание справедливости, будучи состоянием изменяемого ума, может забываться. Из этого видно, что того и другого не следует смешивать.

Но Божественная Истина отображается не только в пс знании человека, когда, выраженная в точных формулах, запоминается душой, но воплощается, так сказать, во всем его моральном характере. Созерцание вечных законов добра и красоты возбуждает в человеческой воле стремление к их осуществлению в чувствах, желаниях и поведении. Поэтому чем настойчивее и постоянное созерцает теоретический разум незыблемые законы справедливости, тем более при помощи практического разума формируется соответственно им мо-

---

[1] Fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. Quae tamen cogitatio transiens per disciplinas, quibus eruditur animus, memoriae commendatur, ut sit quo redire possit, quae cogitur inde transire: quamvis si ad memoriam cogitatio non rediret, atque quod commendaverat ibi inveniret, velut rudis ad hoc sicut ducta fuerat duceretur, idque inveniret ubi primum invenerat, in illa scilicet incorporea veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria figeretur [...возникает изменяющаяся мысль о вещи неизменяемой. Пройдя через науки, которыми наставляется душа, эта мысль передается памяти для того, чтобы она могла возвратиться туда, откуда вынуждена уйти; хотя если мысль и не возвратится к памяти и не найдет там то, что передала ей, она, будто необразованный человек, будет приведена к тому же и найдет там, где и прежде находила, то есть в бестелесной Истине, откуда вновь проясняется {в сознании} как бы начертанное в памяти] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 23, PL 42, 1010). Ср.: Ibid. XV, 40, PL 42, 1088; Confessiones X, 18, PL 32, 787. Рус. пер. Ч. 1. С. 282.

ральный характер созерцающего[1]. Яснее всего мысль блж. Августина просвечивает в его трактате «О справедливости в себе и справедливости в человеке». Что такое справедливость, это известно всем, как справедливым, так и несправедливым. Несправедливый не может знать о сущности Справедливости по собственному моральному характеру, потому что в нем нет справедливости. Поэтому, хотя и не ясно, он видит ее непосредственно в Истине. Но справедливый может созерцать ее не только в Истине, но гораздо отчетливее и в своем собственном нравственном настроении, которое сформировалось под влиянием непосредственного созерцания справедливости и любви к Ней. Закон Справедливости сообщил свою форму не только его уму, поскольку он понял и запомнил ее формулу — воздавай всем должное, — но и всему его характеру, поскольку он воплощает ее формулу в своем поведении и настроении. Неизменяемый закон Бога из книги света переписан в его сердце, и Божественная Справедливость оттиснута в нем, как печать в воске[2].

В каком же отношении находятся между собой обе формы интеллектуального познания вечного? Какой из них нужно отдать предпочтение? Преимуществом второго вида служит его ясность и отчетливость, но блж. Августин ставит выше все же непосредственное созерцание. В начале религиозно-нравственного развития оно, правда, бывает смутно, но по мере очищения ума, о котором подробно будет сказано в своем месте, оно делается все яснее и яснее. Подобно глазу, привыкающему постепенно к свету, и ум становится все более и более способным созерцать сияние Истины. Тем не менее, и на первых порах

---

[1] Apparet tamen cum secundum Deum vivimus, mentem nostram in invisibilia ejus intentam, ex ejus aeternitate, veritate, charitate, proficienter debere formari [Однако очевидно, что, когда мы живем по Божиему закону, наш ум, устремленный на Его невидимое, должен также принимать форму, соответствующую Его вечности, истине и милосердию] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 21, PL 42, 1009). Ср.: Ibid. VIII, 9, 13, PL 42, 953, 959; XIV, 15, PL 42, 1048; XV, 14, PL 42, 1067.

[2] Ubinam sunt istae regulae scriptae... nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis qui operatur justitiam non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit [Где же написаны эти правила... как не в книге того света, который зовется Истиной? Из нее берется всякий закон и переносится в сердце справедливого человека, но не переселяется в него, а как бы отпечатывается, подобно тому как образ печати переходит с перстня на воск, но не оставляет перстень] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051). Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur [Это учение есть самый Божий закон, который, будучи неизменным, недвижимым и вечным у Бога, как бы переписывается в мудрые души] (*Idem.* De ordine II, 25, PL 32, 1006). Quod unde esse poterunt, nisi inhaerendo eidem ipsi formae quam intuentur, ut unde formentur et sint justi animi; non tantum cernentes et dicentes justum esse animum qui scientia atque ratione in vita ac moribus sua cuique distribuit, sed etiam ut ipsi juste vivant justeque morati sint, sua cuique distribuendo [...И отчего они смогут стать такими, как не от того, что прилепляются к самой форме, которую видят, так что могут принять эту форму и стать справедливыми душами, не только потому что видят и говорят, что справедлива душа, разумно воздающая в своей жизни каждому свое, но также для того, чтобы самим жить справедливо и быть справедливыми, воздавая каждому свое] (*Idem.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953).

эта форма познания вечного имеет то преимущество, что ее объектом является Сама Истина, а не Ее отображение. Наоборот, познание Истины через посредство души гораздо отчетливее, но непосредственным объектом его служит лишь отображение Истины. Ясно сформулированные положения свободных наук — это уже не субстанциальная Истина, а Ее отблеск в человеческом существе, состояние его ума. Истины свободных наук могут забываться. Они представляют собой преходящее знание вещей непреходящих[1]. Подобно познанию, и добродетель человека также непрочна, а справедливость, которую праведный видит в себе самом, изменчива. Все изменяемое относится к природе человека. Блж. Августин строго различает Истину, Справедливость и Премудрость, субстанциально пребывающие в человеке, от их отображения в человеческом уме и характере. Человеческая мудрость есть дар и отблеск Божественной Премудрости[2]. Когда умопостигаемый свет вечной Истины переносится в души святых, он сообщает и им некоторую способность светиться[3]. Нельзя смешивать добродетели, которые ум созерцает в себе, и Сам Свет, которым он просвещается, чтобы все видеть правильным образом, потому что первое тварь, а второе Бог[4]. Из предыдущего не трудно видеть, что блж. Августин ставит опосредствованное познание вечного ниже непосредственного на основании принципа, согласно которому познаваемое находится в познающем соответственно природе познающего. Неизменяемая Истина, став достоянием ума и воли, принимает участие в их изменяемости, а следовательно, познавая ее через отображение в душе, ум находит в себе уже измененный лик Истины, неадекватный отображенной реальности.

---

[1] Fit rei non transitoriae transitoria cogitatio [...Возникает преходящая мысль о вещах непреходящих] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 23, PL 42, 1010).

[2] Sapientia si donum ejus in nobis est, et minus est quam illa summa et incommutabilis, quae Dei Sapientia dicitur... Si autem aliquis splendor ejus in nobis est, quae nostra sapientia dicitur, quantumcumque ejus per speculum et in aenigmate capere possumus [...Мудрость, если присутствует в нас ее дар, меньший, чем сама высшая и неизменяемая мудрость, называемая Мудростью Божьей... Если же есть в нас некий ее отблеск, называемый нашей мудростью, сколько бы мы ни могли взять от нее «как сквозь тусклое стекло, гадательно»...] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 120, 11, PL 33, 457).

[3] Cum enim aeterna illa et incommutabilis, quae non est facta, sed genita Sapientia, in spirituales atque rationales creaturas, sicut in animas sanctas se transfert (Sap. VII, 27), ut illuminatae lucere possint; fit in eis quaedam luculentae rationis affectio [Ибо когда вечная и неизменяемая, не сотворенная, но рожденная Мудрость переносится в духовные и разумные творения, как будто в святые души, чтобы они, будучи освещенными, могли светиться, тогда в них возникает некая способность к разумному свечению] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram I, 32, PL 34, 258).

[4] Alia sunt, quae in ipsa anima videntur, velut virtutes quibus vitia sunt contraria... Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura [Одно — это добродетели, которые мы видим в самой душе, и им противоположны пороки... А другое — Сам Свет, которым просвещается душа, дабы она могла правильно видеть все вещи либо в себе, либо в Самом Свете, поскольку Свет этот есть Сам Бог, а душа — тварь] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 59, PL 34, 479).

Место, занимаемое изложенным учением в истории мысли. Закончив анализ учения блж. Августина об интеллектуальном познании, подведем итог и укажем его место в истории мысли. Самое тесное отношение этого учения к гносеологии Плотина не может подлежать ни малейшему сомнению. Ранее мы уже отметили, с какими изменениями блж. Августин воспринял неоплатоническое учение об Интеллекте. Он отождествил его с Премудростью Божией, во всем равной Отцу, и приписал Ей то же значение в познании, какое Плотин приписывал Интеллекту, с тем лишь различием, что видел в Ней источник не столько общих понятий, сколько принципов оценки. К этому теперь можно прибавить, что, подобно своему учителю, Августин признавал реальное присутствие Премудрости Божией в душе и непосредственное созерцание в ней умопостигаемого. Он устранил только неоплатоническое объяснение факта присутствия в душе Божественного Начала — близкую к пантеизму идею радиации Единого — и заменил его христианским, поставив пребывание Божественной Премудрости в уме в связь с идеей бестелесности, непространственности и вездесущия Бога. Зависимость от неоплатоников в свою очередь сблизила гносеологию блж. Августина с теориями арабских мыслителей — Авиценны и Аверроэса; и так как это обстоятельство имело самое плачевное последствие для понимания Августина, то его необходимо коснуться. Арабские ученые пользовались сочинениями Аристотеля и неоплатоников. Поэтому, поскольку они были перипатетиками, их гносеология весьма удаляется от августиновской, но, поскольку они подчинялись неоплатоническим влияниям, она сближается с учением христианского неоплатоника. Под совокупным влиянием Аристотеля и представителей школы Аммония Сакка учение об интеллектуальном познании у Авиценны отлилось в следующую форму. Познание возникает от взаимодействия двух начал — пассивного и активного. Есть разум возможный (intellectus possibilis) и разум деятельный (intellectus agens). Первый — начало воспринимающее, второй — формирующее. Возможный разум принадлежит человеку и есть составная часть его разумной природы. Но он абсолютно бездеятелен и потому сам по себе не может порождать идеи и вырабатывать понятия. Он может их лишь воспринимать, когда они вливаются в него активным разумом. Но этот последний отделен от человека и есть космическая сила. От Первого Начала путем эманации возникает целый ряд ителлигенций, и каждая из них владычествует над какой-либо одной из небесных сфер. Последней интеллигенции подчинен мир подлунный. Она-то и есть intellectus agens. Источая содержащиеся в ней формы в материю, она творит вещи; внедряя эти формы в возможные интеллекты людей, она производит в них интеллектуальное познание. Отсюда соответствие познания и бытия. Intellectus agens изливает все имеющиеся у него формы на воспринимающий интеллект каждого человека, тем не менее содержание познания у всех различно. Это объясняется тем, что возможный интеллект воспринимает из озаряющих его форм только те, к вос-

приятию которых он подготовлен, а подготовкой служит наличность соответствующих чувственных представлений: у кого нет фантазмы лошади, в уме того не может отобразиться понятие лошади. Но так как чувственный опыт у всех различен, то и содержание мышления не одинаково. Интеллектуальной памяти не существует. Идеи активного ума формируют возможный интеллект лишь до тех пор, пока последний обращен к ним, но как только он переходит к другому, так эти формы отпадают, не оставив в нем никакого следа. Богатые познания в науках не доказывают наличности интеллектуальной памяти: они обусловлены навыком возможного разума обращаться к разуму деятельному и воспринимать из него формы с чрезвычайной легкостью[1]. В изложенной теории веет совершенно иной дух, но она имеет одну черту, которая роднит ее с гносеологией Августина. В той и другой носителем умопостигаемого является не человеческий разум, а высший, с которым ум человека непосредственно соприкасается и из которого черпает интеллектуальное познание.

Предложенное нами истолкование гносеологии блж. Августина далеко не является общепризнанным, а так как над современными исследователями этого вопроса явным образом тяготеет традиция Средневековья, то нам необходимо хотя бы в самых общих чертах коснуться истории. Как известно, главным источником средневековой философии до XIII в. служили творения блж. Августина, действительно ему принадлежащие или ложно ему приписываемые. Из сочинений же Аристотеля были известны лишь труды, входящие в состав «Органона». Вследствие этого мыслители раннего периода схоластики были августинианцами. Они тщательно изучали его творения и в понимании последних не были связаны никакой тенденцией или предвзятой мыслью. Это обстоятельство должно служить достаточным побуждением к тому, чтобы прислушаться к их мнению и считаться с тем впечатлением, которое они выносили из своего тщательного и непредубежденного изучения творений отца Западной Церкви. Так как блж. Августин для них был не только философской энциклопедией, но и церковным авторитетом, то по характеру их собственных гносеологических теорий мы можем безошибочно судить о том, в каком смысле они понимали свой первоисточник. К тому же принятый в то время метод требовал от мыслителя ссылок на авторитеты, а главное место среди них занимал блж. Августин. Поэтому не трудно видеть, какие сочинения Августина и какие места из них послужили точкой отправления для новых, более определенных теорий.

Обращаясь с указанными запросами к схоластике, мы видим, что наиболее влиятельные мыслители до XIII в. и консервативные магистры университетов в XIII в. в своем понимании Августина совпадают с результатами наших исследо-

---

[1] См. подробнее: *Stöckl Al.* Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz, 1865. Bd. II. S. 40–48; *Штекль А.* История средневековой философии / Пер. Н. Стрелкова и И. Э. под редакцией проф. И. В. Попова. М., 1912. С. 13–25; *S. Carra de Vaux.* Avicenne. Paris, 1900. P. 218–226.

ваний. Все они под умопостигаемым Светом, о котором так часто говорил Августин, понимают Истину Божественную и ставят интеллектуальное познание в зависимость от непосредственного озарения души Богом. Первое место среди этих мыслителей в хронологическом порядке занимает Ансельм Кентерберийский. Его учение о принципах мышления и о познании per lucem et veritatem Dei [посредством Света и Истины Божией] представляет собой простое переложение того, что он читал у Августина[1]. Учение блж. Августина усвоил далее основатель францисканской школы Александр Галесский. Хотя его гносеология не отличается подробностью, однако и из нее ясно, что последнее основание познания он видит в непосредственном воздействии Бога на человеческий ум. Эта мысль становится после Александра традицией основанной им школы. Ее поддерживают, развивают и отстаивают полемически знаменитые францисканцы. Самым выдающимся учеником Александра Галесского был Бонавентура, ученая деятельность которого относится уже к XIII в. Ему были известны все сочинения Аристотеля. Он ими пользуется и под их влиянием вносит в свою гносеологию аристотелевские элементы, но он остается верен августиновской традиции в учении о непосредственном озарении ума светом Божественной Истины и ссылается в этом пункте на отца Церкви как на свой источник и авторитет[2]. Бонавентура оставил после себя много талантливых учеников. Они следовали его истолкованию Августина и с некоторыми индивидуальными оттенками продолжали разрабатывать идею непосредственного воздействия Бога на познавательную деятельность ума. Из их числа назовем

---

[1] Aut potuit (anima) omnino aliquid intelligere de te (Deo), nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te: si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem [Разве могла душа знать что-то о Тебе, кроме как посредством Твоего Твета и Твоей Истины? Следовательно, если душа видит Свет и Истину, она видит Тебя, а если не видит Тебя, не видит Свет и Истину] (*Anselmus Cantuariensis.* Proslogion, 14, PL 158, 235). Vere hanc (lucem) non video, qui nimia est, et tamen quidquid video, per hanc video, sicut infirmus oculus, qui quidquid videt per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere [Истинно, я не вижу того Света, потому что он слишком ярок, и, однако, все, что я вижу, я вижу посредством него, как немощный глаз, который видит все благодаря солнечному свету, но не может ничего усмотреть на самом солнце] (*Idem.* Meditationes et orationes, 21, PL 158, 817). *Fischer Ios.* Die Erkenntnisslehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. X. Hf. 3). S. 47–49, 32–34.

[2] Et hic quidem modus — quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam ejus solum — dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari non tamquam per habitum suae mentis, sed tamquam per eas, quae sunt supra se in veritate aeterna [...И этот вид речи — что познающий в своем познании соприкасается не с самим вечным разумом, а только с его истечением — является недостаточным, по словам блаженного Августина, который в выразительных словах показал, что ум в достоверном познании управляется неизменяемыми и вечными правилами, не посредством своего ума, но посредством того, что выше него и обитает в вечной Истине] (*Bonaventura.* De Scientia Christi, qu. 4). См.: *Lutz Ed.* Die Psychologie Bonaventuras. Nach den Quellen dargestellt. Münster, 1909. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VI. Hf. 4–5). S. 207–208.

Евстахия, Иоанна Пеккама, Рихарда Медиавилльского, Рожера Марстона и Матфея Акваспартского[1]. Последний восстает против мыслителей своего времени, отрицающих возможность непосредственного соприкосновения человеческого ума со светом Божественной Истины, во имя блж. Августина, авторитет которого совершенно ниспровергается подобными учениями[2]. В противоположность этим ученым Матфей придерживается творений Августина. Автор книги, которой мы пользуемся, собрал и отметил те места из сочинений Августина, которые служили точкой отправления для Матфея[3]. На основании их последний дал очень верное истолкование основной мысли своего авторитета. Он отметил, что свет Божественной Истины имеет в познании руководящее и направляющее значение, т. е. сводится не к содержанию, а к принципам мышления, что сам он познается не полно, а лишь отчасти, что он присущ в равной степени всем людям, добрым и злым, и, следовательно, находится в естественном, а не благодатном отношении к человеку[4].

Из упомянутых здесь представителей францисканской школы Бонавентура и особенно его ученики стояли в оппозиции к новому типу гносеологии, провозглашенному доминиканцами Альбертом Великим и Фомой Аквинским, о

---

[1] *Grabmann M.* Die philosophische und theologische Erkenntnisslehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken // Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, 14. Wien, 1906. S. 19–21, 59–63, 48–55.

[2] Videtur nihilominus evertere et subvertere omnia fundamenta beati Augustini, cujus auctoritates nullo modo possunt (aliter) exponi. Quod videtur inconveniens, cum ipse sit doctor praecipuus, et quem doctores catholici et maxime theologi debent sequi [Тем не менее это опровергает и низвергает все положения блаженного Августина, чьи суждения не могут излагаться никак иначе. Это также кажется несогласным с ним, хотя сам блаженный Августин является первым ученым, а за ним должны следовать католические ученые и более всего теологи] (*Grabmann M.* Op. cit. S. 50).

[3] Вот эти места: *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, PL 32, 733; De vera religione, 29 sqq., PL 34, 145; 72, PL 34, 154; Soliloquia I, 15, PL 32, 877; De libero arbitrio II, 34, PL 32, 1259; II, 38, PL 32, 1261; De musica VI, 34 sqq., PL 32, 1181; De Trinitate IX, 10–11, PL 42, 966; XIV, 21, PL 42, 1051; XI, 10, PL 42, 992; De Civitate Dei VIII, 4, 9, 10, PL 41, 227, 233, 234. См.: *Grabmann M.* Op. cit. S. 56. Все это страницы, использованные в нашем исследовании.

[4] Attingit autem mens sive intellectus cognoscens lucem illam et rationes ideales et cernit quodam modo eas, non ut objectum quietans, terminans et in se lucens, sed ut objectum movens et in aliud ducens; non ut objectum visionis, in quo defigatur ratiocinantis aspectus, sed ut objectum motivum et rationem videndi; non plene, sed ex parte; non in sua claritate, sed in quadam obscuritate, quia necdum est plene deiformis... Nec alicui subtrahitur cognoscenti, immo omnibus bonis et malis indifferenter assistit secundum ordinationem et dispositionem immutabilem suae sapientiae, qua cooperatur in intellectuali operatione [Познающий ум, или интеллект, прикасается к тому свету, к идеям и принципам: их он неким образом различает, но не как покоящийся объект, ограниченный {самим собой} и светящийся в самом себе, но как объект побуждающий и ведущий к {чему-то} иному; не как объект видения, на котором закрепляется взор мыслящего, но как объект движущийся и являющийся {самим} основанием зрения; не вполне, но частично; не в своем свете, но как бы в темноте, потому что он еще не совсем уподобился Богу... {Этого света} не лишен ни один познающий ум, поскольку согласно неизменяемому порядку той мудрости, что содействует интеллекту, он в равной степени присущ всем людям, и добрым, и злым] (*Grabmann M.* Op. cit. S. 51–52).

которых подробнее скажем несколько ниже. Они представляли собой реакционное течение, отстаивавшее старые традиции. И эти традиции были в то время еще настолько сильны, что находили приверженцев не среди одних только францисканцев. На почве августинизма стоял в XIII в. представитель белого духовенства в Парижском университете Вильгельм Овернский. Его учение о принципах мышления воспроизводит гносеологическую теорию Августина. Человеческому уму присущи самоочевидные истины и принципы. Это законы логики, аксиомы математики, нормы нравственного поведения. Их нельзя не знать, в их достоверности нельзя сомневаться. Происходят они не из опыта, потому что суть не понятия, а суждения, обозначают не вещи, а законы мышления, и их значение не умалилось бы, если бы исчез весь мир. Они сообщаются уму Самим Богом, Который присутствует в душе человека и после грехопадения. Путем особого озарения Бог внедряет эти принципы в разум человека, Бог является как бы книгой, из которой ум вычитывает эти непререкаемые истины[1].

Перейдем теперь к противоположному течению средневековой философии, главным представителем которого был Фома Аквинский. В XIII в. Запад познакомился с полным собранием сочинений Аристотеля и с их арабскими комментаторами — Авиценной и Аверроэсом. Часть ученых тотчас же поддалась влиянию арабизма. Под свежим впечатлением внезапно открывшихся научных сокровищ эти увлекающиеся люди усмотрели в нем безусловную истину, восприняли арабские философемы без всяких изменений и сквозь их призму смотрели на Аристотеля. Во главе партии «латинских аверроистов» в Париже стоял весьма беспокойный и в других отношениях профессор Сигер Брабандский. Подобные увлечения представляли известную опасность для чистоты католического учения. В частности, гносеология Авиценны и Аверроэса была связана с отрицанием личного бессмертия и стирала границы между обычным познанием и сверхъестественным озарением пророков. Отсюда возникла вполне понятная реакция, во главе которой стояли магистры доминиканского ордена Альберт Великий и Фома Аквинский. Они пошли навстречу научным запросам века, приняли Аристотеля, но решили очистить его от неоплатонических наслоений, которыми его покрыли арабские толкователи, и примирить с христианским учением. Под влиянием этих тенденций Фома Аквинский перенес деятельный разум, в котором Авиценна видел космическую силу, в душу человека и рассматривал его в качестве одной из ее сил. Его учение об интеллектуальном познании можно сформулировать в следующих кратких чертах. В основе знания лежит чувственный опыт. В результате деятельности чувств в душе возникает фантазма, конкретный образ вещи. Из нее разум извлекает понятие. В самом разуме есть начало воспринимающее (intellectus pos-

[1] *Baumgartner M.* Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne. Münster, 1893. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Hf. 1). S. 90–96. Подробности об университетских беспорядках, связанных с именем Сигера Брабандского, и о столкновении философских течений в XIII в. см.: *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle. Freiburg, 1899.

sibilis) и активное (intellectus agens). Назначение первого — усваивать понятия и быть их носителем. Но природа разума универсальна и страдает своего рода дальтонизмом по отношению ко всему индивидуальному, частному, конкретному. Поэтому в нем не может отпечатлеться фантазма, не превращенная предварительно в понятие. Это превращение и служит задачей активного разума. Он наводит на фантазму луч своего света, под влиянием которого в ней бледнеют и выцветают все индивидуальные краски, а остается лишь то общее, что содержится в вещи, под воздействием которой данная фантазма возникла (universalia in re). Представление, обращенное таким образом в понятие в этом очищенном виде воспринимается возможным разумом. Под углом зрения только что изложенного представления об акте интеллектуального познания Фома Аквинский истолковал и учение блж. Августина, потому что его близость к арабизму была для ученого доминиканца эпохи, когда такое огромное значение имел авторитет, весьма неудобным фактом. То, что блж. Августин называл неизменяемой Истиной познания и считал самостоятельной субстанцией, Фома признал за высшие руководящие принципы мышления, которые образует сам intellectus agens в момент пробуждения умственной деятельности. Аналогия света обычна Фоме, как и Августину, но получает у него иное применение. Это не Божественная Истина, независимая от человеческого ума, а сам ум и вырабатываемые им регулятивные принципы познания. Блж. Августин говорит о созерцании вещей в Божественной Премудрости. Фома Аквинский полагает, что подобные выражения употреблены им не в собственном смысле и что в его изложении есть логический скачок: он все время говорил о производящем вместо произведения. Имея в виду собственно человеческий ум и свойственные ему принципы мышления, он непосредственно переходит к их первопричине, по причастию которой существует наш ум со всеми своими свойствами. Как в вещах, созданных Богом, отражается Его бытие, красота и другие свойства, так в природе ума и его принципах отражается неизменяемая Истина Божественной Премудрости. Возводя неизменяемые принципы мышления к Богу, как их причине, Августин и говорит о познании вещей в свете источной Истины[1]. Когда говорят, что душа человеческая все познает в вечных основаниях, то такое выражение может иметь двоякий смысл. Можно видеть вещи в Боге, как видят в зеркале отражающиеся в нем предметы. К такому созерцанию способны только святые. Но можно говорить о познании вещей в Боге, как в причине познания. Можно сказать, что мы видим предметы в солнце, потому что видим их благодаря солнцу. Так, познавая вещи умом, этим подобием Истины, в Кото-

[1] Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est, quam quaedam impressio veritatis primae [Прежде всего, мы судим и мыслим о всех вещах в свете первичной Истины, поскольку сам свет нашего интеллекта, возникающий от природы или данный нам в дар, есть не что иное, как некий отпечаток первичной Истины] (*Thomas Aquinas.* Summa Theologica I, qu. 88, art. 3, ad 1 / Ed. J. P. Migne. Paris, 1841. T. 1. Col. 1202).

рой содержатся вечные основания бытия, мы можем сказать, что познаем их в том, по причастию чему можем так их познавать. В этом именно смысле и нужно понимать учение Августина[1].

Мы все видим в свете источной Истины, поскольку, во-первых, естественный свет нашего разума есть отражение вечной Истины и, во-вторых, поскольку высшие принципы мышления, с точки зрения которых мы все оцениваем, имеют свое объективное основание в верховной Истине и представляют собой Ее отображение[2].

---

[1] Cum ergo quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat; dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem; et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae [Следовательно, когда спрашивают, познает ли человеческая душа все вещи в {их} вечных основаниях, следует ответить, что об этом можно говорить двояким образом. С одной стороны, можно говорить о познании как о познании в познанном объекте, наподобие того как видят в зеркале образы отражающихся в нем предметов; таким образом душа в нынешнем ее состоянии не может видеть вещи в вечных основаниях, но так познают блаженные, видящие Бога и все вещи в Нем. С другой стороны, можно говорить о познании вещей как о познании в причине познания; так можно сказать, что мы видим предметы в солнце, потому что видим их благодаря солнцу; и тогда необходимо сказать, что человеческая душа познает все вещи в вечных основаниях, по причастию к которым мы все познаем. Сам же интеллектуальный свет, который присутствует в нас, есть не что иное, как некое подобие несотворенного света, в котором содержатся вечные основания] (*Thomas Aquinas*. Summa Theologica I, qu. 84, art. 5 / Ed. J. P. Migne. T. 1. Col. 1160–1161). Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus... Sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, i. e. per lumen solis [Мы видим все вещи в Боге и соответственно Ему судим о вещах, поскольку познаем и судим о всем по причастию Его свету... Подобно тому как мы говорим, что судим и видим вещи в солнце, то есть благодаря солнечному свету] (Ibid. I, qu. 12, art. 11, ad 3 / Ed. J. P. Migne. T. 1. Col. 553).

[2] Ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies in speculo refracto. Haec autem resultatio veritatis est quantum ad duo, sc. quantum ad lumen intellectuale, de quo in Ps. 4: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine»; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere, nisi ex primis principiis et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam immutabilitatem et infallibilitatem [От единой первичной Истины в умах людей отражаются множественные истины, подобно тому как разбитое зеркало отражает много лиц от одного человеческого лица. Это отражение истины двояко: оно в интеллектуальном свете, о котором написано в четвертом псалме: «Яви нам свет лица Твоего, Господи» (Пс. 4:7); и в первичных основаниях, о существовании которых нам известно от природы, знаем мы их или нет. Мы не можем познать никакую часть истины, если только не из первичных оснований и из интеллектуального света, которые предоставляют {познанию} истину только потому, что являются подобием первичной Истины, от чего обладают некоей неизменяемостью и непогрешимостью] (Quodlib. 10, qu. 4. art. 7, c. См.: *Stöckl Alb.* Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz, 1865. Bd. II, 1. S. 482). Ср. вообще стр. 478–485.

Истолкование учения блж. Августина, предложенное Фомой Аквинским, сыграло роковую роль в последующей литературе, посвященной иппонскому епископу. Для католических богословов глава доминиканской школы является таким авторитетом, с которым необходимо считаться. Это должно было предрасполагать их к тому, чтобы в анализе творений Августина держаться намеченных им рамок. К этому присоединилось другое обстоятельство, которое также не могло повысить степень объективности их изысканий. Это онтологизм Мальбранша и Джоберти, искавший для себя опоры в творениях Августина. Интересы полемики, порожденной этими системами, требовали реабилитации отца Церкви. Только влиянием Аквината и борьбой с онтологизмом мы можем объяснить себе тот факт, что правильное истолкование казалось бы столь ясного учения блж. Августина о познании в свете Божественной Истины, почти исчезло в специальной литературе.

Ту мысль, которую мы все время развивали и обосновывали с подробностью, быть может, казавшейся читателю излишней, разделяют немногие. Большинство исследователей не допускает, чтобы блж. Августин в своей гносеологии имел в виду непосредственное созерцание принципов мышления в Божественной Премудрости. И наоборот, отождествление умопостигаемого Света и неизменяемой Истины, к которым блж. Августин возводил интеллектуальное познание, с самим Умом и присущими ему самому принципами мышления, как отображением в человеческом духе Божественной Истины, является почти всеобщим. Когда блж. Августин говорит об оценке вещей в свете неизменяемой Истины, он разумеет, по мнению этих исследователей, не Бога, а принципы мышления, как способность человеческого ума, служащую отражением свойств Божественной Премудрости в нашем духе[1]. Рассмотрим с возможной краткостью аргументацию наших противников. Она сводится к доводам косвенным и прямым.

Во всех перечисленных сочинениях преобладают доказательства косвенные, состоящие в ссылке на такие тезисы в системе блж. Августина, которые представляются не согласующимися с учением о познании в свете Божественной Истины.

---

[1] Вот перечень сочинений, в которых проводится этот взгляд: *Kleutgen I.* Die Philosophie der Vorzeit. Münster, 1860. Abt. 3. № 471–489. S. 799–836; *Stöckl A.* Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891. § 12–17. S. 309–312. Оба автора строго держатся истолкования Фомы Аквинского. *Van Endert C.* Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freiburg im Breisgau, 1869. S. 180–202; *Gonzalez F. Z.* Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Regensburg, 1885. Bd. III. S. 174–186; *Storz I.* Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1882. S. 59–85; *Dupont A.* La philosophie de st. Augustin. Louvain, 1881. P. 54; *Portalié E.* Art. «Augustinus» // Dictionnaire de théologie catholique / Commencé sous la direction de A. Vacant et E. Mangenot. Paris, 1903–1972. Vol. 1. Col. 2336; *Schmid Al.* Erkenntnisslehre. Freiburg im Breisgau, 1890. Bd. I. S. 383–385; *Schütz L.* Divum Augustinum non esse ontologum. Monasterii Guesty, 1867; *Zigliara T.* Della luce intellettuale e dell' ontologismo. Roma, 1874. N. 115–119. (Две последние книги мы достать не могли. — *И. В. Попов*).

Самым основательным доводом против зачисления блж. Августина в ряды сторонников онтологизма служит, без сомнения, ссылка на подлинные слова христианского мыслителя, в которых он очень решительно заявляет, что человек в состоянии греховности и в условиях земной жизни не может познавать в Боге ни материальных вещей, ни причин, которые управляют движением веков[1]. Эти указания верны и убеждают в том, что в Августине нельзя видеть предшественника Мальбранша и Джоберти, поскольку под онтологизмом разумеется учение о познании в Боге именно вещей. Но оно нисколько не затрагивает результатов нашего исследования. Мы много раз обращали внимание читателя на тимологический характер гносеологии блж. Августина: лишь познание принципов оценки и понятий с характером долженствования он ставит в зависимость от непосредственного озарения ума Богом. С другой стороны, мы отметили, что образование понятий и познание причин он относит на долю чувственного опыта. И, конечно, логическая совместимость двух этих идей не подлежит никакому сомнению. А следовательно, цель, которую ставило для себя доказательство, остается недостигнутой.

Другое основание защитников взгляда Фомы Аквинского стоит в связи с доказательством бытия Божия в сочинениях блж. Августина. Если бы последний, рассуждают они, допускал непосредственное созерцание Бога, то для чего ему нужно было бы вводить в свою систему диалектические доказательства бытия Божия и почему исходной точкой для них он берет мир?[2] По-видимому, это обстоятельство действительно говорит за то, что блж. Августин, как и другие отцы Церкви, восходит в данном случае от мира, как следствия творческой деятельности Божества, к Богу, как причине. Мы не можем в настоящую минуту подробно рассмотреть этот аргумент, потому что посвящаем учению блж. Августина о богопознании специальный параграф. Но считаем нужным теперь же заявить, что построение излюбленного Августином и характерного для него доказательства бытия Божия как нельзя более подтверждает именно наше истолкование его гносеологии. Особенность этого доказательства состоит в том, что идея причины не играет в нем никакой роли. Другие церковные писатели переходили от мира к Богу, не обращаясь при этом к себе самим. Они говорили: этот мир прекрасен; в нем все разумно и целесообразно; должна же быть разумная причина, вызвавшая его к бытию, художник этого великого произведения искусства. Этот художник есть Бог. Августин строит свое доказательство иначе. Красота и разумность природы служит для него лишь поводом обратиться к своему внутреннему миру, чтобы в нем узреть Бога. Одобряя одни вещи и порицая другие, мы производим их оценку. Это обстоятельство побуждает нас подумать, на чем основана эта оценка. Углубляясь с этой целью в область своего мышления, мы находим, что колеблющаяся и изменяемая деятель-

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 34, PL 34, 333. Рус. пер. Ч. 8. С. 24–25; Ibid. IV, 49, PL 34, 316. Рус. пер. Ч. 7. С. 271–272; De Trinitate IV, 21, PL 42, 902; *Storz I.* Op. cit. S. 67–68; *Stöckl A.* Op. cit. S. 309–310; *Kleutgen I.* Op. cit. S. 811–820; *Gonzalez F. Z.* Op. cit. Bd. III. S. 176–178.

[2] *Kleutgen I.* Op. cit. № 472. S. 801–803; № 478. S. 814–815; *Stöckl A.* Op. cit. S. 311–312; *Storz I.* Op. cit. S. 67, 69–72.

ность нашего ума в оценке вещей опирается на неизменяемые и вечные принципы. Эти последние и есть та Божественная Истина, бытие Которой нужно было доказать[1]. Для предшественников Августина мир есть посылка в заключении, которое приводит к признанию бытия Божия; для Августина мир есть указание, обращающее мысль туда, где непосредственно можно видеть Бога. Это различие мы пояснили бы таким примером. Допустим, что в отдалении вы видите дым и не можете видеть огня, потому что он скрыт от вас за неровностями почвы. Однако, переходя от следствия к причине, вы с уверенностью утверждаете, что дыма без огня не бывает. По этому типу строится обычное космологическое и телеологическое доказательство. Возьмем другой пример. Вы видите дым и могли бы видеть костер, из которого он поднимается. Но при ярком дневном свете и при множестве предметов, находящихся в поле зрения, ваш взор не может найти той точки в пространстве, где горит огонь. Тогда вам советуют смотреть по направлению дыма, и ваш взор тотчас же находит искомое. Такова именно схема, которой пользуется блж. Августин при переходе от мира к Богу. Если это нам удастся установить впоследствии, то наличность такого доказательства бытия Божия в творениях Августина будет подтверждать, а не опровергать наше истолкование его гносеологии.

Третий аргумент, выдвигаемый против защищаемой нами мысли, был бы весьма сильным возражением против нее, если бы она поддерживалась нами в той утрированной форме, какую он предполагает. Сущность его сводится к тому, что блж. Августин не допускает возможности созерцания Бога «лицом к лицу» в этой жизни. Только на краткий миг, в минуты особого подъема, ум человеческий возвышается до этого созерцания и тотчас же снова ниспадает с достигнутой им высоты. Но и это кратковременное созерцание в высшей степени несовершенно[2]. В этом возражении сказывается влияние Фомы Аквинского. Учение средневековых августинианцев он понимал в том смысле, что они, опираясь на Августина, видят в Боге primum cognitum [первое из того, что подлежит познанию], в котором, как в объекте уже познанном, созерцается ценность вещей. И современные исследователи возражают собственно против такого истолкования Августина, которое навязывает ему мысль, что человек предварительно очень хорошо познает Бога и потом от этого более легкого для него знания переходит к познанию мира, как к более трудному. Мы со своей стороны такого понимания гносеологии блж. Августина не поддержали бы.

Блж. Августин признавал, что в душе человека реально присутствует свет Божественной Премудрости, отдельными лучами которой являются руководящие принципы мышления. Они касаются человеческого ума и определяют собой его суждения о вещах, но человек может прожить до старости и не увидеть этих лучей, хотя находится под их постоянным влиянием. Предмет знания не всегда бывает предметом мышления: душа всегда знает себя, но не всегда о себе думает. Таким образом, с точки зрения блж. Августина, можно видеть в Боге ценность вещей и не видеть Самого Бога. Для того чтобы созерцание Истины

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 23, PL 32, 744. Рус. пер. Ч. 1. С. 187–188.

[2] *Storz I.* Op. cit. S 67; *Van Endert C.* Op. cit. S. 158. Not. 1.

стало возможно, нужно отвратить взор от вещей, подлежащих оценке, и направить его на принципы оценки. Но и при этом условии созерцание Божественного света Истины, распадающееся на множество степеней по своей ясности, никогда не может быть совершенным. Несовершенство познания Бога не говорит, однако, против непосредственности этого познания.

Ссылаются далее на то, что, по представлению блж. Августина, созерцание Бога есть акт, длящийся лишь один момент. Истина показывает человеку свое лицо только на один миг, так как тотчас же его умственный взор заволакивается облаками фантазм. Блж. Августин действительно довольно часто говорит об этом[1]. Но созерцание, хотя бы и кратковременное, есть все же созерцание. Указанием на его моментальность непосредственность созерцания Бога не отрицается. По поводу приведенных под строкой подлинных слов блж. Августина нужно поэтому прежде всего заметить, что они предполагают возможность непосредственного созерцания Бога во время земной жизни, и не в каком-нибудь экстатическом состоянии, а в условиях нормальной умственной деятельности. Далее весь тон выдержки говорит за то, что Августин разумеет здесь какой-то хорошо знакомый ему и, может быть, не раз испытанный акт сознания. Какое же переживание лежит в основе его слов? Нам кажется, что оно заключалось в борьбе отвлеченной мысли с фантазией. Истина духовна. Она не имеет никаких очертаний, и всякий наглядный образ есть уже не она. Возьмем частности. Идеальная эстетическая мера абсолютно непространственна. Гео-

---

[1] Ecce vide, si potes, o anima praegravata corpore quod corrumpitur, et onusta terrenis cogitationibus multis et variis; ecce vide, si potes: Deus Veritas est (Sap. IX, 15). Hoc enim scriptum est, Quoniam Deus lux est (I Joan. I, 5): non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis, Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem, Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeres, cum dicitur, Veritas, mane si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena [Вот смотри, если сможешь, о душа, отягощенная разрушающимся телом, многими и разнообразными земными мыслями; вот смотри, если сможешь: Бог есть Истина. Ибо написано: «Бог есть Свет» (1 Ин. 1:5); не в том смысле, как видят эти глаза, но в том смысле, как видит сердце, когда ты слышишь, что Он есть Истина. Не ищи, что такое Истина, поскольку тебя тотчас покроет туман телесных образов и облака мнимых представлений нарушат ясность, которая появилась с того самого мгновения, как я сказал «Истина». Смотри, в самом этом мгновении, которое ослепило тебя своим блеском, останься, если можешь, но ты не можешь и вновь возвращаешься к своим привычным земным вещам] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 3, PL 42, 948). Ср.: Enarrationes in Psalmos, 41, 10, PL 36, 470; Sermones de Scripturis, 52, 16, PL 38, 360. Так было с Августином, когда он впервые открыл в себе самом присутствие Бога. На мгновение он возносился к созерцанию Божественного Света, но тотчас же снова низвергался в область фантазм. Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore... [Как только я узнал Тебя, Ты взял меня к Себе, дабы я увидел то, что мог видеть и что я еще не тот, чтобы видеть. И Ты ослепил слабые глаза мои, ударяя в меня лучами Своими, и я задрожал от любви и страха] (*Idem.* Confessiones VII, 16, PL 32, 742). Et mirabar quod jam te amabam, non pro te phantasma. Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; moxque deripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu: et pondus hoc, consuetudo carnalis [Я удивился, что уже люблю Тебя, а не призрак вместо Тебя, но не мог устоять в наслаждении Богом моим: меня влекла к Тебе красота Твоя, и увлекал прочь груз мой, и со стоном скатывался я вниз; груз этот — привычка плоти] (Ibid. VII, 23, PL 32, 744).

метрический четырехугольник не есть четырехугольник той или другой меры. Попытайтесь же вызвать в своем уме понятие о таком четырехугольнике или, говоря словами Августина, о законе четырехугольника, и вы убедитесь, что лишь на один момент можно мыслить его в такой отвлеченной форме и что в следующее мгновение в вашем воображении непременно всплывет четырехугольник определенной величины и формы[1]. А это и значит, что лицо Истины закрылось «тенью телесных образов и облаком фантазм».

Отождествление принципов оценки, законов соотношения чисел и геометрических понятий с Самой Божественной Истиной несомненно устанавливается тем фактом, что о созерцании их блж. Августин говорит в тех же выражениях и теми же самыми словами, какими описывает созерцание Бога, доступное человеку в этой жизни. Это тоже акт моментальный, обусловленный чистотой ума, поражающий слабую человеческую мысль и низвергающий ее в область конкретных образов. В своих «Монологах» Августин обращается к разуму и просит его выяснить, чем отличается «истинная» геометрическая фигура от той, которую рисует фантазия. Разум отвечает, что это доступно только чистейшим[2]. Для созерцания неизменяемой истины чисел также необходимо отрешиться от тела. При этом условии ее созерцание возможно, но оно неизреченно, потому что всякая попытка дать ему словесное выражение тотчас же низводит ум в область привычных ему чувственных образов, но то же самое происходит, прибавляет блж. Августин, когда мы размышляем и о Божественной Премудрости[3]. Закон, определяющий красоту в движениях, слагающуюся

---

[1] Tum enim alterius atque alterius magnitudinis quadratum sibi cogitatio depingit, et quasi ante oculos praefert; sed mens interior quae vult verum videre, ad illud se potius convertat, si potest, secundum quod judicat illa omnia esse quadrata [Тогда мышление воображает себе квадрат определенной величины и как бы представляет его перед глазами, а внутренний ум, желающий видеть истину, скорее обращается к {этому образу}, если может, и в соответствии с ним судит о том, что {видимое} является квадратом] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 35, PL 32, 902).

[2] *A.* Sed illud saltem impetrem... ut quid intersit inter veram figuram, quae intelligentia continetur, et eam quam sibi fingit cogitatio, quae graece sive phantasia sive phantasma dicitur, breviter exponas. *R.* Hoc quaeris quod videre nisi mundissimus non potest... [*Августин.* Но я, по крайней мере, попрошу, чтобы ты кратко изложил, в чем разница между истинной фигурой, представляемой умозрительно, и той, которую рисует себе мышление, называемое по-гречески «фантазией» или «фантазмой». *Разум.* Ты спрашиваешь о том, что не может видеть никто, кроме чистейшего...] (Ibid. II, 34, PL 32, 902).

[3] Cum incommutabilem veritatem numerorum mecum ipse considero, et ejus quasi cubile ac penetrale vel regionem quamdam, vel si quod aliud nomen aptum invenire potest, quo nominemus quasi habitaculum quoddam sedemque numerorum; longe removeor a corpore: et inveniens fortasse aliquid quod cogitare possim, non tamen aliquid inveniens quod verbis proferre sufficiam, redeo tanquam lassatus in haec nostra, ut loqui possim, et ea quae ante oculos sita sunt dico, sicut dici solent. Hoc mihi accidit etiam cum de sapientia quantum valeo, vigilantissime atque intentissime cogito [Когда я рассуждаю сам с собой о неизменяемой истине чисел, о ее средоточии, опочивальне, местопребывании или о чем-нибудь подобном, что может быть сказано в том же смысле и с помощью чего мы как бы именуем некое седалище и обиталище чисел, в это время я нахожусь далеко от своего тела; и найдя случайно что-нибудь, что я мог бы помыслить, но, однако, не найдя ничего, что я мог бы изъяснить словами, я возвращаюсь, словно утомленный, к привычному своему состоянию и говорю о том, что перед моими глазами, как обычно об этом говорят. То же самое со мной случается, когда я в меру своих сил размышляю о мудрости, при этом я нахожусь в высшей степени бодрственном и напряженном состоянии] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 30, PL 32, 1257).

из ряда последовательных моментов, сам по себе неизменяем и неподвижен. Но лишь немногие могут возвыситься до созерцания этого закона в его неподвижности, однако они не могут долго оставаться на достигнутой высоте: в их фантазии эстетическая мера движений тотчас же воплощается в каких-нибудь изменяющихся образах (например, всплывает в памяти знакомый мотив песни или стихотворение) и получается движущееся представление о неподвижной вещи[1]. В одной из своих проповедей, выясняя идею вездеприсутствия Божия примером правила справедливости, которое целостно присутствует в уме каждого человека, где бы он ни находился, Августин просит своих слушателей ясно представить себе, о чем он говорит, но тотчас прибавляет, что они к этому не способны, что мысль их трепещет, что сначала они должны очистить свой ум[2].

Все изложенные выше соображения приводят нас к убеждению, что учение блж. Августина о невозможности полного и длительного созерцания Бога в условиях земной жизни вполне совместимо с идеей непосредственного созерцания ценности вещей в свете Божественной Истины.

Положительными основаниями, которые приводятся в доказательство правильности истолкования Августина, утвердившегося в литературе под влиянием Фомы Аквинского, служит группа текстов, в которых блж. Августин называет интеллектуальным светом не Истину, а сам ум человека и говорит о познании Истины, поскольку она «переписывается из книги света» в человеческую душу. Отсюда заключают, что под умопостигаемым светом он понимал не Бога, а ум человека, с присущими ему принципами мышления[3]. Все эти места уже были отмечены нами ранее[4]. Августин, действительно, называет ум нематериальным светом, но, во-первых, нужно заметить, что лишь шесть раз на протяжении всех своих сочинений, между тем как понятие света в приложении к истине, как объекту познания, встречается сотни раз. Конечно, и немногочисленные упоминания о свете как уме имели бы доказательную силу, если бы они систематически повторялись в позднейших сочинениях. Это свидетельствовало бы о том, что блж. Августин отказался в своих наиболее зрелых трудах от прометчиво высказанного ранее взгляда. Но этого явления не наблюдается.

---

[1] Verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae (rationes) utique intelligibiles, non sensibiles. Ad quas mentis acie pervenire paucorum est; et cum pervenit, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur, et fit inde non transitoriae transitoria cogitatio [Существует умопостигаемый и неподверженный чувствам закон изменяющихся во времени движений, сам, конечно, неизменяемый и неподвижный. Лишь немногие могут увидеть этот закон взором своего ума, но и когда в меру своих сил видят его, не могут удержаться на нем, но отходят как будто ослепленные {им}: тогда возникает преходящее представление о вещи непреходящей] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 23, PL 42, 1010).

[2] Conamini ergo videre talem lucem: sed non potestis, palpitat mentis acies; purgetur, ut videat [Постарайтесь увидеть этот свет, но вы не можете — взор ума трепещет; пусть же он очистится, чтобы он увидеть] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 4, 7, PL 38, 36).

[3] *Van Endert C.* Op. cit. S. 196–197.

[4] См. стр. 287–288 наст. изд.

Сочинения, в которых мы встречаем эту терминологию, относятся далеко не к позднейшим. Во-вторых, мы уже выяснили, почему блж. Августин, обыкновенно называя интеллектуальным светом Истину, должен был перенести это наименование и на ум. Исходя из принципа, что подобное познается подобным, он должен был рассматривать и ум и Истину как свет. Эти понятия не исключают, а дополняют друг друга.

Что касается выражений, в которых блж. Августин говорит о познании Божественной Истины, поскольку Она отражается в уме и нравственном настроении человека, то подобные тексты, также очень немногочисленные по сравнению с выражениями иного характера, приняты нами во внимание. Мы отметили, что блж. Августин допускал двоякий способ познания вечных оснований ценности: непосредственный, в них самих, и через посредство человеческого духа, поскольку последний становится носителем их отражения. Выдвигать одну группу текстов и игнорировать другую, притом же гораздо более многочисленную и богатую содержанием, конечно, не является научным приемом, достойным подражания. Нашу концепцию могло бы ниспровергнуть лишь установление того факта, что учение о познании Истины через посредство человеческого духа было последним словом в развитии взглядов блж. Августина по этому вопросу и что оно служит поправкой к идее непосредственного созерцания. Попытку поставить вопрос в такой именно форме мы действительно и встречаем в литературе, с которой в данном случае имеем дело. Говорят о необходимости для окончательного выяснения этого спорного пункта изучать сочинения блж. Августина в хронологическом порядке[1] и категорически утверждают, что идея непосредственного созерцания Истины была взята им назад в позднейших произведениях[2]. Мы, конечно, не станем спорить против необходимости изучать в хронологическом порядке творения мыслителя, сохранившего живость и подвижность духа до старости и не переставшего развиваться до самой смерти. В своих подготовительных работах мы и держались именно этого метода, и если в качестве их окончательного результата даем систематическое изложение гносеологии блж. Августина по всем его сочинениям, не считаясь с хронологическим их порядком, то лишь потому, что не заметили никакой преемственности и никакой смены в его взглядах по этому вопросу. Это легко показать на примере, о котором в настоящее время у нас идет речь. О том, что законы Бога «переписываются в души мудрых», Августин говорит в одном из самых ранних сочинений, в «De ordine» [«О порядке»] (386 г.). Затем теория эта снова выступает в сочинении «De Trinitate» [«О Троице»] (410 г.), но рядом с ней развивается теория непосредственного созерцания Истины, и не только в одном и том же сочинении, но и в одном и том же параграфе[3]. Самым же убедительным можно признать тот факт, что в сочине-

[1] *Grabmann M.* Op. cit. S. 58.

[2] *Van Endert C.* Op. cit. S. 196, 197. Not. 4.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 21, PL 42, 1051.

нии «Retractationes» (427 г.), которое имеет своей целью оговорить то, что к концу своей жизни Августин признал неправильным, и которое поэтому является его последним словом, две теории, о которых мы говорим, предлагаются читателю как равноправные и совместимые: человек познает самоочевидные истины, обращаясь или к интеллигибельному и неизменяемому, с которым он соединен, или к себе самому[1].

II. Познание в отношении к частным видам познаваемого

Мы изложили общие принципы гносеологии блж. Августина, но далеко не исчерпали еще всего, что было высказано им по вопросу о познании. Он много думал о познании отдельных объектов. Различие природы этих последних вносит такие изменения в деятельность мышления, что общие принципы гносеологии получают по отношению к ним совершенно своеобразное применение. Отсюда необходимость особых трактатов о познании в отношении к различным объектам. Восходя от простого к сложному, мы остановимся сначала на познании отрицательных величин в области телесного и бестелесного, затем перейдем к выяснению способа познания времени и пространства, далее займемся вопросом о познании души и закончим настоящий отдел учением блж. Августина о богопознании и экстатических состояниях ума и чувства.

Познание через незнание

В области бытия, воспринимаемого чувством, существуют явления, лишенные своего собственного содержания и представляющие собой простое отсутствие положительных свойств. Таковы тьма и молчание, как отсутствие света и звука. То же нужно сказать и относительно сверхчувственного. Сюда относится зло, понимаемое в смысле отсутствия добра, и материя, как отсутствие определенных форм. Вопрос о познании подобных отрицательных величин был связан с большими затруднениями для платоников вообще, потому что шел вразрез с их основными гносеологическими аксиомами.

Еще Платон в «Республике»[2] ставил полноту познания в зависимость от полноты бытия. Познанию доступно только действительно существующее, и настолько, насколько прочно и устойчиво его существование. Предметом истинного познания могут быть только идеи, эти вечные, неизменяемые и пото-

---

[1] Connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facto, ut cum se ad eas res movet, quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat [{Умопостигаемая природа} соединяется не только с умопостигаемым, но и с неизменяемым, следуя тому порядку, согласно которому, когда она обращается к тем вещам, с которыми вступает в связь, или же к себе самой, она узнает о них истину, зависящую от того, насколько хорошо она их видит] (*Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 8, 2, PL 32, 594).

[2] *Plato.* Respublica V, 477. Рус. пер. Ч. 3. С. 289–290.

му подлинно сущие первообразы вещей. Познание текучего, непрестанно изменяющегося и исчезающего бытия дает в результате лишь тень познания — мнение. Но если это так, то возможно ли какое бы то ни было познание вовсе несуществующего? Доступно ли уму познание материи, несущего? Если бы материя была в глазах Платона абсолютным небытием, то на эти вопросы он, конечно, дал бы отрицательный ответ. Но он видел в ней лишь относительное небытие[1] и потому был вынужден допустить возможность некоторого, хотя бы весьма несовершенного, познания ее. В «Тимее» он называет познание материи ненастоящим, неподлинным умозаключением (λογισμὸς νόθος), едва заслуживающим вероятия, и противопоставляет его познанию идей[2]. Плотин обратил внимание на это место и дважды повторил характерные выражения «Тимея», прямо ссылаясь на Платона[3]. Но его вызывала на размышление несовместимость познания отрицательных величин с другой гносеологической аксиомой платонизма: подобное познается подобным. И ум, и чувство суть формы, как же форма может познавать отсутствие формы?[4] Ответ Плотина на этот недоуменный вопрос сводится к тому, что о прямом познании в этом случае не может быть и речи. Ум и чувство воспринимают только формы, а о бесформенном судят лишь по противоположению форме. Глаз не видит тьмы, потому что по своему существу зрение есть свет, а чтобы видеть тьму, именно от света-то и нужно удалиться. Устраняясь же от света, глаз тем самым лишает себя возможности видеть что бы то ни было[5]. Точно так же и ухо не слышит молчания[6]. Мы знаем о тьме через отсутствие зрения, через устранение света всех степеней[7]. В области интеллектуального познания отрицательным характером отличаются понятия зла и материи. Вопрос о способе их познания Плотин обсуждает довольно подробно. Зло есть отсутствие добра. Недостаток добра может быть полным и частичным. В первом случае получается зло абсолютное, во втором относительное. Когда ум направляет свою познавательную деятельность на зло относительное, он созерцает форму добра и на основании ее судит, какой части этой формы недостает тому или другому явлению, а когда мыслит о зле полном, то совершенно устраняет всякую форму[8]. Материя также познается или в своем частичном обнаружении, или со стороны самой своей природы. Частично она проявляется во всем безобразном, поскольку воплощающийся в ней логос вещи не может всецело овладеть ею. О недостающем

[1] *Baeumker C.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Münster, 1890. S. 187–205.

[2] *Plato.* Timaeus, 52 A–B. Рус. пер. Ч. 6. С. 426–427. Ср.: *Baeumker C.* Op. cit. S. 137–138, 407.

[3] *Plotinus.* Enneades II, 4, 10, 12. P. 76, 78.

[4] Ibid. I, 8, 1. P. 40; II, 4, 10. P. 76.

[5] Ibid. I, 8, 9. P. 46.

[6] Ibid. II, 1, 6. P. 55.

[7] Ibid. II, 4, 10. P. 76.

[8] Ibid. I, 8, 9. P. 46; II, 4, 12. P. 78.

ы и в данном случае судим на основании целостной формы. Первичную же атерию мы познаем через устранение всех форм[1]. Выясняя этот отрицательный способ познания, Плотин не отказывается, однако, от своего принципиального взгляда на познание как на уподобление. И чувство и ум противоестественным образом уподобляются тому, что лишено формы. Глаз по существу сть свет, но он устраняется от света и сам погружается во тьму, чтобы почувствовать ее. Так и ум, носитель идей, как бы оставляет их в глубине своего существа, а сам направляется к внешнему, которое ему чуждо, и, чтобы познать противоположное ему, ставит себя в условия, противные своей природе. Он воспринимает в себя бесформенность и сам становится уже не умом[2]. Но так как странение форм и опустошение ума требует известного усилия, которое редполагает деятельность ума, то это познание через незнание не есть полный покой познающей способности, не есть совершенное отсутствие познания. Поэтому в его результате все же получается некоторое, хотя совершенно определенное понятие о материи и зле[3].

Вслед за платониками блж. Августин различает cognitio per speciem et per ivationem [познание через представление (идею) вещи и через его отсутствие (или отрицание)][4]. Но и помимо неоплатонических влияний вопрос о познании отсутствия форм был связан для него с совершенно специальным интересом. В наивном мышлении манихеев и тьма и материя превращались в бстанции, в некоторое совечное Богу начало. От этого материалистического едставления долгое время не мог освободиться сам Августин. Бестелесность терии, о которой он узнал из «Эннеад», была для него положительным откровением. Прозрев сам, он стремится теперь в многочисленных полемических удах, направленных против опасной ереси, переубедить своих друзей из манхеев. Чтобы доказать, что тьма и материя суть понятия отрицательные, он и ается познания per privationem [отрицательного]. Манихеи охотно искали оры для своей космогонии в первых главах Книги Бытия. Бытописатель, раскдали они, говорит здесь о создании света. Но когда не было света, тогда, коно, все было наполнено тьмой. О ее сотворении ничего, однако, не сказано. куда же возникла тьма, которая была вверху бездны? А так как по правилам вней экзегетики умолчание об известном акте признавалось за его отрица, то манихеи усмотрели в нем косвенное доказательство вечного бытия ы, как второго начала. На это блж. Августин отвечает указанием на отрицаьный характер этого понятия. Тьма есть только отсутствие света, как молча — отсутствие звука, обнаженность — отсутствие одежды, пустота — отсут-

---

[1] *Plotinus.* Enneades I, 8, 9. P. 46.

[2] Ibidem.

[3] Ibid. II, 4, 10. P. 76.

[4] Sentimus justa per intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem [Мы воспринимаем справедливое посредством {его} умопостигаемого представления, а несправедливое через его отсутст- (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 27, 2, PL 41, 341)

ствие тела. Рассказывать басни о нападении тьмы на царство Божественного света так же нелепо, как говорить о борьбе молчания с Божественным словом. Так как тьма и молчание не субстанции, то они не воспринимаются чувством. Они познаются через отсутствие зрительных и слуховых ощущений[1]. Но такое отрицательное познание возможно лишь при наличности положительных световых и слуховых восприятий, потому что тьма и молчание распознаются по сравнению со светом и звуком[2]. Поэтому слепые и глухие, лишенные возможности сравнить мрак и молчание, в которых они всегда пребывают, со светом и звуком, не ощущают того, что является их постоянным уделом[3].

По аналогии с ощущением темноты блж. Августин рассматривает способ, посредством которого ум проникает в смысл отрицательных понятий. Исходя из того положения, что понять значит охватить предмет познания умом и заключить его в своем разуме, он задается вопросом, каким образом мудрый может познавать глупость. Нельзя допустить, чтобы он не понимал, что такое глупость. Ведь его задача и призвание жизни состоит в борьбе с глупостью. Он должен описывать бедствия, причиняемые ею, говорить о ее происхождении, о средствах освобождения от нее. А как же может он выполнить свою задачу, не понимая, что такое глупость? С другой стороны, чтобы понимать глупость, нужно иметь ее в своем уме, а у кого в уме есть глупость, тот никак не может быть признан мудрым[4]. Из этого затруднения есть только один выход. Необходимо признать, что то, посредством чего постигается глупость, не есть познание, так как глупость есть единственная или важнейшая причина незнания[5]. Как глаз не видит темноты, так ум не познает глупости, этого мрака неведения. Как, не видя тьмы, мы избегаем ее, не желая оставаться без зрительных ощуще-

---

[1] Non intelligunt non sentiri tenebras, nisi quando non videmus, sicut non sentitur silentium, nisi quando non audimus [Мы не понимаем, что такое тьма, разве только когда не видим, как не понимаем и молчание, разве только когда не слышим] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos I, 7, PL 34, 176). Ср.: Ibid. I, 15, PL 34, 180. Tenebrae, ut dixi, nihil sunt aliud quam lucis absentia, quae oculis non videndo discernuntur, sicut silentium auribus non audiendo; non quia tenebrae sunt aliquid, sed quia lux non est; sicut non quia silentium est aliquid, sed quia sonus non est [Тьма, как я сказал, есть не что иное, как отсутствие света, и она воспринимается глазами, когда они не видят, как и молчание воспринимается ушами, когда они не слышат; не потому, что тьма представляет из себя нечто, но потому, что она не есть свет, как и молчание — не потому, что оно есть нечто, но потому, что это отсутствие звука] (*Idem.* Contra epistulam Manichaei, 34, PL 42, 196). Ср.: Ibid., 33, PL 42, 195.

[2] Tenebrae non videntur, sed lucis comparatione sentiuntur [Мы не видим тьму, но ощущаем ее, сравнивая со светом] (*Augustinus Hipponensis.* Expositio propositionum ex Epistula ad Romanos, 43, PL 35, 2071).

[3] Non nossemus tenebras, si in tenebris semper essemus... [Мы не знали бы, что такое тьма, если бы пребывали постоянно во тьме] (*Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 10, PL 42, 101).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 8–9, PL 32, 997–998. Рус. пер. Ч. 2. С. 179–182.

[5] Non mihi videtur debere dici intellectus, quo intelligitur ipsa stultitia, quae non intelligendi vel sola vel maxima causa est [Мне кажется, нельзя говорить, что сама глупость воспринимается посредством познания, потому что она является единственной или важнейшей причиной незнания] (Ibid. II, 10, PL 32, 999).

ний, так удаляемся от глупости, не стремясь познать ее, а скорбя, что вследствие ее не знаем того, что можно знать. Мы чувствуем присутствие в себе глупости не потому, что ее хорошо понимаем, а потому, что плохо понимаем другое[1].

Таким же отрицательным характером отличается познание греха, зла первичного и материи.

Грех не может служить предметом познания. Моральные ценности ум видит в свете Божественной Истины. Но в правилах нравственного поведения, содержащихся в Самой Истине, нет греха[2]. Поэтому Господь и говорит грешникам: «Я не знаю вас» (Лк. 13:27). Таким образом, есть соответствующий объект, когда ум стремится познать добродетель, но нет объекта для созерцания, когда он пытается размышлять о грехе. Как тьма ощущается через невидение, так и грех через незнание[3].

Первичное зло есть отсутствие бытия, поэтому как тьму мы познаем по сравнению со светом, так радикальное зло по сравнению с Высшим Благом, т. е. с Самим Богом. Когда мы познаем Бога, то от нас не укрывается и зло, как

---

[1] Non absurde dicitur, intelligi non posse stultitiam: nam nullas alias mentis tenebras nominamus. Nec jam illud movebit, quomodo stultitia possit non intellecta vitari. Ut enim oculis tenebras vitamus eo ipso quo nolumus non videre: sic quisquis volet vitare stultitiam, non eam conetur intelligere; sed ea quae possunt intelligi, per hanc se non intelligere doleat; eamque sibi esse praesentem, non quo ipsam magis intelligit, sed quo alia minus intelligit, sentiat [...Отнюдь не неразумны слова, говорящие, что глупость не может быть познана, потому что мы не знаем никакой иной тьмы ума. И нас не заботит, каким образом можно избежать глупости, которая не познана. Ибо как глаза наши избегают тьму только потому, что мы не желаем не видеть, так и каждый человек желает избежать глупости, а не стремится ее познать; он скорбит о том, что не может из-за нее познать доступное познанию, и чувствует в себе ее присутствие не потому, что познает ее больше, {чем другие вещи}, а потому, что другие вещи познает меньше] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 10, PL 32, 999). Ср.: De duabus animabus, 7, PL 42, 98.

[2] Допустить, что в Истине есть идея греха, было бы равносильно утверждению, что Бог есть виновник греха, ибо идея Божественного ума есть причина бытия вещи. Бог не потому знает вещи, что они существуют, а потому они существуют, что Он их знает, любит повторять блж. Августин. (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VI, 11, PL 42, 931; XV, 22, PL 42, 1075). Впоследствии И. С. Эриугена вывел отсюда заключение, что Бог вовсе не знает зла. Divinus itaque animus nullum malum nullamque malitiam novit. Nam si nosset, substatialiter extitissent, neque causa carerent. Jam vero et causa carent, ac per hoc in numero conditarum naturarum essentialiter non sunt, ideoque omnino divina alienantur notitia [Итак, Божественный Дух не знает никакого зла и никакого лукавства. Ибо если бы знал, тогда зло существовало бы субстанциально и не нуждалось бы в причине {самого себя}. Но зло нуждается в причине и потому не существует субстанциально, не принадлежит к числу невидимых природ и совершенно чуждо Божественному ведению] (*Joannes Scotus Erigena.* De divisione naturae V, 27, PL 122, 925). См.: *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены. СПб., 1898. С. 417.

[3] Secundum hanc locutionem dicit Dominus peccatoribus, Non novi vos. Non enim eum aliquid latet, sed quia peccata non inveniuntur in regulis praeceptorum, quas habet veritas, ideo ipsa Veritas peccatoribus dicit, Non novi vos. Sicut enim tenebrae oculis non videndo, ita peccata mente ignorando sentiuntur [Поэтому Господь говорит грешникам: «Не знаю вас». Ибо Ему известно все, но говорит Он так, потому что нет грехов в правилах {нравственных} предписаний, которые содержит истина, и потому Сама Истина говорит грешникам: «Не знаю вас». Как тьма воспринимается глазами через невидение, так и грех через незнание] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 66, 5, PL 40, 63).

Его полная противоположность[1]. К тому же виду относится познание материи. Материя не принадлежит ни к числу вещей умопостигаемых, потому что она есть субстрат бытия телесного, ни к числу предметов, воспринимаемых чувством, потому что последнему не может быть доступно невидимое и неустроенное. Ее можно только или знать через незнание, или не знать через знание[2].

Так как все лишенное положительного содержания не воспринимается ни чувством, ни умом, то отсюда следует, что оно не может быть отнесено ни к чувственному, ни к умопостигаемому. Допустим, поясняет свою мысль блж. Августин, что солнце утратило интенсивность своего света и стало светить с тою степенью силы, которая свойственна луне. Посредством зрения мы воспринимали бы лишь наличную силу света, но не ощущали бы, насколько она уменьшилась. Мы видели бы не утраченный солнцем свет, а остающийся у него после этой утраты. Но то, что не относится к ощущаемому зрением или другим каким-нибудь чувством, не может быть причислено к чувственно воспринимаемому. Так и добродетель есть умопостигаемый свет, просвещающий душу, а порок — утрата или убыль этого света. Умом познается лишь то, что еще остается в душе от этого света, но не то, чего в ней уже нет. Отсюда и порок не может быть причислен к умопостигаемому[3].

Познание времени и пространства

Рассматривая вопрос о познании времени и пространства, блж. Августин составил довольно значительный по объему и оригинальный по содержанию трактат, цель которого выяснить, каким образом возможно измерение времени, а в различных своих трудах и по различным поводам делает несколько ценных замечаний об относительности познания как пространства, так и времени. Мы остановимся подробнее на том и другом.

---

[1] Quid si enim cognitio summi mali sine cognitione summi boni contingere homini non potest? Non enim nossemus tenebras, si in tenebris semper essemus: sed lucis notitia contrarium suum non sinit incognitum... Deus summum bonum est. Cognoscamus ergo Deum, atque ita nos illud quod praepropere quaerimus non latebit [Что если человек не может познать величайшее зло без того, чтобы не познать величайшее благо? Ибо мы не знали бы, что такое тьма, если постоянно пребывали бы во тьме, но знание света не позволяет нам не знать то, что противоположно свету... Бог есть величайшее Благо. Познаем же Бога, и таким образом от нас не укроется то, что мы ищем с чрезмерным усердием] (*Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 10, PL 42, 101). Ср.: De Civitate Dei XI, 27, 2, PL 41, 341. Рус. пер. Ч. 4. С. 220.

[2] Non est intelligibilis forma sicut vita, sicut justitia, quia materies est corporum; neque sensibilis, quoniam quod videatur et quod sentiatur in invisibili et incomposita non est: dum sibi haec dicit humana cogitatio, conetur eam vel nosse ignorando vel ignorare noscendo [«Это не некая умопостигаемая форма, как жизнь, как справедливость, потому что это телесная материя; и не чувственное, ибо в невидимом и неустроенном нет того, что можно видеть и чувствовать». Пока это говорит себе человеческая мысль, она может либо знать ее через незнание, либо не знать через знание] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 5, PL 32, 827).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 6, PL 42, 97.

Измерение времени. По своей постановке вопрос об измерении времени имеет некоторое сходство с только что изложенным учением о познании per privationem [отрицательном]. В том и другом случае проблемой служит возможность познания несуществующего, так как блж. Августин рассматривает время в качестве формы бытия изменяемого, которая сама по себе не имеет никакой субстанциальности. Но по отношению ко времени проблема эта разрешается совершенно в другом духе.

В учении об измерении времени блж. Августин совершенно независим от Плотина, и тем не менее седьмая книга третьей «Эннеады» была для него исходной точкой. Когда он писал XI-ю книгу «Исповеди», он, несомненно, не только припоминал трактат Плотина о вечности и времени, но и перечитал его. На это указывает совпадение между двумя сочинениями в некоторых второстепенных подробностях[1]. Поэтому краткое изложение учения Плотина о времени послужит нам комментарием к Августину и даст ясное понятие о том, что сказано им нового по этому вопросу.

Учение Плотина о времени. Платон первый поставил время в связь с движением неба[2]. Отец всего живет в неподвижной вечности. Создав светила, обладающие жизнью и перемещающиеся в пространстве, Он даровал им образ своей вечности, движущийся от числа к числу. Движущийся образ пребывающей в покое вечности есть время. Оно связано с обращением неба[3]. Стоики отождествляли время или с самим движением светил, или с расстоянием движения[4]. По Аристотелю, время имеет отношение к движению, но не есть само движе-

---

[1] Достаточно привести один пример: Τὸν αἰῶνα καὶ τὸν χρόνον ἕτερον λέγοντες ἑκάτερον εἶναι, καὶ τὸν μὲν περὶ τὴν ἀΐδιον εἶναι φύσιν, τὸν δὲ χρόνον περὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ τόδε τὸ πᾶν αὐτόθεν μέν, καί, ὥσπερ ταῖς τῆς ἐννοίας ἀθροωτέραις ἐπιβολαῖς, ἐναργές τι παρ' αὐτοῖς περὶ αὐτῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἔχειν πάθος νομίζομεν, λέγοντές τε ἀεὶ καὶ παρ' ἅπαντα ὀνομάζοντες. Πειρώμενοι μὴν εἰς ἐπίστασιν αὐτῶν ἰέναι, καὶ οἷον ἐγγὺς προσελθεῖν πάλιν αὖ ταῖς γνώμαις ἀποροῦντες τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλως ἄλλας, τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες... [Говоря, что век и время различны, что первое принадлежит вечной природе, а второе — природе возникающей, что все возникло из них, мы считаем, что имеем о них в душе, равно как и в мыслях, ясное представление. Пытаясь же остановить на них свой взор, как бы близко подойти к тому, что уже давно созерцаем в своих мыслях совсем иначе, мы иначе воспринимаем и их самих...] (*Plotinus.* Enneades III, 7, prooem. P. 168). Ср.: Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si explicare velim, nescio [Что же такое время? Если никто меня об этом не спросит, я знаю, а если хочу объяснить, не знаю] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 17, PL 32, 815).

[2] См.: *Drews A.* Op. cit. S. 167–169; *Leisegang H.* Der Begriff der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Münster, 1913. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XIII. Hf. 4). S. 15–29.

[3] *Plato.* Timaeus, 37C–38B. (Ex recensione Schneideri. Parisiis, 1856. Vol. 2. P. 209). Рус. пер. Ч. 6. С. 402–403.

[4] *Pseudo-Plutarch.* Placita philosophorum I, κβ': Οἱ πλείους τῶν Στωικῶν αὐτὴν τὴν κίνησιν, καὶ οἱ μὲν πλείους ἀγένητον τὸν χρόνον, Πλάτων δὲ γενητὸν κατ' ἐπίνοιαν [Большинство стоиков считают, что {сущность времени} — это само движение, что время нерожденное, а Платон считает его рождающимся в мысли]; *Simplicius.* In Aristotelis Categorias commentarium / Ed. K. Kalbfleisch. Berlin, 1907. S. 350, 15: Τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως [Зенон стоик сказал, что время — это мера всякого движения, а Хрисипп — что это мера движения вселенной]; *Leisegang H.* Op. cit. S. 24, 25; *Bouillet M. N.* Op. cit. Vol. 2. P. 187, 189.

ние. Движение связано с движущимся и потому в одном случае бывает быстрее, а в другом медленнее, время же всегда одинаково. Время есть мера или число движения в отношении к прежде и после[1]. Плотин подвергает критике как стоическое отождествление времени с движением, так и аристотелевское учение о времени как мере движения[2]. Со своей стороны, удерживая мысль о связи времени с движением, он пытается объяснить его происхождение из вечности и ставит его в самое тесное отношение к Мировой Душе.

Понятие бытия предполагает его постоянство, неизменяемость. Бытие и бытие, всегда пребывающее, так же мало отличаются одно от другого, как философ от истинного философа. Только потому, что есть много мнимых философов, мы прибавляем к наименованию «философ» слово «истинный». Только потому, что существует бывание, мы говорим об истинном бытии[3]. Неизменяемое, целостное бытие принадлежит умопостигаемым принципам мира, все содержание которых дано в единстве и полноте. Этим обусловлена вечность умопостигаемого, — форма бытия, необходимо связанная с самой его сущностью. Поскольку умопостигаемое мыслится в качестве потенции многого, оно называется сущностью, поскольку с ним соединено понятие жизни, оно называется движением, поскольку в этом движении не различается никакой временной последовательности и все рассматривается под углом зрения единства, оно называется вечностью. Вечность поэтому не есть сама сущность умопостигаемого, но есть как бы свет, изливающийся из его тождества. Вечность — жизнь сущего в ее полноте, целостности и сосуществовании[4]. Из единства и полноты жизни, обусловливающих вечность, через целый ряд ступеней возникает время. В самом Едином все дано в безусловной простоте. В нем есть возможность движения и покоя, но само оно выше того и другого. Второе начало — Ум. Поскольку он мыслит, он находится в движении, но поскольку содержанием его мышления служат идеи в их полном взаимопроникновении, он пребывает в покое[5]. Как живущий в движении мышления, Ум носит в себе какой-то отдаленнейший намек на возможность времени, но, как созерцающий все в единстве настоящего, он еще удален от него на неизмеримое расстояние. Мировая Душа по своей высшей стороне, неизменно обращенной к созерцанию Ума, также стоит выше времени и пространства, но взаимопроникающая система идей Ума, переходя на степень логосов в Душе, созерцается ею в порядке подлеположения и последовательности. Здесь нет еще ни пространства, ни времени, потому что в Душе все дано совместно и в пространственном, и во временном отношении, но уже все распределено по категориям пространства и времени. Пояснением к этому могут служить сперматические логосы семян:

---

[1] *Aristoteles.* Physica IV, 10–11 / Ed. Academia regia Borussica. Berolini, 1831. Vol. 1. P. 217–220; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. 3 Aufl. Leipzig, 1879. Tl. 2. Abt. 2. S. 398–399.

[2] *Plotinus.* Enneades III, 7, 6–9. P. 172–176.

[3] Ibid. III, 7, 5. P. 172.

[4] Ibid. III, 7, 2. P. 169–170.

[5] Ibid. III, 9, 3. P. 191.

части растения уже предопределены в семени со стороны своего будущего расположения в пространстве и постепенности развития во времени, но даны в зерне еще совместно в том и другом отношении[1]. Итак, первоначально еще не было прежде, которое нуждалось бы в после, и время покоилось в лоне бытия в потенциальном виде, как несуществующее.

Впервые оно появляется как реальная форма бытия в творческом движении низшей стороны Мировой Души или Природы. Эта беспокойная сила в стремлении сообщить другому предмет своего созерцания производит мир и приводит его в движение, подражая движению умопостигаемому. Для этого она должна выйти из свойственного ей единства созерцания, как развивающееся семя переходит от единства к множественности и последовательности. Отсюда прежде всего она себя поставляет в условия времени, а потом заставляет рабски служить ему и свое произведение — мир, потому что последний существует и движется в ней, а следовательно, и живет в ее времени.

Таким образом, по своему существу время есть жизнь души, которая движется от одного проявления к другому. Это форма бытия Мировой Души, творящей мир, и самого мира, как ее произведения[2]. Если бы деятельность Души в мире прекратилась и ее низшая сторона обратилась к созерцанию вечного, то время перестало бы существовать и ничего не осталось бы, кроме вечности[3]. Так как время есть форма бытия Мировой Души, то оно свойственно и каждой индивидуальной душе. В сущности, есть только одна Душа, а бытие отдельных душ является лишь иллюзией, порождаемой делимостью бытия материального. Присутствуя во всех частях мира, сама по себе неделимая, Душа как бы разделяется в телах, которые в своей обособленности не могут вместить ее целостно. Вследствие этого индивидуальная душа стоит в таком же отношении ко времени, в каком и Мировая Душа. Так как время есть произведение души, возникающее вместе с ее движениями, то сама душа, как причина этого движения, стоит выше времени и лишь со стороны своей деятельности в теле подчиняется его законам[4]. Время свойственно каждой индивидуальной душе, но оно не разделяется вследствие этого и не становится субъективной формой ее восприятия. Оно существует реально в ипостаси Мировой Души, как определенная метафизическая величина, а отдельным душам присуще, поскольку они ему причастны[5]. Так как время само по себе неуловимо и его части невидимы и непостижимы, то оно не может быть мерой движения, а, наоборот, само нуждается в движении, как своей мере. Правильное движение неба и служит показателем количества протекшего времени[6].

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 4, 15–16. P. 231–232.

[2] Ibid. III, 7, 10. P. 176–177.

[3] Ibid. III, 7, 11. P. 178; III, 7, 12. P. 179.

[4] Ibid. IV, 4, 15. P. 231.

[5] Ibid. III, 7, 12. P. 180.

[6] Ibid. III, 7, 11. P. 178.

Учение блж. Августина о времени. Хотя Плотин не покидал метафизической точки зрения, с которой обыкновенно рассматривался вопрос о времени в древней философии, однако, признав время формой бытия души, он тем самым пролагал путь к его психологическому освещению. В силу общих тенденций своей философии и преобладающего интереса к внутренним движениям души, блж. Августин пошел гораздо дальше Плотина в указанном направлении. В связи с гносеологией он обсуждает проблему измерения времени, и в настоящем отделе мы этим только и ограничимся.

Обыденный опыт убеждает нас в том, что мы хорошо понимаем длительность времени. Мы постоянно говорим о долгом и о коротком времени, сравниваем между собой длительность того или другого явления, точно указываем, во сколько раз одно событие протекало быстрее или медленнее другого, измеряем продолжительность движения и покоя[1]. Каким же образом мы познаем количество времени?

Плотин признал, что само по себе время неуловимо для измерения, и потому человек пользуется правильностью движения светил для определения его длительности. Блж. Августин в этом с ним не согласился, а остановился на мнении Аристотеля, отвергнутом Плотином. Не движение есть мера времени, а время есть мера движения[2]. Движение недоступно измерению, если неизвестны его начало и конец. Если же мы видим, откуда оно начинается и где заканчивается, тогда можем сказать, во сколько времени продвинулось тело или его часть от одного места до другого. И время в этом случае служит мерой движения[3]. Не время измеряем мы движением светил, а движение небесного свода временем. Если бы солнце стало делать полный оборот вокруг земли в двенадцать часов, то мы могли бы заметить это и установить, что оно движется с удвоенной скоростью. Эта уверенность основывалась бы на сравнении времени

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 18, 21, 28, 32, PL 32, 816, 817, 820, 822. Рус. пер. Ч. 1. С. 341, 344–345, 352, 357.

[2] Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus, et dicimus illum motum, verbi gratia, tempore duplo esse diuturniorem quam istum [Я желаю знать силу и природу времени, которым мы измеряем движения тел и говорим, например, что вот это движение вдвое дольше, чем то] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 30, PL 32, 820). Cum enim movetur corpus, tempore metior quamdiu moveatur [Когда тело движется, я измеряю временем, как долго оно движется..] (Ibid. XI, 31, PL 32, 821).

[3] Si autem notare potuerimus locorum spatia, unde et quo veniat corpus quod movetur, vel partes ejus, si tanquam in torno movetur, possumus dicere quantum sit temporis, ex quo ab illo loco usque ad illum locum motus corporis vel partis ejus effectus est. Cum itaque aliud sit motus corporis, aliud quo metimur quamdiu sit; quis non sentiat quid horum potius tempus dicendum sit? [Если мы сможем отметить место, откуда начинает и где заканчивает свое движение тело или его части, если оно движется словно в токарном станке, то мы можем сказать, сколько времени продолжалось движение тела или его части от одного места до другого. Таким образом, если движение тела — это одно, а то, чем измеряют, другое, то кто же не понимает, чему надо дать название времени?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 31, PL 32, 821).

обыкновенного движения со временем ускоренного. Когда Иисус Навин остановил солнце, то время не остановилось вместе с этим, но продолжало свое для всех ощутимое течение[1].

Если время есть мера движения, то само оно должно быть кем-нибудь измеряемо[2]. Но здесь-то во всей своей трудности и встает проблема его измерения. По своему существу время и есть форма бытия изменяемого, преходящего, смертного. Если бы ничего не проходило, то не было бы прошедшего, если бы ничего не приходило, не было бы будущего, если бы ничего не существовало в данный момент, то не было бы настоящего. Но если бы настоящее оставалось неизменным и не переходило в прошедшее, то формой его бытия было бы уже не настоящее время, а вечность[3]. Так как время есть форма бытия предметов изменяемых, то вместе с ними оно существует и вместе с ними уничтожается. Прошедшее есть спутник изменений, когда-то имевших место, но потом исчезнувших и обратившихся в ничто. Вместе с ними обратилось в ничто и сопровождавшее их время. Таким образом, прошедшего времени не существует. Как же можно говорить, что прошедшее длинно или коротко? Оно было кратким или продолжительным тогда, когда существовало и было настоящим. Перестав же существовать, оно потеряло и свою длительность. Несуществующее не подлежит измерению. Следовательно, если и возможно измерение прошедшего, то лишь в момент его бытия в настоящем[4].

То же самое нужно сказать и о будущем времени. Оно есть форма бытия вещей и состояний, которых еще нет, которые еще не наступили, а следовательно, и само оно еще не существует. Отсюда, пока оно остается в своем будущем, в нем не может быть никакой длительности. Не имея бытия, оно не имеет и меры. Оно будет кратким или продолжительным тогда, когда перейдет в настоящее[5]. Если, таким образом, и возможно измерение будущего, то только в его настоящем. Прошедшего уже нет, будущего еще нет. Но нельзя измерять несу-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 30, PL 32, 820. Рус. пер. Ч. 1. С. 355.

[2] Metior motum corporis tempore; item ipsum tempus non metior? An vero corporis motum metirer quamdiu sit, et quamdiu hinc illuc perveniat, nisi tempus in quo movetur metirer? Ipsum ergo tempus unde metior? [Я измеряю движение тела временем; но разве я не измеряю само время? Разве мог бы я измерить движение тела, как долго оно движется и как долго проходит путь отсюда туда, если не измерил бы само время, в течение которого происходит движение? А само время чем я измеряю?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 33, PL 32, 822).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 17, PL 32, 815. Рус. пер. Ч. 1. С. 340.

[4] Sed dicamus, Longum fuit illud praesens tempus; quia cum praesens esset, longum erat. Nondum enim praeterierat ut non esset, et ideo erat quod longum esse posset. Postea vero quam praeteriit, simul et longum esse destitit, quod esse destitit [Но мы скажем: «Долгим было это настоящее время»; потому что, будучи настоящим, оно и было долгим. Ибо оно еще не прошло, не исчезло, а потому и было тем, что может быть «долгим». После же того, как время прошло, оно одновременно перестало быть долгим, потому что перестало быть {вообще}] (Ibid. XI, 18, PL 32, 816).

[5] *Idem.* Confessiones XI, 20, PL 32, 817. Рус. пер. Ч. 1. С. 344.

ществующее[1]. Следовательно, проблема измерения времени решается в ту или другую сторону в зависимости от положительного или отрицательного ответа на вопрос о возможности измерения настоящего времени, так как только оно одно, будучи связано с реально существующим, само имеет бытие и, следовательно, может иметь длительность. Однако анализ понятия настоящего времени приводит к убеждению, что и оно не поддается измерению, во-первых, по своей необычайной краткости, во-вторых, по отсутствию границ. Настоящее существует в виде таких кратких моментов, которые устраняют всякую возможность измерения. В самом деле, что такое настоящее? Мы говорим о настоящем столетии, но ведь для нас настоящим может быть разве только текущий год, и если это второй год от начала, то первый год настоящего столетия принадлежит уже прошедшему, а девяносто восемь предстоящих — будущему. Настолько же неточно называем мы настоящим текущий год, месяц, неделю, день, час, даже минуту, потому что все эти более мелкие дробления времени допускают в свою очередь дальнейшее деление на части, из которых одни отходят к прошедшему, другие — к будущему. Настоящим в истинном смысле может быть назван лишь неделимый атом времени, потому что всякий делимый момент распадается на прошедшее, настоящее и будущее. Таким образом, настоящее не имеет протяжения. Это мгновение, через которое будущее переносится в прошедшее. Но непротяженное не может подлежать измерению. С другой стороны, для измерения времени, как и пространства, нужно видеть границы измеряемого, его начало и конец. Настоящее в силу своей мгновенности таких границ не имеет. Допустим, что нам нужно измерить продолжительность непрерывно длящегося звука. Пока он не прекратился, мы не можем его измерить и сказать, равен ли он своим протяжением другому или превосходит его в сколько-нибудь раз. А когда его границы определятся, он прекратится, перейдет в прошедшее, и возможность измерения этой исчезнувшей величины будет потеряна[2].

Если прошедшего и будущего не существует, если настоящее неизмеримо по своей краткости и отсутствию границ, а измерение времени все же возможно, то остается допустить, что в нашем духе сами по себе не существующие прошедшее и будущее представлены чем-то реально существующим в настоящем, что в нас есть некоторое длительное настоящее прошедшего и настоящее будущего, на которое, собственно, и направлено измерение. Обыкновенно говорят о времени прошедшем, настоящем и будущем, а было бы точнее гово-

---

[1] Praeterita vero quae jam non sunt, aut futura quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est [Кто может измерить прошедшее, которого уже нет, или будущее, которого еще нет, разве только если кто-нибудь скажет, что он может измерить несуществующее] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 21, PL 32, 817). Scio quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita vel futura [Знаю, потому что мы измеряем его {то есть время} и не можем измерять то, чего нет, а прошлого и будущего нет] (Ibid. XI, 27, PL 32, 819).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 34, PL 32, 822. Рус. пер. Ч. 1. С. 360.

рить о настоящем прошедшего, будущего и самого настоящего[1]. Этим настоящим, замещающим в сознании как не существующие и мгновенно исчезающие вещи, так и их времена, служат пребывающие в нем образы вещей, изменяющихся во времени, и особые состояния духа, соответствующие форме бытия вещей — прошедшему, настоящему и будущему. Такое решение вопроса было подсказано представлением о памяти, сложившимся у блж. Августина очень рано. Если давно уже он установил для себя, что вещи преходящие, покинувшие нас или покинутые нами, замещаются в памяти их образами[2], а наши будущие действия предваряются образами, созданными фантазией[3], то не трудно было усмотреть в измерении прошедшего и будущего частный случай в деятельности памяти и воображения. Как реально время не существует отдельно от вещей, но вместе с ними рождается и исчезает, так и в нашем сознании оно представлено не само по себе, а дано в состояниях духа, связанных с образами вещей, вместе с которыми оно когда-то существовало или будет существовать.

«Мое детство, — говорит Августин, — которого уже нет, относится к прошедшему времени, также не существующему, но, вспоминая и рассказывая о нем, я созерцаю образ его в настоящем, потому что и до сих пор он находится в моей памяти». Точно так же мы заранее обдумываем наши будущие действия и поступки. Их еще нет, но их образы занимают нашу мысль в настоящем и замещают в нашем сознании будущие события[4]. Всякого рода предсказания связаны с образами будущих событий. Видя утреннюю зарю, мы предсказываем восход солнца, которого еще нет на горизонте, но образ поднявшегося светила уже находится в воображении говорящего. Каким бы способом пророки ни предузнавали будущего, но когда они возвещали о грядущих событиях другим, образ этих последних служил предметом их созерцания как нечто настоящее[5]. Измерение прошедшего и будущего, невозможное само по себе, переносится в область образов, их заместителей в душе. Свою мысль блж. Августин поясняет примером. Стих «Deus creator omnium» состоит из восьми слогов, из которых нечетные краткие, а четные долгие. Слоги долгие относятся к кратким как их удвоение, и поэтому краткий слог служит мерой для долгого. Когда мы слышим этот стих, то чувствуем правильно или неправильно он прочтен. Следователь-

---

[1] Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt, nec praeterita. Nec proprie dicitur, Tempera sunt tria; praeteritum, praesens et futurum: sed fortasse proprie diceretur, Tempora sunt tria; praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris [Совершенно ясно теперь, что будущего и прошлого нет. Неправильно говорить: «Существует три времени: прошедшее, настоящее и будущее»; но правильнее было бы, пожалуй, говорить так: «Существует три времени: настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего»] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 26, PL 32, 819).

[2] См. стр. 251 наст. изд.

[3] См. стр. 264 наст. изд.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 23, PL 32, 818. Рус. пер. Ч. 1. С. 347.

[5] Ibid. XI, 23–24, PL 32, 818. Рус. пер. С. 347–348.

но, мы непрерывно измеряем его времена. Однако их непосредственное измерение невозможно, потому что, пока слоги звучат, мы не знаем их границ, а когда они перестали звучать, их уже не существует. Таким образом, измеряются не сами звуки, а то, что остается от них в памяти[1]. Мы измеряем времена в собственной душе и в ее состояниях[2]. Поэтому мы можем читать стихотворение мысленно, не произнося ни одного звука, однако с соблюдением долготы и краткости слогов[3].

Соответственно трем временам — настоящему, прошедшему и будущему — в душе есть три силы, посредством которых человек определяет длительность сменяющихся образов: настоящему соответствует внимание, прошедшему память, а будущему ожидание. Предмет ожидания, становясь предметом внимания, переходит в предмет воспоминания. Прошедшего не существует, но в душе есть воспоминание о нем. Будущего нет, но душа находится в состоянии ожидания наступающих событий. Настоящее не имеет длительности, но длительно напряжение внимания, при помощи которого воспринимается последовательный ряд мгновений настоящего[4]. Благодаря этому мы чувствуем, как

---

[1] Quid ergo est quod metiar? Ubi est, qua metior, brevis? Ubi est longa quam metior? Ambae sonuerunt, avolaverunt, praeterierunt; jam non sunt; et ego metior, fidenterque respondeo, quantum exercitato sensu fiditur, illam simplam esse, illam duplam, in spatio scilicet temporis. Neque hoc possum, nisi quia praeterierunt et finitae sunt. Non ergo ipsas quae jam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior quod infixum manet [Что же такое я измеряю? Где тот краткий {слог}, которым я измеряю? Где тот долгий, который я измеряю? Оба они отзвучали, улетели, исчезли; их уже нет, а я измеряю и уверенно отвечаю (насколько можно доверять изощренному слуху), что долгий слог вдвое длиннее краткого, разумеется по длительности во времени] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 35, PL 32, 823).

[2] In te, anime meus, tempora metior... Affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior [В тебе, душа моя, я измеряю время... Впечатление, которое оставляют в тебе проходящие вещи, когда вещи прошли, а впечатление осталось, его-то я сейчас измеряю, а не то, что прошло и его оставило; я измеряю его, когда измеряю время] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 36, PL 32, 823).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 36, PL 32, 823. Рус. пер. Ч. 1. С. 363.

[4] Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod expectat, per id quod attendit, transeat in id quod meminerit. Quis igitur negat futura nondum esse? Sed tamen jam est in animo exspectatio futurorum. Et quis negat praeterita jam non esse? Sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia in puncto praeterit? Sed tamen perdurat attentio per quam pergat abesse quod aderit [{Душа} ждет, внимает и помнит: то, что она ждет, проходит через то, чему она внимает, в то, что она помнит. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? И однако в душе есть ожидание будущего. Кто станет отрицать, что прошлого уже нет? И однако же в душе все еще сохраняется память о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности, поскольку оно проходит мгновенно? Наше внимание, однако, длительно: оно отправляет в небытие предстоящие вещи] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 37, PL 32, 824). Praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio [Настоящее прошедшего — это память, настоящее настоящего — это {непосредственное} созерцание, настоящее будущего — ожидание] (Ibid. XI, 26, PL 32, 819). Ср.: De immortalitate animae, 3, PL 32, 1022. Рус. пер. Ч. 2. С. 302.

ностепенно истощается будущее и возрастает прошедшее. Когда мы приступам к чтению заученного стихотворения, то наше ожидание относится ко всему го целому. По мере того как в чтении мы подвигаемся к концу, количество жидаемого сокращается, а количество вспоминаемого в качестве прочтенно- о возрастает. Через внимание же ожидаемое переходит в воспоминаемое. Итак, не будущее, которого не существует, продолжительно, а продолжитель- о ожидание будущего. Не прошедшее, которого не существует, продолжи- ельно, а продолжительно воспоминание о прошедшем»[1]. К этим словам блж. вгустина мы со своей стороны добавили бы: не настоящее, которое мгновен- о, продолжительно, а продолжительно напряжение внимания, с которым оно оспринималось.

Итак, блж. Августин признает время величиной метафизической, реально- тью, сопровождающей изменение вещей и их движение. В этом он не идет да- е древней философии, но вопрос об измерении времени он рассматривает ключительно с психологической точки зрения и в этом отношении вносит в илософию совершенно новый дух и метод.

Относительность познания пространства и времени. Протяжение простран- ва и времени есть величина относительная. Оно велико или мало лишь по авнению с другим. Вселенная кажется нам очень большой не потому, чтобы на была таковой сама по себе, а лишь по сравнению с незначительной вели- иной нашего собственного тела и тел других животных, населяющих ее. В ою очередь, животные малы не сами по себе, а сравнительно с телами боль- их животных и, главным образом, со всем миром. Тела бесконечно делимы. этому, в силу относительности пространства, зерно пшена для такой своей сти, которую занимает человеческое тело во вселенной, должно было бы ка- ться столь же великим, как для нас весь мир[2]. Отсюда видно, что мы не заме-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 37, PL 32, 824. Рус. пер. Ч. 1. С. 364.

[2] Quid est in nobis, quod intus intelligit has ipsas visibiles corporum moles proportione magnas esse, parvas; et omne corpus habere dimidium, quantulumcumque sit; et si dimidium, innumerabiles partes: ue omne granum milii suae parti tantae, quantam in hoc mundo nostrum corpus tenet, tam magnum quam mundus est nobis, totumque istum mundum figurarum ratione pulchrum esse, non mole; magn autem videri, non pro sua quantitate, sed pro brevitate nostra, id est animalium quibus est plenus; e rursus cum habeant infinitatem divisionis, non ipsa per se, sed in aliorum, et maxime ipsius universi paratione tam parva sunt? [Что же такое внутри нас понимает, что видимые нами тела велики малы по своему размеру; что любое тело может быть поделено пополам, какое бы маленькое ни было, и таким образом имеет бесконечное количество частей, из-за чего зерно пшена для ой своей части, которую занимает наше тело во вселенной, столь же велико, как для нас мир; весь этот мир прекрасен красотой своих форм, а не своей величиной; что большим он кажется из-за того, что велик сам по себе, а из-за того, что мы, живые существа, населяющие его, малы своему размеру); и, в свою очередь, мы сами, будучи бесконечно делимыми {телами}, малы не и по себе, а по сравнению с другими и более всего по сравнению со всем миром?] (*Augustinus bonensis.* De vera religione, 80, PL 34, 158).

тили бы никакой перемены, если бы мир пропорционально во всех своих частях увеличился бы или уменьшился[1]. Время, как и пространство, в свою очередь делимо до бесконечности, поэтому и оно продолжительно или кратко не само по себе, а по сравнению с другим. Продолжительность часа коротка сравнительно с днем, дня — с месяцем, месяца — с годом[2].

Познание души

В борьбе со скептицизмом и в поисках достоверности блж. Августин нашел непререкаемую истину в данных самосознания. Использовав свое открытие в полемических целях, он сделал вопрос о познании души предметом своих специальных исследований. Философский анализ самого факта выдвинул при этом несколько проблем, заинтересовавших мыслителя. К ним мы теперь и обратимся. Относящийся сюда материал довольно естественно распадается на два отдела: познание собственной души и познание чужой одушевленности.

Познание собственной души. При переходе к учению блж. Августина о самопознании прежде всего нужно установить, с каким органом он его связывал. Согласно общим основам своей гносеологии, он видит в самопознании частный случай интеллектуального познания. Если чувство воспринимает только материальное, телесное, осязаемое и в результате дает лишь тень и жалкое подобие знания, то знание, не допускающее никакого сомнения, каково самопознание, и имеющее своим объектом бестелесное и нематериальное, не может быть отнесено на долю чувства, а служит проявлением деятельности ума[3]. Разум может быть познаваем только разумом, так как между познающим и познаваемым должно иметь место подобие. Вследствие этого свою душу и жизнь мы постигаем не только умом, но даже самой высшей способностью ума[4]. Правда,

---

[1] Sic habendo omnia magnus est hic mundus... cujus omnes partes si proportione minuantur, tantus est; et si proportione augeantur, nihilominus tantus est: quia nihil in spatiis locorum et temporum per seipsum magnum est, sed ad aliquid brevius; et nihil rursus in his per seipsum breve est, sed ad aliquid majus [Так этот мир велик, что вмещает в себя все... Если бы его части уменьшились или увеличились, сохраняя между собой те же отношения, он был бы (для нас) столь же велик; так как во времени и пространстве не существует ничего великого самого по себе, но только по отношению к меньшему, и, наоборот, нет ничего малого самого по себе, но только по отношению к большему] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 19, PL 32, 1173).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 80, PL 34, 158. Рус. пер. Ч. 7. С. 70; De musica VI, 19, PL 32, 1173.

[3] *Idem.* De fide rerum quae non videntur, 1, PL 40, 171.

[4] Quamobrem cum omnis vita, et ob hoc omnis anima nullo corporis sensu, sed solo intellectu percipi queat... quod vero non solum animo, sed ipsa sublimitate animi, mente scilicet atque intelligentia caperemus, id est, vitam, qualiscumque illa diceretur, tamen vitam [Поэтому всякая жизнь и, отсюда, всякая душа не может быть постигнута никаким телесным чувством, но только разумом... Мы познаем жизнь, какова бы она ни была, не только душой, но также самой высшей способностью души — умом и разумом] (*Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 2, PL 42, 94).

иногда блж. Августин говорит, что акты духовной жизни воспринимаются «чувством внутреннего человека», но под этим названием он разумеет не внутреннее чувство в его отличии от разума, а сам разум, который он называет иногда чувством души, в отличие от чувств телесных[1]. Приписывая чувству внутреннего человека способность отличать справедливое от несправедливого, он тем самым отождествляет его с умом[2]. Однако, относя самопознание к интеллектуальной области, блж. Августин не отрицает участия в нем и внутреннего чувства. Мы уже отметили, что внутреннему чувству он приписывал восприятие жизни, некоторое самоощущение бытия[3]. В такого рода элементарном самосознании нельзя отказать и неразумным существам. И животные, говорит он, чувствуют, что живут сами и что живут другие животные и люди. Но у них это происходит по некоторому естественному сочувствию (quadam conspiratione naturali) и далеко от того, что мы разумеем под именем знания. Человек же не только чувствует свою и чужую одушевленность, но и знает, что такое дух[4]. Самоощущение бытия он может делать предметом рефлексии и направлять на него различающую деятельность разума. Как в области внешних чувств животное не может разобраться в данных восприятия и уяснить для себя, какое ощущение получено одним органом и какое другим, чем отличается образ предмета от самого предмета, так и в своем внутреннем опыте оно не может отличать своей души от психических образов вещей, которые в ней находятся, непосредственное самоощущение от чувства одушевленности других. Различающая деятельность принадлежит только уму, но именно она-то и обусловливает, как увидим далее, самопознание души[5]. Приступая к исследованию проблемы познания собственной души, блж. Августин, по своему обыкновению,

---

[1] Ср. стр. 281 наст. изд.

[2] Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem, quo justa et iniusta sentimus... Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum [...У нас есть еще чувство внутреннего человека, которое намного лучше остальных чувств: посредством него мы чувствуем справедливое и несправедливое... Благодаря ему я уверен, что существую, и знаю это, что люблю, и уверен в том, что люблю] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 27, 2, PL 41, 341).

[3] См. стр. 229 наст. изд. Vitam quidem suam, qua nunc vivit in corpore, et haec terrena membra vegetat facitque viventia, interiore sensu quisque... novit [Каждый человек знает благодаря внутреннему чувству свою жизнь, которая теперь находится в теле, оживляет эти земные члены, делая их живыми...] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XXII, 29, 5, PL 41, 797).

[4] Et bestiae quippe sentiunt vivere, non tantum se ipsas, sed etiam se invicem atque alterutrum, et nos ipsos. Nec animas nostras vident, sed ex motibus corporis, idque statim et facillime quadam conspiratione naturali... Non enim tantum sentimus animum, sed etiam scire possumus quid sit animus consideratione nostri: habemus enim animum [И животные чувствуют, что не только они живут, но и что живут другие животные и мы сами. Они не видят наши души, но {чувствуют так} благодаря телесным движениям и более всего благодаря некоему природному сочувствию... Мы же не только чувствуем душу, но также можем знать, что такое душа, рассматривая ее: ведь мы имеем душу] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953).

[5] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 147, 38, PL 33, 613.

весьма определенно ставит сам вопрос и разъясняет связанные с ним затруднения. Мудрец стремится к самопознанию, чтобы посредством этого определить свое положение в мире и соответственно этому действовать. К самопознанию же он призывает и тех, кто еще не достиг мудрости. Таково же требование религии. Но нельзя стремиться к познанию того, что совершенно сокрыто от нас. В самом деле, чтобы могло возникнуть желание познать что-либо, нужно любить предмет познания, а чтобы любить его, нужно его знать. Когда душа воспламеняется жаждой самопознания, она, очевидно, любит себя, но как же это возможно, если она еще не знает себя? Источник познания для всего, что не дано в опыте, блж. Августин обыкновенно ищет в неизменяемой Истине. Он пытается применить этот метод и в данном вопросе, но очень скоро убеждается в его непригодности. Если душа видит в вечных основаниях Истины, насколько прекрасно познавать себя и, проникаясь любовью к этому идеалу, старается осуществить его на себе самой, то было бы в высшей степени загадочно, как, не зная себя, она может знать, что прекрасно знать себя. Чтобы понять обращенное к нам требование познать себя, нужно уже знать, что такое «познай» и что такое «себя». Поэтому в тот самый момент, когда ум понимает это требование, он уже знает самого себя[1]. Если допустить, что душа сохраняет в себе некоторое воспоминание о блаженной жизни и, видя, что для возвращения к ней необходимо самопознание, стремится к неизвестному ради известного, то опять-таки остается непонятным, каким образом, помня о своем блаженстве, она не помнит о себе[2]. Наконец, предполагая, что душа любит знание вообще и, стремясь все обнять им, тем неприятнее поражается незнанием себя и потому ищет самопознания, мы снова попадаем в затруднительное положение. Откуда она могла бы знать о своем знании, если бы не знала себя? Каким образом, зная, что он нечто знает, ум не знает себя?[3] Итак, прежде чем стре-

---

[1] Ipsum enim quod audit, Cognosce te ipsam, quomodo agere curabit, si nescit, aut quid sit, Cognosce; aut quid sit, Te ipsam?.. Sed cum dicitur menti, Cognosce te ipsam, eo ictu quo intelligit quod dictum est, Te ipsam, cognoscit se ipsam [Как же ум может исполнить слова «познай самого себя», если он не знает, что такое «познай» и что такое «самого себя»?.. Но когда ум слышит «познай самого себя», в тот момент, когда он понимает слова «самого себя», ум познает самого себя] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 12, PL 42, 980).

[2] Sed cur memoria beatitudinis suae potuit, et memoria sui cum ea perdurare non potuit, ut tam se nosset quae vult pervenire, quam novit illud quo vult pervenire? [Но почему {ум} может сохранять память о блаженной жизни и вместе с этим не может сохранять память о самом себе, так что, зная то, чего он хочет достичь, он не знает самого себя?] (Ibid. X, 5, PL 42, 975).

[3] Novit autem quid sit nosse, et dum hoc amat quod novit, etiam se cupit nosse. Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit: hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit? [{Ум} знает, что значит «знать», и, поскольку любит свое знание, он также желает знать самого себя. Да и как же он может знать о своем знании, если не знает самого себя? Ведь он знает, что знает прочие вещи, но не знает самого себя: поэтому он и знает, что значит «знание». Каким же образом он знает, что знает нечто, не зная самого себя?] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 5, PL 42, 975).

миться к познанию души, нужно уже знать ее, а если мы знаем ее прежде самого исследования, то оно является, по-видимому, совершенно излишним. Из этих противоречий можно выйти лишь путем предположения, что в одном отношении мы знаем свою душу, а в другом нет и что, исходя из известного, мы стремимся к познанию неизвестного. В этом есть некоторая аналогия с припоминанием, которое предполагает, что часть забытого еще не изгладилась из памяти: стараясь вспомнить забытое слово, мы знаем, чего ищем, следовательно, не все здесь поглощено забвением. Отсюда, чтобы решить проблему самопознания, нужно установить, что знает о себе душа и чего не знает, в чем состоит ее всегдашнее самопознание и в чем оно может быть расширено. Так именно блж. Августин и поступает. Весь материал, относящийся к данному вопросу, легко группируется в двух отделах: самопознание как постояный акт ума и самопознание как нечто приобретаемое. Материал для разработки той и другой стороны проблемы был дан неоплатонизмом. Когда блж. Августин старался распутать отмеченные выше противоречия, выход из затруднения был подсказан ему учением Плотина, с одной стороны, о самопознании человека на степени интеллектуального созерцания, когда, отрешившись от плоти, он становится чистым интеллектом, с другой — о самопознании души или эмпирического человека, сущность которого философ полагал в дискурсивном мышлении. Блж. Августин открыл в обычном земном самопознании человека элементы, которые Плотин относил в мистическую область интеллектуального созерцания, и поставил их рядом с тем, что признавалось в «Эннеадах» характерной особенностью самопознания души. Первый элемент служит выражением постоянного и непрекращающегося знания души о себе самой, второй касается той стороны, которая допускает возможность углубления и расширения.

Учение Плотина о самосознании ума и души может быть сформулировано в следующих чертах.

Предметом мышления может быть или сам мыслящий, или нечто другое. Во втором случае мыслящее и мыслимое разделены самой своей субстанцией. Напротив, в первом случае гораздо больше единства в мышлении, потому что мыслящий, мыслимое и само мышление здесь тождественны. Таково именно мышление ума[1]. А отсюда вытекает, что, мысля себя самого, ум мыслит и о том, что он мыслит, т. е. сознает не только свою сущность, но и свою энергию, проявляющуюся в мышлении. В трактате, посвященном критике гностицизма, Плотин между прочим доказывает, что может быть только три начала — Единое, Ум и Душа — и протестует против разделения Интеллекта на две ипостаси, из которых одна олицетворяет его мышление, а другая — мышление о мышлении. Такое разделение единого акта мышления было бы равносильно душевной болезни даже у человека, хотя его дискурсивному разуму свойственно не-

[1] *Plotinus.* Enneades V, 6, 1. P. 341; V, 5, 1. P. 330–331. Ср. стр. 266–268 наст. изд.

престанное движение от одного к другому. Истинный интеллект, мысля себя самого, не может не мыслить себя мыслящим. Следовательно, он мыслит не только свое собственное содержание, но и саму деятельность мышления. Он не только мыслит, но и знает, что мыслит[1]. Но возможно ли для существа в высокой степени простого, как интеллект, обращаться к себе самому как к объекту мышления? Плотин полагает, что именно простота интеллекта и есть непременное условие самосознания. Наоборот, не следует думать, что более благоприятным условием для этого служит сложность, позволяющая мыслящему одной своей частью познавать другую. Такая сложность исключала бы возможность самопознания. Допустим, что интеллект одной своей частью познает прочие подобно тому как посредством зрения мы воспринимаем форму и цвет своего тела. Но в области чувств глаз, видя прочие части тела, не видит себя самого. Если бы нечто подобное происходило и в области ума, то часть его, познающая прочие части, не познавала бы себя, и, следовательно, ум не познавал бы себя всецело[2]. Не может служить выходом из затруднения и то предположение, что интеллект состоит из совершенно одинаковых частей, так что видящая часть ничем не отличается от видимых, и, следовательно, видя другие части, тождественные себе, она видит косвенным образом и себя. Но такого тождества между частями интеллекта не может быть уже по самому предположению, потому что созерцающее отличается от созерцаемого. Как созерцающее могло бы познавать себя в том, что им созерцается, но не созерцает в свою очередь? А если бы оно познавало себя не в качестве созерцающего, а в качестве созерцаемого, то познавало бы не всего себя. В созерцаемом оно не может видеть именно себя, как созерцающего. Таким образом, сложность исключает самопознание, и если интеллект познает себя, то только благодаря своей простоте. Весь он есть акт, энергия. Поэтому в нем тождественны ум, мышление и мыслимое. Если же мыслимое в нем то же, что мышление, а мышление то же, что он сам, то, мысля мыслимое, ум мыслит свое мышление. Но так как в уме мышление и мыслимое тождественны с самой его сущностью, то, мысля свое мышление, он мыслит свою сущность[3]. Интеллект знает не одной своей частью все другие, но всем своим существом всего себя[4]. Итак, самопознание интеллекта сводится к познанию собственной деятельности, поскольку она проявляется в мышлении, а в этой деятельности и своей сущности. Так как в области интеллекта нет никакой перемены и последовательности, то акт его самопознания является всегдашним и непрерывно длящимся. Наконец, как и всем вообще актам мышления интеллекта, ему должно приписать несомнен-

---

[1] *Plotinus.* Enneades III, 9, 1. P. 94–95.

[2] Ibid. V, 3, 1. P. 310; V, 3, 5. P. 313.

[3] Ibid. V, 3, 5. P. 313–314.

[4] Ibid. V, 3, 6. P. 314–315.

ность, обусловленную совпадением в нем познаваемого и познающего[1]. Все эти черты учения Плотина о самопознании интеллекта мы встретим и в учении блж. Августина о никогда не прекращающемся акте самопознания.

Но самосознание, по Плотину, свойственно не только интеллекту, а и душе, как существенной части эмпирического человека. Душа проявляется в дискурсивном мышлении, и она сознает себя в качестве такового. Она сознает, что воспринимает внешние объекты, что судит их на основании правил, получаемых от интеллекта, что она зависит от интеллекта и ниже его[2]. Поскольку она мыслит о себе самой, она мыслит о рациональной природе. Самопознание души отличается от самопознания интеллекта прежде всего свойственной дискурсивному мышлению перемежаемостью. В нем нужно отличать мышление и восприятие мышления. Мыслим мы всегда, но сознаем, что мыслим, не всегда[3]. В душе нет тождества между познающим и познаваемым, и не все ее содержание находится в актуальном состоянии. Поэтому она может иметь и не мыслить о том, что имеет. И при этом условии обладание является даже более полным, чем в том случае, если оно сопровождается сознанием. Когда душа мыслит о том, что имеет, она рассматривает это как нечто другое, отличное от нее. Если же она не видит того, что имеет, то сама есть то, что имеет[4]. Это подтверждается фактами обыденной жизни. Чем внимательнее относимся мы к содержанию книги, тем менее сознаем, что читаем. Совершая подвиг храбрости, человек обыкновенно не сознает, что поступает доблестно. Душа есть логос всех вещей. Все умопостигаемое и чувственное находится в ней, но содержащиеся в ней логосы она мыслит не совместно, а переходя от одного к другому и рассматривая их, как нечто отличающееся от нее[5]. В силу своей дискурсивной природы душа сознает и себя не всегда, а лишь когда обращается к себе самой. Второй чертой, отличающей самопознание души, служит недостаток в нем чистоты. Непосредственно душа относит к своему существу и то, что ей не принадлежит, и только путем анализа внутреннего опыта и устранения из него всего, не относящегося к ее природе, она приходит к познанию себя как дискурсивного мышления. Для этого она должна мысленно отделить от себя сначала тело, потом пластические силы, оживляющие тело, наконец ощущение, похоть, гнев. В остатке и получится дискурсивное мышление, образ ума[6]. Таким образом, душа сознает себя не всегда, а только когда обращается к себе, но и в этом случае она не всегда сознает себя чисто. Следовательно, призыв к

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 3, 5, 6. P. 313–314.
[2] Ibid. V, 3, 4. P. 313
[3] Ibid. IV, 3, 30. P. 219.
[4] Ibid. IV, 4, 4. P. 223.
[5] Ibid. III, 8, 5. P. 185.
[6] Ibid. V, 3, 9. P. 317.

самопознанию, обращенный к ней, вполне уместен. Как было сказано выше, блж. Августин совместил в своем учении о самопознании души то, что Плотин относил к двум различным началам — уму и душе[1].

Самопознание как постоянный акт мышления. Душа всегда и непосредственно сознает себя в своем бытии и деятельности. По внутреннему и непосредственному самосознанию ей с несомненностью известно, что она существует, живет, мыслит, и это знание не допускает никаких колебаний и неуверенности[2]. Наш ум знает, что он познает вещи, что многое ему известно, а если так, то он знает и себя самого в качестве знающего и мыслящего[3]. С такой же очевидностью каждый сознает состояние своей воли и характер желаний, которые его волнуют[4]. Строго различая веру как совокупность истин, признаваемых без доказательств, и веру как силу души, посредством которой усваивается еще недоступное познанию[5], блж. Августин отмечает непосредственность сознания веры как душевного состояния и настроения. Саму веру, когда она наполняет нашу душу, мы видим в себе, потому что вера в отсутствующие предметы при-

---

[1] Ср.: *Leder H.* Untersuchungen über Augustins Erkenntnisstheorie. Marburg, 1901. S. 72–75.

[2] *A.* Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? *E.* Perge potius ad caetera. *A.* Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intelligisne ista duo esse verissima? *E.* Prorsus intelligo. *A.* Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te [*Августин.* Прежде всего, чтобы положить начало {рассуждению} о самых очевиднейших вещах, я спрошу тебя, существуешь ли ты сам. Ты, может быть, боишься быть введенным в заблуждение этим вопросом, хотя, конечно, если бы ты не существовал, ты вообще не мог бы быть введен в заблуждение? *Еводий.* Переходи скорей к следующему. *Августин.* Следовательно, если очевидно, что ты существуешь, и для тебя не может быть иначе, разве только потому что ты живешь, очевидно также и то, что ты живешь. Ты думаешь, эти два положения истинны? *Еводий.* Конечно, думаю. *Августин.* Тогда очевидно также и третье: ты думаешь] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 7, PL 32, 1243). Ср.: Ibid. I, 16, PL 32, 1229; De Trinitate XV, 21, PL 42, 1073.

[3] Ubi ergo nosse suum novit, si se non novit? Nam novit quod alia noverit, se autem non noverit: hinc enim novit et quid sit nosse. Quo pacto igitur se aliquid scientem scit, quae se ipsam nescit? Neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam [Да и как же {ум} может знать о своем знании, если он не знает самого себя? Ведь он знает, что знает прочие вещи, но не знает самого себя: поэтому он и знает, что значит «знание». Каким же образом он знает, что знает нечто, не зная самого себя? Ведь он не знает другого ума, который знает, но знает самого себя] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 5, PL 42, 975).

[4] In ipsis qui hoc idem volunt, sua voluntas sit cuique conspicua... [...у желающих одного и того же, каждому очевидна его воля...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIII, 5, PL 42, 1016).

[5] Sed aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur. Illa quippe in rebus sunt quae vel esse vel fuisse vel futurae esse dicuntur: haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua, cujus est; quamvis sit et in aliis, non ipsa, sed similis [Одно — это то, во что верят, а другое — вера, посредством которой верят. Предмет веры находится в вещах, о которых говорят, что они есть, были или будут, а вера находится в душе верующего человека, видимая только тому, кому она принадлежит; хотя и не сама эта вера, но вера подобная этой присутствует и в других людях] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIII, 5, PL 42, 1016).

суща нам, вера в предметы, находящиеся вне нас, находится в нас, вера в невидимое видима нам[1]. Таким образом, никто не сомневается, что он существует, живет, помнит, понимает, желает, размышляет, знает, судит[2].

Непосредственное познание бытия и деятельности ума отнюдь не является частичным. Напротив, оно полно и целостно. По внутреннему самоощущению для каждого ясно, что все акты психической жизни принадлежат разумной душе в ее целом, следовательно, какой бы из этих актов ни служил предметом познания, в нем познается не часть ума, а весь ум. Нельзя сказать, что ум в одной своей части существует и живет, в другой не существует и не живет. Бытие и жизнь свойственны уму во всем его целом. Если ум что-либо знает, то знает не частью своего существа, а всем своим существом, иначе пришлось бы допустить, что одну и ту же вещь ум знает одной своей частью и не знает другой. Правда, ум знает не все, но что он знает, то знает весь. Вследствие этого, познавая себя в качестве существующего, живого, мыслящего, стремящегося к самопознанию, ум познает себя не отчасти, а целостно[3]. Этому выводу не противоречит факт стремления ума к самопознанию, а напротив, предполагает его. Когда ум охватывает желание познать себя самого, он уже знает, что он есть ум, иначе он не мог бы знать, к самопознанию ли он стремится. Было бы ошибоч-

---

[1] Fidem porro ipsam quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter novimus... Non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo cujus est: sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. Cum itaque propterea credere jubeamur, quia id quod credere jubemur, videre non possumus; ipsam tamen fidem quando inest in nobis, videmus in nobis: quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum quae foris sunt intus est fides, et rerum quae non videntur videtur fides [А о вере, которую одни, если верят, видят в своем сердце, а другие нет, мы знаем иначе... Но не так видит человек веру, находящуюся в его сердце, ибо в нас есть твердая уверенность в ее существовании и о ней извещает нам наше сознание. Итак, хотя мы и вынуждены верить, потому что то, во что мы вынуждены верить, мы не можем видеть, однако мы видим саму веру, которая присутствует в нас: поскольку в нас всегда присутствует вера {даже} в вещи отсутствующие, вера, которая внутри нас, в вещи, которые вне нас, и вера видимая даже в вещи невидимые] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 3, PL 42, 1014). Ср.: De fide rerum quae non videntur, 1, PL 40, 171.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 14, PL 42, 981.

[3] Sed absurdum est dicere, non eam totam scire quod scit. Non dico, Totum scit; sed quod scit, tota scit. Cum itaque aliquid de se scit, quod nisi tota non potest, totam se scit. Scit autem se aliquid scientem, nec potest quidquam scire nisi tota. Scit se igitur totam. Deinde quid ejus ei tam notum est, quam se vivere?.. Sicut ergo mens tota mens est, sic tota vivit. Novit autem vivere se. Totam se igitur novit... Si hoc in se novit quod mens est, et tota mens est, totam se novit [Но безрассудно говорить о том, что {ум} только какой-то своей частью знает то, что знает. Я не говорю: «Он знает {что-либо} полностью»; но то, что он знает, он знает, только будучи целым. Таким образом, когда ум знает о себе нечто, что не может знать только какой-либо своей частью, он знает всего себя. Ум знает, что он знает нечто и что он не может ничего знать, не будучи целым. Следовательно, ум знает себя как целое. Наконец, что известно уму более, чем то, что он живет?.. Поэтому ум, будучи целым умом, и живет как целое. Он знает, что живет. Следовательно, ум знает себя как целое... Далее, если ум знает в самом себе, что это {т. е. предмет его исканий} ум, что это целостный ум, тогда он знает себя как целое] (Ibid. X, PL 42, 976). Ср.: De Genesi ad litteram VII, 28, PL 34, 365. Рус. пер. Ч. 8. С. 88.

но далее признать, что ум, направляя свою познавательную деятельность на самого себя, исследует той своей частью, которую знает, другие части, которых еще не знает, потому что в этом случае он исследовал бы не себя самого, а только часть себя. Более того, при только что допущенном предположении, вообще не могло бы возникнуть самопознания. В самом деле, часть ума, уже известная ему, не имела бы нужды подвергать себя исследованию. Но и та часть, которая еще остается ему неизвестной, не могла бы исследовать себя, так как эта задача уже приписана известной части. Если же ни та, ни другая часть ума себя не исследовала бы, то не исследовал бы себя и весь ум. Таким образом, когда ум, стремясь к самопознанию, исследует себя, то весь он исследует всего себя и знает всего себя как исследующего[1].

Данные непосредственного самосознания не могут подлежать сомнению. «Никто не может сомневаться, что он живет, помнит, желает, размышляет, знает, судит, потому что если он сомневается, то живет, если сомневается, с этих ли пор сомневается, то помнит, если сомневается, то понимает, что сомневается, если сомневается, то хочет уверенности, если сомневается, то размышляет, если сомневается, то знает, что не знает, если сомневаетея, то судит, что не должно соглашаться неосмотрительно»[2]. Но знание, против которого бессильно сомнение, есть знание самое достоверное и совершенное, а такое знание предполагает знание сущности познаваемого предмета. Таким образом, из факта непререкаемой достоверности актов непосредственного самосознания блж. Августин делает заключение, что в них открывается сама сущность ума[3].

Причина бесспорной достоверности самопознания лежит в том, что познающее и познаваемое здесь совпадают и тождественны друг другу по самой своей субстанции. В развитии этой неоплатонической мысли блж. Августин тесно соприкасается со своим первоисточником, хотя и присоединяет к нему со своей стороны новые соображения. Познать что-либо значит обнять познаваемое своим умом. Только то может быть познано, что находится в уме. Но это условие не может быть выполнено с надлежащей полнотой ни в познании телесной природы, ни в познании Бога. Тела, которые наша душа познает посредством чувств, находятся вне нас. Реально, самой своей субстанцией, они не могут присутствовать в уме. Чтобы познать их, душа не может унести их с со-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 6, PL 42, 976. Ср.: Ibid. X, 18, PL 42, 983.

[2] Ibid. X, 13, PL 42, 980.

[3] Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum ejus ignoratur substantia. Quapropter, cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut convincunt ea quae supra dicta sunt [Никоим образом нельзя сказать о том, что мы знаем вещь, пока мы не знаем ее субстанцию. Поэтому, когда ум знает себя, он знает свою субстанцию; и когда он уверен в своем существовании, он уверен в существовании своей субстанции. А то, что ум уверен в своем существовании, показали сказанные выше слова...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 16, PL 42, 981).

бой в свой внутренний мир и поместить их в уме. Поэтому из своей субстанции она создает замещающие их образы и на них, собственно, направляет свою познавательную деятельность[1]. Но при таких условиях, конечно, она познает не вещи, а их тени. Бог реально присутствует в уме человека, но по Своей бесконечности Он не может быть всецело охвачен ограниченным человеческим умом. Ум наш не обнимает Бога, а только касается Его. Отсюда несовершенство богопознания[2]. В самопознании же ум не только реально присутствует в себе самом, но и вполне обнимает себя. В самом деле, ничто настолько не присутствует в уме, когда он познает вещи, насколько присутствует сам ум. Потому-то, познавая другое, он вместе с этим познает и себя. Ум исследует себя не как нечто отсутствующее, потому что познаваемое присуще уму, а ум присущ самому себе. Он находится в себе самом некоторым внутренним, неподдельным и истинным образом, и ничто не присуще ему в такой степени, как сам он[3]. Если в изложенной группе мыслей дает себя чувствовать аргументация Плотина, то в дальнейшем блж. Августин оригинальней. В объяснении факта бесспорной достоверности актов самосознания он исходит еще из того принципа, что познаваемое находится в познающем соответственно природе познающего. Вещи материальной природы находятся в душе в более совершенном виде, чем в своей собственной субстанции, так как их образы, создаваемые душой, нематериальны. Поскольку Бог отображается в познании, Он присутствует в познающем в менее совершенном виде, чем в Своей собственной субстанции, так как Сам Он неизменяем, а познание сотворенного существа изменяемо. Но так как природа познающего и познаваемого в акте самопознания

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977.

[2] *Idem.* Sermones de Scripturis, 117, 3–5, PL 38, 662–663.

[3] Non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia, quae sensu corporis tacta sunt, sive omnino ipsa, sive ejusdem generis aliqua; sed quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius): sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle se [...{Ум мыслит о себе} не посредством воображаемого представления, как мыслит о вещах отсутствующих и об остальных вещах подобного рода, с которыми вступает в соприкосновение через телесное чувство; но посредством некоей внутренней, не воображаемой, а истинной действительности (ибо нет ничего более действительного для ума, чем он сам): {это происходит тогда}, когда он мыслит о том, что он живет, помнит, понимает, хочет...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 16, PL 42, 981). Ideoque non se, tanquam sibi desit, mens requirat. Quid enim tam cognitioni adest, quam id quod menti adest? Aut quid tam menti adest, quam ipsa mens? [...Поэтому ум не ищет себя, как будто ему не хватает себя. Ибо что столь же близко познанию, как то, что близко {самому} уму? Или что так близко уму, как сам ум?] (Ibid. X, 10, PL 42, 979). Cur ergo cum alias mentes novit, se non novit, cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius? [Почему же, зная другие умы, он {ум} не знает {самого} себя, хотя ничто не может быть более действительного для ума, чем он сам?] (Ibid. X, 5, PL 42, 975). Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est: nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi [Ничто так не знает ум, как то, что он действителен для самого себя; и нет ничего более действительного для ума, чем он сам] (Ibid. XIV, 7, PL 42, 1040). Ср.: Ibid. VIII, 9, PL 42, 953.

ума одна и та же, то ум находится в познании не в менее и не в более совершенном виде, чем в себе самом[1].

В учении блж. Августина о непосредственном самосознании воспроизводится, таким образом, почти все то, что было приурочено Плотином к самопознанию интеллекта, христианский мыслитель перенес недопускающий сомнения момент самопознания из трансцендентной области в сферу реальных переживаний личности. Помимо аналогии в мыслях, след зависимости от Плотина сохранился даже в самой фразеологии Августина. От внимания читателя, вероятно, не укрылось, что во всех буквальных выдержках, приведенных под строкой, речь идет не о самом познании души, а о самопознании именно ума, хотя имеются в виду не только акты умственной деятельности, но и проявления души как таковой. Мы разумеем сознание жизни, а душа и жизнь в сочинениях блж. Августина — выражения взаимозаменимые. Поэтому, говоря о самопознании ума, он пользуется более узким термином, чем сама мысль, влагаемая в него. Такое явление находит для себя естественное объяснение в зависимости от терминологии первоисточника.

Приобретаемый элемент самопознания. Хотя ум познает себя непосредственно со стороны своего бытия и деятельности, хотя это познание целостно и касается самой сущности познаваемого, однако призыв мудреца к самосознанию не напрасен, потому что, всегда сознавая себя в своих актах, ум не всегда мыслит о себе, а когда мыслит, то мыслит не всегда в достаточной степени чисто, наконец, познавая непосредственно свою сущность и деятельность, ум не познает объема своих сил. С этих трех сторон и возможно расширение и углубление самопознания. В развитии перечисленных мыслей блж. Августин пользуется учением Плотина о самопознании души.

Существует большое различие между знанием (nosse) и размышлением (cogitare). Не все известное нам служит в каждый данный момент предметом нашего размышления. Приобретенные знания сохраняются в памяти, иногда долгое время не входя в светлое поле сознания. Возьмем в виде примера ученого, хорошо осведомленного в нескольких науках — в геометрии и музыке. Мысль его не может быть занята одновременно и той и другой наукой. Когда

---

[1] Mens vero cum se ipsam cognoscit; non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit... par illi est cognitio sua: quia neque ex alia natura est ejus cognitio, cum se ipsam cognoscit. Et cum se totam nihilque amplius percipit, nec minor nec major est [Когда ум познает самого себя, он не превосходит себя в своем знании, потому что он познающий и познаваемое. Следовательно, когда он познает себя как целое... его познание равно ему самому, потому что, когда ум познает самого себя, его познание не принадлежит {никакой} иной природе. И, воспринимая себя как целое и не более того, он становится не больше и не меньше] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 4, PL 42, 963). Cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum ejus, ut ei sit par omnino et aequale atque identidem: quia neque inferioris essentiae notitia est, sicut corporis, neque superioris, sicut Dei [Когда ум знает и утверждает сам себя, это его знание становится его *словом*, так что оно уже равно самому уму и одинаково с ним; поскольку это знание не принадлежит ни низшей сущности, то есть телу, ни высшей сущности, то есть Богу] (Ibid. IX, 16, PL 42, 969).

он производит свои исследования в области геометрии, то не думает о музыке, и обратно. Однако нельзя сказать, что он не знает, не понимает и не любит музыки, когда занимается геометрией. Он знает музыку и в это время, но не делает ее предметом своего размышления[1]. Такое явление свойственно и самопознанию. С каждым актом психической жизни и умственной деятельности связано самоощущение души. Вследствие этого душа всегда знает себя, но она не всегда о себе думает. Занятая вещами, находящимися вне ее, поглощенная заботами о своем телесном благосостоянии, она отдает все свое внимание тому, что не относится к ней самой. Размышляя о всем прочем, она не думает только о себе. Таким образом, она всегда знает себя, всегда помнит себя, всегда любит себя, но не всегда о себе размышляет[2]. Когда Священное Писание и философия призывают человека к самопознанию, они приглашают его чаще и продолжительнее думать о себе[3].

Для того чтобы сущность ума могла стать предметом мышления, необходимо, чтобы она оказалась в поле зрения самого ума. Когда ум размышляет о себе самом, он полагает себя перед своим взором. Происходит как бы некоторое раздвоение одной и той же простой и неделимой сущности. Факт этот повергает блж. Августина в величайшее недоумение. Стараясь, подобно Плотину, объяснить сам процесс саморазмышления, он тщательно устраняет отсюда все чувственные и пространственные аналогии. Орган чувственного зрения, глаз, видит другие глаза, но не видит себя самого, если только не смотрится в зеркало. Ничего подобного не может быть в самопознании. Ум находится в своем познании не в виде образа, а реально, самой своей субстанцией, следовательно, созерцая себя, он видит не свое отражение, а именно себя самого[4]. Он не познает также одной своей частью другие, подобно тому как глаза, не видя самих себя, осматривают прочие члены тела. Нельзя также думать, что душа раз-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 9, PL 42, 1042. Ср.: Ibid. XIV, 8, PL 42, 1041; X, 7, PL 42, 977.

[2] Tanta est cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo, nisi se ipsam cogitando [Сила мышления такова, что сам ум не может представить себя себе, предварительно о себе не помыслив; а коль скоро ум ничего не может себе представить, прежде о том не помыслив, то и сам ум, посредством которого мы обо всем размышляем, не может представить себя никак иначе, кроме как размышляя о самом себе] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 8, PL 42, 1041). Mentem semper sui meminisse semperque se ipsam intelligere et amare... diximus [Мы сказали, что ум всегда помнит о себе и всегда мыслит и любит самого себя] (Ibid. X, 9, PL 42, 978).

[3] Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se ipsam cogitet... [Для чего же {душе} предписано, чтобы она познавала саму себя? Я думаю для того, чтобы она размышляла о самой себе...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977).

[4] Nec est oculus in conspectu suo; quandoquidem non conspicit se ipsum nisi speculo objecto... quod non fit utique quando se mens in suo conspectu sui cogitatione constituit [Глаз не находится на пути своего зрения, поскольку не видит самого себя, разве что в зеркале... {Ничего подобного} не происходит, когда ум в своем мышлении ставит себя на пути своего зрения...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 8, PL 42, 1041). Ср.: Ibid. X, 5, PL 42, 975; In Joannis Evangelium tractatus 47, 3, PL 35, 1734.

дваивается и одна часть ее становится созерцающей, а другая созерцаемой[1]. Из изложенного мы видим, что блж. Августин перечисляет те самые точки зрения в вопросе о самопознании, которые были намечены Плотином, и отвергает их с такой же решительностью, как и неоплатоник. Но его собственное решение вопроса значительно отклоняется от теории Плотина и приближается к аристотелевской. Объясняется это, как и в трактате об ощущении и памяти, задачами сочинения «De Trinitate» [«О Троице»], которым мы пользуемся. Желая и в актах самопознания найти аналогию Святой Троицы, блж. Августин подводит их под принятую уже ранее схему материи, формы и воли, как принципа их соединения. Нечто относящееся к уму, но совершенно нематериальное и непространственное является его взором. Этот взор представляет собой безразличную потенцию, но способную получать определенность под влиянием формирующего принципа. Последним в настоящем случае служит непосредственное восприятие бытия и деятельности ума, которое, пока не вступит в поле интеллектуального зрения и не станет предметом размышления, находится в памяти[2], но не в мышлении. Воля, когда все ее желания сосредоточены на внешнем, не позволяет взору ума коснуться того, что дано в непрестанном самосознании, а приковывает его к материальному миру и практической деятельности[3]. Наоборот, пресыщенная или неудовлетворенная внешним, она направляет взор ума на воспринимаемое в непосредственном сознании, и тогда это последнее информирует умственный взор и производит акт размышления ума о себе самом[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 8, PL 42, 1041.

[2] Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur: quoniam dicimus hominem nosse litteras, etiam cum de aliis rebus, non de litteris cogitat [...Ум, конечно, не имеет знания о себе таким образом, что созерцает себя в своем мышлении, как нечто познанное, как будто раньше он был неизвестен самому себе, но ум знает себя наподобие того, как вещи содержатся в памяти, хотя ум о них и не помышляет; наподобие того, как мы говорим, что человек знает буквы, даже когда думает о других вещах, а не о буквах] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 8, PL 42, 1042).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977; XIV, 7, PL 42, 1040.

[4] Proinde restat ut aliquid pertinens ad ejus naturam sit conspectus ejus, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tanquam ipsa sit sibi memoria sui... Ideo trinitatem sic commendabamus, ut illud unde formatur cogitantis obtutus, in memoria poneremus; ipsam vero conformationem, tanquam imaginem quae inde imprimitur; et illud quo utrumque conjungitur, amorem seu voluntatem [...Поэтому очевидно, что взор {ума} есть нечто принадлежащее {умственной} природе, к которой неким нетелесным образом направляется ум, размышляя о себе; когда же ум не размышляет о самом себе, он не находится в пределах своего взора, и умственный взор не принимает свою форму от него, и однако ум знает себя, наподобие того как если бы он сам для себя являлся памятью о себе... Поэтому учение об {умственной} троице мы излагали так: мы решили, что то, от чего принимает свою форму взор мыслящего, находится в памяти; само представление мы представили как бы образом, который извлекается оттуда и запечатлевается; а то, чем соединяются первое и второе, это любовь и воля] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIV, 8, PL 42, 1041).

Второй задачей самопознания служит отделение знания о душе от мнения о ней. В основе дальнейших разъяснений этой мысли у блж. Августина лежит неоплатоническая идея очищения, но оригинально разработанная. Источником и исходным пунктом в познании души служат данные самосознания. Но сам по себе наш внутренний мир слишком широк для этого. Данные самосознания представляют собой очень сложное целое, в котором необходимо разобраться. В состав его входит самоощущение души, посредством которого она сознает себя в качестве начала живого, мыслящего, желающего. Но, обращаясь от внешнего мира к себе самим, мы находим в душе много не относящегося к ее субстанции и деятельности. Таковы преимущественно образы вещей, существующих вне нас. По пристрастию к телесному душа хотела бы никогда не расставаться с предметами, возбудившими ее желание, и унести их с собой в область собственного внутреннего мира, но так как это невозможно, то она из собственной своей субстанции создает бестелесные образы вещей и примешивает их к себе самой. Таким образом, в содержании самосознания есть элемент, в котором находит для себя выражение самая сущность души, и другой элемент, который замещает собой внешний мир. Так как то и другое находится в состоянии смешения и взаимопроникновения, так как, созерцая в своей фантазии образ вещи, мы сознаем вместе с этим и свою душу в качестве созерцающей, то в этом, при недостатке различающего анализа, дана возможность подмены одного элемента другим и отождествления субстанции души с одним из тел, образы которых в ней присутствуют. Отсюда задача познания души сводится к отделению от нее всего, что не принадлежит ей, а является простым отражением внешнего мира[1]. Но это и значит отделить знание о душе от мнения о ней. В различных философских учениях о душе знание перемешивается с мнением. Всех философов объединяет истинное и неподлежащее сомнению знание о душе, как субстанции живой и мыслящей. Все они знают и утверждают, что душа существует, живет, мыслит. Но к этому действительному знанию они примешивают мнение, которое разделяет их на множество сект. То, что всем хорошо известно, — бытие, жизнь, мышление души — они признают качеством и ищут субстанцию, которую можно было бы признать носителем и субстратом этих качеств. Одни считают субстанцией, которой принадлежит способность жизни, мышления, воспоминания, воли, суждения, — воздух, другие огонь, третьи мозг, кровь, атомы, пятую стихию, связь или смешение тела. Различие между этими учениями состоит только в том, что первые из перечис-

[1] Cum igitur ei praecipitur ut se ipsam cognoscat, non se tanquam sibi detracta sit quaerat; sed id quod sibi addidit detrahat. Interior est enim ipsa, non solum quam ista sensibilia, quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum, quae in parte quadam sunt animae [Таким образом, когда душе предписывается, чтобы она познавала саму себя, ей не предписывается искать себя, как будто бы она была отделена от себя, но предписывается отделить от себя то, что к ней было прибавлено. Ибо душа находится внутри, и не только глубже, чем чувственные вещи, которые, очевидно, находятся снаружи, но и глубже самих образов этих вещей, принадлежащих некоей части души] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 11, PL 42, 979).

ленных признают все же субстанциальность ума, как начала отдельного от телесного состава организма, хотя саму его субстанцию и отождествляют с огнем, воздухом, мозгом и другими телами, те же мыслители, которые определяют душу как связь и смешение тела, субстанцией признают сам организм, а качеством, принадлежащим этой субстанции, не только способность познания, но и сам ум. В результате получается смешение истинного и всеобщего знания о душе, как начале живом и мыслящем, с личным мнением и догадкой каждого мыслителя, отождествляющего душу с той или иной телесной субстанцией[1]. Отсюда задача самопознания состоит в устранении из понятия о душе всего того, что не составляет знания, характерным признаком которого служит именно всеобщность, а представляет собой лишь мнение, всегда убедительное только для немногих[2]. Познать душу значит удержать то, что есть в этой сфере несомненного, общепринятого, бесспорного, и отбросить все сомнительное[3]. Так как душа познает себя непосредственно, а тела, находящиеся вне ее, посредством чувств и образов, то она знает себя гораздо лучше, чем небо и землю, и потому если бы по своей субстанции она действительно была каким-нибудь телом, то, без сомнения, такой себя и познавала бы[4]. В изложенной аргументации блж. Августина уже дает себя чувствовать основная мысль после-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 13–16, PL 42, 980–981.

[2] Cum ergo, verbi gratia, mens aerem se putat, aerem intelligere putat, se tamen intelligere scit: aerem autem se esse non scit, sed putat. Secernat quod se putat, cernat quod scit: hoc ei remaneat, unde ne illi quidem dubitaverunt, qui aliud atque aliud corpus esse mentem putaverunt. Neque enim omnis mens aerem se esse existimat, sed aliae ignem, aliae cerebrum, aliaeque aliud corpus, et aliud aliae, sicut supra commemoravi: omnes tamen se intelligere noverunt, et esse et vivere [Когда, например, ум считает себя воздухом, он считает, что воздух мыслит, думая при этом, что это он сам мыслит: ум не знает, что он является воздухом, а только считает так. Пусть ум отделит от себя то, чем он себя считает от того, чем он себя знает: пусть у него останется то, в чем не засомневались даже считающие его некоей телесной вещью того или иного рода. Ибо не всякий ум считает себя воздухом, но есть умы, почитающие себя огнем, мозгом, телесной вещью, как мы упомянули выше, того или иного рода; но всякий ум знает, что он мыслит, существует и живет] (Ibid. X, 13, PL 42, 980).

[3] Certa est autem mens de se... Nec omnino certa est, utrum aer, an ignis sit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum: totumque illud quod se jubetur ut noverit, ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum, de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est... Neque ullo modo fieri posset ut ita cogitaret id quod ipsa est, quemadmodum cogitat, id quod ipsa non est [Ум уверен в своем существовании... но совсем не уверен, является ли он воздухом, огнем, каким-нибудь телом или какой-нибудь частью тела. Таким образом, ум не является ничем подобным; но все то, что повелено уму в его самопознании, относится к тому, чтобы ум был уверен, что он не является ничем таким, в чем он не уверен, и чтобы был уверен только в том, в чем он только и уверен, — в том, что он существует... И никоим образом не может случиться, чтобы ум помыслил то, чем он является, так, как то, чем он не является] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 16, PL 42, 981).

[4] Desinat ergo nunc interim suspicari se esse corpus; quia si aliquid tale esset, talem se nosset, quae magis se novit quam coelum et terram, quae per sui corporis oculos novit [Таким образом, {душа} перестает подозревать себя в том, что она является телом; потому что, если бы она была чем-нибудь таковым, она знала бы себя лучше, чем небо, землю и все то, что она знает при помощи своих телесных очей] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 28, PL 34, 365).

кантовской критики материализма. Те материальные субстанции, которые привлекаются для объяснения психических явлений и с которыми отождествляется душа, рассматриваются здесь в качестве внутренних состояний самой души, и, таким образом, устанавливается, что у нас нет средств выйти из пределов самосознания и что сводить психические явления к движению материальных сил значит объяснять непосредственно познаваемое более отдаленным и гипотетическим. Блж. Августин указывает коренную ошибку материализма именно в том, что он стремится объяснить более достоверное менее достоверным, несомненное — сомнительным.

Третьим предметом самопознания служит объем наших сил. Если деятельность ума и в ней его сущность познаются непосредственно и с достоверностью, не допускающей никакого сомнения, то запас потенциальной энергии души выясняется лишь постепенно путем опыта, и вынесенное из опыта знание никогда не может претендовать на безусловную достоверность[1]. Чтобы определить, к чему он способен и какую работу он может выполнить, ум должен допросить себя не словами, а испытать себя на деле[2]. Хотя мы непосредственно сознаем деятельность мышления, однако совершенно не знаем наперед, какую задачу мы в состоянии разрешить и какая проблема выше наших сил. Часто, рассказывает блж. Августин, мне казалось, что я отвечу на предложенный вопрос, если хорошенько подумаю, однако думал — и не мог; часто казалось, что не буду в состоянии ответить на него, и, однако, отвечал[3]. Также мало известна нам сила памяти. Часто возникает уверенность, что мы запомним нужную подробность, но потом оказывается, что она выпала из памяти, и мы раскаиваемся, зачем своевременно не записали ее, а немного спустя она приходит на ум сама собой без всяких усилий с нашей стороны. Блж. Августин иллюстрирует свою мысль примером необычайной памяти своего друга Симплиция. Однажды он предложил Симплицию прочесть предпоследний стих из какой-то книги «Энеиды». Тот ответил на вопрос быстро и уверенно. Заинтересованный этим,

---

[1] Et plerumque aliter animus humanus sibi ipsi innotescere non potest, nisi vires suas sibi, non verbo, sed experimento, tentatione quodammodo interrogante, respondeat [По большей части душа не может знать о себе, не отдавая себе отчет в своих силах, но не словом, а путем опыта и некоторым образом путем испытания {этих сил}] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XVI, 32, 1, PL 41, 510).

[2] Ecce modo, modo dum sumus, dum vivimus, dum nos vivere scimus, dum meminisse nos, et intelligere, et velle certissimi sumus, qui nos naturae nostrae magnos cognitores esse jactamus, quid valeat memoria nostra, vel intelligentia, vel voluntas, omnino nescimus [Увидим же, пока мы существуем, живем, знаем, что живем, пока уверены в том, что помним, понимаем и хотим, мы, великие знатоки собственной природы, — увидим же, что мы совершенно не знаем, на что способна наша память, наша способность понимать и наша воля] (*Augustinus Hipponensis.* De anima et ejus origine IV, 9, PL 44, 529).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De anima et ejus origine IV, 10, PL 44, 529. Puto enim esse aliquid, quod et intelligere quaeris, nec potes, nec tamen quaereres, nisi te posse sperares. Ac per hoc et tu vires intelligentiae tuae nescis [Я думаю, что есть нечто, что даже ты желаешь понять, но не можешь; ты бы не стремился к этому, если бы не надеялся, что однажды сможешь понять. Таким образом, получается, что и ты не знаешь о силах своего разумения...] (Ibid. IV, 11, PL 44, 530).

блж. Августин продолжал свой опыт, читая стихи из середины различных книг и прося своего друга припомнить предшествующие. Постепенно выяснилось, что Симплиций может прочесть наизусть всю «Энеиду» как в последовательном, так и в обратном порядке. То же было установлено и относительно речей Цицерона. При этом испытуемый поклялся, что ранее произведенного опыта сам он не знал, что память его с такой отчетливостью может воспроизводить заученные литературные произведения[1].

Не менее сокрыта от нас и сила нашей воли. Когда апостол Петр выразил готовность положить душу свою за Господа (Ин. 13:37), то, конечно, действительно хотел пострадать за Христа и не имел намерения обмануть Всевидящего ложным обещанием, но воля его не знала своих собственных сил. Поэтому никто не может сказать заранее, каким искушениям он может противостоять и перед какими воля его окажется бессильной[2].

Наконец, задача самопознания души включает в себя исследование о ее происхождении и конечной судьбе. Непосредственное самосознание говорит ей только о ее настоящих переживаниях, но не касается того, что было с ней раньше и что будет после[3].

Познание чужой души. Телесное око не видит себя самого иначе, как только в зеркале, но видит глаза других людей, в противоположность ему ум человека,

---

[1] Cum admiraremur, testatus est Deum, nescisse se hoc posse ante illud experimentum: ita, quantum ad memoriam attinet, tunc se ejus animus didicit; et quandocumque discere, nisi tentando et experiendo non posset [Видя наше изумление, он {Симплиций} призвал в свидетели Бога, что не знал за собой такой способности до произведенного опыта: отсюда получается, что содержимое его памяти было тогда усвоено его умом, и ум не мог бы никогда его усвоить, кроме как во время {подобного} опыта] (*Augustinus Hipponensis.* De anima et ejus origine IV, 9, PL 44, 529).

[2] Scimus nos itaque aliquid velle, seu nolle: sed voluntas nostra etiam cum bona est, quantum valeat, quantas vires habeat, quibus tentationibus cedat, quibusve non cedat, si nos non fallimus, fili dilecte, nescimus [Итак, мы знаем, когда мы чего-то хотим или не хотим, но какие силы имеет наша воля, даже когда она блага, на что она способна, перед какими искушениями отступает, а перед какими нет, если мы не обманываем самих себя, мы не знаем] (Ibid. IV, 11, PL 44, 530). Sunt enim et istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea quae in me est: ut animus meus de viribus suis ipse se interrogans non facile sibi credendum existimet; quia et quod inest, plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur. Et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota tentatio nominator, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior [...Ибо существуют скорбные потемки, в которых скрыты от меня возможности, живущие во мне; душа моя, спрашивая саму себя о своих силах, с трудом себе доверяет; потому что то, что в ней есть, по большей части сокрыто, если только не обнаружится при помощи опыта. Никто не должен быть спокоен {за самого себя} в этой жизни, которая называется «сплошным искушением», ибо если он смог стать из плохого хорошим, это еще не значит, что он не станет из хорошего плохим] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 48, PL 32, 799).

[3] Neque enim si nesciret se, posset quaerentem se scire se: sed hoc in praesenti; quod autem de se quaerit, quid antea fuerit, vel quid futura sit quaerit [Ибо {душа} не могла бы осознавать себя ищущей, если бы не знала себя, но это {знание относится только} к настоящему времени; а если говорить о том, что она ищет о самой себе, то она ищет, чем она была прежде и чем станет в будущем] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 28, PL 34, 365).

по крайней мере в условиях земного существования, видит себя самого, но не видит непосредственно ума других людей. Отсюда возникает вопрос, каким образом познается одушевленность живых существ и в какой мере нашему познанию доступно содержание душевной жизни тех, с кем мы находимся в постоянном духовном общении.

Познание одушевленности живых существ и содержания их внутренней жизни. Одушевленность людей и животных недоступна нашему непосредственному познанию. Чувство не воспринимает ничего, кроме внешней формы тела живых существ и его движений. Ум не соприкасается с другим умом, будучи отделен от него телом. Тем не менее, не только человек, но и животные прекрасно отличают труп от тела, проникнутого жизнью и управляемого ею. Если в данном случае невозможно непосредственное познание, то, очевидно, существует какой-то косвенный и окольный путь, посредством которого мы убеждаемся в одушевленности или неодушевленности окружающих предметов. Этот путь состоит в том, что мы переходим от известного к неизвестному, руководясь аналогией и сходством явлений. С несомненностью по внутреннему усмотрению нам известна только собственная одушевленность, вся совокупность наших мыслей, чувств, желаний, а также усилий, обусловливающих движения нашего собственного тела, в которых внешним образом выражается то или другое состояние духа. Таким образом, в нашем сознании связано движение и его значение, потому что одну и ту же реальность мы видим и извне, и изнутри. Напротив, когда перед нами находится одушевленное существо, мы рассматриваем его только извне, но видя, что оно совершает известные движения, мы невольно предполагаем, что и оно испытывает те самые внутренние состояния, которые у нас выразились бы в подобных же движениях.

Описанный процесс весьма близок к умозаключению, хотя бы и бессознательному. Поэтому естественно было бы предположить, что блж. Августин отнесет его в область интеллектуального познания, однако он очень ясно говорит не о познании, а о чувстве чужой одушевленности[1]. И это не обмолвка. Признать здесь бессознательное умозаключение блж. Августин не мог, потому что это противоречило бы принципам его гносеологии, которая полагала непроходимую грань между психологией животного и человека и не признавала

[1] Nam et motus corporum, quibus praeter nos alios vivere sentimus, ex nostra similitudine agnoscimus: quia et nos ita movemus corpus vivendo, sicut illa corpora moveri advertimus. Neque enim cum corpus vivum movetur, aperitur ulla via oculis nostris ad videndum animum, rem quae oculis videri non potest: sed illi moli aliquid inesse sentimus quale nobis inest ad movendum similiter molem nostram, quod est vita et anima [Мы сознаем и движения тел по подобию с нашими, благодаря которым чувствуем, что живем не только мы, но и другие, потому что и мы при жизни двигаем тело так же, как созерцаемые нами тела. Но даже когда двигается живое тело, наши глаза не могут увидеть живущую {в нем} душу, невидимую для глаз, но мы чувствуем, что в этом теле обитает нечто, подобное тому, что обитает в нас и двигает точно так же наше тело, то есть {мы чувствуем} жизнь и душу] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953). Ср.: Ibid. XIII, 3, PL 42, 1014.

в животном элементарных зачатков мышления. Тот факт, что животные ощущают свою собственную одушевленность и при виде движений себе подобных чувствуют, что и последние одушевлены, побуждал блж. Августина отнести рассматриваемый познавательный процесс к числу чувственных восприятий[1]. Подробнее и прямее он говорит об этом в трактате о богопознании после воскресения. Признавая, что совершенные тела воскресших святых получат способность видеть бестелесную субстанцию Бога посредством телесного зрéния, он ссылается в доказательство возможности чувственного познания нематериальных вещей именно на познание чужой одушевленности. Свою собственную жизнь каждый знает по внутреннему сознанию без посредства тела, но жизнь других, хотя сама по себе она и невидима, он видит через тело, т. е. посредством чувства[2].

Если непосредственному познанию недоступна даже одушевленность живых существ, то тем менее может открываться перед ним содержание их психической жизни. Мысли, чувства и желания, скрывающиеся в чужой душе, никогда не могут быть предметом знания, но всегда принимаются нами лишь на веру. Даже любовь и дружеское расположение самых близких людей оставляют возможность сомнения и подозрений, потому что их воли видеть нельзя, а можно лишь догадываться об их настроении, присматриваясь к их поступкам и доверяя их словам[3]. Каждый с полной несомненностью видит свою собственную веру, а в веру другого может только верить с большей или меньшей твердо-

---

[1] Neque quasi humanae prudentiae rationisque proprium est. Et bestiae quippe sentiunt vivere, non tantum se ipsas, sed etiam se invicem atque alterutrum, et nos ipsos. Nec animas nostras vident, sed ex motibus corporis, idque statim et facillime quadam conspiratione naturali [Эта {способность} не является принадлежностью только человеческого разума и знания. И животные чувствуют, что не только они живут, но и что живут другие животные и мы сами. Они не видят наши души, но {чувствуют так} благодаря телесным движениям и более всего благодаря некоему природному сочувствию] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953).

[2] Deinde vitam quidem suam, qua nunc vivit in corpore, et haec terrena membra vegetat facitque viventia, interiore sensu quisque, non per corporeos oculos, novit: aliorum vero vitas, cum sint invisibiles, per corpus videt. Nam unde viventia discernimus a non viventibus corpora, nisi corpora simul vitasque videamus, quas nisi per corpus videre non possumus? Vitas autem sine corporibus corporeis oculis non videmus [Каждый человек знает благодаря внутреннему чувству свою жизнь, которая теперь находится в теле, оживляет эти земные члены, делая их живыми, но он знает ее не посредством телесных глаз; а жизнь других, хотя она и невидима, он видит при помощи тела. Ведь как тогда мы отличаем живое тело от неживого, если вместе с телом не наблюдаем и его жизнь, которую не можем видеть без помощи тела? Таким образом, жизнь {других} без помощи телесных глаз мы не видим] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XXII, 29, 5, PL 41, 800). Sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exserentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus; cum eorum vitam sine corporibus videre nequeamus, quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspicimus [Мы не верим, а видим, что люди, живущие среди нас и производящие движения, свойственные живым, являются живыми; хотя мы не можем видеть их жизнь отдельно от тел, однако отчетливо наблюдаем ее при помощи этих тел] (Ibid. XXII, 29, 6, PL 41, 800).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De fide rerum quae non videntur, 2, PL 40, 171.

стью, смотря по плодам его веры, которые единственно доступны знанию[1]. Точно так же каждый определенно знает о стремлениях своей воли, а о желаниях окружающих лиц догадывается на основании подаваемых ими знаков, которым можно верить и не верить[2].

Вследствие этого все приговоры относительно общих людям желаний и стремлений всегда условны и по большей части опровергаются исключениями и частными случаями противоположного характера. Блж. Августин рассказывает об одном актере, который привлек на свой спектакль огромную толпу зрителей, обещав сказать, чего все хотят. Уже возбужденное этим обещанием любопытство, продолжает он, показывает, что по всеобщему признанию желания других от нас скрыты. Секрет находчивого лицедея был очень незамысловат, но он вполне удовлетворил невзыскательную публику. При всеобщих знаках одобрения он объявил, что все хотят дешево купить и дорого продать. Но мне известен человек, говорит блж. Августин по поводу этого случая, который уплатил за продаваемый кодекс его действительную стоимость, хотя продавец, несведущий в книжном деле, просил за него гораздо дешевле. И разве мы не видим, заканчивает он свою речь, как многие очень дешево продают достояние отцов, чтобы на вырученные деньги дорого покупать то, что дает удовлетворение их страстям?[3]

Чужая душа остается скрытой для постороннего наблюдателя потому, что ее состояния обнаруживаются перед ним не непосредственно, а косвенно в целой системе знаков. Оставаясь всегда со своими мыслями, мы даем понять о них другим всевозмозможными способами: и словами, и модуляциями голоса, и выражением лица и жестами[4]. Но все эти знаки, во-первых, могут не соответствовать тем действительным переживаниям, которые за ними скрываются, во-вторых, могут быть не достаточно хорошо понимаемы со стороны тех, для кого они предназначены.

Первый случай может быть или обусловлен намерением лица, передающего нам свои мысли, или возникнуть помимо его воли. Знаки могут быть намеренно употреблены не те, в которых верно отражается внутреннее состояние духа. Тогда они не открывают, а скрывают его. Отсюда возможность лжи, лице-

---

[1] Suam igitur quisque fidem apud se ipsum videt: in altero autem credit esse eam, non videt; et tanto firmius credit, quanto fructus ejus magis novit, quos operari solet fides per dilectionem [Таким образом, каждый видит свою веру в самом себе, а в другом человеке он ее не видит, а только верит в ее существование, и тем сильнее верит, чем больше узнает плоды этой веры] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIII, 5, PL 42, 1016).

[2] Cum et in ipsis qui hoc idem volunt, sua voluntas sit cuique conspicua, alterius autem lateat, quamvis idem velit; et si aliquibus signis sese indicet, creditur potius quam videtur [...поскольку у желающих одного и того же, каждому очевидна его воля, но невидима для другого, хотя он и хочет то же самое, {даже} если эта воля и обнаружит себя какими-либо знаками, в нее скорее верят, чем видят ее] (Ibidem).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XIII, 6, PL 42, 1017.

[4] *Idem.* De fide et symbolo, 4, PL 40, 183.

мерия, обмана. С другой стороны, помимо воли говорящего произносимые им слова иногда не выражают тех мыслей, которые занимают его в данный момент. Это бывает или в том случае, когда читают наизусть хорошо заученное стихотворение, а думают в это время совсем о другом, или в том, когда с языка неожиданно срывается не то слово, которое следовало произнести[1]. Возможно вследствие этого, что говорящий излагает мысль, которую сам не только не разделяет, но и не понимает, а его собеседник хорошо ее понимает. Эпикуреец, признавая душу смертной, может излагать доказательства, обыкновенно приводимые в пользу ее бессмертия, не понимая их и потому не придавая им никакого значения, а его более проницательный слушатель может оценить силу этих доводов[2].

Вторая причина неверного понимания чужой души лежит не в подающем знаки, а в воспринимающем их. Очень часто говорящий ничего не хочет скрывать, и слова, которые он употребляет, выражают именно то, что он думает, но его неправильно понимают, потому что с произносимыми словами привыкли соединять совсем другой смысл. Так слово virtus может быть употреблено и в смысле доблести, и в смысле телесной силы, поэтому можно с негодованием отвергать положение: некоторые животные превосходят человека доблестью, хотя произнесший его, быть может, разумел физическую силу животных и был прав по существу. Подобные недоразумения ведут к бесконечным спорам в философии[3]. Наконец, часто по невнимательности и рассеянности человеку слышатся совсем не те звуки, которые в действительности прозвучали, и это затемняет мысль говорящего[4].

Знаки как средство общения душ. Каждая душа замкнута в себе самой и недоступна для взора другой души. Непосредственное общение душ невозможно. Жизнь души и ее внутренние состояния выражаются в разнообразных знаках, из которых наиболее важное значение имеет слово. Так, самодостоверность сознания и его замкнутость приводят блж. Августина к исследованию вопроса о знаках как средстве общения душ. Характерная особенность взглядов нашего мыслителя на этот предмет определится яснее, если мы предпошлем их изложению краткий исторический очерк главных течений в древней философии и патристической литературе по затронутому вопросу.

Вопрос о значении имен в древней и патристической философии. На протяжении всей истории греческой и патристической философии сталкиваются между собой два противоположных мнения о проис-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De magistro, 42, PL 32, 1218. Рус. пер. Ч. 2. С. 469.

[2] Ibid., 41, PL 32, 1218. Рус. пер. Ч. 2. С. 468–469.

[3] Dixerit enim aliquis audientibus nobis, ab aliquibus belluis hominem virtute superari... cum ille fortasse virtutem, vires corporis vocet [...Кто-нибудь скажет нам, слушателям его, что некоторые животные превосходят человека своей virtus {доблестью-силой}... хотя, вероятно, этим словом он называет телесные силы] (*Augustinus Hipponensis.* De magistro, 43, PL 32, 1218).

[4] Ibid., 44, PL 32, 1219. Рус. пер. Ч. 2. С. 470–471.

хождении и значении языка. Первое признавало язык произведением природы и ставило слова или имена в самое тесное отношение к тем реальностям, которые ими обозначаются. Имя не только выражает сущность предмета, но является носителем его свойств и сил. Между именем и вещью, которая его носит, есть таинственная связь, вследствие которой можно влиять на вещь и по произволу направлять ее силы, производя известные операции над ее именем. Из такого представления об имени вытекало его двоякое применение. Если имя обозначает сущность предмета, то слова, их состав и первоначальное значение есть лучший источник познания вещей. Слова учат о предметах. Если имя находится в некотором реальном отношении к предмету, им обозначаемому, то словом можно пользоваться для магического воздействия на предмет. Слова имеют власть над предметами.

Основным интересом в намеченном учении служила значимость имен. Вопрос шел о том, могут ли имена служить источником познания и магическими средствами. Но так как положительный ответ на этот вопрос обеспечивался лишь тем предположением, что имена имеют своим источником не человеческий произвол, а внушение природы, то направление, ставившее имена в тесную связь с сущностью предметов, настаивало на том, что они происходят φύσει [от природы]. Представителями этого направления в древнейший период были Пифагор и Гераклит[1].

Противоположное направление видело в именах произвольно установленные соглашением или обычаем знаки вещей. В доказательство этого ссылались на существование одинаковых слов для различных предметов и неодинаковых для одних и тех же предметов, на перемену имен, на существование множества несходных между собой языков. Направление это было представлено Демокритом и софистами. Последние в идее случайного происхождения имен искали опоры для своего разлагающего субъективизма[2].

Первым дошедшим до нас сочинением, в котором обсуждается вопрос о значении имен в познании вещей, является диалог Платона «Кратил», содержание которого до сих пор остается довольно загадочным. Платон становится в нем на сторону то одного, то другого направления, не высказывает ясно своего собственного мнения, доказывает объективную значимость имен при помощи таких странных филологических операций, которые нельзя не признать за иронию и сатиру, осмеивающую произвольность подобных доказательств. Все это делает весьма затруднительным выяснение подлинной мысли автора. Но если современная филология проявляет в этом отношении большую требовательность и осторожность, то древность относилась к этому гораздо проще, приписывая Платону много такого, что было сказано им от лица собеседников или в виде шутки.

---

[1] *Lersch L.* Die Sprachphilosophie der Alten. Bonn, 1838. S. 11–12, 25–29; *Menstschikow A.* In Platonis dialogum, qui inscribitur Cratylus, commentatio. Mosquae, 1842. P. 8–13.

[2] *Lersch L.* Op. cit. S. 12–14; *Menstschikow A.* Op. cit. P. 8–13.

В диалоге «Кратил» сталкиваются два противоположных взгляда на значение имени. Кратил, последователь Гераклита и первый учитель Платона в философии, утверждает, что между словами, которыми обозначаются предметы, одни как у эллинов, так и у варваров, внушены природой и верно обозначают вещи, другие же, введенные произвольно по взаимному соглашению людей, представляют собой лишь звучание их голоса, не имеют никакого внутреннего отношения к обозначаемому и потому не должны называться именами[1]. Собеседник Кратила Гермоген защищает противоположный взгляд. Имен, внушаемых природой, не существует. Все они устанавливаются законами или взаимным соглашением людей и не имеют никакой внутренне присущей им правильности. Какое название дано предмету, то и правильно. Если прежнее название изменено, то оно становится уже нехорошим, хотя в новом названии не более правильности, чем в старом. Это подтверждается различием языков среди эллинов и варваров[2].

Таким образом, противники расходятся в вопросе о правильности имен: один утверждает, что между вещами и их именами существует необходимое отношение, другой это отрицает. Из первого взгляда вытекает, что анализ слов может вести к познанию вещей, признание второго лишает этот метод всякого значения. Происхождение слов интересует стороны лишь как основание для признания или отрицания их правильности[3].

В качестве судьи и помощника в исследовании вопроса собеседники приглашают Сократа, который тотчас же и берет на себя руководящую роль. Сначала Сократ выступает против Гермогена. Нить его рассуждений такова. Мнение Протагора, что человек есть мера всех вещей, ложно. Вещи имеют свою собственную природу, независимую от нашего мнения о них. Несомненно, есть люди добрые и есть злые, а следовательно, есть люди разумные и безумные. Если же вещи имеют свою собственную непреложную сущность, то целесообразные действия должны определяться природными свойствами предметов. Чтобы рассечь или сжечь известную вещь, мы должны сообразоваться с ее природой, иначе мы не достигнем своей цели. Но речь есть тоже действие, а наименование, как часть речи, часть действия. Следовательно, говорить о вещах и именовать их нужно не как вздумается, а правильно, как сами они позволяют говорить о себе и как естественно именовать их. Имя есть орудие действия, цель которого учить и различать сущности. Каждое орудие, которым пользуется ремесленник, приготовляется мастером этого дела: челнок ткача плотником, бурав сверлильщика кузнецом. Так и имена, как орудие учения, ко-

---

[1] *Plato.* Cratylus, 383AB // Platonis opera ex recensione R. B. Hirschigii. Parisiis, 1856. Vol. 1. P. 223 sqq. В дальнейшем мы будем указывать лишь деления, обозначенные на полях этого издания. Рус. пер. проф. В. Н. Карпова. Ч. 5. С. 198.

[2] Ibid., 384D, 385D. Рус. пер. Ч. 5. С. 200, 202.

[3] *Steinthal H.* Geschichte der Sprachwissenschaft bei der Griechen und Romern. Berlin, 1863. S. 84–86.

торым пользуются учители, есть дело художника имен, каковым является законодатель[1]. Признав художником имен законодателя, Сократ этим самым сказал, что имена происходят не φύσει [от природы], а νόμῳ [по закону], и этим сделал как бы уступку Гермогену, но в дальнейшем он старается устранить противоположность этих понятий и показать, что законодатель, вводя те или другие имена, поступает согласно с природой. Чтобы изготовить целесообразное орудие какого-либо ремесла, художник созерцает общую идею этого орудия и воплощает ее в соответствующей материи. Но этого мало. Орудие нужно еще приспособить, в частности, к природе вещи, которую имеется в виду посредством него обрабатывать. Плотник руководится идеей челнока, воплощает ее в дереве и приспосабливает свое произведение к тканью толстой или тонкой, льняной или шерстяной материи. Так и законодатель, имея перед своим взором идею имени, влагает ее в звуки голоса, как в материю. Как плотник для выделки челноков может пользоваться различными древесными породами, так законодатель у эллинов и варваров пользуется различными звуками для воплощения одной и той же идеи имени. Но влагая общую идею имени в соответствующую материю, законодатель приспосабливает имя к тому, чтобы оно хорошо выражало природу каждой вещи в отдельности. Как о достоинстве работы изготовителя орудий лучше всего может судить тот, кто ими пользуется, так деятельность законодателя, нарекающего имена вещам, контролирует диалектик. Итак, хотя имена изобретаются законодателем, однако они соответствуют природе вещей[2].

Так как вопрос о происхождении имен имел в настоящем споре второстепенное значение, то Сократ решает его в самом неопределенном смысле. Он не говорит, был ли этот законодатель одним лицом, или изобретателей имен было много, умалчивает о том, были ли творцами языка поэты, философы или правители народов[3], но во всяком случае происхождение языка он относит к глубокой древности и часто отмечает порчу и искажение первоначального смысла имен[4]. В истории патристической литературы известную роль сыграли слова Кратила, в которых он высказывает предположение, что приложение первых имен к вещам было делом богов[5]. Хотя в диалоге Сократ это оспаривает и признает за asylum ignorantiae [прибежище незнания][6], однако многие в отмеченных словах Кратила видели подлинную мысль и намерение Платона[7].

Во второй части диалога Платон вносит поправки и ограничения к ранее установленному положению, что имена соответствуют природе вещей и уста-

[1] *Plato.* Cratylus, 386–389A. Рус. пер. Ч. 5. С. 202–208.
[2] Ibid., 389–391. Рус. пер. Ч. 5. С. 208–211.
[3] *Steinthal H.* Op. cit. S. 88–91.
[4] *Plato.* Cratylus, 414C, 419A, 421D. Рус. пер. Ч. 5. С. 248, 255, 259.
[5] Ibid., 438C. Рус. пер. С. 283.
[6] Ibid., 438C, 425D. Рус. пер. С. 283, 265.
[7] *Menstschikow A.* Op. cit. P. 52–53.

навливаются согласно внушениям природы. Художниками слова были законодатели. Но художники в каждой отрасли искусства не одинаковы по степени одаренности и совершенству своих работ. Отсюда и имена, изобретенные законодателями, не одинаково правильны[1]. Имя есть подражание или изображение вещи, подобное портрету. Только вместо красок художник слова пользуется слогами и буквами. Но ни одно изображение не может быть совершенно тождественно изображаемому, иначе у нас получилось бы два одинаковых предмета, а не предмет и его подобие. Живописное изображение тем совершеннее, чем более соответствуют предмету краски и чем менее в нем красок, не имеющих аналогии в изображаемом. Поэтому и имена не представляют собой полного подобия вещей, а очень часто, состоя из неподходящих стихий, далеко отклоняются от истины. Так, в слове σκληρόν [жесткость] мы находим и звук ρ, верно обозначающий жесткость, и звук λ, который обозначает мягкость. Совмещение этих противоположных и исключающих друг друга стихий в одном слове, делает его несовершенным подобием жесткости. Однако, несмотря на несовершенство таких имен, мы понимаем их, потому что условились между собой обозначать посредством них известный предмет. Отсюда ясно, что имена зависят также и от взаимного соглашения людей[2].

Предшествующее исследование о соответствии слов вещам приводит, наконец, Платона к обсуждению главного вопроса, возможно ли познавать вещи посредством имен. Кратил утверждает, что имена учат и что в исследовании имен состоит не только лучший, но и единственный способ познания вещей[3]. Сократ решительно отвергает это мнение. Изучать вещи при помощи имен значит смотреть на них сквозь очки законодателя, который мог понимать их правильно, но мог и ошибаться. Не исследуя самих вещей, а судя о них по именам, часто не отвечающим действительности, мы можем быть введены последними в обман[4]. Далее Сократ обращает внимание своего собеседника на круг в разбираемой теории. Говорят, что познавать вещи можно только из правильных имен, но ведь, чтобы дать вещам правильные имена, их предварительно нужно знать. Следовательно, у первого изобретателя имен знание вещей предшествовало и обусловливало их наименование. Затем, если есть имена правильные и неправильные, то необходимо делать между ними выбор, принимать одни и отвергать другие. В самих именах критерия для этого быть не может. Правильность имени может быть установлена лишь на основании его сравнения с тем, образом чего оно служит, т. е. с обозначаемым предметом. Таким образом, и для открытия правильных имен необходимо предварительное знание вещей. Наконец, если имя есть подобие вещи, то гораздо естественнее

---

[1] *Plato.* Cratylus, 429. Рус. пер. Ч. 5. С. 269–270.

[2] Ibid., 430–435. Рус. пер. С. 270–279.

[3] Ibid., 435DE, 436A. Рус. пер. С. 279.

[4] Ibid., 436. Рус. пер. С. 279–281.

направить исследование на саму вещь, на подлинник, на то, что составляет истину наименования, чем судить об истине по ее несовершенному отображению в имени[1].

Итак, главный вопрос, занимавший Платона, состоял в том, учат ли нас чему-нибудь имена. На этот вопрос он дал отрицательный ответ и установил, что знание должно черпать из исследования вещей, а не слов.

Аристотель не оставил специального трактата по интересующему нас вопросу. Но, касаясь его мимоходом, он не расходится в существенном с мнением Платона, а только формулирует его яснее и с большей раздельностью. Вещи по своей природе одинаковы для всех. Под воздействием вещей душа испытывает различные состояния страдательного характера (представления, чувства). Они у всех одинаковы, как одинаковы для всех вещи. Звуки слов служат внешними знаками внутренних состояний и движений души, а буквы — знаками звуков. Как для обозначения одних и тех же звуков народы пользуются буквами различных начертаний, так для выражения одних и тех же движений души они пользуются неодинаковыми звуками. Однако не всякий звук есть слово, хотя бы он и обозначал что-либо. Нечленораздельные звуки животных, без сомнения, выражающие волнения их души, не суть слова. Словом можно назвать лишь такой звук, который избирает в качестве знака для того или другого понятия человеческий разум. Между звуком и понятием, которое он обозначает, нет никакого необходимого отношения. Поэтому имена вещей устанавливаются людьми произвольно, по взаимному соглашению, и наоборот, нет имен, внушенных природой[2].

Аристотель различал движения души и имена, служащие их знаками. Стоики удержали это различение и в то же время объединили внутреннюю и внешнюю сторону речи в общем понятии логоса. У них впервые возникает столь популярное в позднейшей греческой и патристической философии понятие логоса внутреннего (λόγος ἐνδιάθετος) и произнесенного (προφορικός). Под первым разумеются внутренние движения души, под вторым их звуковое обозначение. Λόγος προφορικός есть вестник разума. Как выразитель разумных движений души, он сам разумен. Поэтому присвоенным ему наименованием нельзя назвать ни криков, издаваемых животными, ни такого сочетания членораздельных звуков, которое ничего не обозначает и не имеет смысла. Λόγος ἐνδιάθετος есть актуальное состояние того, что в потенциальном виде содержит в себе ὀρθὸς λόγος [правильный, истинный логос]. В человеке обитает ὀρθὸς λόγος, как некоторое предрасположение к образованию основных понятий метафизики и этики. Под влиянием опыта эти предрасположения получают определенную форму, становятся точно выраженными и оправданными понятиями,

[1] *Plato.* Cratylus, 438–439AB. Рус. пер. С. 282.

[2] *Aristoteles.* De interpretatione, 1, 2, 4. Vol. 1 P. 16–17; *Lersch L.* Op. cit. S. 36–39; *Menstschikow A.* Op. cit. P. 55–56; *Steinthal H.* Op. cit. S. 181–183.

которые могут быть высказаны посредством звуков. Они-то и составляют λόγος ἐνδιάθετος. Если внутреннее слово образуется под влиянием тех сперматических логосов, которые в виде определенных предрасположений вложены в человека природой, и если слово произнесенное служит верным выражением внутреннего слова, то для стоиков вполне естественно было поддерживать теорию естественного происхождения имен. И они, действительно, держались этой теории, учение же Аристотеля об условности имен подвергали ожесточенной критике[1].

Плотин не занимается специально вопросом о происхождении имен и об их отношении к обозначаемой реальности, но вместе с другими элементами своей системы он заимствовал от стоиков и их общие представления о слове. Он различает слово, находящееся в душе, внутреннее, неделимое, не переходящее от одного к другому, и слово, находящееся в звуке, произнесенное, делимое, сообщаемое другим. Внешнее слово есть истолкователь внутреннего[2].

Спор о происхождении и правильности имен, так долго разделявший на два враждебных лагеря философов и грамматиков, продолжается и в патристической литературе. Получив образование в общих школах, христианские писатели не могли им не интересоваться и не могли отказаться от попыток использовать свои филологические познания в целях разъяснения и обоснования догматов. Мы не будем касаться тех авторов, отношение которых к данному вопросу может быть выяснено лишь на основании отрывочных данных, и остановимся только на тех, которые подвергают его специальному обсуждению.

Представление о существенном и необходимом отношении внешнего слова к внутреннему, о звуке как носителе обозначаемой им реальности и ее сил лежало в основе магии. Именам и заклинательным формулам приписывалась таинственная сила. Знание имен, в звуковой форме которых сосредоточено могущество богов, отдает во власть человека демонов и природу[3]. В неканонической иудейской литературе такая сила приписывается тетраграмме, неизрекаемому имени Иеговы. Чудеса, совершенные Христом, неверующие иудеи объясняли тем, что Он будто бы тайно проник во Святое Святых, овладел там именем Иеговы и посредством него повелевал духами и природой. О Моисее раввины утверждали, что он вырезал тетраграмму на своем жезле и силою ее разделил волны Красного моря при переходе через него Израиля[4]. Подобные же воззрения господствовали в гностических кругах и особенно наглядное и

---

[1] *Stein L.* Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin, 1888. S. 276–285.

[2] *Plotinus.* Enneades I, 2, 3. P. 10; V, 1, 3. P. 300; VI, 4, 12. P. 442–443.

[3] *Reitzeinstein R.* Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig und Berlin, 1910. S. 123.

[4] *Heitmüller W.* «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; *Weber F.* Jüdische Theologie. Leipzig, 1897. S. 238, 256–257.

резкое выражение получили в сочинениях офитов, сохранившихся на коптском языке[1]. Ориген использовал эти общераспространенные верования в своей полемике с Цельсом.

Отрицая оригинальность христианства и доказывая, что все лучшее в нем есть не более, как искаженный платонизм, Цельс не хотел видеть чего-либо возвышенного или неизвестного людям ранее и в христианском учении о Боге. Если караульщики коз и пастухи, говорит он, уверовали в Единого Всевышнего Бога, то в этом отношении они не превзошли других, так как и другие народы признают бытие бога, стоящего выше других богов. Различие состоит только в том, что первые называют это существо именем Адонаи, Небесный, Саваоф, а греки именуют его Зевсом, индийцы же и египтяне другими именами[2]. В этих словах отражается взгляд на имена как на случайные символы вещей, не имеющие внутреннего отношения к их сущности. Всевышний может быть именуем Саваофом, Адонаи, Зевсом, Амуном, Папеем, и все эти имена одинаково правильны и приложимы к Нему[3]. Ориген стоит на противоположной точке зрения. Именам по природе свойственна известная правильность, которая не зависит от произвола их изобретателей. Язык ведет свое начало не от людей. Он установлен отцами языков. Ничего более определенного по вопросу о происхождении языка в сочинении «Против Цельса» мы не находим. Но если языки происходят не от человека и, однако, существуют отцы языков, то можно догадываться, что последними Ориген считал ангелов, попечению которых вверены отдельные народы[4]. В беседах на Книгу Чисел он определенно об этом и говорит. Первоначальный язык, данный через Адама, сохранился только у народа, который был частью Иеговы. Это еврейский язык. Прочие народы были вверены попечению высших ангелов, которые и дали своим подвластным отдельные языки. Библейским основанием для Оригена служило повествование о смешении языков, так как в словах Господа: «Сойдем и смешаем там язык их» (Быт. 11:7) — он видел обращение Бога к ангелам[5]. Принимая, таким образом, взгляд Кратила, Ориген относится отрицательно к мнению Аристотеля об условности имен и с сочувствием излагает учение стоиков о происхождении языка по внушению природы[6]. Но как и прочих философов того времени, Оригена интересует вопрос не о происхождении, а о правильности имен, о праве пользоваться именами для выяснения сущности вещей. Проис-

---

[1] Koptisch-gnostische Schriften / Ed. C. Schmidt. (GCS 13). Leipzig, 1905. S. 257–334; *Jacob B.* Op. cit. S. 93–100; *Heitmüller W.* Op. cit. S. 204–217.

[2] *Origenes.* Contra Celsum I, 24 / Ed. P. Koetschau. (GCS 2, 3). Leipzig, 1899. Bd. I. S. 74. Рус. пер. проф. Л. Писарева. Ч. 1. С. 42.

[3] Ibid. V, 44. Bd. II. S. 48.

[4] Ibid. V, 45. Bd. II S. 48.

[5] *Idem.* In Numeros homilia 11, 4, PG 12, 648–649.

[6] *Idem.* Contra Celsum I, 24. Bd. I. S. 74. Рус. пер. Ч. 1. С. 42–43; Ibid. V, 45. Bd. II. S. 48.

хождение имен по внушению Бога и ангелов признается только потому, что в этом дано ручательство их правильности. И действительно, александрийский катехет утверждает, что имена Адонаи, Саваоф содержат в себе некоторое таинственное богословие, возводящее мысль человека к Творцу всего[1]. Точно так же и в именах ангелов (Михаил, Гавриил, Рафаил) сокрыта мысль об их служении во вселенной, которое они несут по воле Божией[2]. Необходимое и существенное отношение имен к обозначаемым предметам Ориген доказывает той силой, которую они обнаруживают, входя в состав заклинательных формул. В магии он видит искусство, покоющееся на очень прочных основаниях, но известных лишь немногим посвященным[3]. Сами язычники пользуются в целях экзорцизма еврейскими именами Бога и именами патриархов — Авраама, Исаака, Иакова, — потому что они по опыту знают о великой силе имен этих праведных мужей, когда они произносятся в связи с именем Божиим. Обращаясь с молитвой к Богу и заклиная демонов, они прибегают к иудейским формулам: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова» или «Бог Израилев, и Бог евреев, и Бог, потопивший царя египетского и египтян в море Чермном»[4]. Особенной силой отличается имя Господа Иисуса Христа[5]. Сила имен заключается не в обозначаемых ими предметах, а в особенностях и свойствах самих звуков, из которых они слагаются[6]. Это видно из того, что заклинательные и магические формулы утрачивают свойственную им силу, будучи переведены на другой язык. Даже перестановка имен в заклинаниях вредит делу. Имена должны быть изрекаемы в известном порядке и последовательности и только под этим условием оказываются действительными. Заговоры, составленные на египетском языке, влияют на одних демонов, а изрекаемые на персидском языке — на других[7]. Для магических целей можно пользоваться именами людей, данными им от рождения на их родном языке. При помощи же греческого имени, переведенного на египетский или римский языки, нельзя достигнуть никаких результатов. Если таково свойство человеческих имен, то что же удивительного, если, будучи переведены на другой язык, утрачивают свою силу имена Божии? Формула «Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» имеет великую силу в заклятиях и подчиняет воле человека демонов, но если в этой формуле еврейские имена заменить их греческим переводом и произнести вместо нее: «Бог Избранного отца голоса, и Бог Смеха, и Бог Запинателя», то эти слова окажутся совершенно бездейственными. Точно так же имя Саваоф, замененное равнозначащими

[1] *Origenes.* Contra Celsum I, 24. Bd. I. S. 75. Рус. пер. Ч. 1. С. 43.

[2] Ibid. I, 25. Bd. I. S. 76. Рус. пер. Ч. 1. С. 45.

[3] Ibid. I, 24. Bd. I. S. 74–75. Рус. пер. Ч. 1. С. 43.

[4] Ibid. I, 25. Bd. I. S. 77. Рус. пер. Ч. 1. С. 45–46; IV, 33–35. Bd. I. S. 303–305. Рус. пер. Ч. 1. С. 380–384.

[5] Ibid. I, 25. Bd. I. S. 76. Рус. пер. Ч. 1. С. 45.

[6] Ibid. I, 25. Bd. I. S. 76. Рус. пер. Ч. 1. С. 45.

[7] Ibid. I, 24. Bd. I. S. 75. Рус. пер. Ч. 1. С. 43.

Господь сил или Господь воинств, утрачивает свою магическую силу[1]. Итак, употребление и значение имен в магии доказывает, что в самих звуках их скрыта таинственная сила, а из этого, в свою очередь, нужно заключать, что происхождение имен не условно и что они имеют самую тесную связь с сущностью предметов. Вместе с этим падает и возражение Цельса. Всевышнего никак нельзя называть именами Зевса или других демонов не потому только, что с ними психологически связаны дурные ассоциации, не потому, что при упоминании о Зевсе в нашем сознании тотчас же всплывает представление о сыне Кроноса и Реи, муже Геры, брате Посейдона, отце Афины и Артемиды, осквернителе Персефоны, но потому, что это имя по природе обозначает не Бога Всевышнего, а низшее существо, некоторого зложелательного демона. Назвать Бога Зевсом равносильно богохульству, поэтому христиане готовы скорее перенести какие угодно муки, чем согласиться на это[2].

После Оригена вопрос о происхождении и правильности имен возник снова в связи с тринитарными спорами, причем защитником φύσει выступил глава аномеев, самой крайней арианской фракции, Евномий, а противоположной теории держались защитники Никейской веры Василий Великий и Григорий Нисский.

Евномий, крупная литературная сила в лагере ариан, ставил для себя задачей доказать при помощи философских и богословских аргументов, что Сын Божий не единосущен Отцу и не подобен Ему по Своей природе. Этому вопросу он посвятил особое сочинение, изданное около 361 г. под заглавием «Апология»[3]. Для осуществления намеченной цели потребовался целый комплекс научных понятий, среди которых не малую роль играло учение о сверхъестественном происхождении языка. Прежде всего нужно было дать сущности Божией такое определение, которое исключало бы возможность ее передачи Сыну. Это не представляло больших затруднений, так как в доникейском богословии очень часто в нерожденности Отца видели не только Его ипостасную особенность, но и существенное определение самой Его природы[4]. Отождествление сущности Бога с нерожденностью и послужило для Евномия основной посылкой в его доказательствах иносущия Сына. Бог, как начало всего, по Существу Своему есть бытие ни от чего не зависимое, нерожденное. Нерожденность составляет и исчерпывает собой всю Его сущность[5]. Все другие свойства Божии вытекают из одного этого главного и первоначального. Если же сущ-

[1] *Origenes.* Contra Celsum V, 45. Bd. II. S. 49–50.

[2] Ibid. I, 25. Bd. I. S. 75–76. Рус. пер. Ч. 1. С. 43–46; V, 46. Bd. II. S. 50–51.

[3] Сочинение это сохранилось до нашего времени. Его текст см.: PG 30, 835–868.

[4] Богатый материал для истории понятия ἀγεννησία [нерожденность] в патристической литературе собран в исследовании: *Stiegele P.* Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau, 1913.

[5] *Eunomius.* Apologia, 7, PG 30, 841.

ность Отца состоит в нерожденности, то по самому своему понятию она не может быть передана рожденному, иначе пришлось бы утверждать, что рожденный Сын по сущности есть нерожденный, а это было бы contradictio in adjecto [противоречие в определении]. Отсюда вывод, что единородный по самой сущности противоположен Отцу[1], а следовательно, и все производные свойства Сына, вытекающие из Его рожденности, не имеют ничего общего со свойствами Отца. Сын не только не единосущен, но и не подобен Отцу[2]. Христос называется в Писании, как и Отец, Светом, Жизнью, Силой, но эти свойства Его настолько же отличаются от одноименных свойств первой Ипостаси, насколько рожденность отличается от нерожденности[3]. Доказательство, исходящее из понятия сущности Божией, предполагает, конечно, ее постижимость. И действительно, Евномий выразил эту мысль с неслыханной резкостью и самоуверенностью. По свидетельству церковных писателей его времени, он утверждал, что человек познает сущность Бога с неменьшим совершенством, чем Сам Бог[4]. Но этот парадоксальный тезис для своего подтверждения нуждался в специальных доказательствах, и Евномий искал их в теории правильности имен. В своей «Апологии» он заявляет, что имя обозначает саму сущность вещи, к которой относится[5]. Такое высокое мнение о значении слов должно было опираться на соответствующую теорию языка. Последняя в рассматриваемом сочинении Евномия затронута лишь в самых общих чертах. Здесь мы читаем, что слово «нерожденность» служит адекватным выражением Существа Божия, потому что оно не есть дело человеческого изобретения. То, что говорится по человеческому изобретению (κατ' ἐπίνοιαν), имея свое бытие только в одних именах и произношении их, вместе со звуками обыкновенно и рассеивается[6]. Таким образом, Евномий различает два вида слов: одни изобретены человеком и не обозначают ничего реального, другие не человеческого происхождения и обозначают саму сущность вещей. Ко второй категории относится имя «нерожденность», исчерпывающее собой сущность Бога Отца.

С критикой против Евномия выступил между 363 и 365 годами св. Василий Великий. Имена, по его мнению, не обозначают сущности предметов. Все слова по своему смыслу распадаются на два класса: имена с безотносительным и относительным значением. Первые обозначают некоторые свойства вещей, вторые — отношение одних вещей к другим. К первой категории принадлежат слова: человек, конь, ко второй — сын, раб. Наименования второй категории,

---

[1] *Eunomius.* Apologia, 9, PG 30, 844.

[2] Ibid., 11, PG 30, 845.

[3] Ibid., 19, PG 30, 853–856.

[4] *Socrates.* Historia ecclesiastica IV, 7, PG 67, 475. Рус. пер. С. 328; *Epiphanius.* Panarion LXXVI, 4, PG 42, 521. Рус. пер. Ч. 5. С. 53.

[5] *Eunomius.* Apologia, 12, PG 30, 848.

[6] Ibid., 8, PG 30, 841–843.

очевидно, не касаются сущности предметов. Ближе к последней стоят слова с предметным содержанием, но и они не обозначают собой сущности[1]. По терминологии Василия Великого, сущность представляет собой всеобщее в вещах, а все индивидуальное в них уже не относится к сущности[2]. Отсюда для него было вполне естественно признать, что и наименования предметов не затрагивают их сущности. Имена обозначают не общие свойства вещей, а их особенности. При имени Петра мы мыслим не человека вообще, а определенное лицо — сына Ионина из Вифсаиды, брата Андрея, из рыбаков призванного на апостольское служение. Далее, если бы имя обозначало сущность вещи, то различие имен указывало бы на иносущие, а одинаковость имен на единосущие. В действительности же мы не можем ни отрицать одинаковости существа в Петре и Павле, ни признать единства существа в Боге и человеке, хотя Писание и людей называет богами (Ин. 10:35)[3].

С другой стороны, св. Василий берет под свою защиту произведения человеческого творчества. Ἐπίνοια [измышление, изобретение], действительно, нечто привносит в объективный порядок вещей. Под этим словом иногда разумеется результат логического анализа того, что реально существует в виде целого и неделимого. Так, свойства вещи реально неразделимы, но мысль разлагает предмет на цвет, форму, величину, твердость. О такой вещи говорят, что она разделима только ἐπινοίᾳ [мысленно]. Далее, ум устанавливает известное отношение одной вещи к другим, называя, например, хлебное зерно то плодом, как цель земледелия, то семенем, как начало будущего урожая, то пищей, как нечто, пригодное для подкрепления тела. Все это не дано само по себе в сущности зерна, но привносится к ней человеческой мыслью. Наконец, ἐπίνοια обозначает создание воображения, например кентавров, химер. Хотя во всех этих случаях имеется в виду реально несуществующее, однако и здесь нельзя сказать, чтобы обозначаемое подобными словами исчезало вместе со звуками: в душе слушающего остаются или фантастические представления, или результат размышления и логического анализа понятий, необходимый для правильного мышления[4]. Вопроса о происхождении имен Василий Великий не касается.

В 378 г. Евномий ответил на критику Василия Великого новым сочинением под заглавием «Апология апологии». О содержании этого несохранившегося сочинения мы знаем только из его обширного опровержения, составленного св. Григорием Нисским[5]. В своем новом труде Евномий выступает уже с вполне

---

[1] *Basilius Magnus.* Adversus Eunomium II, 9, PG 29, 588–589. Рус. пер. Ч. 3. С. 61–62.

[2] *Idem.* Epistula 38, PG 32, 325–340. Рус. пер. Ч. 6. С. 85–97.

[3] *Idem.* Adversus Eunomium II, 4, PG 29, 577–580. Рус. пер. Ч. 3. С. 54–55.

[4] Ibid. I, 6–7, PG 29, 521–525. Рус. пер. С. 19–23.

[5] Реконструкцию этого сочинения см.: *Albertz M.* Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Wittenberg, 1908. S. 21–34.

определенной и хорошо продуманной теорией происхождения имен, в которой не трудно видеть отражение платоновского диалога «Кратил» и стоического учения о сперматических логосах.

В творении мира, говорит Евномий, проявилось могущество, премудрость и благость Божия. Всемогущество выразилось в самом создании вещей, премудрость — в наречении вещам при их сотворении точных, выражающих их сущность имен[1]. Но Бог не только нарек имя каждой вещи, но, движимый Своей благостью, сообщил эти имена человеку[2]. Ум человека по своей природе не может возвыситься до понимания сущности вещей. Бог поспешил ему на помощь. Он сообщил человеку имена вещей, служащие совершенным обозначением их природы и через эти имена открыл ему сущность каждой вещи[3]. Евномию казалось, что учение о естественном происхождении имен колеблет веру в Промысл Божий и идет навстречу философии Аристотеля, который утверждает, будто Божественное Провидение простирается только до луны и не распространяется на земные вещи[4].

В богословском сочинении Евномий не мог, конечно, остаться при одной философской аргументации. Поэтому он старался найти точку опоры в Священном Писании. Он ссылался на библейское повествование о создании света, злаков, животных словом. Называя части мира по именам, Бог вызывал их к бытию. Но эти имена, очевидно, не были человеческим изобретением, потому что они предшествовали человеку[5]. Затем он ссылается на слова псалма: «Исчисляет множество звезд и всем им имена нарицает» (Пс. 146:4)[6]. Кроме этих прямых доказательств, Евномий приводил еще несколько косвенных. Священное Писание не упоминает о составлении имен святыми мужами, а между тем кто же больше их имел для этого данных?[7] Бог являлся людям и говорил с ними на человеческом языке. Но человек грешен, а потому скверны и нечисты слова, изобретаемые им. Не соответствовало бы Божию величию облекать свою волю в несовершенные формы человеческого языка. Нет, беседуя с людьми, Он пользуется чистыми именами, данными Им Самим вещам[8].

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium XII, PG 45, 1000. Рус. пер. Ч. 6. С. 370; PG 45, 1024. Рус. пер. Ч. 6. С. 396; PG 45, 1025. Рус. пер. Ч. 6. С. 399–400; PG 45, 1045. Рус. пер. Ч. 6. С. 423.

[2] Ibid., PG 45, 1048. Рус. пер. Ч. 6. С. 426.

[3] Ibid., PG 45, 1044. Рус. пер. Ч. 6. С. 421–422.

[4] *Idem.* Contra Eunomium, PG 45, 976. Рус. пер. Ч. 6. С. 343; PG 45, 1048. Рус. пер. Ч. 6. С. 425; PG 45, 1001. Рус. пер. Ч. 6. С. 373.

[5] Ibid., PG 45, 976–977. Рус. пер. Ч. 6. С. 344–345.

[6] Ibid., PG 45, 1052. Рус. пер. Ч. 6. С. 430.

[7] Ibid., PG 45, 1049. Рус. пер. Ч. 6. С. 427. Ясное свидетельство Писания о наречении Адамом имен животным Евномий обходил посредством какого-то искусственного перетолкования: Ibid, PG 45, 1059. Рус. пер. Ч. 6. С. 438.

[8] Ibid., PG 45, 1050. Рус. пер. Ч. 6. С. 427–428.

В представлении о наречении Богом имен и о передаче их человеку Евномий был чужд, однако, грубого антропоморфизма. Еще ранее сотворения мира Бог определил, как каждая вещь должна называться. Все эти имена обозначают саму сущность вещей и не могут быть изменяемы, иначе они потеряли бы смысл и превратились бы в пустой звук. Чтобы предохранить от этого человека, Бог вложил в его душу семена имен[1]. Из этих семян и развиваются потом слова, адекватные предметам. Их образованием руководит закон природы, а не человеческий произвол.

Григорий Нисский указывает философский источник теории происхождения имен, составленной Евномием. Это диалог «Кратил»[2]. И действительно, Евномий дал христианское выражение и богословское обоснование тем мыслям, которые Платон влагает в уста своего бывшего учителя. Только учение о врожденности семян, из которых развиваются имена, напоминает стоические представления о сперматических логосах[3].

В противоположность Евномию св. Григорий Нисский не признает ни сверхъестественного происхождения языка, ни откровения в словах сущности вещей.

Что имена изобретены человеком и имеют условное значение, это доказывается очевидным фактом множественности языков. Если бы Сам Бог вложил в душу человека семена имен, то из них у всех народов и во все времена вырастали бы одни и те же наименования, как из вверяемых земле семян от дней творения неизменно развиваются растения тех же видов. В действительности же существует столько разнообразных языков, что их трудно даже перечислить[4]. Правда, до вавилонского столпотворения существовал один общий язык, но Писание ничего не говорит о том, что Бог, разрушив горделивые замыслы людей, создал новые разноязычные имена вещей и сообщил их различным народам. Он только попустил образование наречий[5].

Как и все в мире, язык человеческий, конечно, происходит от Бога, но не непосредственно. Нельзя считать Бога Творцом каждого шага, каждого жеста. Бог дал человеку способность движения, которая и служит ближайшей причиной отдельных движений. Точно так же Бог даровал человеку силу мышления и дар слова, пользуясь которыми он свободно и независимо изобретает имена[6].

Библейские доказательства Евномия Григорий Нисский опровергает без затруднений. Повествование Книги Бытия о сотворении вещей словом служит

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium XII, PG 45, 1093. Рус. пер. Ч. 6. С. 477–479.

[2] Ibid., PG 45, 1045. Рус. пер. Ч. 6. С. 423.

[3] Изложение учения Евномия см.: *Diekamp F.* Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Münster, 1896. S. 144–152; *Klose W.* Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel, 1833. S. 36–68.

[4] *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium XII, PG 45, 996. Рус. пер. Ч. 6. С. 365–366; Ibid., PG 45, 1093–1696. Рус. пер. Ч. 6. С. 478–480.

[5] Ibid., PG 45, 996. Рус. пер. Ч. 6. С. 366–367.

[6] Ibid., PG 45, 989. Рус. пер. Ч. 6. С. 360–361; PG 45, 992–993. Рус. пер. Ч. 6. С. 362–363; PG 45, 1005–1008. Рус. пер. Ч. 6. С. 378–380.

выражением идеи всемогущества Божия[1]. Перечисляя все виды творений, созданных Богом, Моисей вовсе не повторяет тех имен, которые, как полагает Евномий, произносил Бог, потому что еврейский язык не есть язык первобытный, происшедший от Бога. Он возник, как многие утверждают на основании Пс. 80:6, при выходе евреев из Египта[2]. Слова псалмопевца об исчислении звезд и наречении им имен означают то, что Бог знает звезды не только в их совокупности, но и каждую в отдельности[3]. Что касается богоявлений, то беседа Бога с человеком на человеческом языке есть дело Его благого уничижения. Мы снисходим к животным, побуждая их нечленораздельными звуками, однако эти звуки не служат нашим естественным языком. Точно так же в Своих явлениях Бог говорил не соответственно Своему величию, а, снисходя к человеческой слабости, облекал Свои откровения в слова известные и понятные нам. Это во всяком случае не могло унижать Бога более, чем само воплощение[4].

По вопросу об отношении имени к сущности предмета и о возможности познания вещей при помощи анализа слов св. Григорий Нисский близок к подлинному мнению Платона, высказанному в диалоге «Кратил», и, может быть, еще ближе к Аристотелю.

Нельзя отождествлять слово с предметом, наименование с бытием. Предметы пребывают, а слова звучат и исчезают в воздухе[5]. Звук слова есть только знак (σημεῖον), отметка (γνώρισμα), клеймо (σήμαντρον) вещи[6]. Предметы существуют одинаковым образом для всех, одинаковы у всех и те страдательные состояния души, которые возникают под их влиянием, но слова, обозначающие вещи, мысли и чувства, у всех народов различны[7]. Как чувственное, так и интеллектуальное познание мы извлекаем из вещей, а не из имен. Бог дал человеку силу зрения и прочие чувства. Пользуясь ими, мы воспринимаем цвета, звуки и запахи, не нуждаясь в том, чтобы кто-нибудь нам предварительно наименовал их. Так, дарованная Богом разумная сила души познает непосредственно вещи[8]. Слова, как знаки вещей и понятий, имеют двоякое значение. Во-первых, благодаря им мы сохраняем приобретенные о предметах познания в раздельном, неслитном состоянии[9]. Во-вторых, пользуясь словами как знаками своих внутренних состояний мы входим в общение с другими людьми. Духовные су-

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium XII, PG 45, 985–988. Рус. пер. Ч. 6. С. 356.

[2] Ibid., PG 45, 996–997. Рус. пер. Ч. 6. С. 367–368.

[3] Ibid., PG 45, 1053–1856. Рус. пер. Ч. 6. С. 431–433.

[4] Ibid., PG 45, 1049–1051. Рус. пер. Ч. 6. С. 427–429.

[5] Ibid., PG 45, 964. Рус. пер. Ч. 6. С. 328; PG 45, 968. Рус. пер. Ч. 6. С. 335; PG 45, 889. Рус. пер. Ч. 6. С. 360.

[6] Ibid., PG 45, 1108. Рус. пер. Ч. 6. С. 495; PG 45, 1045. Рус. пер. Ч. 6. С. 423.

[7] Ibid., PG 45, 996. Рус. пер. Ч. 6. С. 365–366.

[8] Ibid., PG 45, 1045. Рус. пер. Ч. 6. С. 422–423.

[9] Ibid., PG 45, 993. Рус. пер. Ч. 6. С. 364; PG 45, 1005. Рус. пер. Ч. 6. С. 378.

щества вполне прозрачны друг для друга. Они непосредственно и взаимно видят друг в друге движение ума. Но ум человека заключен в плотскую оболочку и отделен ею от умов других людей. Непосредственно читать мысли в душе себе подобных невозможно. Поэтому мы даем понять им о внутренних движениях нашего ума, о тех предметах, которые его занимают, и чувствах, которые его волнуют, посредством звуков, служащих их знаками[1].

Учение блж. Августина о знаках как средстве общения душ. Как мы убедились из предшествующего очерка, философия языка в древности исследовала два основных вопроса: о правильности имен и о их происхождении. Одни полагали, что анализ слов ведет к познанию вещей, и склонны были видеть в происхождении языка действие сверхчеловеческих сил: природы, богов или древних мудрецов, наделенных божественной мудростью. Другие настаивали, что источником знаний служит исследование вещей, слова же представляют собой не что иное, как произвольно установленный знак понятий. Блж. Августин, обсуждая настоящий вопрос, движется в той же плоскости. Но он сосредоточивает свое внимание исключительно на доказательстве того положения, что слова ничему не учат. Искусственное происхождение языка при этом само собой предполагается, и блж. Августин говорит о нем как об истине, не требующей доказательств. По своему существу его учение очень близко подлинному мнению Платона, точно сформулированному Аристотелем, но в то же время носит на себе и следы влияния стоицизма. Обращает на себя внимание почти полное совпадение во всем существенном между блж. Августином и Григорием Нисским. Непосредственного влияния со стороны знаменитого восточного писателя здесь быть не могло, во-первых, потому что блж. Августин недостаточно знал греческий язык и вообще не обнаруживает непосредственного знакомства с восточной церковной литературой. Во-вторых, независимость блж. Августина от XII книги «Contra Eunomium» [«Против Евномия»] Григория Нисского устанавливается хронологией. Год издания этого сочинения неизвестен, но во всяком случае его появление в свет нужно отнести приблизительно ко времени между 379 и 383 гг. Но блж. Августин по занимающему нас вопросу успел высказаться в сочинении «De magistro» [«Об учителе»] уже в 389 г., вскоре после крещения, когда его начитанность даже в латинской церковной литературе была еще довольно ничтожна. Поэтому представляется совершенно невероятным, чтобы ему могло быть известно в это время столь недавнее произведение православного Востока. Совпадение взглядов по вопросу о значении языка между двумя церковными писателями, между которыми нельзя установить никаких связей, может быть объяснено

[1] *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium XII, PG 45, 1041. Рус. пер. Ч. 6. С. 419. Учение св. Григория Нисского о происхождении и значении слов подробно изложено: *Diekamp F.* Op. cit. S. 152–159; *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914 С. 1–16.

только одинаковым влиянием школы. По всей вероятности, грамматики и риторы того времени, у которых получали свое образование христиане, рекомендовали своим ученикам именно эту теорию. В противоположность Оригену, Василию Великому и Григорию Нисскому, которые касаются философии языка исключительно в полемических видах, блж. Августин рассматривает этот вопрос независимо от каких бы то ни было практических соображений. Далее, его особенностью служит психологический характер исследования данной проблемы.

Непосредственное соприкосновение душ в настоящей жизни невозможно. Каждый с полной достоверностью познает движения собственной души и не может проникнуть во внутренний мир другого. Свои мысли и чувства мы обнаруживаем посредством различного рода знаков. Поэтому вопрос о способе познания чужой души естественно обращает нас к исследованию знаков и их значения в нашем познании и обмене мыслей с себе подобными. Этим предметом блж. Августин занимается в одном из самых ранних своих произведений — в «De magistro» [«Об учителе»] (389 г.). То, что было высказано по этому поводу здесь, получило более систематическое и вместе с тем более сжатое выражение позднее в сочинении «De doctrina christiana» [«О христианском учении»] (397 г.)[1].

Знак. Знаком называется всякая вещь, если мы пользуемся ею для указания на что-нибудь другое[2]. Воздействуя на чувство, она отпечатлевает в нем свою форму, но сверх того, самой своей формой вызывает мысль о чем-нибудь другом[3]. Так, например, знаком служит след, когда он наводит мысль на то, что здесь прошел тот или другой зверь, дым, заставляющий думать об огне, звук трубы на войне, внушающий мысль о наступлении или отступлении. Отсюда видно, что всякий знак непременно есть некоторая вещь, ибо что не есть вещь, того вовсе не существует, но не всякая вещь есть знак. Если дерево, камень, скот берутся не для того, чтобы служить указанием на нечто другое, они не знаки, но они становятся знаками, как скоро ими пользуются для обозначения чего-либо от них отличного. Поэтому дерево, опущенное Моисеем в горькие воды (Исх. 15:25), камень, положенный Иаковом себе под голову (Быт. 28:11), и жи-

---

[1] В общих исследованиях, посвященных истории филологических теорий в древней философии, блж. Августину отводится очень мало места, и при этом сочинения, на которых основываемся мы, вовсе не принимаются во внимание; цитируется только сочинение «Principia dialecticae» [«Начала диалектики»], принадлежность которого Августину сомнительна. Напр., см.: *Steinthal H.* Op. cit. S. 287.

[2] Ex quo intelligitur quid appellem signa; res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur [Отсюда понятно, что я называю знаками: это вещи, которые применяются для обозначения чего-нибудь] (*Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana I, 2, PL 34, 19).

[3] Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire [Знак — это вещь, которая помимо формы, доставляемой от нее чувствам, вызывает собой мысль о чем-нибудь ином] (Ibid. II, 1, PL 34, 35).

вотное, принесенное Авраамом в жертву вместо Исаака, послужив материалом для символических действий, из простых вещей обратились в вещи обозначающие, т. е. в знаки[1].

Все знаки, служащие выражением чувств и мыслей, блж. Августин разделяет на две категории — естественные и данные[2].

Естественными знаками он называет такие вещи, которые наводят нас на мысль о чем-нибудь от них отличном помимо чьего бы то ни было желания[3]. Сюда можно отнести дым, след зверя. Наиболее важное значение в деле взаимного общения людей имеют среди этих непроизвольных знаков движения тела, в которых независимо от воли обнаруживается состояние духа, как, например, лицо разгневанного или опечаленного. Совокупность этих последних знаков составляет естественный и общий для всех народов язык, посредством которого открывается перед всеми состояние души, волнуемой желанием или нежеланием чего-либо. Это язык чувств и желаний[4].

Во вторую категорию знаков блж. Августин зачисляет такие, которые дают друг другу различные живые существа с целью перенести в чужую душу то, что они испытывают в своей душе, будет ли это чувство или мысль[5]. Для выражения своих мыслей и волнений человек прибегает к знакам, доступным восприятию всех пяти внешних чувств, но большинство наиболее выразительных знаков относится к области зрительных и слуховых ощущений. Утвердительное движение головы, военные знамена, пантомимы — все это знаки зрительных восприятий, своего рода видимые слова. Знаками, обращенными к чувству слуха, служат звуки музыкальных инструментов, которые не только ласкают ухо, но по большей части и означают что-нибудь. Однако все подобные знаки по сравнению со словами незначительны как в количественном отношении, так и по значению в умственной жизни человека, потому что слова могут заменять со-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana I, 2, PL 34, 19.

[2] Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data [Одни знаки природные, а другие данные] (Ibid. II, 2, PL 34, 36).

[3] Naturalia sunt, quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi, praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt [Природные знаки — это такие знаки, которые вызывают собой мысль, отличную от них, без какого бы то ни было вмешательства чьей-то воли или желания использовать их как знаки] (*Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana II, 2, PL 34, 36).

[4] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones I, 13, PL 32, 666. Рус. пер. Ч. 1. С. 13.

[5] Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, vel sensa, aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et trajiciendum in alterius animum id quod animo gerit is qui signum dat [Данные знаки — это знаки, которыми все живущие обмениваются друг с другом с целью показать, насколько они могут, движения своей души, чувства или какие-нибудь мысли. Нет никакой причины обозначать что-либо знаками, то есть обмениваться знаками, кроме той, чтобы обнаружить и перелать в душу другого то, что носит в своей душе пользующийся знаками] (*Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana II, 3, PL 34, 37).

бой все другие знаки, а последние слов заменить не могут[1]. Но слова слишком мимолетны. Они существуют до тех лишь пор, пока звучат в воздухе, приведенном в движение голосовыми органами. Поэтому, чтобы задержать и зафиксировать их, изобретены знаки знаков. Это буквы, переводящие знак из области слухового ощущения в область зрительного[2].

Знаки «данные» в свою очередь могут быть разделены на два класса: собственные и переносные. Собственными блж. Августин называет знаки, всегда употребляемые для обозначения тех именно предметов, для указания на которые они изобретены. Каждое слово есть собственный знак той вещи, которая под ним разумеется. Переносными знаками служат сами вещи, которые, находя для себя выражение в знаках собственных, сами иногда берутся в качестве знака, указывающего на нечто иное. Слово «вол», обозначающее всем известное домашнее животное, есть его собственный знак, но если, слыша это слово и мысля при этом животное, называемое им, мы разумеем под этим последним евангелиста, к которому апостол применяет слова Писания: «Не заграждай уст вола молотящего» (1 Кор. 9:7), то в этом случае животное вол становится переносным знаком для евангелиста[3].

Так, для взаимного общения человек пользуется естественными знаками, непроизвольно обнаруживающими его внутреннее состояние, и изобретает бесчисленное количество знаков искусственных, заменяя их одни другими и переводя их из области одного чувства в область другого.

В изобретении знаков есть элемент априорный, предваряющий опыт той пользы, которую они приносят в человеческом общежитии. Человек жадно стремится к познанию знаков, и блж. Августин, как всегда, старается выяснить психологию этого стремления. Слыша незнакомое слово, человек всегда желает узнать его значение. Но всякое желание обусловлено любовью, любовь же предполагает знание, потому что нельзя любить совсем неизвестного. Что же в данном случае известно и служит предметом любви, побуждающей искать неизвестного? Известно здесь то, что незнакомый звук есть знак, установленный для напоминания о какой-то вещи. Если бы произнесенное слово, отчетливо

---

[1] Nec homini homo firmissime sociari posset, nisi colloquerentur, atque ita sibi mentes suas cogitationesque quasi refunderent, vidit esse imponenda rebus vocabula, id est significantes quosdam sonos; ut, quoniam sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur [Не мог бы человек тесно сблизиться с {другим} человеком, если бы они {оба} не могли поговорить и таким образом как бы излить друг другу свои мысли. {Разумное наше} видит, что слова должны обозначать вещи, то есть видит, что звуки являются некими знаками; так что, не имея возможности чувствовать души друг друга, для того, чтобы их объединить, люди пользуются чувством как толкователем] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 35, PL 32, 1011). Ср.: De doctrina Christiana II, 4, PL 34, 37.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana II, 5, PL 34, 38; De Trinitate XV, 19, PL 42, 1063; De ordine II, 35, PL 32, 1011. Рус. пер. Ч. 2. С. 208.

[3] Sunt autem signa vel propria, vel translata [Знаки могут быть либо собственными, либо переносными] (*Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana II, 15, PL 34, 42).

отобразившееся в чувстве слуха, не мыслилось в качестве знака, то в нем не оставалось бы ничего неизвестного и, следовательно, нечего было бы в нем и искать. Только в том случае, если в звуке подозревают знак, в нем есть нечто известное — именно сам звук или совокупность известным образом расчлененных звуков — и неизвестное, т. е. значение этих звуков. Стремясь к знанию совершенному, человек желает знать в этом случае не только звук, но и его смысл. Любовь, внушающая желание искать неизвестного, не относится к звуку, не относится и к тому, что звук этот есть знак, потому что то и другое известно. Не относится она и к специальному значению непонятного слова, потому что неизвестно, а любить неизвестное нельзя. Предметом любви служит в настоящем случае сама красота и польза знания знаков, идеал этого знания, а всякий идеал созерцается в самой Истине. В основаниях вещей ум видит, как было бы хорошо знать все языки, чтобы понимать всякого и быть в свою очередь понятным для всех[1]. Любовью к этой известной, непосредственно созерцаемой в свете Истины науке и воспламеняется воля. Но так как овладеть всеми языками невозможно, то каждый старается в совершенстве изучить по крайней мере свой родной язык. Если же стремление к познанию смысла неизвестных знаков зависит от того, что в самих основаниях вещей ум созерцает важность общения с другими умами, то и изобретением знаков он отчасти обязан этой непосредственно созерцаемой Истине.

Знак и понятие. Рассматривая вопрос о внутренней связи между знаком и тем душевным движением, выражением которого он служит, блж. Августин вращается в сфере стоических представлений о слове внутреннем и произнесенном, но в своем анализе идет значительно дальше стоиков.

Внешнее слово есть голос (vox)[2], издаваемый человеком и обозначающий мысль говорящего. Поэтому не всякий звук голоса есть слово. Вздох, рыдание, смех хотя и служат выражением внутреннего состояния, но, не давая опреде-

---

[1] Quid ergo amat, nisi quia novit atque intuetur in rationibus rerum quae sit pulchritudo doctrinae, qua continentur notitiae signorum omnium; et quae sit utilitas in ea peritia, qua inter se humana societas sensa communicat, ne sibi hominum coetus deteriores sint quavis solitudine, si cogitationes suas colloquendo non misceant. Hanc ergo speciem decoram et utilem cernit anima, et novit, et amat; eamque in se perfici studet, quantum potest, quisquis vocum significantium quae cumque ignorat, inquirit [...Отчего же он любит, как не оттого, что знает и видит в основаниях вещей красоту знания, которая включает в себя знание всех знаков и пользу этого знания, благодаря которому люди могут сообщать друг другу свои чувства, дабы собрание людей не оказалось хуже уединения, даже если люди не выражают свои мысли, разговаривая между собой. Таким образом, душа видит красоту и пользу этого знания, знает его и любит; а всякий, ищущий смысл каких-либо слов, которых не знает, старается приобрести себе это знание в меру своих сил] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 2, PL 42, 972).

[2] Vox [голос] в отличие от sonus [звук] обозначает звук, издаваемый живым существом: Caeteri enim strepitus sine anima, soni dici possunt, voces non possunt: vox proprie animatorum est, vivorum est [Прочие, не имеющие {своей причиной} душу, могут быть названы звуками, но не голосом; ибо голос принадлежит только живым и имеющим душу] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 139, 10, PL 37, 1808).

ленной мысли, представляют собой не слова, а звуки голоса. Напротив, звуки «человек», «Бог», «мир» суть слова[1]. По своей физической природе внешнее слово есть звук голоса. Оно изменяется соответственно странам и народам. Отсюда различие языков, в которых одни и те же понятия обозначаются звуками, ничего общего между собой не имеющими и совершенно условными как по своему значению, так и по произношению. То же, что обозначается членораздельными звуками человеческого голоса, есть общее достояние всех народов. Мысль о предметах у всех одинакова, имена же и названия даются предметам произвольно и свою опору имеют только в авторитете и господствующем обычае[2]. Все зависит от соглашения членов известного общества. Lege по-латыни значит читай, а по-гречески — говори. Одни и те же звуки вызывают различные движения в душе слушателя в зависимости от предварительного соглашения. Не потому люди условились пользоваться этими звуками, что они сами по себе пригодны для обозначения известных вещей, но потому они пригодны для этой цели, что люди условились относительно их значения[3]. Произношение слов не определяется никакими законами. Какой слог в слове должен быть коротким, это устанавливают грамматики, на основании авторитета древних и выдающихся писателей, которые в свою очередь руководились не природой вещей, а собствен-

---

[1] Verbum, si non habeat rationem significantem, verbum non dicitur. Vox autem, etsi tantummodo sonet, et irrationabiliter perstrepat, tanquam sonus clamantis, non loquentis, vox dici potest, verbum dici non potest. Nescio quis ingemuit, vox est: ejulavit, vox est. Informis quidam sonus est, gestans vel inferens strepitum auribus sine aliqua ratione intellectus... Sicut ergo dicebam, si clames, vox est: si dicas, Homo, verbum est [Слово не называется словом, если оно ничего не обозначает. А голос, хотя он только звучит, не передавая никакого смысла, как, например, голос не говорящего, а кричащего, может называться голосом, но словом называться не может. Кто-нибудь застонал или зарыдал — это голос. Не имея формы, голос доносит и влагает в уши {некий} шум без какой-либо определенной мысли... Как я уже сказал, если ты закричишь, это будет голосом, а если скажешь: «Человек», — это будет словом] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Sanctis, 288, 3, PL 38, 1304). Ср.: Ibid., 289, 3, PL 38, 1308.

[2] Non enim ut de rebus ad disciplinam pertinentibus, ita de nominibus possumus respondere interrogati: propterea quia res omnium mentibus communiter sunt insitae; nomina vero, ut cuique placuit, imposita, quorum vis auctoritate atque consuetudine maxime nititur: unde etiam esse linguarum diversitas potest, rerum autem in ipsa veritate constitutarum profecto non potest [Ибо мы, будучи спрошенными, не можем дать ответ об именах, как о вещах, подлежащих учению, потому что {понятия о} вещах одинаково вложены в умы всех людей, а имена установлены, как кому нравится, и силу свою имеют более всего в авторитете и обычае. Отсюда может существовать различие языков, но, конечно, не может быть разногласия в самой истине установленных вещей] (*Augustinus Hipponensis.* De musica III, 3, PL 32, 1116).

[3] Omnes significationes pro suae cujusque societatis consensione animos movent, et quia diversa consensio est, diverse movent; nec ideo consenserunt in eas homines, quia jam valebant ad significationem, sed ideo valent, quia consenserunt in eas [Все знаки воздействуют на души по соглашению человеческого общества, и поскольку это соглашение {в каждом обществе} различно, то и знаки воздействуют на души различно, но не потому люди условились относительно них, что они уже были до того пригодны для обозначения, а потому они пригодны, что люди условились относительно них] (*Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana II, 37, PL 34, 53).

ным произволом[1]. Так, благодаря Вергилию изменилось произношение слова Italia[2]. Звук, обозначающий известную вещь, называется также ее именем. Имя условно, как и всякий знак, потому что каждый предмет может быть назван каким угодно именем[3]. Указывая на тот или другой предмет, имя помогает отличить его от другого, поэтому nomen [имя] есть то же, что notamen[4].

От звука, обозначающего понятие, нужно отличать образ этого звука, сохраняемый памятью и воспроизводимый воображением. В этом пункте блж. Августин дает уже дальнейшее развитие учению стоиков о произнесенном слове, так как последние еще не простирали своего анализа до такой степени ясности и раздельности. Членораздельный звук есть нечто телесное. Это колебание воздуха, производящее известное изменение в органе слуха. Образ же звука бестелесен и остается в нашем распоряжении и тогда, когда колебание воздуха, вызванное голосовыми органами говорящего, прекращается. Слова со стороны их звуковых особенностей мы можем представлять себе и в молчании. Не открывая уст и не приводя в движение гортани и языка, мы можем в своем воображении повторять слышанные фразы, читать стихотворения с соблюдением долготы и краткости слогов, пропеть песенку, воспроизводя мысленно ее мотив. Хотя образ звука и слов находится в душе, однако он относится не к внутреннему слову, а к внешнему. Поэтому образ произнесенного слова так же, как и оно само, представляет собой часть какого-нибудь определенного языка[5].

Внутреннее слово есть мысль о предмете, которая находит для себя выражение в том или другом звуке. Оно не относится ни к какому определенному

---

[1] Quid est integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conservatio, loquentium veterum auctoritate firmatae [Что же такое чистота речи, как не сохранение чужого обычая {говорить}, установленного авторитетом древних?] (*Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana II, 19, PL 34, 44). Ср.: De musica III, 2, PL 32, 1115.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 35, PL 32, 1182.

[3] Illa res cui nomen impositum est, utique alio quoque nomine, non enim aliter poterat enuntiare [...та вещь, которой назначено имя, не могла быть выражена иначе, хотя, конечно, она могла быть названа другим именем] (*Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 26, PL 34, 230).

[4] Omne quippe vocabulum ad distinctionem valet. Unde etiam nomen, quod rem notet, appellatum est, quasi notamen. Notet autem, id est distinguat et doctitanter ad discernendum adjuvet [Всякое слово способно к различению {предметов}. Отсюда и слово «имя», которое обозначает вещь, произошло как бы от слова «notamen» {то есть от notare — обозначать}. «Обозначает» значит разделяет и помогает ученому различению] (*Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 26, PL 34, 230).

[5] Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur, sive cogitentur [Иначе говорят слова, которые благодаря своим слогам требуют {для себя определенного} времени, произносят ли их или {только} мыслят...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 15, PL 42, 968). Perveniendum est ergo ad illud verbum hominis... quod neque prolativum est in sonum, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicujus linguae esse necesse sit [Теперь следует обратиться к тому слову человека... которое не обратилось в звук и которое не мыслили, как звук, наподобие того как это бывает со словом какого-нибудь {человеческого} языка] (Ibid. XV, 20, PL 42, 1071). Ср.: Ibid. XV, 19, PL 42, 1071.

языку, но одинаково у всех народов. Так проповедник, готовясь к беседе со своей паствой, обдумывает предмет поучения. Вся совокупность понятий, которые он предполагает выяснить, есть его внутреннее слово. Содержание его будущей речи настолько независимо от какого-нибудь определенного наречия, что смотря по надобности и по составу слушателей может быть изложено и по-гречески, и по-латыни, и на каком угодно другом языке[1]. Однако не всякое представление или понятие есть внутреннее слово, но только такое, которое находится в центре сознания и, в данный момент занимая мышление, может быть высказано в произносимом слове. Память содержит в себе неисчерпаемое богатство конкретных образов и отвлеченных понятий. Во всем своем целом они составляют наше знание. Но предмет знания может и не быть предметом мышления. Мышление, получившее определенную форму от того, что мы знаем, но не всегда мыслим, и есть внутреннее слово[2]. Оно рождается от знания, хранимого памятью[3]. Внутренним словом называется мысль в ее актуальном состоянии потому, что только такую мысль мы можем выразить во внешнем слове[4]. Обращаясь к частностям, мы должны признать внутренним словом прежде всего конкретный образ вещи, когда-то воспринятой посредством одного из внешних чувств, если только, находясь в центре внимания, он как бы ищет внешнего выражения посредством того или другого знака[5]. Образ вещи, не соответствующий действительности, но создаваемый произвольной игрой воображения, пока находится в поле духовного зрения, есть также внутреннее слово. Блж. Августин относит к области внутреннего слова как образ Карфагена, в котором он был и который видел, так и образ Александрии, которую знал

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Sermones, 225, 3, PL 38, 1097; 288, 3, PL 38, 1304; De Trinitate XV, 19, PL 42, 1071.

[2] Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus [Мышление, получившее форму от того, что мы знаем, и есть то слово, которое мы произносим в сердце] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 19, PL 42, 1071).

[3] Et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tanquam scientia de scientia, et visio de visione, et intelligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia quae in memoria jam fuerat, sed latebat [Так рождается внутреннее слово, не принадлежащее никакому языку, как будто знание знания, видение видения, понимание, которое возникает в мышлении, понимания, которое уже было в памяти, но было скрыто] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 40, PL 42, 1088).

[4] Sed certe si ea dicere velimus, nisi cogitata non possumus [Конечно, если бы мы захотели что-то сказать, мы не смогли бы этого сделать, предварительно не помыслив {о том, что хотим сказать}] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 17, PL 42, 1069).

[5] Apud me ipsum invenio phantasiam Carthaginis: sed eam per corpus accepi, id est per corporis sensum, quoniam praesens in ea corpore fui, et eam vidi atque sensi, memoriaque retinui... Ipsa enim phantasia ejus in memoria mea verbum ejus, non sonus iste trisyllabus cum Carthago nominatur [У себя самого я нахожу представление о Карфагене, но его я приобрел благодаря моему телу, то есть благодаря телесному чувству, потому что я был в этом городе своим телом, видел его и чувствовал, а также запомнил его... Само же представление о Карфагене в моей памяти является словом о нем, а не тем звуком из трех слогов, который мы слышим в слове «Карфаген»] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953).

только по описанию других[1]. Далее, внутренним словом называется мысль, созерцаемая в данный момент в неизменяемой Премудрости. Так, в вечной Истине ум видит форму, согласно которой мы существуем и правильно действуем. Почерпая непосредственно из Нее правильное знание о вещах, он рождает внутреннее слово, в котором и высказывает перед самим собой возникшую в нем идею[2]. Наконец, все познанное, поскольку извлекается из памяти и, становясь предметом раздельного мышления, заключается в рамки точного определения, есть также внутреннее слово[3]. Раз внутренним словом называется все занимающее в данный момент воображение или ум, то всякое мышление, воспоминание и мечта есть внутренний разговор души с самой собой[4].

Отношение между движением души и знаком, служащим его выражением, определяется самим понятием внутреннего слова. Если последнее есть всякая вообще отчетливо созерцаемая мысль, то оно должно предшествовать каждому сознательному действию и обусловливать его[5]. Оно может не обнаруживаться в деле, но не может быть дела, которому не предшествовало бы слово в виде заранее обдуманного плана или намерения[6]. Произнесение внешнего

---

[1] Sic et Alexandriam cum eloqui volo, quam nunquam vidi, praesto est apud me phantasma ejus. Cum enim a multis audissem et credidissem magnam esse illam urbem, sicut mihi narrari potuit, finxi animo meo imaginem ejus quam potui: et hoc est apud me verbum ejus, cum eam volo dicere, antequam voce quinque syllabas proferam, quod nomen ejus fere omnibus notum est [Так, и когда я хочу говорить об Александрии, которую никогда не видел, у меня наготове ее *воображение*. Ибо, поскольку я слышал от многих и поверил в то, что это, как мне объяснили, большой город, я создал в своей душе в меру сил образ этого города; это и является словом о нем еще прежде, чем я хочу сказать об этом городе и произнести при помощи голоса слово из пяти слогов, известное почти всем людям] (*Augustinus Hipponensis*. De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953).

[2] In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus; atque inde conceptam rerum veracem notitiam, tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus [Таким образом, в той вечной истине, из которой возникли все временные вещи, мы созерцаем своим умственным зрением форму, согласно которой существуем и правильно действуем либо по отношению к самим себе, либо по отношению к телесным вещам; благодаря этой истине мы получаем истинное знание о вещах, как некое слово, рождаемое нами изнутри, когда мы говорим] (*Augustinus Hipponensis*. De Trinitate IX, 12, PL 42, 967).

[3] Omne quod notum est, verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest [Все познанное, покуда оно может быть извлечено из памяти и определено, называется словом, запечатленным в душе] (Ibid. IX, 15, PL 42, 968).

[4] *Augustinus Hipponensis*. De continentia, 3–5, PL 40, 350–352.

[5] Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris... quod non verbo apud nos intus edito praevenimus. Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit [Итак, посредством телесных членов мы ничего не совершаем в наших словах и поступках... чего бы мы не предупредили словом, произнесенным внутри нас. Ибо никто по своему желанию не совершает того, что прежде он не произнес в своем сердце] (*Augustinus Hipponensis*. De Trinitate IX, 12, PL 42, 967).

[6] Potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus; opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum [...может существовать слово, за которым не последует дело, но дело существовать не может, если ему не предшествовало слово] (Ibid. XV, 20, PL 42, 1071).

слова есть только частный случай этого общего правила, потому что оно также представляет собой сознательное действие. Но внутреннее слово не только служит причиной внешнего слова, но и его сущностью. Понятие относится к выражающему его звуку, как форма к материи, как душа к телу, как Божественная природа к человеческой в Лице Искупителя. Звук голоса есть материя слова, а слово — звук, получивший форму[1]. Звук, одушевленный внутренним содержанием, есть как бы живое существо, в котором душу составляет внутреннее слово, а тело — внешнее слово[2]. Внутренее слово невидимо, звук, его обозначающий, доступен чувству слуха. Как внутреннее слово воплощается в звуке, так Слово Божие восприняло плоть, благодаря которой было видимо и осязаемо. Как природа Божественного Слова, став человеком, не превратилась в плоть, так внутреннее слово, будучи произнесено, не обращается в звук[3]. Из такого отношения между понятием и звуком в имени само собой вытекает, что словом в истинном смысле можно назвать только внутреннее слово, звук же носит это название лишь ради того, что его восприняло, и потому было бы точнее называть его голосом слова[4].

Слово и познание[5]. Чтобы выяснить роль слова и всех вообще знаков в познании, нужно предварительно установить, каким образом нам становится известно содержание чужой души через посредство звуков и телодвижений. Блж. Августин отмечает четыре момента в этом психологическом процессе. Его исходной точкой служит внутреннее слово говорящего (1). Из скрытого состояния оно переходит в звук и достигает в нем слуховых органов собеседника (2). В его уме звук превращается в слуховое ощущение, т. е. переходит в состояние психического образа (3), а этот последний возбуждает внутреннее слово (4). Таким образом, внутреннее слово занимает начальный и конечный пункт в этой линии сообщения двух душ, а внешнее слово — звук и его психический

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram I, 29, PL 34, 257. Рус. пер. Ч. 7. С. 161.

[2] Cum ergo nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat; nonne arbitraris in nomine, velut in aliquo animante, sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni? [Но если само слово состоит из звука и знака, в котором звук предназначен для ушей, а знак — для ума, то разве ты не думаешь, что в имени, как в некоем одушевленном существе, звук является телом, а знак как бы душой звука?] (*Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 66, PL 32, 1072). Ср.: Ibid., 65–69, PL 32, 1071–1073. Рус. пер. Ч. 2. С. 402.

[3] *Idem.* De Trinitate XV, 20, PL 42, 1071; Sermones, 28, PL 38, 184; 225, PL 38, 1097.

[4] Verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est [Слово, звучащее снаружи, есть знак слова, светящего внутри, которому более всего подходит имя «слово». Ибо то, что произносится устами плоти, есть голос слова, но это же называется и самим словом ввиду того, что воспринято тем, кто его произносит] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 20, PL 42, 1071).

[5] Ср.: *Ott W.* Über die Schrift des hl. Augustinus «De magistro». Hechingen, 1898.

образ — являются двумя промежуточными звеньями[1]. В проповедях, обращенных к малообразованному большинству своей паствы, блж. Августин изображает иногда этот процесс очень картинно, но без точного соответствия своему настоящему взгляду на его сущность. Внутреннее слово, которое говорящий хочет передать собеседнику, ищет соответствующего звука, помещается в нем, как в лодке, переплывает в нем через воздух, достигает на этом летательном аппарате слушателя и через его ухо вступает в область его ума. После этого звук, сослуживший свою службу, исчезает, а внутреннее слово, не покинув говорящего, становится достоянием слушающего[2]. Таким образом, можно подумать, что понятие как бы перелетает из одной головы в другую. В действительности этого нет. Душа того и другого собеседника остается замкнутой в себе самой, и мысли говорящего не переходят к слушающему. В уме последнего под влиянием звука возбуждаются свои собственные мысли, но подобные тем, которые занимают говорящего[3].

Если слово не передает мысли от одного к другому, а лишь будит мысль, которая и без того есть в слушающем, то уже отсюда ясно, что знаки, к числу которых относятся слова и имена, ничему не учат. Таким образом, блж. Августин переходит к вопросу, который обсуждался Платоном в диалоге «Кратил», и решает его в том же смысле: знания извлекаются из исследования вещей, а не слов.

Вещи учат нас без слов и знаков. Допустим, что мальчик никогда не видал, как ловят птиц. Встретив впервые птицелова, обвешанного сетями и другими приспособлениями, он сначала не понял бы, какое назначение имеют эти инструменты. Но если бы этот странный человек на его глазах расставил свои силки, приманил и поймал птичку, то мальчик без всяких слов и знаков, самим делом был бы научен охоте на птиц. Точно так же из созерцания самих вещей мы узнаем, что такое солнце, луна, земля и море со всем, что в них рождается[4].

---

[1] Antequam sonet vox in ore meo, jam tenetur verbum in corde meo. Praecessit ergo verbum vocem meam, et in me prius est verbum, posterior vox: ad te autem, ut intelligas, prior venit vox auri tuae, ut verbum insinuetur menti tuae. Nosse enim non posses quod in me fuerat ante vocem, nisi in te fuerit post vocem [Прежде чем прозвучит голос в моих устах, в моем сердце уже находится слово. Таким образом, слово предшествует моему голосу, и прежде во мне возникает слово, а затем голос. К тебе же, прежде приходит голос, {предназначенный} для твоих ушей, дабы слово проникло в твой ум, чтобы ты знал. Ведь ты не мог бы знать, что было во мне прежде моего голоса, если бы этого не было в тебе после моего голоса] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Sanctis, 188, PL 38, 1306).

[2] *Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 37, 4, PL 35, 1671; Sermones de Scripturis, 3, 5, PL 38, 184.

[3] Cum autem ad alios loquimur, verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicujus signi corporalis, ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit [Когда мы разговариваем с другими, мы ради услужения слову, пребывающему внутри нас, присоединяем к нему голос или какой-нибудь телесный знак, чтобы посредством некоего телесного напоминания в душе слушающего возникло нечто подобное тому, что не покидает душу говорящего] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IX, 12, PL 42, 967).

[4] *Idem.* De magistro, 32, PL 32, 1213. Рус. пер. Ч. 2. С. 459–460.

Наоборот, знаки, если нам неизвестны обозначаемые ими вещи, не дают нам никаких сведений о них. Незнакомое слово, которое мы слышим впервые, учит нас только слову или, вернее, звуку, шуму слова. Мы можем повторить непонятные звуки, но до тех пор, пока не узнаем их значения, мы остаемся в неизвестности даже относительно того, слово ли это, потому что словом называются лишь такие звуки, которые служат знаками чего-нибудь. Таким образом, понимание самого знака предполагает знание той вещи, на которую он указывает[1]. Всякое же объяснение непонятного слова сводится к указанию или на обозначаемый им предмет, или на какое-нибудь подобие этого предмета, или на другие предметы, ранее ставшие нам известными. Когда мы читаем в Книге пророка Даниила: «И сарабаллы их (отроков, ввергенных в печь) не изменились» (Дан. 3:94), то слово «сарабаллы», которое мы встречаем в первый раз, ничего не говорит нашему уму. Чтобы дать нам понятие о его значении, нужно или показать сарабаллы, или нарисовать их, или пояснить словами, что здесь разумеются головные покрывала. Во всех этих случаях знание извлекается не из слова «сарабаллы», а из вещей. В отношении к первому и второму способу пояснения это само собой очевидно. Третий же способ сложнее. Если мне говорят, что сарабаллы обозначают головные повязки, и я понимаю, что мне говорят, то это значит, что мне уже известно, что такое голова и повязка. Но и знание об этих предметах почерпнуто мною не из слов. Когда я в первый раз услышал слово «голова», оно было для меня так же непонятно, как и сарабаллы. Но часто слыша его и замечая, в каких случаях оно употребляется, я открыл, что это название предмета, который давно мне известен[2]. Таким образом, когда произносят слова, мы или знаем, что они обозначают, или не знаем. Если знаем, то они скорее напоминают нам о том, что нам известно, чем учат нас, а если не знаем, то даже и не напоминают, и разве только побуждают искать[3].

Каким образом слова и прочие знаки напоминают нам об известном, блж. Августин рассматривает подробно в отношении к чувственному и интеллектуальному познанию.

В чувственном познании слова указывают или на вещи, находящиеся в данный момент перед глазами, или на психические образы отсутствующих вещей, сохраняющиеся в памяти. Когда мы указываем на только что взошедшую луну, то наш собеседник или видит ее, или не видит. Если он ее не видит, то может только верить нашим словам, но извлечь из них знания не может. Если же и сам он ее видит до указания другого, то учится не посредством слов, а посредством самого предмета и чувств. Если слова касаются того, что во время разговора недоступно непосредственному восприятию, а было воспринято ранее, то они

---

[1] Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur [Таким образом, знак воспринимается лучше самой познанной вещи, на которую он указывет] (*Augustinus Hipponensis.* De magistro, 33, PL 32, 1214). Ср.: De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953; De Genesi ad litteram VIII, 34, PL 34, 386. Рус. пер. Ч. 2. С. 127–128.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De magistro, 33–35, PL 32, 1214–1215. Рус. пер. Ч. 2. С. 460–462.

[3] Ibid., 36, PL 32, 1215. Рус. пер. С. 462–463.

обращают мысль к нематериальным образам вещей, хранимым памятью. Между говорящим и слушающим устанавливается общение, потому что и тот и другой созерцает в своем воображении образ одной и той же вещи. Но слушатель и здесь ничему не учится из слов говорящего, а лишь припоминает то, чему научился раньше из действительных восприятий. Если же лично этих вещей он никогда не видал, то он может только верить собеседнику[1].

Но очень часто нам говорят о том, чего в данный момент мы не можем воспринимать чувствами и с чем раньше никогда не были знакомы через чувства. Слова собеседника в этом случае не могут указывать ни на доступный восприятию предмет, ни на его психический образ в душе слушающего. Каким же образом при этих условиях устанавливается внутреннее общение между собеседниками, каким образом один, слыша слова другого, может мыслить о том же, о чем мыслит и он?

Если в нашей душе нет конкретных образов тех вещей и событий, о которых нам рассказывают, то слова и имена обращают нашу мысль к понятиям, извлеченным ранее из опыта через обобщение подобных вещей. Священное Писание повествует об апостолах Павле и Иоанне, которых мы никогда не видали, и это повествование для нас понятно, потому что мы знаем и любим апостолов на основании родового понятия. Нам известно, что такое человек. При упоминании о Павле мы мыслим, что он был духом, обитавшим в смертном теле. Знание о теле мы почерпнули через чувства, знание о духе — из собственного самосознания и из обращения с другими людьми[2]. Вследствие ранее приобретенных общих знаний о подобных вещах мы имеем возможность понимать повествования об исключительных явлениях, свидетелями которых, мы не могли быть. Рассказ пророка Даниила о чудесном спасении трех отроков в Вавилоне нам понятен, потому что мы давно уже знаем, что такое отрок, что

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De magistro, 39, PL 32, 1216. Рус. пер. С. 465–466.

[2] Secundum specialem generalemve notitiam, secundum quam diligimus apostolum Paulum... Novimus tamen quid sit homo. Ut enim longe non eamus, hoc sumus: et illum hoc fuisse, et animam ejus corpori copulatam mortaliter vixisse manifestum est [...в соответствии с видовым и общим понятием, в соответствии с которым мы любим апостола Павла... Мы, однако, знаем, что такое человек. Чтобы не ходить далеко, мы сами являемся людьми: очевидно, что и {апостол Павел} был им, и душа его, соединенная с телом жила, как и прочие смертные] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 8, PL 42, 952). Hominem autem Joannem in phantasia cogitamus, quae de humanae naturae notitia impressa est nostrae memoriae... Utrisque enim notum est quid sit homo, cujus exteriorem partem, id est, corpus per corporis lumina didicerunt: interiorem vero, id est, animam in se ipsis, quia et ipsi homines sunt, et per humanam conversationem cognitam tenent: ut possint cogitare quod dicitur, Fuit homo cui nomen erat Joannes: quia et nomina sciunt loquendo et audiendo [Мы думаем об Иоанне, пользуясь воображением, которое отпечатано в нашей памяти благодаря знанию человеческой природы... Всем известно, что такое человек: о существовании его внешней части, то есть тела, мы знаем благодаря телесным глазам, а о внутренней части, то есть о душе, мы знаем внутри себя самих, потому что мы сами являемся людьми и знаем о душе благодаря общению с людьми; таким образом, мы можем помыслить сказанное: «Был человек по имени Иоанн»; ведь и имена нам известны оттого, что мы говорим и слушаем] (Ibid. XIII, 2, PL 42, 1013).

такое печь, огонь, царь, неповрежденность в огне[1]. Мы никогда не видали рождения от девы и воскресения мертвого, но мы знаем, что такое дева и что значит родиться. Мы знаем, что такое жизнь и смерть, потому что живем сами и видели умирающих и мертвых, а отсюда понимаем и то, что значит воскресение, потому что последнее есть не что иное, как оживание умершего[2]. Таким образом, в рассказе о том, что нам неизвестно по личному опыту, мы понимаем лишь те части, о которых у нас уже есть знания, представленые в нашем уме общими понятиями[3].

Подобно тому как вещи познаются или per speciem [через свое представление], или per privationem [через свое отрицание (то есть через отсутствие своего представления)], и понимание речи другого возможно не только на основании общих понятий, но и по противоположению им[4]. Вопрос о понимании слов, обозначающих незнакомые отрицательные понятия, блж. Августин затронул по поводу возражений, которые ставились против достоверности библейского повествования о райской заповеди. В самом деле, мог ли человек понять, что такое дерево познания добра и зла, плоды которого ему было запрещено вкушать, если ему было совершенно еще неизвестно, что такое зло? Могла ли его устрашать угроза смерти, если с этим понятием он не соединял еще никакого определенного смысла? В этом случае, отвечает блж. Августин, человек понимал обращенные к нему слова Божией заповеди по противоположению с добром и жизнью, которые были ему хорошо известны, как по противоположности с полнотой тел мы понимаем, что такое пустота, а по противоположности звуку, что такое молчание[5].

Из предшествующего изложения видно, что мы ничему не учимся из слов и тогда, когда нам говорят о вещах, по-видимому, нам неизвестных, потому что сама возможность понимания их предполагает уже наличность приобретен-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De magistro, 37, PL 32, 1215. Рус. пер. Ч. 2. С. 463.

[2] *Idem.* De Trinitate VIII, 7, 8, PL 42, 951, 952.

[3] Neque enim vel intelligere possem narrantem, si ea quae dicit, et si contexta tunc primum audirem, non tamen generaliter singula meminissem. Qui enim mihi narrat, verbi gratia, aliquem montem silva exutum, et oleis indutum, ei narrat qui meminerim species et montium et silvarum et olearum; quas si oblitus essem, quid diceret omnino nescirem, et ideo narrationem illam cogitare non possem [Я не мог бы понять рассказчика, если бы не имел общего представления о тех вещах, о которых он говорит, даже если бы я тогда слышал от него связное повествование. Например, если рассказчик говорит мне о некоей горе, которая лишена леса и покрыта оливковыми деревьями, он говорит тому, кто помнит о том, что такое гора, лес и оливковые деревья; но если бы я забыл их, я бы совершенно не понимал его повествование и потому не мог бы представить себе то, о чем он мне говорит] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 14, PL 42, 995).

[4] Videant nos omnium inexpertorum nomina, nonnisi ex contrariis quae jam novimus, si privationum sunt, aut ex similibus, si specierum sunt, sine ullo aestu dubitationis agnoscere [...пусть они видят, что мы, нисколько не сомневаясь, понимаем имена неизведанных вещей только по противоположению тому, что уже знаем, если эти вещи относятся к вещам, которые познаются через свое отрицание, или же мы их понимаем по подобию с теми вещами, которые познаются через свое представление] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VIII, 35, PL 34, 386).

[5] Ibid. VIII, 34–35, PL 34, 386. Рус пер. Ч. 8. С. 127–129.

ных ранее общих понятий, по аналогии или противоположности которым мы мыслим о неизвестном.

Однако, когда мы слышим о неизвестных людях или невиданных городах, то мы находим в своем сознании не только соответствующие понятия, но и конкретные образы. Читая Евангелие, мы выходим далеко за пределы общих понятий, потому что представляем себе иногда в самых рельефных и выразительных чертах внешность апостолов, Девы Марии, Самого Господа, видим как бы перед собой Вифанию, Лазаря, гроб, камень от гроба, новый гроб, в котором был погребен Спаситель, гору Елеонскую, с которой Он вознесся на небо. Не внушены ли эти образы тем, что мы слышим или читаем? Блж. Августин очень подробно исследует происхождение и познавательное значение этих конкретных образов. Если при разговоре о вещах хотя и отсутствующих, но служивших предметом действительных восприятий, мысль слушающего обращается к памяти и извлекает из нее готовые образы, то при упоминании о предмете отсутствующем и никогда не виданном она ищет опоры в произвольной деятельности воображения. Фантазия пользуется общим понятием как канвой и наносит на него конкретные черты, умножая, расширяя, сокращая, переставляя и всевозможными способами комбинируя элементы действительных восприятий. Так, когда человек, никогда не бывавший в Александрии, слышит рассказ очевидца об этом большом городе, то его воображение тотчас же создает его образ[1]. Но этот образ не может иметь никакого необходимого отношения к самому предмету, потому что воображение наше крайне прихотливо. Он почти никогда не соответствует действительности, хотя возможность случайного совпадения и не исключена. Потому-то мы чрезвычайно удивляемся, если, увидев место, лицо или предмет, которых раньше никогда не встречали, находим сходство между их действительным видом и тем, чем ранее мы представляли их[2]. Таким образом, конкретное представление, возникающее в

---

[1] Sic et Alexandriam cum eloqui volo, quam nunquam vidi, praesto est apud me phantasma ejus. Cum enim a multis audissem et credidissem magnam esse illam urbem, sicut mihi narrari potuit, finxi animo meo imaginem ejus quam potui... [Так, и когда я хочу говорить об Александрии, которую никогда не видел, у меня наготове ее *воображение*. Ибо, поскольку я слышал от многих и поверил в то, что это, как мне объяснили, большой город, я создал в своей душе в меру своих сил образ этого города...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953). Nam et cum recolo Carthaginis moenia quae vidi, et cum fingo Alexandriae quae non vidi... [...когда я вспоминаю стены Карфагена, которые видел, и когда *воображаю* стены Александрии, которые не видел...] (Ibid. IX, 10, PL 42, 966).

[2] Quam tamen imaginem (Alexandriae) si ex animo meo proferre possem ad oculos hominum qui Alexandriam noverunt, profecto aut omnes dicerent, Non est ipsa; aut si dicerent, Ipsa est, multum mirarer... [Однако если бы я мог предоставить глазам людей, знающих Александрию, образ этого города, находящийся в моей душе, конечно, все они сказали бы, что это не Александрия, а если бы и сказали, что это она самая, я весьма бы удивился...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 9, PL 42, 953). Cum alicujus facies vel loci vel hominis vel cujuslibet corporis eadem occurrerit oculis nostris, quae occurrebat animo, cum eam priusquam videremus cogitabamus, non parvo miraculo movemur; ita raro et pene nunquam accidit [Когда наши глаза встречают лицо человека, место или какое-либо тело, которое мы помыслили в душе своей прежде, чем увидили его, мы немало тому удивляемся; это происходит редко и почти никогда] (Ibid. VIII, 7, PL 42, 951).

душе под влиянием рассказов о невиданном, также не передается от говорящего к слушающему, а является произвольным созданием воображения слушателя.

Обращение мысли к общим понятиям или фантазмам обусловливает понимание того, что нам говорят о вещах, недоступных непосредственному восприятию. Но понимание подобного рассказа не дает никакого знания. Последнее основывается только на личном восприятии, если же для него нет места, то повествование может служить только предметом веры. На основании общих понятий, извлеченных из личных впечатлений, мы знаем, что такое отрок, царь, печь. Но что описанное в Книге пророка Даниила произошло с ними именно так, как в ней изображено, этому мы можем только верить[1]. Но так как рассказ о неизвестном мы реализируем в своем сознании в виде общих понятий, на которые произвольная деятельность фантазии наносит индивидуальные черты, то и для веры имеют неодинаковое значение элементы тех образов, которые движутся в душе человека при чтении Писания. При упоминании об апостоле Павле или Спасителе каждый по-своему рисует в своем воображении их внешность и их индивидуальный облик, но никому не может быть известно, кто более других приближается к действительности. То же, что каждый мыслит об этих лицах на основании общих понятий, у всех одинаково. Поэтому только этот последний элемент воспринимаемого верой и имеет религиозное значение, что же касается представления о конкретных подробностях или индивидуальных чертах мест и лиц, то все это является в религиозном отношении совершенно безразличным[2].

---

[1] Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor [Я признаюсь, что скорее верю, нежели знаю, что все то, что мы читаем в этом рассказе, произошло в то время именно так, как о том написано] (*Augustinus Hipponensis.* De magistro, 37, PL 32, 1215).

[2] Nam et ipsius Dominicae facies carnis, innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quae tamen una erat, quaecumque erat. Neque in fide nostra quam de Domino Jesu Christo habemus, illud salubre est quod sibi animus fingit, longe fortasse aliter quam res se habet, sed illud quod secundum speciem de homine cogitamus... Credimus enim Dominum Jesum Christum natum de virgine quae Maria vocabatur. Quid sit autem virgo, et quid sit nasci, et quid sit nomen proprium non credimus, sed prorsus novimus. Utrum autem illa facies Mariae fuerit quae occurrerit animo cum ista loquimur aut recordamur, nec novimus omnino, nec credimus. Itaque hic salva fide licet dicere, Forte talem habebat faciem, forte non talem: Forte autem de virgine natus est Christus, nemo salva fide christiana dixerit... [И лик Господа во плоти мы представляем себе различно благодаря различию бесчисленных представлений, но ведь лик был один и именно такой, какой он был. И в нашей вере в Господа Иисуса Христа лишено здравия то, что воображает себе ум, вероятно, весьма отличное от действительных вещей, — то, что мы думаем о человеке, судя по его внешнему виду... Ибо мы верим, что Господь Иисус Христос родился от Девы, которая звалась Мария. Но что такое «дева», что такое «рождаться» и что такое это собственное имя, мы не верим, а, конечно, знаем. Был ли у Марии тот лик, который представляется нашей душе, когда мы все это вспоминаем и говорим, мы совершенно не знаем и не верим. Таким образом, здесь здравой вере следует сказать: «Может быть, Мария имела такой лик, а может, и не такой»; но ни одна здравая христианская вера не скажет: «Вероятно, Христос родился от Девы»...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 7, PL 42, 951).

В интеллектуальной области слова имеют такое же значение, как и в сфере чувственного познания. Как имена тел обращают мысль или к предметам, или к их психическим образам, так слова, обозначающие умопостигаемое, направляют умственный взор к Истине, обитающей в душе. Отсюда человек и почерпает свои знания. В деле усвоения свободных наук при помощи наводящих вопросов учителя возможны следующие случаи. Иногда ученик сам видит в свете Истины справедливость того или другого положения и на поставленный вопрос сразу дает верный ответ, когда, например, без колебаний говорит, что умные люди лучше глупых. В данном случае он ничему не учится у своего учителя, потому что истина, о которой идет речь, известна ему независимо от него. Иногда спрашиваемый сначала делает ошибку и отрицает что-нибудь, а потом рядом вопросов бывает вынужден признать то, что сначала ему казалось неправильным. Это происходит по той причине, что ученик сразу не может обнять истины во всей ее полноте, а учитель своими вопросами заставляет его постепенно осматривать предмет[1]. Таким образом, наводящие вопросы и здесь только помогают ученику по частям выяснить для себя ту истину, которая уже присуща его душе. Наконец, возможно, что слушающий видит истину, содержащуюся в словах говорящего, но недоступную пониманию этого последнего. Так, эпикуреец, излагая доводы в пользу бессмертия души, не понимает их силы, а человек, способный созерцать духовное, может признать все их значение и проникнуться ими вопреки намерениям говорящего[2]. Во всех этих случаях ученик ничему не учится из слов учителя, а, скорее, является судьей его слов. Он или не знает, истинно ли то, что ему говорят, или знает, что это ложно, или знает, что это истинно. В первом случае он или верит, или сомневается, во втором отвергает, а в третьем принимает слова другого. Следовательно, он оценивает их на основании того, что видит в свете истины[3]. Общераспространенное заблуждение, признающее в словах учителя средство познания истины, основывается на психологической иллюзии. Так как между моментом восприятия слов и моментом познания истины по большей части не бывает никакого промежутка и так как внутреннее научение тотчас же следует за напоминанием го-

[1] Quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat. Quo si verbis perducitur ejus qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquirentibus, quo modo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus [...{Учитель} постепенно напоминает {ученику}, когда задает ему вопросы по частям, из которых состоит то целое, которое {ученик} не в состоянии сразу рассмотреть. Если же {ученик} приводится к этому целому благодаря словам спрашивающего, то он приводится не учащими словами, но вопросами такого рода, которые наиболее удобны для того, чтобы {ученик} увидел ответ внутри себя самого] (*Augustinus Hipponensis.* De magistro, 40, PL 32, 1217).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De magistro, 41, PL 32, 1218. Рус. пер. Ч. 2. С. 467.

[3] Ibid., 40, PL 32, 1217. Рус. пер. С. 468.

ворящего, то сокровенный процесс постижения истины мы непроизвольно относим к внешней причине[1].

Таким образом, как в области чувственного познания слова ничему нас не учат, а лишь обращают нашу мысль или к действительным предметам, или к их образам, так в области интеллектуального познания слова направляют ум к свету Истины, обитающей в душе каждого человека и непосредственно им созерцаемой. Как знание о телах извлекается не из слов, а из исследования самих вещей, так умопостигаемое познается не из слов учителя, а в свете неизменяемой Истины. Но так как Истина, воздвигшая престол свой в уме человека, есть Сама Премудрость Божия, Второе Лицо Святой Троицы, то именно Она и является единственным Учителем человека, наставляющим его внутренне[2]. Потому-то, согласно завету Евангелия, и не должно называть учителем кого бы то ни было на земле, ибо есть один только Учитель всех — Господь Иисус Христос, Который на небесах[3].

Учение о необходимом отношении звука слов к обозначаемой ими реальности, как было сказано ранее, было связано с представлением о магической силе заклинательных формул. Признавая язык созданием ангелов и связывая реальность с внешней, материальной стороной слов, Ориген полагал, что в самой звуковой форме заклинаний содержится таинственная сила, притягательная или страшная для демонов. Блж. Августин стоит на совершенно противоположной точке зрения. Возможность магических воздействий он не отри-

---

[1] Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur [Заблуждаются люди, называя учителями тех, которые не являются таковыми, потому что по большей части между временем восприятия и временем познания не бывает промежутка; и поскольку после напоминания говорящего быстро следует внутреннее научение, слушающие думают, что научились извне благодаря словам напоминающего] (*Augustinus Hipponensis.* De magistro, 45, PL 32, 1219).

[2] De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Ephes. III, 16–17), id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit [Обо всем, что мы воспринимаем, мы вопрошаем не говорящего снаружи, а ту Истину, которая внутри нас и которая стоит во главе самого ума; мы, вероятно, побуждаемся к этому словами говорящего. Тот же, Кого вопрошают, учит, и Он же называется Христом, живущим во внутреннем человеке (Еф. 3:16–17), то есть неизменяемой Силой Божией и вечной Мудростью, Которую вопрошает всякая разумная душа] (*Augustinus Hipponensis.* De magistro, 38, PL 32, 1216).

[3] Nunc enim ne plus eis quam oportet, tribueremus, admonui te; ut jam non crederemus tantum, sed etiam intelligere inciperemus quam vere scriptum sit auctoritate divina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in coelis sit (Math. XXIII, 8–10) [Теперь же, дабы мы не приписывали им более, чем должно, я напомнил тебе; чтобы мы не только верили, но и начали понимать, сколь истинно написанное по Божественной воле, что мы не должны никого называть учителем на земле, потому что Единый Учитель всех пребывает на небесах (Мф. 23:8–10)] (Ibid., 46, PL 32, 1220).

ıает, но, признав условность языка по его происхождению и значению, он, ественно, приходит к мысли, что сила и значение магии вовсе не связаны с заклинательными формулами самими по себе. На эти последние он переносит свои воззрения на язык как на совокупность условных знаков. Магические манипуляции, заклинания, призывания представляют собой своего рода язык, посредством которого люди объясняются с демонами. Как и всякий язык, он основан на взаимном соглашении и договоре[1]. Демоны научили ему людей, которые в свою очередь распространяют эти знания между своими учениками[2]. Благодаря этому маги и демоны под одним и тем же знаком понимают одно и то же. Сами по себе формулы заклятий не имеют никакой магической силы, но демоны по соглашению с людьми, слыша их, производят условленные действия. Лучшим доказательством этого служат обряды авгуров, которые придают значение крику и полету птиц только во время гадания, когда по взаимному условию демоны должны подавать им определенные знаки[3]. Вне гадания те же явления не имеют никакого значения. Таким образом, заклинания употребляются не потому, что имеют магическую силу, а потому имеют эту силу, что употребляются[4].

Заканчивая параграф об отношении слова к познанию, мы можем, наконец, определенно сказать, в чем состоит оригинальная черта блж. Августина в разработке этой общей темы. Исследуя вопрос, учат ли чему-нибудь слова, и отвечая на него отрицательно, он совпадает, как было уже сказано, с Платоном и Каппадокийцами как по обсуждаемой проблеме, так и по общему смыслу ее разрешения. Тем не менее, из представленного изложения не трудно видеть, что в изучении поставленного вопроса он движется к той же цели, но совсем

---

[1] Omnes igitur artes hujusmodi... ex quadam pestifera societate hominum et daemonum, quasi pacta quaedam infidelis et dolosae amicitiae constituta [Таким образом, все искусства подобного рода... произошли от некоего пагубного союза людей и демонов, как бы заключенного некоей нечестной лукавой дружбой] (*Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana II, 36, PL 34, 53). Quae omnia tantum valent, quantum praesumptione animorum quasi communi quadam lingua cum daemonibus foederata sunt [Все это имеет силу благодаря предварительному договору душ, заключенному с демонами в некоем общем языке] (*Idem.* De magistro II, 37, PL 34, 53).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XXI, 6, 1, PL 41, 716. Рус. пер. Ч. 6. С. 260.

[3] Sic etiam illa signa, quibus perniciosa daemonum societas comparatur, pro cujusque observationis valent. Quod manifestissime ostendit ritus augurum, qui et antequam observent, et posteaquam observata signa tenuerint, id agunt ne videant volatus, aut audiant voces avium; quia nulla ista signa sunt, nisi consensus observantis accedat [...Так, те знаки, благодаря которым заключается губительный союз с демонами, имеют свой смысл в зависимости от наблюдения человека. Это совершенно очевидно показывает обряд авгуров, которые и прежде гадания, и после того, как совершили свое наблюдение берут на себя труд не видеть полет птиц и не слышать их крики; потому что эти знаки ничто без предварительного соглашения {о них в уме} наблюдающего] (*Augustinus Hipponensis.* De doctrina Christiana II, 37, PL 34, 53).

[4] Non enim quia valebant animadversa sunt; sed animadvertendo atque signando factum est ut valerent [Их соблюдают не потому, что они имеют силу, но из-за того, что их соблюдают и устанавливают, они приобретают свою силу] (Ibidem).

другими путями. Платон и Каппадокийцы рассуждали не о передаче посредством слова познаний от одной души к другой, а о возможности познания вещей путем филологического анализа их имен. Блж. Августин перемещает центр тяжести как раз на то, что не привлекало внимания его предшественников. В зависимости от повышенного интереса к проблемам психологии, он исследует не то, может ли слово само по себе в силу своего происхождения, звуковых свойств и внутреннего значения быть источником познания вещей, а то, может ли один человек учить другого исключительно посредством слов, может ли слово передавать нам познание о вещах, приобретенное другими людьми и служащее содержанием их внутренней жизни. Слово не переливает знаний из одной души в другую, а лишь обращает внимание слушателя к тому, что и без того дано или в его чувственном восприятии, или в памяти, или в воображении, или в созерцании ума, и в этом смысле ничему не учит, а лишь помогает учиться посредством вещей. Слыша слова, мы не видим чужих знаний, а приобретаем собственные познания от предметов, на которые они указывают. Особенности блж. Августина в исследовании вопроса о значении слов в деле познания и определили собой место, которое мы отводим этому предмету в нашем исследовании, относя его к отделу о познании чужой души.

Познание Бога

Учение о богопознании не нашло для себя систематического изложения в каком-либо специальном сочинении блж. Августина. Последний касается его часто и с разных сторон, но нигде не обобщает своих выводов и не приводит их в стройную систему. Эту задачу приходится взять на себя исследователю его творений. Нам кажется, что весь относящийся к данной проблеме материал будет исчерпан, если мы распределим его по трем частным отделам. Касаясь в различных сочинениях богопознания, блж. Августин рассматривает три вопроса: об органе богопознания, о познании бытия Божия, о познании Существа Божия.

Орган богопознания. Из гносеологических положений, с которыми мы уже познакомились, само собой вытекает, что единственным органом богопознания в глазах блж. Августина мог быть только ум. Если подобное познается подобным, то телесное может быть постигаемо только посредством телесных чувств, а нематериальное и духовное — душа и Бог — только посредством бесплотного ума. Если бы внешние обстоятельства не вызвали его на это, то, вероятно, блж. Августину даже не пришло бы в голову ставить сам вопрос о возможности познания Бога через чувства. Но подобное мнение было широко распространено в то время среди мирян и находило поддержку даже со стороны представителей епископата. Поэтому блж. Августину необходимо было с ним считаться и даже в конце концов сделать ему некоторую уступку.

По вопросу о возможности видеть Бога посредством телесного зрения происходили частые и ожесточенные споры[1]. Слухи об этом доходили до Иппона[2]. По-видимому, к этому мнению склонялась знатная вдова Италика, в письме к которой блж. Августин впервые высказывается отрицательно по затронутому предмету. Он просит благочестивую женщину прочесть адресованное ей письмо лицам, от которых она слышала подобные суждения, и осведомить его о тех возражениях, которые будут сделаны ими против его критики[3]. Далее, он обсуждает ту же тему в обширном письме к Павлине, которая просила у него подробных разъяснений о созерцании Бога[4]. Размеры письма позволяют блж. Августину рассматривать его в качестве книги или специального трактата о видении Бога[5]. По этому же вопросу он имел переписку с епископом, имени которого не называет. Так как убеждение последнего в возможности чувственного лицезрения Бога опиралось на антропоморфитские представления, которые блж. Августин всегда считал оскорбительными для Бога, то в порыве религиозной ревности иппонский епископ ответил своему собрату горячим и возбужденным письмом, которое очень обидело адресата. Желая примириться с ним, блж. Августин обратился за посредничеством к епископу Сикки Фортунациану, снова разъясняя в письме к нему спорный вопрос со своей точки зрения и подтверждая свое мнение ссылкой на авторитеты Восточной и Западной Церквей[6]. Наконец, последним словом блж. Августина по этому вопросу можно считать отрывок из XXII книги «De Civitate Dei»[7].

Лица, отстаивавшие возможность чувственного лицезрения Бога по воскресении, держались того мнения, что в земной жизни мы познаем Бога одним только умом, а по воскресении будем созерцать Его и через тело. Исходной точкой для них служила исключительная личность Христа. Сверхъестественность рождения Спасителя внушала им мысль, что к Нему вообще неприложима простая человеческая мерка, что хотя обыкновенный человек через посредство тела может видеть только телесное, однако тело Христа не подлежит таким ограничениям[8]. Они апеллировали к всемогуществу Спасителя, как ис-

---

[1] Deum videbis: propterea contemnis, propterea rixas, propterea turbas moves... [Ты увидишь Бога: из-за этого ты {сейчас} исполнен презрения, затеваешь ссоры и споры] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 23, 18, PL 38, 162).

[2] Dicunt enim quidam eorum qui talia garriunt, sicut ad me potuit pervenire, nos Deum videre nunc mente, tunc corpore [Некоторые из тех, что болтают все это, как это смогло дойти и до меня, говорят, что мы видим Бога ныне умом, а тогда будем видеть Его посредством телесного зрения] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 92, 4, PL 33, 319).

[3] Si aliquando irruerint auribus tuis, haec interim eis lege, et quid respondeant non pigeat te rescribere [если когда-нибудь {эти слухи} дойдут до твоих ушей, прочти им мое письмо, и да не вызовет в тебе неудовольствие написать мне о том, что они ответят] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 92, 6, PL 33, 320).

[4] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 147, 1, PL 33, 596.

[5] *Idem.* Retractationes II, 41, PL 32, 647.

[6] *Idem.* Epistula 148, PL 33, 622.

[7] *Idem.* De Civitate Dei XXII, 29, PL 41, 796.

[8] *Idem.* Epistula 161, 3, PL 33, 703.

тинного Бога, и спрашивали, может или не может Христос видеть Бога через посредство Своего воскресшего тела, чтобы в случае положительного ответа торжествовать победу, а в случае противоположного обвинять противника в отрицании всемогущества Божия[1]. Но приписав на основании указанных соображений воскресшему телу Христа способность созерцать Бога, они распространяли ее потом и на тела воскресших святых, а отсюда переходили к утверждению, что все вообще люди по воскресении будуть видеть Бога посредством телесного зрения[2].

Вопрос о возможности созерцания Бога через посредство чувств блж. Августин подразделяет на два частных вопроса: возможно ли чувственное созерцание Бога в настоящей жизни и возможно ли оно по воскресении, когда душа получит одухотворенное тело, вполне отвечающее ее высшим потребностям? В обсуждении как той, так и другой стороны проблемы он исходит из своей гносеологической аксиомы, требующей подобия между познающим и познаваемым. Разъяснение применительно к ней первой части вопроса предрешает ответ и на вторую.

Невозможность чувственного видения Бога в настоящей жизни вытекает из самого понятия о Боге и из условий зрительного ощущения. По Своему Существу Бог непространствен в полном и абсолютном смысле. Он не содержится в пространстве и не распростирается в нем подобно материальным субстанциям. Наполняя небо и землю, Он не делится на части, из которых одна находилась бы там, а другая здесь. И воздух наполняет небо и землю, но та часть его, которая разлита в небе не присутствует на земле, и обратно. Иметь протяжение в пространстве, ограничиваться местом, делиться на части — все это свойственно телу. Но Бог не тело. Поэтому Он присутствует везде всем Своим Существом: Он всецело на небе и в то же время всецело на земле. Таков Бог, зрительные же ощущения связаны с местным ограничением, которое является их необходимым условием. Чтобы быть видимым, предмет должен быть удален от глаза на определенное расстояние, которое не может быть ни слишком близким, ни слишком отдаленным, и части его должны располагаться в различных пунктах пространства. Так как между чувством зрения и Богом нет никакого подобия, а есть полная противоположность, то необходимо признать, что Бог не может быть созерцаем через посредство телесного зрения[3]. Только

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 92, 4, PL 33, 319.

[2] Vide quantum in pejus profecerint, dum sine limite timoris vel pudoris, hac atque illac vagabunda fertur impunita loquacitas. Antea dicebant, carni suae tantum hoc praestitisse Christum, ut corporeis oculis videret Deum; deinde addiderunt etiam, omnes sanctos, receptis in resurrectione corporibus, eodem modo Deum esse visuros; nunc jam istam possibilitatem etiam impiis donaverunt [Посмотри, как они доходят до еще более худшего, когда без всякого предела страха и стыда раздается то здесь, то там их безнаказанная болтовня. Прежде они говорили, что только Христос предоставил Своему телу возможность видеть Бога телесными глазами; затем они также прибавили, что все святые, которые получат свои тела по воскресении, таким же самым образом увидят Бога; а теперь эту способность они подарили даже грешникам] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 92, 4, PL 33, 319).

[3] *Idem.* Sermones de Sanctis, 277, 13–14, PL 38, 1264–1265; Epistula 92, 3, PL 33, 318.

такое тело могло бы видеть Бога, по природе внепространственного, которое само было бы вне пространства, не делилось бы на части и в каждом месте находилось бы одновременно и всецело[1].

Гораздо больше затруднял блж. Августина ответ на вторую половину вопроса, возможно ли чувственное созерцание Бога для воскресшего тела. Переходя к этому предмету, он прежде всего устанавливает, что если и возможно будет по воскресении видение Бога через посредство чувства зрения, то во всяком случае оно будет доступно не для всех воскресших. Писание говорит, что только чистые сердцем узрят Бога в Его Существе, следовательно, нечестивые лишены будут этого благодатного дара. Правда, на всеобщем суде все без исключения увидят своего Судию, Христа, но увидят Его не в том образе Божием, в котором Он не считал похищением быть равным Богу, а в образе раба, в котором Он алкал и жаждал, был пронзен копьем, восшел на небо[2]. Таким образом, грешники будут способны видеть Сына Божия только по Его человеческой природе, святые же получат возможность созерцать и Само Его Божество. Что касается способа этого созерцания, то не подлежит сомнению, что по воскресении праведники увидят Бога в Его Существе только своим умом, внутренне[3]. В заповедях блаженства лишь чистым сердцем обетовано лицезрение Бога. Это значит, что прочие заповеди блаженств имеют своей целью воспитание и подготовление чистоты сердца, а чистота, награждаемая созерцанием Бога, состоит в свободе от власти фантазм, т. е. чувственных представлений. Таким образом, само условие видения Бога указывает на его интеллектуальный, бестелесный характер[4]. Бог называется в Священном Писании единым нетленным и невидимым (1 Тим. 1:17; 6:16). Он невидим для телесных очей. Никто никогда не видел Его, как видят тела в пространстве. Но вместе с тем Он и неизменяем,

---

[1] Si tantam quisquam mutationem hujus corporis futuram putat, cum ex animali fuerit spirituale, ut etiam substantiam incorporalem, non locorum intervallis vel spatiis divisibilem, vel etiam membrorum lineamentis ac finibus terminatam, sed ubique totam, per tale corpus videre possimus [Если кто-нибудь считает, что такое изменение нашего тела произойдет в будущем, когда из душевного оно превратится в духовное, так что мы сможем увидеть благодаря такому телу даже бестелесную субстанцию, неподверженную ни пространственному, ни временному делению, не ограниченную ни линиями, ни пределами членов, но везде всецелую...] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 148, 2, PL 33, 622).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 147, 28, PL 33, 609; Sermones de Scripturis, 127, 10, PL 38, 711; In Joannis Evangelium tractatus 76, 2, PL 35, 1831; Contra Faustum Manichaeum V, 4, PL 42, 221.

[3] Restat ut interim de visione Dei secundum interiorem hominem certissimi simus. Si autem etiam corpus mira commutatione hoc valuerit, aliud accedet, non illud abscedet [...Нам только остается быть в высшей степени уверенными в том, что мы увидим Бога благодаря своему внутреннему человеку. Если же и тело по чудесном изменении будет наделено такой силой, то будет дана и иная {возможность видеть Бога}, но {та первая} отнята не будет] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 148, 17, PL 33, 629).

[4] Quoniam mundo corde videbitur qui nec in loco videtur, nec oculis corporalibus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu [Поэтому {именно} чистые сердцем увидят Бога, Которого нельзя увидеть ни в каком месте, Которого не ищут телесные глаза, не охватывает взор и не удерживает осязание, Которого нельзя услышать по Его разговору и почувствовать по Его походке] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 147, 28, PL 33, 609).

поэтому Он всегда невидим, как всегда нетленен. Отсюда и в будущем веке Он настолько же будет недоступен телесному зрению, как и в настоящем[1].

Возможность телесного видения Бога в будущем веке может быть допускаема лишь в том случае, если или Бог мыслится подобным воскресшему телу, или воскресшее тело подобным Богу. Естественно держаться этого мнения для тех, которые, будучи не в состоянии представить себе бестелесной субстанции, считают Бога телесным и облекают Его в человеческие формы. Но такое заблуждение особенно опасно потому, что касается природы Бога. Принимая во внимание эту связь учения о телесном созерцании Бога с антропоморфизмом, нужно относиться к нему с удвоенной осторожностью[2]. Другие, наоборот, далеки от антропоморфизма, но допускают возможность созерцания Бога посредством тела, исходя из идеи претворения воскресшего тела в дух и его полного преображения. Они не останавливаются даже перед мыслью о превращении человека в божественную субстанцию. Основанием для них служат слова апостола Павла об исполнении всей полнотой Божией (Еф. 3:19). В этом изречении видят указание на обожение человека. Если мы будем, рассуждают эти люди, в каком-нибудь отношении меньше, чем Бог, если будем иметь менее, чем Он, то каким образом мы исполнимся всей полнотой Божией?[3] По мнению блж. Августина, в этой форме учение о телесном созерцании Бога устраняет сам вопрос. Речь идет о возможности видеть Бога посредством тела, сохраняющего все существенные определения и качества материальной субстанции. Если же оно по воскресении станет чистым духом или преложится в божествен-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 147, 37, PL 33, 612. Porro si naturae ipsius est invisibilitas sicut incorruptibilitas, non mutabitur utique in futuro saeculo illa natura, ut de invisibili visibilis fiat; quia neque poterit de incorruptibili corruptibilis fieri: simul enim et incommutabilis est [Далее, если Его природе принадлежит невидимость как и неизменяемость, тогда, конечно, эта природа не изменится в будущем веке так, что из невидимой превратится в видимую; потому что не сможет превратиться из нетленной в тленную, ибо вместе с тем она и неизменяема] (*Idem.* Epistula 148, 11, PL 33, 627).

[2] In ea epistola, quam me modo scripsisse non poenitet, quia dixi istius corporis oculos nec videre Deum, nec esse visuros. Causam quippe adjunxi cur hoc dixerim, ne scilicet Deus ipse corporeus esse credatur, et in loci spatio intervalloque visibilis... Ideo me ergo dixisse illud non poenitet, ne de ipso Deo tam impie sentiamus, ut eum non ubique totum, sed per localia spatia divisibilem existimemus: talia quippe his oculis novimus [В том письме, о написании коего я не сожалею, я сказал, что глаза этого тела не видят и не увидят Бога. Я, конечно, присоединил причину того, почему я так сказал, а именно чтобы не поверили, что сам Бог телесен и видим благодаря {тому, что ограничивается} пространственным и временным промежутком... Потому я и не сожалею, что сказал это, дабы о Самом Боге мы не подумали нечестиво, будто Он не везде пребывает в Своей целости, но разделяется по местам {Своего пребывания} в пространстве: все это мы знаем благодаря этим телесным глазам] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 148, 1, PL 33, 622). Ср.: Epistula 92, 3, PL 33, 318.

[3] Quanto jam tolerabilius desipiunt, qui carnem asserunt conversam iri in substantiam Dei, et hoc futuram esse quod Deus est, ut sic eam saltem videndo Deo faciant idoneam, nunc tanta diversitate dissimilem [Сколь простительнее безумие тех, которые заявляют, что плоть обратится в субстанцию Божию и будет тем, чем является Бог, чтобы таким образом сделать ее более приспособленной к видению Бога, ныне удаленную от сходства {с Ним} из-за столь большого различия по природе!] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 92, 5, PL 33, 320). Ср.: Epistula 147, 36, PL 33, 612.

ную субстанцию, то вместе с этим утратит и телесное зрение, обусловленное материальностью видящего. Для него останется возможность только интеллектуального познания[1]. Далее, мнение об изменении тела в дух сомнительно в догматическом отношении, хотя подобное заблуждение, касающееся природы твари, более извинительно, чем неправильное мнение о Боге, приписывающее Ему телесность и пространственность. В самом деле, если тело по воскресении превратится в дух, то дух наш, в настоящей жизни управляющий им, удвоится. Если же такого удвоения и количественного возрастания духа не последует, то это будет равносильно не изменению смертного тела в лучшее состояние, а совершенному его уничтожению[2].

Отрицая для всякого вообще тела возможность видеть Бога в Его Существе, блж. Августин не сделал исключения и для воскресшего тела Христа. Христос видит Отца так же, как и Отец видит Его, т. е. Своим интеллектом[3]. Мысль своих противников, что обыкновенная человеческая мерка не приложима к плоти Христа и что никакие рациональные соображения по отношению к ней не имеют силы, блж. Августин отклоняет очень решительно. Если бессеменное рождение Христа нам непонятно, то не потому, чтобы для него не существовало никаких рациональных оснований, а потому что эти основания сокрыты от нас. Основания же для признания невозможности телесного лицезрения Бога не только существуют, но и совершенно ясны. Они заключаются в том, что телесное зрение, воспринимает только объекты протяженные и разделенные пространственными промежутками, а Бог совершенно непространствен. Далее, отрицание возможности телесного видения Бога для воскресшей плоти Христа нисколько не противоречит идее всемогущества Божия и не принижает понятия о Боге. Устраняя из него элемент пространственности, оно, напротив, возвышает его. Так, когда мы говорим, что Бог не может умереть, подвергнуться тлению, впасть в грех, мы не умаляем Его всемогущества, а прославляем Его вечность, неизменяемость и истину[4].

---

[1] Non enim dictum est nisi de oculis corporalibus, quod tunc non erunt, si corpus ipsum spiritus erit; ac per hoc corporei oculi nunquam Deum videbunt, quia cum videbitur, spiritus eum, non corpus videbit [Это сказано о телесных очах, поскольку тогда {то есть в будущем веке} их не будет, если само тело будет духовным; и потому телесные глаза никогда не увидят Бога, так как когда Бог будет видим, Его будет видеть дух, а не тело] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 147, 49, PL 33, 618).

[2] Eo mode quippe, aut conduplicabitur substantia spiritus, si et corpus spiritus erit; aut si unus erit spiritus hominis, ita ut commutato et converse in spiritum corpore, neque geminatione neque incremento conduplicetur, nec omnino ullius accessu quantitatis augeatur; metuendum est ne nihil aliud dici videatur, quam corpora non illa mutatione immortalia mansura, sed nulla potius futura et omnino peritura [Таким образом, или субстанция духа удвоится, если и тело будет дух; или количественного изменения не произойдет, если будет один дух человека, так что по обращении и изменении тела в дух не будет ни удвоения, ни увеличения. Следует остерегаться, как бы не показалось, что мы утверждаем, что {это} тело не останется бессмертным после того изменения, но оно скорее погибнет и его вообще не будет] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 147, 51 и 49, PL 33, 620, 618).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 147, 36, PL 33, 612; 92, 5, PL 33, 320; 161, 3, PL 33, 703.

[4] *Idem.* Epistula 162, 8–9, PL 33, 707–708.

Но выступая с такой решительностью против взгляда, продиктованного народным благочестием, всегда и везде ищущим для себя осязательных форм, блж. Августин не удержался на высоте своего духовного понимания, логически вытекавшего из основных принципов его гносеологии, а счел нужным сделать своим противникам несколько уступок. Он высказывает готовность признать, что воскресшее тело получит возможность видеть Бога, но под тем непременным условием, чтобы при этом ни прямо, ни косвенно не предполагалось пространственности Божественного Существа. Если зрение воскресшего тела, оставаясь именно телесным и не переходя в духовное, получит способность чувственно воспринимать непространственные реальности, то он готов признать за таким зрением способность видеть Бога[1].

В сочинении «De Civitate Dei» блж. Августин пошел еще дальше. Он всецело склоняется здесь на сторону своих бывших противников, берет назад все ранее высказанные возражения и вносит поправку к своим гносеологическим принципам. Ранее в своей критике он исходил из того положения, что ум не может видеть сверхчувственного посредством тела, а чувственного без посредства тела. Теперь он находит, что эта гносеологическая теория есть не более, как измышление языческих философов, несогласное со Священным Писанием. Бог — бестелесный дух, и однако о Нем нельзя сказать, что Он не видит и не знает телесного, так как, не познавая телесного, Он не мог бы создать его. И о пророке Елисее Священное Писание повествует, что он духом видел, как слуга его принял подарки от Неемана, а это также было действием телесным. Отсюда видно, что телесное можно видеть чистым умом без посредства телесных чувств. Если же это так, то колеблется сам принцип, согласно которому подобное познается подобным. Допустив возможность познания материального без посредства чувств, нет оснований отрицать и возможность познания духовного через посредство телесных органов. После устранения принципи-

---

[1] Cum vero, quod in resurrectione promittitur, spirituale corpus habere coeperimus, sive illam (Trinitatem) mente, sive mirabili modo, quoniam ineffabilis est spiritualis corporis gratia, etiam corpore videamus; non tamen per locorum intervalla, nec in parte minorem, in parte majorem, quoniam non est corpus, et ubique tota est, pro nostra capacitate videbimus [Когда же, как нам обещано, мы будем иметь по воскресении духовное тело, мы увидим Троицу либо умом, либо {неким} чудесным образом, даже телом, поскольку неизреченна благодать духовного тела. Однако увидим Ее в соответствии с нашими способностями не меньшую или большую в {какой-либо} части благодаря разделению в пространстве, поскольку Она не тело, но везде всецело пребывающую] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 120, 17, PL 33, 460). Si ergo substantiam, quae non videtur in loco, poterunt vel tunc corporales oculi videre, cum fuerit corpus spirituale; si poterunt aliqua vi occulta, aliqua vi inexperta et prorsus incognita, nec ulla aestimatione percepta, si poterunt, possint... Tantum non conemur Deum perducere ad locum, non conemur Deum includere in loco, non conemur Deum per spatia locorum quasi aliqua mole diffundere... [Если, таким образом, они тогда смогут увидеть телесными глазами субстанцию, которую невозможно увидеть ни в каком месте; если они смогут увидеть благодаря {некоей} тайной силе, совершенно неизведанной, и именно телесными глазами, то тогда они, вероятно, действительно смогут видеть... Но мы не будем пытаться привести Бога к {какому-нибудь} месту, не будем пытаться заключить Его в каком-либо месте, не будем пытаться определить Его в пространстве, как какое-нибудь огромное тело...] (*Idem.* Sermones de Sanctis, 277, 14, PL 38, 1264).

ального соображения, препятствовавшего признать возможность телесного созерцания Бога в будущем веке, оставалось только подыскать аналогию, которая помогла бы наглядно представить сам способ такого созерцания. С этой целью блж. Августин обращается к познанию чужой одушевленности, сущность которого уже была нами выяснена. В себе самих мы видим жизнь умом непосредственно, но жизнь и одушевленность других не можем видеть иначе, как в ее телесных проявлениях, воспринимаемых посредством чувств. В будущем веке Бог будет обитать в воскресших телах праведников, и Его присутствие будет отображаться во всех их движениях. Восстав в духовном теле, святые будут чувственно видеть преобразившиеся тела других святых, но в них и вместе с ними будут созерцать и Бога, присутствующего в них и управляющего ими. И это будет уже не верою, а видением и знанием. Как теперь при взгляде на живых людей мы мгновенно, без всякого размышления видим своими глазами их одушевленность, так по воскресении святые при взгляде друг на друга будут видеть обитающего в них Бога[1].

Итак, в вопросе о созерцании Бога в будущем веке блж. Августин в конце концов принял взгляд своих противников. тщательно очистив его, однако, от всех антропоморфических примесей и предпосылок. Но как бы ни разрешался этим вопрос по отношению к воскресшим телам, несомненным для него оставалось, что телесные чувства в их настоящем состоянии постигать Бога не могут. Так как Бог не есть тело, а чувства, деятельность которых нам в настоящее время известна, могут воспринимать только матёриальное и пространственное, то Он доступен лишь интеллектуальному познанию[2]. Самой Истиной Бог говорит к лучшей части человеческого существа, являющейся образом Божиим в человеке, к его уму. Своим умом человек превосходит животных и умом же познает своего Творца[3]. Но через то, что составляет в нас образ Божий, мы можем более и более уподобляться Богу, и по мере того как наша разумная природа, преобразуясь из формы в форму и из славы в славу (2 Кор. 3:18), все более приближается к Богу, наше богопознание становится все более и более совершенным[4]. Это постепенное уподобление ума Богу завершится только по воскресении, и тогда ему будет доступно созерцание Бога лицом к лицу. «Увидим Бога настолько, насколько будем подобны Ему, как и ныне настолько не видим Его, насколько Ему неподобны. Итак, увидим Его тем, чем уподобимся Ему. Но какой глупец скажет, что мы подобны или будем подобны Богу телом? Следовательно, это подобие находится во внутреннем человеке... Каков бы ни был успех (богоуподобления) в этой жизни, он далеко отстоит от того совершенст-

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XXII, 29, 5–6, PL 41, 800.

[2] Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspicere, firmeque percipere? Non enim corpus est, ut carneis oculis inquiratur [Но что же значит знать Бога, как не созерцать и твердо воспринимать Его умом? Ибо Он не тело, чтобы Его искали телесные глаза] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 6, 42, 951).

[3] *Idem.* De Civitate Dei XI, 2, PL 41, 317; Sermones de Scripturis, 88, 6, PL 38, 542

[4] *Idem.* De Trinitate XIV, 14, PL 42, 1047.

ва подобия, которое будет способно к созерцанию Бога, по слову апостола, лицом к лицу»[1]. Но человеческий ум тем более уподобляется Богу, чем более освобождается от власти фантазм и чувственных страстей, т. е. чем более становится чистым умом, независимым от влияния чувственности[2]. Таким образом, органом богопознания в настоящей жизни является исключительно ум.

Познание бытия Божия[3]. В сочинениях блж. Августина, особенно ранних, а также в его проповедях, обращенных к народу, встречается не мало страниц, посвященных доказательству бытия Божия в его различных формах, историческое значение которых далеко не одинаково. В одних блж. Августин нисколько не оригинален и служит выразителем давней философской традиции. В других он не только воспроизводит общераспространенные аргументы, но на основании полученного наследства создает новые, которые переходят потом в средневековую философию и оказывают на нее продолжительное влияние. К первым принадлежит телеологическое и космологическое доказательства, ко вторым — доказательство из идеи причастия и идеи существа наилучшего.

Телеологическое доказательство. Рассматривать природу по аналогии с произведениями собственного творчества до такой степени естественно и свойственно человеку, что при виде красоты и целесообразности мира у него сама собой возникает мысль о его Творце. На это непосредственное чувство и опирается наиболее популярное телеологическое доказательство бытия Божия. Сохранившиеся фрагменты из недошедших в полном виде сочинений Аристотеля показывают, что оно было сформулировано еще этим мыслителем. Если бы кто-нибудь увидел с вершины троянской Иды, говорит он, стройно движущиеся войска греков, то он, конечно, тотчас же признал бы, что этими массами людей управляет воля полководцев. Моряк, видя приближающийся на всех парусах корабль, понимает, что его направляет в гавань рука кормчего. Так люди, впервые увидевшие небо, восход и заход солнца, правильное движение звезд должны были прийти к заключению, что все это происходит не случайно, но своим существованием обязано могущественному и вечному Существу, имя которому Бог[4]. Приводя другой подобный же отрывок из сочинений Аристотеля[5], Цицерон со свойственным ему красноречием раскрывает в подробностях содержащуюся в нем мысль. Представление Эпикура о происхождении мира

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 92, 3, PL 33, 318.

[2] *Idem.* Sermones de tempore, 261, 41, PL 38, 1204.

[3] *Van Endert C.* Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1869; *Gangauf Tl.* Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg, 1865. S. 35–123; *Martin J.* Saint Augustin. Paris, 1901. P. 99–109; *Duquesnoy J.* Une preuve de l'existence de Dieu dans le «De libero arbitrio» de S. Angustin // Annales de philosophie chretienne. 1891–1892. T. XXV (nouv. ser.). P. 286–302, 331–346.

[4] *Sextus Empiricus.* Adversus dogmaticos III, 27. См.: *Unterstein K.* Die natürliche Gotteserkenntniss nach der Lehre der kappadocischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Straubling, 1901. Tl. 1. S. 31–32.

[5] *Cicero.* De natura deorum II, 37, *Nisard.* Vol. 4. P. 129.

не согласно с разумом. В мире господствует удивительный порядок, разумность и целесообразность, описанию которых оратор посвящает несколько горячих страниц[1]. Разве все это могло возникнуть из случайного столкновения атомов? Ведь это так же невероятно, как невероятно, чтобы выброшенные на землю буквы латинского алфавита могли расположиться в порядке и образовать анналы Энния[2]. Переход от красоты и целесообразности мира к его Творцу и Художнику представляется Цицерону настолько убедительным и неопровержимым, что по аналогии с телеологическим доказательством бытия Божия он строит доказательство бытия нематериальной души, оживляющей тело. Как, созерцая порядок природы, мы не можем сомневаться, что она создана Богом, так, наблюдая в себе память, изобретательность, быстроту движений, красоту добродетели, мы приходим к убеждению в божественной силе души, хотя она и невидима для глаз[3].

В патристической литературе телеологическое доказательство благодаря своей общедоступности и популярности было широко распространено. Источником для христианских писателей служило в этом случае Священное Писание, особенно псалмы, а тема была дана им известными словами апостола Павла в послании к Римлянам (Рим. 1:20). Поэтому следы телеологического доказательства мы встречаем даже у такого далекого от всяких внехристианских влияний автора, как Климент Римский[4]. Далее следуют апологеты, уже испытавшие на себе воздействие древней философии[5]. В апологии Аристида мы находим понятие первого Двигателя, а у Феофила Антиохийского — аристотелевскую аналогию приближающегося корабля. Св. Дионисий Александрийский в своем, не дошедшем до нас в полном виде сочинении «О природе» положил телеологическое доказательство бытия Божия в основу критики эпикурейской теории образования мира. Обширный фрагмент из этого сочинения, сохраненный Евсевием, показывает, насколько подробно и всесторонне был использован св. Дионисием телеологический аргумент[6]. Затем, телеологическое доказательство встречается в сочинениях св. Афанасия Александрийского[7] и у Каппадокийцев[8].

---

[1] *Cicero.* De natura deorum II, 38–61, *Nisard.* Vol. 4. P. 129–142.

[2] *Idem.* De divinatione II, 72, *Nisard.* Vol. 4. P. 251. Ср.: *Unterstein K.* Op. cit. S. 32–33.

[3] *Cicero.* Tusculanae disputationes I, 28–29, *Nisard.* Vol. 3. P. 638–639.

[4] *Clemens Romanus.* I Epistula ad Corinthios, 33 / Ed. A. Harnack. T. 1. P. 52–54.

[5] *Aristides.* Fragmenta, 1 / Ed. J. Geffcken; *Athenagoras.* Supplicatio pro christianis, 13, AOt. Vol. 7. P. 58–60. Рус. пер. С. 83–84; *Theophilus.* Ad Autolicum I, 6–7, AOt. Vol. 8. P. 18–24. Рус. пер. С. 172–175; *Melito.* Oratio, 8, AOt. Vol. 9. P. 428–429; *Lactantius.* Divinarum institutionum II, 5, PL 6, 276; VII, 3, PL 6, 740. Рус. пер. Е. Карнеева. Ч. 1. С. 119–123. Ч 2. С. 91–96.

[6] *Eusebius.* Praeparatio evangelica XIV, 23–27, PG 10, 1249–1268. Рус. пер. свящ. А. Дружинина. С. 1–18. См. об этом: *Roch G.* Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Grossen «Über die Natur». Leipzig, 1882. S. 49–54.

[7] *Athanasius Alexandrinus.* Oratio contra gentes, 35–39, PG 25, 69–77. Рус. пер. Ч. 3. С. 171–177; Oratio de incarnatione Verbi, 2, PG 25, 97–100. Рус. пер. Ч. 1. С. 193.

[8] См.: *Unterstein K.* Op. cit. Tl. 1. S. 34–44.

Блж. Августин, как и другие христианские писатели, излагает телеологическое доказательство, главным образом под влиянием псалмов. На эту связь его со Священным Писанием указывает уже тот факт, что оно встречается чаще всего в комментариях на псалмы. Но некоторые частности и подробности в аргументации дают право утверждать, что и Цицерон подсказал бывшему ритору несколько частных мыслей[1].

Телеологическому доказательству бытия Божия блж. Августин, видимо, не придавал большого научного значения. Он нигде не посвящает ему специаль-

---

[1] Цицерон пишет, что привычка мешает нам замечать чудеса природы и что обыкновенно мы не интересуемся явлениями, которые видим ежедневно: Sed assiduitate quotidiana, et consuetudine oculorum, assuescunt animi: neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident: proinde quasi novitas nos magis, quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare [Благодаря ежедневному постоянству и привычке глаз, привыкают {и наши} души и не удивляются и не ищут причин тех вещей, которые постоянно видят; поэтому новизна более, чем величие вещей должна побуждать нас к отысканию причин {этих вещей}] (*Cicero.* De natura deorum II, 38, *Nisard.* Vol. 4. P. 129). Эту мысль блж. Августин повторяет очень часто, и именно в связи с телеологическим доказательством. Quis enumerat saltem generatim testimonia Dei? Coelum et terra, visibilia et invisibilia opera ejus, dicunt quodammodo testimonium bonitatis et magnitudinis ejus; et ipse cursus frequens usitatusque naturae, quo temporum rapacitas volvitur, in rerum quarumque generibus, quamvis temporalibus atque mortalibus, quae certe consuetudine viluerunt, si pius considerator advertat, perhibet testimonium Creatori [Кто перечислит откровения Божии хотя бы по их видам? Небо и земля, видимые и невидимые дела Его, возвещают откровение Его благости и величия; и сам привычный всем ход времени и природы со своей алчностью, если взглянет благочестивый наблюдатель, выражает откровение Творца во всех вещах, хотя бы временных и смертных, обесцененных своим обыкновением] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 118, 27, 1, PL 37, 1580). Reservans opportune inusitata prodigia, quae infirmitas hominis novitati intenta meminerit, cum sint ejus miracula quotidiana majora. Tot per universam terram arbores creat, et nemo miratur: arefecit verbo unam, et stupefacta sunt corda mortalium [{Бог} сохраняет необычайность Своих чудес, которые запомнит немощь человеческая, стремящаяся {ко всему} новому, хотя у Бога есть и большие, но ежедневные чудеса. Он столько создал деревьев по всему свету, и никто не удивляется: иссушил одно из них Своим словом, и изумились сердца смертных] (Ibid., 110, 4, PL 37, 1465). Ср.: De Genesi ad litteram XII, 39, PL 34, 469. Рус. пер. Ч. 8. С. 286. Цицерон сравнивает душу с глазом: как глаз видит предметы, но не видит себя самого, так и душа, не видя себя, познает все прочее. Non valet tantum animus, ut se ipsum ipse videat: at, ut oculus, sic animus se non videns alia cernit. Non videt autem, quod minimum est, formam suam [Душа не имеет такой силы, чтобы видеть саму себя: но как глаз, так и душа, не видя себя, различает другие предметы. Не видит же она самое малое — свою форму] (*Cicero.* Tusculanae disputationes I, 28, *Nisard.* Vol. 3. P. 638). В трактатах о самопознании блж. Августин также проводит параллель между умом и глазом, но, глубже Цицерона проникая в процесс самопознания, отмечает не сходство, а противоположность между ними. Глаз видит другие глаза, но не видит себя самого, ум же видит себя, но не видит содержания других умов (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 5, PL 42, 975; XIV, 8, PL 42, 1041). Ср.: In Joannis Evangelium tractatus 47, 3, PL 35, 1734. Подобно Цицерону блж. Августин сближает познание души из ее проявлений с познанием бытия Бога из Его действий в мире. Но у него не доказательство бытия Божия служит прототипом для познания души, а наоборот, познание души служит пояснением к телеологическому доказательству. Stulte! ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potes agnoscere Creatorem! [Глупец! По делам тела ты познаешь живую {душу}, а по делам творения не можешь познать Творца!] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 73, 25, PL 36, 944). На близость этой мысли к Цицерону указал *Gangauf Th.* Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg, 1865. S. 55. Anm. 7.

ного трактата и не формулирует его в логически стройном и расчлененном виде. Считая его наиболее наглядным и общедоступным, он прибегает к нему главным образом в своих проповедях и беседах, предназначенных для назидания простых, в большинстве малообразованных членов Церкви. Вот несколько образцов подобных популярных обращений.

Как из движений тела мы познаем его одушевленность, так из дел творения Творца[1]. «Искал и я сам, — пишет блж. Августин, — Бога моего, чтобы, если можно, не только верить, но в некоторой степени и видеть. Ведь я вижу, что сотворил Бог мой, но не вижу Самого Бога моего, создавшего это. Однако, так как "подобно оленю я стремлюсь к источникам вод", и "у Него источники жизни", и "в разум сынам Кореевым написан псалом", и "невидимое Божие созерцается, будучи постигнуто через творение", то что мне делать, чтобы найти Бога моего? Рассмотрю землю: создана земля. Велика красота земли, но имеет своего Художника. Велики чудеса семян и рождающих, но все это имеет Творца. Обращаю внимание на расстилающееся море, изумляюсь, удивляюсь; ищу Художника. Подъемлю очи к небу и созерцаю красоту звезд; удивляюсь сиянию солнца, достаточному для рождающегося дня, и луне, смягчающей ночной мрак. Удивительно это, достойно похвалы или даже изумления. Это уже не земное, а небесное. Но и здесь еще не уголяется моя жажда: удивляюсь этому, восхваляю это, но жажду Того, Кто сотворил это»[2]. «Ты внимательно рассматриваешь плодоносную землю, рассматриваешь море, полное живых существ, рассматриваешь воздух, полный пернатыми, рассматриваешь небо, блистающее звездами, и прочее, и не ищешь Художника столь великого произведения? Но ты говоришь мне: все это я вижу, а Его не вижу. Чтобы видеть это, Он дал телесные очи, чтобы видеть Его, Он дал ум. Ведь ты не видишь и души человека. Таким образом, как из движений тела и его управления познаешь душу, которую не видишь, так из управления всем миром и из руководительства самими душами познай Творца»[3]. Языческие философы познавали Бога «из того, что Он создал». «Вопроси красоту земли, вопроси красоту моря, вопроси красоту распростертого и разлитого воздуха, вопроси красоту неба, вопроси порядок звезд, вопроси солнце, просвещающее своим сиянием день, вопроси луну, своим светом смягчающую тьму сменяющей день ночи, вопроси животных, плавающих в водах, обитающих на земле, летающих в воздухе, сокрытые души, яв-

---

[1] Unde scio quia vivis, cujus animam non video? Unde scio? Respondebis: Quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte! ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potes agnoscere Creatorem! [Откуда я знаю, что ты живешь, ведь я не вижу твою душу? Откуда я знаю? Ты ответишь: «Потому что я говорю, потому что хожу, потому что совершаю дела». Глупец! По делам тела ты познаешь живую {душу}, а по делам творения не можешь познать Творца!] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 73, 25, PL 36, 944).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 41, 7, PL 36, 467.

[3] *Idem.* Sermones de tempore, 197, 1, PL 38, 1021.

ные тела, видимое, подлежащее управлению, и управляющее им невидимое, — вопроси это, и все ответит тебе: смотри, как мы прекрасны. Их красота есть их исповедание. Кто же сотворил прекрасное изменяемое, если не Тот, Кто прекрасен неизменяемо?»[1] В приведенных выдержках исходной точкой для доказательства бытия Божия служат отдельные части природы, поражающие своей разумностью, красотой, целесообразностью. Но к их числу относится и сам человек в полноте своего духовно-телесного существа, превосходящего совершенством своего устройства все окружающее его. Поэтому посылкой для телеологического доказательства служит у Августина не только природа, но и сам человек[2], как часть природы.

Мир в гармоническом соотношении своих частей, в совершенстве и красоте своих форм всем без исключения подсказывает мысль о существовании Бога. Поэтому за исключением весьма незначительного числа людей с совершенно извращенной природой, ниспадающих до атеизма[3], весь род человеческий признает бытие Бога Творца мира[4]

Космологическое доказательство бытия Божия. Исходный пункт телеологического доказательства — конкретные и частные обнаружения красоты и гармонии природы. В основе космологического доказательства лежит общее свойство вещей, их изменяемость, предполагающая неизменяемое начало, вызвав-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de tempore, 241, 2, PL 38, 1134. Ср.: Contra Faustum Manichaeum XXI, 5–6, PL 42, 391–392; Enarrationes in Psalmos, 144, 6, PL 37, 1872.

[2] Neque enim divinorum librorum tantummodo auctoritas esse Deum praedicat, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, habere se praestantissimum Conditorem [Ибо не только величие божественных книг проповедует бытие Бога, но и все, что окружает нас, к чему мы и сами относимся, сама природа всех вещей возвещает о том, что у нее есть превосходнейший Творец] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 6, PL 42, 1061).

[3] Difficile est ut incurramus in hominem qui dicat *in corde suo, Non est Deus* (Psal. XIII, 1): tamen sic pauci sunt, ut inter multos timendo hoc dicere, in corde suo dicant, quia ore dicere non audent. Non ergo multum est quod jubemur tolerare; vix invenitur: rarum hominum genus est qui dicant in corde suo, Non est Deus [Сложно нам натолкнуться на человека, который говорит в своем сердце: «Нет Бога» (Пс. 13:1); такие люди настолько малочисленны, что, боясь сказать это среди большинства, они говорят «в сердце своем», потому что произнести {эти слова} устами они не смеют. Таким образом, не слишком часто мы должны терпеть таких людей, ведь их едва можно найти: редок род людей, говорящих в своем сердце: «Нет Бога»] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 52, 2, PL 36, 613). Ср.: Ibid., 13, 1, PL 36, 141; Sermones de Scripturis, 69, 3, PL 38, 441.

[4] Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti, non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. In hoc ergo quod fecit hunc mundum coelo terraque conspicuum, et antequam imbuerentur in fide Christi, notus omnibus gentibus Deus [Сила истинного Божества такова, что не может быть совершенно скрыта внутри от разумной твари, покуда она пользуется разумом. Ибо, за исключением тех немногих, в которых природа слишком извращена, весь род человеческий исповедует, что Бог — Творец этого мира. Таким образом, тем, что Бог сотворил этот мир, замечательный и небом и землей, Бог уже известен всем племенам еще прежде, чем они напитались верой Христовой] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 106, 4, PL 35, 1909).

шее их к бытию. Блж. Августин дает этому доказательству следующую форму. Все существующее или только существует, но не живет, или существует и живет, но не мыслит, или, наконец, существует, живет и мыслит. Эти три вида бытия можно, однако, свести к двум: телу и жизни, так как и то, что только живет, но не мыслит (животные), и то, что живет и мыслит (человек), по справедливости называется жизнью. Но то и другое, т. е. как тело, так и жизнь, находятся в постоянном изменении, сущность которого состоит в увеличении или уменьшении интенсивности бытия. Бытие же всякой вещи обусловлено наличностью формы. Все отпадающее от бытия к небытию продолжает некоторым образом существовать, пока в нем остается сколько-нибудь формы. В случае же ее полной утраты, вещь превращается в ничто. Таким образом, всякая изменяемая вещь необходимо есть и формируемая. Но ни одна вещь не может формировать сама себя, потому что нельзя дать себе того, чего сам не имеешь. Следовательно, если тот или другой предмет уже имеет форму, то ему нет надобности получать то, что у него уже есть, а если не имеет, то не может получить от себя того, чего у него нет. Отсюда ясно, что ни одна вещь не может сама себе сообщить формы. Остается признать, что как тело, так и жизнь, поскольку они подлежат изменению, формируются некоторой неизменяемой и вечно пребывающей формой, о которой сказано: «Изменишь их, и изменятся; Ты же Сам Тот же и лета Твои не оскудеют» (Пс. 101:27–28). Совокупность изменяемых форм предполагает бытие формы неизменяемой. Если бы не существовало формы вечной и не подлежащей изменениям, то не было бы и изменяемых форм. Неизменяемая форма и есть Бог[1].

Мы изложили телеологическое и космологическое доказательства бытия Божия в той форме, какую сообщил им блж. Августин. Характерной чертой того и другого служит их тесная связь с идеей причины. По своему существу они являются умозаключением от действия к причине. Представление о мире как космосе ведет к признанию бытия Художника, создавшего это стройное целое; наблюдаемая во всем изменяемость форм заставляет признать бытие формирующего принципа, стоящего выше изменений. Но как телеологическое, так и космологическое доказательства вообще не характерны для системы блж. Августина. Как было сказано, первому он не придавал большого научного значения, а второе сформулировано им очень кратко и встречается в его творениях только однажды. Гораздо более соответствуют общему платоническому духу его системы доказательства, к которым мы теперь переходим. На них мы должны остановиться подробнее, так как, сформулированные впервые блж. Августином, они были новым словом в истории христианской мысли и оказывали большое влияние на схоластику августиновского направления. Отличительной чертой этих доказательств служит то, что в их построении причинная связь явлений не играет никакой роли.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 44–46, PL 32, 1264–1265.

Доказательство бытия Божия из идеи причастия. Прототипом этого аргумента для блж. Августина послужило доказательство бытия Единого в сочинениях Плотина. С ним поэтому предварительно и нужно познакомиться.

Понятие «единого» не эмпирического происхождения. Оно не извлекается из предметов чувственно воспринимаемых, каковы человек, животное, камень. *Единое* не тождественно с этими предметами. Если бы человек и *единое* было одно и то же, *единым* нельзя было бы назвать не человека. Понятие *единого* возникает в нас и не потому, что мы видим перед собой один только предмет без других, так как оно предшествует в нашем мышлении и «только» и «другому». Прежде чем прибавить «только», мы уже говорим «один». Другое же мыслится как нечто, отличающееся от *единого*, и следовательно, предполагает его. Далее, всякий называющий нечто *единым*, прежде чем назвать его таковым, сам существует в качестве единого, равно как и то, что названо *единым*, еще ранее этого уже было *единым*. Если бы даже последнее представляло собой нечто многое, то ему все же предшествовало бы *единое*, через умножение которого получается многое. Кроме того, ум не позволяет сложному оставаться многим, потому что мыслит многое — например, войско — в качестве некоторого единства. Итак, *единое* предваряет чувственные восприятия и, следовательно, не извлекается из них.

Единое не есть, однако, состояние духа, не имеющее за собой ничего объективного (οὐ γὰρ δὴ κενὸν πάθημα [не {какое-нибудь} пустое переживание]). Напротив, оно есть некоторая субстанция. В этом легко убедиться, принимая во внимание, что единство не одинаково по степени в различных предметах. В неделимом его больше, чем в состоящем из частей, соединенных в непрерывное целое, а в этом последнем его больше, чем в единстве собирательном: хотя дом, построенный из множества камней, менее един, чем каждый камень, однако он осуществляет единство все же в большей степени, чем войско. Но несуществующее не имеет степеней сравнения. Если единство есть ничто, то различные предметы не могут содержать его в большей или меньшей степени. Только сущность допускает степени сравнения, и потому умопостигаемому приписывается более полное бытие, а чувственному менее полное.

Единое, наконец, есть реальность умопостигаемая. Как бытие и сущность не представляют собой чего-либо чувственного, хотя чувственное и причастно им, так и *единое*, несмотря на присутствие его в чувственном, созерцается одним только умом[1].

В изложенном доказательстве реального бытия Единого, мыслитель не прибегает к понятию причины. Ни прямо, ни косвенно он не пользуется этой предпосылкой. Его исходной точкой служит платонический реализм и идея

---

[1] *Plotinus.* Enneades VI, 6, 13. P. 467.

причастия. То, что мыслится в общих понятиях, существует независимо как от человеческого ума, так и от вещей. Это некоторая умопостигаемая сущность. Но вещи причастны этой реальности, и она, оставаясь отрешенной от предметов, присутствует, однако, в них каким-то таинственным образом. Вследствие этого ум, устремляя свой взор на вещи, причастные этой реальности, от них получает как бы напоминание о ней. Игнорируя в вещах все то, что не есть след этой реальности, он получает возможность созерцать ее самое. Это не столько умозаключение, сколько видение. Когда мысль переходит от следствия к причине, то познанное таким путем может быть весьма несходно с тем, что служило основанием для вывода. В доме, статуе, орудии, изготовленных человеком, мы не видим самого человека, потому что между действием и причиной здесь слишком мало сходства. Познание же на основании причастия ведет к созерцанию того, что мы стремимся познать: в предмете, представляющем собой нечто целое, мы непосредственно видим единство. Это не вывод, а созерцание.

Пользуясь доказательством бытия Единого как образцом, блж. Августин ввел в христианскую религиозную литературу новый тип доказательства бытия Божия, которому суждено было сыграть значительную роль в истории средневековой философии. Как мы увидим ниже, идея причастия составляет одно из главных слагаемых онтологии христианского мыслителя. Оставляя выяснение этой идеи до следующей главы, мы наметим ее теперь лишь в самых общих чертах. Бытие распадается на два вида: изменяемое и неизменяемое. Первое то существует, то не существует, обнаруживает то одни свойства, то другие. Второе пребывает всегда и одинаковым образом. Неизменяемость обусловлена простотой, изменяемость — сложностью вещи. Будучи сложным, изменяемое состоит из материи и формы. Само же изменение сводится к тому, что материя вещи становится то более, то менее причастна форме. По мере отпадения от формы вещь теряет интенсивность бытия и совершенство качественной определенности, постепенно приближаясь к ничтожеству. Напротив, чем полнее форма овладевает материей, тем более увеличивается степень бытия и совершенства вещи. Будучи простым, неизменяемое есть чистая форма. В нем нет элемента, от которого форма могла бы отпадать. В этом и лежит основание его неизменяемости. Итак, всякая определенность изменяемого бытия обусловлена причастием вещи соответствующей неизменяемой и самобытной реальности. Поясним это примером. Существует Высшее Благо. Оно благо не по причастию чему-либо другому, а через Себя Самого, по Своей собственной природе, и потому неизменяемо. Низшие же блага являются таковыми по причастию Высшему. Хотя Высшее Благо всегда пребывает в Себе Самом и никогда ничего не утрачивает, однако нечто от Него находится и в вещах, предикатом которых служит благо. Поскольку вещи причастны Высшему Благу, они хотя бы и в малой степени имеют Его в себе, становятся Его носителя-

ми[1]. Из всех этих онтологических предпосылок вытекает, что, мысленно выделяя в вещах все, не относящееся к содержащемуся в них благу, мы получим возможность созерцать чистое Благо, благодаря которому все они благи, мы увидим Благо своим умом. Раз Благо есть субстанция, присущая вещам, оно отделяется от них, как чистый металл от разнообразных шлаков руды. Такова именно схема августиновского доказательства бытия Божия из идеи причастия. Вот его образцы.

Мы любим только Благо и вещи, насколько они причастны Благу. «Хороша земля высотою гор, умеренностью холмов, равниною полей; хорошо красивое и плодородное поместье; хорош дом, симметрично построенный, просторный и светлый; хороши одушевленные тела животных; хорош мягкий и здоровый климат; хороша вкусная и полезная для здоровья пища; хорошо здоровье, чуждое болезни и слабости; хорошо человеческое лицо, отличающееся правильными чертами, возбужденное радостью и приятно окрашенное; хорош дух друга сладостью сочувствия и искренностью любви; хорош справедливый человек; хорошо богатство, освобождающее от затруднений; хорошо небо с солнцем, луной и своими звездами; хороши ангелы святым послушанием; хороша речь, приятно поучающая и умело убеждающая слушателя; хорошо стихотворение равномерностью звуков и многозначительностью содержания[2]. Но зачем еще распространяться? Благо то и благо это. Устрани *то и это и,* если можешь, рассмотри Само Благо. Таким образом ты увидишь Бога, благого

---

[1] Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cujus participatione sunt bona caetera. Et omne quod mutabile est, non per se ipsum, sed boni immutabilis participatione, in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, *cujus participatione sunt bona caetera quaecumque* sunt, non per aliud, sed per se ipsum bonum est [Все, что существует, поскольку существует, благо. Высшее же Благо то, по причастию Которому существуют прочие благие вещи. И все, что изменяемо, не само по себе, но по причастию с неизменяемым Благом, поскольку существует, благо. Далее, то Благо, по причастию Которому существуют все остальные благие вещи, благо не благодаря {чему-либо} иному, но благо само по себе] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 24, PL 40, 17). Deus singulariter bonus est, et hoc amittere non potest; nullius enim boni participatione bonus est, quoniam bonum quo bonus est, ipse sibi est: homo autem cum bonus est, ab illo bonus est [Бог благ исключительно и не может потерять это {качество}; ибо Он благ не по причастию чему-либо, поскольку Он Сам для Себя благо, которым Он и благ: человек же, когда он благ, благ благодаря Ему] (*Idem.* Epistula 153, 12, PL 33, 658). Videte quam expedita sit sententia catholicae disciplinae, quae aliud dicit bonum quod summe ac per se bonum est, et non participatione alicujus boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se tamen manente illo, nihilque amittente [Посмотрите, как последовательно утверждение кафолической веры, которая, с одной стороны, называет благом то, что в высшей степени Благо и Благо Само по Себе, а не по причастию благу какой-либо вещи, но по Своей собственной природе и сущности; а с другой стороны, называет благом то, что благо по причастию и обладанию благом, ибо имеет от Того Высшего Блага, чтобы быть благом, и при этом Само Высшее Благо пребывает в Себе и ничего не теряет] (*Idem.* De moribus Ecclesiae II, 6, PL 32, 1347).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 4, PL 42, 949.

ми[1]. Из всех этих онтологических предпосылок вытекает, что, мысленно выделяя в вещах все, не относящееся к содержащемуся в них благу, мы получим возможность созерцать чистое Благо, благодаря которому все они благи, мы увидим Благо своим умом. Раз Благо есть субстанция, присущая вещам, оно отделяется от них, как чистый металл от разнообразных шлаков руды. Такова именно схема августиновского доказательства бытия Божия из идеи причастия. Вот его образцы.

Мы любим только Благо и вещи, насколько они причастны Благу. «Хороша земля высотою гор, умеренностью холмов, равниною полей; хорошо красивое и плодородное поместье; хорош дом, симметрично построенный, просторный и светлый; хороши одушевленные тела животных; хорош мягкий и здоровый климат; хороша вкусная и полезная для здоровья пища; хорошо здоровье, чуждое болезни и слабости; хорошо человеческое лицо, отличающееся правильными чертами, возбужденное радостью и приятно окрашенное; хорош дух друга сладостью сочувствия и искренностью любви; хорош справедливый человек; хорошо богатство, освобождающее от затруднений; хорошо небо с солнцем, луной и своими звездами; хороши ангелы святым послушанием; хороша речь, приятно поучающая и умело убеждающая слушателя; хорошо стихотворение равномерностью звуков и многозначительностью содержания[2]. Но зачем еще распространяться? Благо то и благо это. Устрани то и это и, если можешь, рассмотри Само Благо. Таким образом ты увидишь Бога, благого

---

[1] Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cujus participatione sunt bona caetera. Et omne quod mutabile est, non per se ipsum, sed boni immutabilis participatione, in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, cujus participatione sunt bona caetera quaecumque sunt, non per aliud, sed per se ipsum bonum est [Все, что существует, поскольку существует, благо. Высшее же Благо то, по причастию Которому существуют прочие благие вещи. И все, что изменяемо, не само по себе, но по причастию с неизменяемым Благом, поскольку существует, благо. Далее, то Благо, по причастию Которому существуют все остальные благие вещи, благо не благодаря {чему-либо} иному, но благо само по себе] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 24, PL 40, 17). Deus singulariter bonus est, et hoc amittere non potest; nullius enim boni participatione bonus est, quoniam bonum quo bonus est, ipse sibi est: homo autem cum bonus est, ab illo bonus est [Бог благ исключительно и не может потерять это {качество}; ибо Он благ не по причастию чему-либо, поскольку Он Сам для Себя благо, которым Он и благ: человек же, когда он благ, благ благодаря Ему] (*Idem.* Epistula 153, 12, PL 33, 658). Videte quam expedita sit sententia catholicae disciplinae, quae aliud dicit bonum quod summe ac per se bonum est, et non participatione alicujus boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se tamen manente illo, nihilque amittente [Посмотрите, как последовательно утверждение кафолической веры, которая, с одной стороны, называет благом то, что в высшей степени Благо и Благо Само по Себе, а не по причастию благу какой-либо вещи, но по Своей собственной природе и сущности; а с другой стороны, называет благом то, что благо по причастию и обладанию благом, ибо имеет от Того Высшего Блага, чтобы быть благом, и при этом Само Высшее Благо пребывает в Себе и ничего не теряет] (*Idem.* De moribus Ecclesiae II, 6, PL 32, 1347).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 4, PL 42, 949.

не через другое благо, но Благо всякого блага»[1]. Таково доказательство бытия Божия из различных видов блага. Его сходство с доказательством реального бытия Единого у Плотина само собой бросается в глаза. Прямая же зависимость блж. Августина от неоплатоника и связь изложенного доказательства именно с приведенным местом из «Эннеад» обнаруживается в том, что и блж. Августин вводит в свою аргументацию факт различия относительных благ по степени причастия безусловному Благу. Благодаря только понятию Высшего Блага ум отличает большее относительное благо от меньшего[2]. Благодаря только бытию Высшего Блага может возрастать или убывать относительное благо[3].

Так как вещи имеют все свои свойства по причастию умопостигаемым реальностям, то и другие их определения могут послужить исходной точкой для доказательства бытия Божия. В самом деле, ведь Бог есть не только Благо, но и Бытие и Истина, по причастию которым все существует и бывает истинным. Отсюда, отвлекая от вещей бытие и истинность, мы также можем переходить к созерцанию субстанциального Бытия и Истины — Бога. При этом для выделения умопостигаемых реальностей нет надобности пересматривать целый класс вещей, соединенных между собой единством предиката, как это было сделано блж. Августином по отношению к Благу. Их с таким же успехом можно извлекать и из единичных явлений известного порядка, если только данная реальность нашла в них ясное выражение. Образца доказательства из понятия бытия у блж. Августина мы не нашли. Но понятие причастия в отношении к Истине им в этом смысле использовано. При этом исходной точкой для него служит не класс явлений, а единичные факты несомненной истинности суждения.

---

[1] Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni [Благо то и благо это: устрани то и это и посмотри на само Благо, если можешь; так ты увидишь Бога, Благо не благодаря иному благу, но Благо всякого блага] (Ibidem). Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cujus participatione bona sunt; simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum: si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum [Итак, когда ты слышишь о тех или иных благих вещах, которые в другой раз могут и не называться благими, если сможешь, без тех, что благи по причастию Благу, посмотри на Само Благо, по причастию Которому благи эти вещи, ибо одновременно с ними ты осознаешь и Его, когда будешь слышать о том, что те или иные вещи благи: если же ты сможешь, отбросив их, увидеть Благо Само по Себе, то ты увидишь и Бога] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 5, PL 42, 950).

[2] Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernitur sive cogitantur, diceremus aliud allo melius cum vere judicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus [Ибо, верно рассуждая о всех этих благих вещах (или о тех, что я упомянул, или об остальных, которые мы видим или мыслим), мы не говорили бы, что одно лучше другого, если бы не было нам врождено понятие Самого Блага, в соответствии с Которым мы одобряем некоторые вещи и одно предпочитаем другому] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 4, PL 42, 949).

[3] Non enim minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est [Благо не может ни уменьшаться, ни увеличиваться, кроме того, что благо благодаря иному Благу] (Ibid. VIII, 5, PL 42, 950).

Доказательство вечного существования Истины из идеи причастия дано в «Монологах». На это место следует обратить особенное внимание, потому что оно чаще всего цитируется в средневековых трактатах о доказательствах бытия Божия[1]. Истина существует реально и не может погибнуть. Если даже исчезнет мир, она пребудет неизменно. В самом деле, если мир будет существовать вечно, то это положение будет истинно. Если мир имеет погибнуть, то истинным будет этот тезис. Когда, наконец, согласно второму положению мир действительно разрушится, то истинным будет то, что он разрушился. Но ничего не может быть истинным без Истины. Следовательно, какой-бы из трех тезисов ни оказался истинным, он непременно будет предполагать бытие Истины и указывать на нее. Даже если бы исчезла сама Истина, то было бы истинно, что она исчезла, а так как истинного не может быть без Истины, то и в этом случае Истина оказалась бы все же существующей[2]. Никакое сомнение не может поколебать бытия Истины. Всякий, сознающий себя сомневающимся, сознает истинное и уверен в том, что сознает, следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий сомневающийся, существует ли Истина, в себе самом имеет нечто истинное, не позволяющее ему сомневаться, потому что нет ничего истинного без Истины. Итак, кто почему бы то ни было усомнился бы в этом, тому не должно сомневаться относительно Истины[3].

Приведенные образцы доказательств бытия Божия имеют в своей основе идею причастия и совершенно не пользуются идеей причины. Их философским предположением служит платонический реализм, превращающий про-

---

[1] *Anselmus Cantuariensis.* De veritate, 1, PL 158, 468–469. См. собрание текстов, относящихся к истории доказательств бытия Божия: *Daniels A.* Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments in Proslogium des hl. Anselm. Münster, 1909. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VIII. Hf. 1–2). S. 23–24; *Alexander Halensis.* Summa Theologia I, qu. 3, memb. 1, 7, 9. Ibid. S. 30; *Joannes Peckham.* Sententiae I, dist. II, qu. I, 1, 2, 4. Ibid. S. 41–42; *Matthaeus ab Aquasparta.* Sententiae I, dist. 2, artic. 1, qu. 3, 5. Ibid. S. 57.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 2, PL 32, 885. Рус. пер. Ч. 2. С. 260–261. *R.* Ex eo, quantum memini, veritatem non posse interire conclusimus, quod non solum si totus mundus intereat, sed etiam si ipsa veritas, verum erit et mundum et veritatem interisse. Nihil autem verum sine veritate: nullo modo igitur interit veritas [*Разум.* Отсюда, насколько я помню, мы заключили, что Истина не может погибнуть, так как если даже погибнуть должен не только мир, но и сама Истина, истинным будет то, что мир и Истина погибли. Но нет ничего истинного без Истины, следовательно, Истина не может никоим образом погибнуть] (Ibid. II, 28, PL 32, 898).

[3] Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est: de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumque dubitare [Всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает истинное и уверен в том, что сознает, следовательно, он уверен в истинном. Таким образом, всякий, кто сомневается в существовании Истины, имеет в самом себе истинное, не позволяющее ему сомневаться; потому что нет ничего истинного без Истины. Итак, не следует сомневаться в Истине тому, кто почему бы то ни было смог усомниться] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 73, PL 34, 154).

дукты обобщающей деятельности рассудка в независимо от вещей существующие реальности. Поэтому бытие Бога является в них не столько логическим выводом, сколько фактом, который непосредственно усматривается умом.

Доказательство из идеи причастия, впервые сформулированное блж. Августином, было разработано, расчленено и снабжено новыми дополнительными соображениями Ансельмом Кентерберийским в сочинении «Monologium» и таким образом было введено им в философию Средних веков. Мы разумеем его доказательства ex gradibus qui in rebus inveniuntur [из степени достоинства каждой вещи][1]. С этого времени в истории развития доказательств бытия Божия в Средние века наблюдается два течения. Одно берет свое начало от блж. Августина и Ансельма, стоит на почве платонизма и не прибегает к идее причины. Оно было представлено Александром Галесским, Иоанном Пеккамом, Матфеем Акваспартским, Вильгельмом Овернским. Другое приближалось к Аристотелю и исходило из понятия причины. Последнему направлению принадлежало будущее. Оно получило решительное преобладание в XIII в., когда Запад познакомился с полным собранием сочинений Аристотеля и, пораженный обилием и разносторонностью открывшихся научных материалов, отдал все свои симпатии Стагириту. Платонизм был оттеснен на задний план, а вместе с тем потеряли кредит и доказательства бытия Божия, исходящие из платонических тезисов[2]. В своем грандиозном синтезе старых и новых элементов мысли Фома Аквинский не игнорировал и доказательств, изложенных Ансельмом в «Monologium», но он сумел и сюда ввести идею причины и этим совершенно изменил их дух и характер[3].

Доказательство бытия Божия из понятия существа наилучшего. На всех ступенях развития человек представляет себе Бога существом неизмеримо более могучим, великим и мудрым, чем сам он. Без этого немыслима никакая религия, так как только у сверхчеловеческих сил слабый, от всего зависимый, окруженный опасностями и неудовлетворенный обитатель земли может искать нравственной и религиозной поддержки. Совершенства, приписываемые Божественному Началу различными народами, не одинаковы, но остается неизменным тот факт, что каждый переносит на богов то, что сам считает наилучшим. По мере того как возвышается человек, возвышается и его понятие о Боге. Поэтому можно без затруднений согласиться с блж. Августином, что все религии почитают в Боге Существо, по их взглядам, наилучшее. Если же это так, то естествен-

---

[1] *Anselmus Cantuariensis.* Monologium, 1–4, PL 158, 144–150; *Fischer Ios.* Die Erkenntnisslehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. X. Hf. 3). S. 35–47; *Grunwald G.* Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster, 1907. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VI. Hf. 3) S. 26–31.

[2] *Baeumker C.* Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts. Münster, 1908. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelaltes. Bd. III. Hf. 2). S. 284–334; *Daniels A.* Op. cit.; *Grunwald G.* Op. cit.

[3] *Baeumker C.* Op. cit. S. 311.

но было положить эту всеобщую и всеми признаваемую идею в основу особого доказательства бытия Божия. В христианской литературе первый опыт такого доказательства мы находим у блж. Августина. Если мы примем во внимание, что вся его гносеология отличается тимологическим характером, а вся его онтология, как будет показано в следующей главе, сводится к учению о разных видах блага, то для нас не будет ничего удивительного и неожиданного в том обстоятельстве, что с доказательством из понятия существа наилучшего выступает впервые именно занимающий нас христианский мыслитель. Для философа, интересующегося преимущественно вопросом о ценности и о благе, такая постановка доказательства подсказывалась общим духом его системы. Вследствие этого доказательство, к анализу которого мы переходим, является не только наиболее оригинальным у блж. Августина, но и наиболее для него характерным и особенно им любимым. Признаваемая нами оригинальность этого доказательства не исключает, однако, исторических прецедентов, которые могли послужить для него элементами и слагаемыми, самобытно объединенными и скомбинированными. Такие элементы мы находим у Цицерона и у Плотина. Оригинальность же их переработки обусловлена личным религиозным опытом самого блж. Августина. Попытаемся теперь же показать, чем блж. Августин был обязан Цицерону и Плотину, о значении же его личного опыта удобнее будет сказать после того, как будет изложено само доказательство.

Говоря о влиянии на блж. Августина Цицерона, мы сознательно допускаем неточность. То место из «De natura deorum» [«О природе богов»], которое в данном случае мы имеем в виду, представляет собой цицероновское изложение стоического доказательства бытия Божия. Цицерон влагает его в уста Бальба, говорящего в названном диалоге от лица стоиков. Таким образом, мысль, усвоенная блж. Августином, принадлежит, собственно, стоикам, но она обратила на себя его внимание отнюдь не благодаря обаянию их имени, а благодаря тому, что нашла для себя место в творениях Цицерона, а они были в то время настольной книгой для каждого преподавателя риторики. Затем еще одно замечание. По своему содержанию доказательство стоиков весьма далеко от августиновского, потому что представитель их материалистической системы, Бальб, не знал надмирного Божества, а старался доказать факт божественности мира. Но для нас важно не содержание стоического доказательства, а его метод.

Свою речь в диалоге Бальб начинает буквальной цитатой из Хризиппа: «Если есть в природе вещей нечто такое, чего человеческий разум, мысль, сила, чего человеческая власть не может создать, то, конечно, существо, создавшее это, будет лучше человека. Но небо и все то, чему свойственен вечный порядок, не могут быть произведены человеком. Следовательно то, чем они произведены, выше человека. Каким же именем лучше назвать это, как не именем Бога? Ведь если богов нет, то что же в природе вещей может быть лучше человека? В нем одном есть разум, превосходнее которого ничего не может быть. Но думать, что во всем мире нет ничего лучше человека, было бы глупой притязательно-

стью. Значит, есть нечто лучшее, чем он. Таким образом, Бог, без сомнения, существует»[1]. Приведя эти слова, Бальб идет далее и доказывает, что Богом следует признать мир, а сам мир необходимо мыслить разумным. Выше других существ человек. Его тело состоит из четырех стихий и в своем роде прекрасно. Но гораздо лучше тела разум человека. Однако и разум не наивысшая красота и благо. Из всего существующего нет ничего лучше, превосходнее и прекраснее мира. Даже помыслить о чем-либо лучшем мира невозможно. Но если мир есть наилучшее, то он должен быть наделен тем, что есть самого лучшего в человеке, т. е. разумом[2]. Потому-то и Зенон сказал: «Пользующееся разумом лучше, чем не пользующееся им. Но нет ничего лучше мира. Следовательно, мир пользуется разумом»[3]. Метод приведенных доказательств состоит в установлении градации благ, в лестнице которых вторую ступень занимает человеческий разум, а первую — Божественное Начало. Стоики переходили от неодушевленных предметов, растений и животных к человеку, как существу более их совершенному, останавливаясь потом на человеке, они восходили от тела к разуму и признавали последний самым высшим из эмпирически известных благ, а в заключение указывали на реальность еще более совершенную и, отождествив ее с Богом, считали цель доказательства достигнутой. Но наилучшей реальностью, божественное достоинство которой этим путем утверждалось, для стоиков был мир. Для христианского идеализма блж. Августина это было совершенно недопустимо. Поэтому если он и мог воспользоваться стоическим методом восхождения от менее ценных благ к более ценным и от них к существу наилучшему, то этого последнего он не мог искать в области материального и внешнего. Существо наилучшее, постигаемое одним только умом и всегда в нем пребывающее, может быть открыто только в недрах мышления. Для этого необходимо движение ума от внешнего к внутреннему, от мира к душе, от дискурсивного мышления души к его принципам. Этот метод углубления в себя был дан в системе Плотина, которой мы и должны уделить некоторое внимание.

Общий смысл неоплатонической системы был представлен нами в наглядной схеме, которую просим теперь читателя припомнить[4]. Как радиус, исходя

---

[1] *Cicero.* De natura deorum II, 6, *Nisard.* Vol. 4. P. 112.

[2] Atqui certe nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestabilius, nihil pulchrius: nec solum nihil est, sed nec cogitari quidem quidquam melius potest. Et, si ratione et sapientia nihil est melius, necesse est haec inesse in eo quod optimum esse concedimus [Из всех вещей, конечно, нет ничего лучше мира, ничего превосходнее и прекраснее; не только ничего нет, но даже нельзя помыслить ничего лучше {мира}. И если нет ничего лучше разума и мудрости, то необходимо, чтобы все это присутствовало в том, что мы посчитали наилучшим] (*Cicero.* De natura deorum II, 7, *Nisard.* Vol. 4. P. 112).

[3] Quod ratione utitur, id melius est, quam id, quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur [То, что пользуется разумом, лучше того, что им не пользуется. Но нет ничего лучше мира. Следовательно, мир пользуется разумом] (*Cicero.* De natura deorum II, 8, *Nisard.* Vol. 4. P. 113).

[4] См. стр. 216–217 наст. изд.

из центра трех концентрических кругов, начинается его точкой и пересекает плоскость всех кругов, так и в человеке пребывают все космические начала: Единое, Интеллект, Душа. Поэтому, желая убедиться в бытии Бога, мы должны искать Его не во внешнем мире, а в себе самих, и не в тех элементах внутреннего сознания, в которых представлен внешний мир, не в бестелесных образах тел, а в мышлении, и не в дискурсивном мышлении как таковом, а в принципах, которыми оно руководится. Так, идя от внешнего к внутреннему, ум достигает области Интеллекта и отдается его созерцанию. С тех пор, как души отпали от Бога, пожелали быть независимыми и стали находить удовольствие в производимых ими движениях, они забыли о своем Отце, подобно детям, отторгнутым от родителей в раннем возрасте и воспитанным вне родной семьи. Не помня о своем высоком происхождении, они сами унижают себя, с восторгом взирая на материальные вещи и удивляясь им. Жадно стремятся они извлекать удовольствие из чувственных благ, чуждых им по природе, и этим обнаруживают, что себя самих они ставят ниже вещей, рождающихся и погибающих. Поэтому первым условием возвращения к Богу служит познание достоинства души и низменности всего внешнего[1]. Познав, что она выше телесного, душа обращается к себе самой и углубляется в свой внутренний мир. Она мысленно отделяет от себя сначала свое тело, потом пластические силы, образующие его, далее чувства и страсти и остается при том, что есть в ней высшего, что составляет ее сущность и служит образом Интеллекта, т. е. при дискурсивном мышлении[2]. Но замечая, что она произносит свой суд о вещах, что она предпочитает справедливость несправедливости и всякий вид добродетели пороку на основании выше ее стоящих принципов, она открывает в глубине собственного существа присутствие Интеллекта, находящегося в ней как бы в скрытом состоянии[3]. Чтобы познать его, душе нет надобности предпринимать далекого путешествия, потому что между нею, как материей, и Интеллектом, как ее формой, нет никакого посредствующего начала[4]. Происходя от Интеллекта, она всегда непространственно соединена с ним[5]. Но выше Интеллекта стоит безусловно простое и потому непознаваемое для мышления Единое. Если ум желает войти в единение с ним, то должен оставить само мышление с его принципами, достигнуть состояния экстаза и в нем войти в соприкосновение с Первым Началом всякого бытия.

Таков метод восхождения к Богу неоплатоников. Не трудно видеть, что он начинается с того, чем кончается метод стоиков. Последний, переходя от менее ценного к более ценному, достигает разумной души человека и здесь оста-

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 1, 1. P. 298.

[2] Ibid. V, 3, 9. P. 317.

[3] Ibid. VI, 7, 20. P. 491; I, 2, 4. P. 10.

[4] Ibid. V, 1, 3. P. 300; I, 7, 1. P. 39.

[5] Ibid. V, 3, 9. P. 317.

навливается. Неоплатоники продолжают анализ в пределах души с целью открыть в ней присутствие Божественного Начала. Отсюда возможность соединения того и другого метода в одном целом. Эту задачу выполнил блж. Августин. Однако и неоплатонический метод он не мог усвоить в его полной неприкосновенности. Как кафолический епископ, исповедовавший догмат равенства Отца и Сына, он должен был воздержаться от признания того коренного различия между первой и второй Ипостасью, которое является существенной чертой неоплатонизма. Представляя себе Премудрость Божию, эту живую и личную совокупность Божественных идей, весьма близко к тому, как понимали интеллект неоплатоники, он не мог подобно им видеть в Боге Отце лишь потенцию мышления, которая сама по себе, не мыслит и не имеет определенности. Если Сын во всем равен Отцу, если Он происходит от Отца, как Свет от Света, то Отец Премудрости Сам есть Премудрость, Сам имеет в Себе те же идеи, носителем которых является и Сын. Таким образом, в философских представлениях блж. Августина об Ипостасях Отца и Сына не было никаких данных для того, чтобы, подобно Плотину, отличать способ, посредством которого наша мысль приходит к познанию Сына, от той формы познания, при помощи которой она входит в соприкосновение с Отцом. Поэтому, отбросив учение об экстазе безмыслия, он мог взять учение Плотина о восхождении души к познанию Интеллекта за образец для построения доказательства бытия Божия вообще.

Исходной точкой для блж. Августина служит идея Бога как Существа наилучшего. Бог есть Высшее Благо, поэтому ничего лучше Его нет и нельзя помыслить[1]. Что же касается самой формулировки доказательства, то она далеко не везде одинакова. В своем простейшем виде оно является легким изменением стоического типа и совершенно не осложнено неоплатоническими элементами. Вот один пример. Невидимое Божество постигается через тварь. От созданного мысль наша переходит к Создателю. В природе нас поражает прежде всего красота и величие материального бытия. Прекрасна земля, удивительна сила семян, необозримо море, величественно звездное небо, необычай-

[1] Summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit [Высшее Благо, лучше Которого ничего нет и нельзя помыслить] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 24, PL 32, 1355). Neque enim ulla anima unquam potuit, poteritve cogitare aliquid quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es [Никогда ни одна душа не смогла и не сможет помыслить нечто лучшее Тебя, Того, Кто является высшим и наилучшим Благом] (*Idem.* Confessiones VII, 6, PL 32, 735). Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in coelo sive in terra, ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere... Omnes tamen certatim pro excellentia Dei dimicant; nec quisquam inveniri potest qui hoc Deum credat esse quo melius aliquid est... [Ибо когда Единый Бог богов мыслится даже теми, которые верят в существование других богов, призывают их и служат им, будь они на небе или на земле, Он мыслится так, что мысль этих людей стремится прикоснуться к тому, лучше и выше которого ничего нет... Все, однако, наперебой стараются возвестить превосходство Божие; и нет никого, кто бы верил, что существует нечто лучшее Бога...] (*Idem.* De doctrina Christiana I, 7, PL 34, 22).

но сияние солнца, приятен смягченный свет луны. Но еще лучше человек. Однако он состоит из тела и души. Его душа выше всех вообще тел. Велика красота светил, но как они медлительны и косны по сравнению с движением духа! Сколько времени нужно солнцу, чтобы совершить путь свой от востока до запада, а душа в одно мгновение может представить себе это движение совершившимся. Душа лучше и собственного тела, потому что она господствует, а тело служит и рабски повинуется. Далее, материальные вещи душа видит посредством тела, себя же видит без его посредства. Но, конечно, лучше то, что дух, повелитель тела, видит через себя самого, чем то, что он видит при помощи раба. Наконец, душа лучше тела потому, что она только отличает лучшее от худшего. Но душа хотя лучше тела, однако изменяема, как и оно. Она то хочет, то не хочет, то знает, то не знает, то помнит, то забывает. А неужели Бог изменяем? Конечно, нет. Поэтому в восхождении к лучшему нужно переступить пределы души. И тогда, усмотрев нечто неизменяемое, мы перейдем от твари к Творцу[1]. В этих словах вся схема доказательства уже дана, но ни одним словом не указано, как и где можно усмотреть неизменяемую субстанцию.

В более законченном и раздельном виде это же доказательство излагается в «De doctrina christiana». Здесь в стоическую аргументацию вводится и неоплатонический элемент. Каждая форма, которую мы встречаем в мире, или живет, или не живет. Форма живая и одушевленная выше неодушевленной. Далее, в существе одушевленном жизнь, или душа, несравненно выше тела или массы, ею оживляемой и одушевляемой. Но и психическое начало имеет свои степени. В его пределах бесчувственная жизнь растений ниже чувствующей жизни животных, а эта последняя ниже мыслящей жизни человека. Высшая форма жизни, душа человека, однако, изменяема, поэтому ей необходимо предпочесть жизнь неизменяемую, которая не бывает то неразумной, то мудрой, а, скорее, есть сама мудрость. Ведь мудрый ум, прежде чем достиг мудрости, не был мудрым, сама же мудрость никогда не была и не может быть неразумной. Если бы мы ее не видели, то не предпочитали бы с полной уверенностью жизнь неизменно премудрую жизни изменяемой. Само правило, на основании которого всеми провозглашается это, мы видим неизменяемым, и не где-нибудь, а выше своего ума, так как себя ум видит изменяемым[2]. В этом изложении не только устанавливается градация благ с целью показать, что существом наилучшим может быть признано лишь такое, которое не подлежит изменениям, но и указывается, где и каким образом оно усматривается. Оно дано в неизменяемом элементе мышления, в той Истине, на основании которой нами производится сам расценок благ. Оценка благ постепенно вводит нас во внутренний мир

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 41, 7–8, 10, PL 36, 467–469, 470; In Joannis Evangelium tractatus 20, 11–12, PL 35, 1562; Sermones de tempore, 241, 2, PL 38, 1134; Epistula 242, 2, PL 33, 1053.

[2] *Idem.* De doctrina Christiana I, 8, PL 34, 22.

мышления, в котором мы открываем неизменяемую реальность — Бога[1]. С наибольшей подробностью то же доказательство изложено в сочинениях «De libero arbitrio» [«О свободной воле»] и «De vera religione» [«Об истинной религии»].

Литературной формой первого из названных сочинений служит диалог. Блж. Августин обсуждает в нем вопрос о бытии Божием со своим другом Еводием. Желая быть неопровержимым, автор начинает свою аргументацию с недопускающих сомнения данных непосредственного сознания. Каждый знает, что он существует, и никакой скептицизм не может поколебать этого убеждения. Но сознавать свое бытие, не обладая жизнью, нельзя, отсюда ясно, что сознающий свое существование живет. Но так как каждый понимает, что эти два положения несомненны, то для него столь же ясно, что он мыслит. Так устанавливаются три вида благ — бытие, жизнь, разум. Из них существующее может быть лишено и жизни и разума, а живущее может и не быть разумным, но не наоборот: живое непременно и существует, а мыслящее не только существует, но и живет. Камень только существует, зверь существует и живет, а человек существует, живет и мыслит. Но чем полнее бытие вещи, тем выше стоит она в естественном порядке благ, поэтому животное выше камня, а человек выше животного[2]. В самом человеке мы различаем чувство внешнее, чувство внутреннее и разум. Внешние чувства воспринимают свойства тел и отзываются приятными или неприятными эмоциями на те раздражения, которые испытывают под их влиянием. Внутреннее чувство ощущает покой и деятельность внешних чувств, а также степень успешности последней. Посредством ума человек отличает объекты восприятия от внешних чувств, внешние чувства от внутреннего, внутреннее чувство от рассудка. Так как судящий выше судимого, то низшую ступень в порядке благ занимает бездушная природа, воспринимаемая посредством внешних чувств, потому что последние самим фактом удовольствия и страдания, которым они отвечают на раздражения, исходящие от внешних

[1] Дополнением и пояснением к приведенным словам блж. Августина может служить следующий отрывок из другого сочинения. Mens enim humana de visibilibus judicans, potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem. Quae tamen cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem: atque ita adhaerens post ipsam, sicut dictum est, *Adhaesit anima mea post te* (Psal. LXII, 9); beata efficitur, intrinsecus inveniens etiam omnium visibilium Creatorem atque Dominum; non quaerens extrinsecus visibilia, quamvis coelestia: quae aut non inveniuntur, aut cum magno labore frustra inveniuntur, nisi ex eorum quae foris sunt pulchritudine, inveniatur artifex qui intus est, et prius in anima superiores, delnde in corpore inferiores pulchritudines operatur [Человеческий ум, судящий о видимых вещах, может признать, что он лучше всех видимых вещей. Однако когда он признает себя изменяющимся, видя свои преуспеяние и неудачу в истине, он обнаруживает, что выше него существует неизменяемая Истина. Ум так прилепляется к этой Истине, как о том сказано: «К Тебе прилепилась душа моя» (Пс. 62:9), и становится блаженным, обнаружив внутри себя Творца и Господа всех видимых вещей; он не ищет снаружи видимые вещи, хотя бы и небесные, потому что либо их не найти, либо они находятся с великим трудом, потраченным впустую, если только по красоте тех вещей, которые снаружи, не будет найден Творец, Который внутри, и не сотворит сперва в душе высшую, а затем в теле низшую красоту] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 45, 1, PL 40, 28).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 7, PL 32, 1243.

предметов, произносят над ними свой суд, отмечают, что в телах они одобряют и что порицают. Но если согласно этому принципу внешние чувства выше воспринимаемых ими тел, то выше внешних чувств стоит внутреннее чувство, потому что ему принадлежит суд над ними. Оно побуждает душу открывать или закрывать глаза, напрягать или ослаблять взор, потому что судит, чего недостает внешнему чувству и что оказывается в нем излишним[1]. Но выше и совершеннее всего ум. Он судит обо всем: и о телах, и о внешних чувствах, и о чувстве внутреннем, потому что только благодаря ему мы можем определить сравнительную ценность всего этого[2]. Итак, необходимо признать, что из всего окружающего нас разум есть нечто наиболее ценное, совершенное, высокое[3].

Чтобы перейти от добытых результатов к признанию бытия Бога, нужно, во-первых, показать, что существующее не ограничивается теми видами благ,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 12, PL 32, 1247.

[2] Ibid. II, 13, PL 32, 1248.

[3] До сих пор речь шла исключительно о разуме человеческом. На основании приведенных ранее образцов того же доказательства мы можем предвидеть, что в дальнейшем блж. Августин перейдет от человеческого ума прямо к Богу. Получается впечатление, что, устанавливая градацию благ, он забыл об ангелах. В действительности этого нет. Он имеет в виду ангелов, но признает их по природе равными человеку. Anima rationalis [разумная душа] по терминологии его ранних сочинений есть родовое понятие, обнимающее как человеческую душу, так и ангелов. (Quid mirum si diaboli anima prava... [Что удивительного, если лукавая душа диавола...] (*Augustinus Hipponensis.* De sermone Domini in monte II, 32, PL 34, 1283). Non sit nobis religio vel ipsa perfecta et sapiens anima rationalis, sive in ministerio universitatis, sive in ministerio partium stabilita... [Да не будет наша вера {состоять только из веры} в совершенные и мудрые разумные души, поставленные на служение миру или его частям] (*Idem.* De vera religione, 110, PL 34, 170)). Впоследствии блж. Августин признал такую терминологию не соответствующей языку Писания. (Hic animam pro universa creatura incorporali posui non loquens more Scripturarum, quae animam quando non translato verbo utuntur, nescio utrum velint intelligi, nisi eam qua vivunt animalia mortalia, in quibus et homines sunt, quamdiu mortales sunt [В этом месте я говорил о душе, думая о всех бестелесных творениях, что не соответствует Писанию, которое, пользуясь в некоторых случаях словом «душа», пожалуй, не употребляет его никак иначе, кроме как по отношению к живущим смертным творениям, то есть к людям, поскольку они смертны] (*Idem.* Retractationes I, 13, 2, PL 32, 603)). Но автор берет назад только слова, а не мысль. Правда, он признает, что в некоторых отношениях ангелы выше человека, но это различие степени, а не природы. Их преимущества исчерпываются бестелесностью, святостью и служением, но по своей субстанции они, как и люди, суть разумные и изменяемые души. (Animae sunt rationales, et illis superioribus officio quidem impares, sed natura pares [Эти разумные души выше их {т. е. людей} благодаря своему служению, но не по природе] (*Idem.* De libero arbtrio III, 32, PL 32, 1287). Ср.: Contra Maximinum episcopum Arianorum II, 25, PL 42, 803). Есть только три природы: тело, душа и Бог (*Idem.* De diversis quaestionibus, 54, PL 40, 38). Тела различны по своему достоинству, но душа самого низшего порядка неизмеримо выше самого совершенного тела — видимого света. Души также различны по своей ценности (растительные, чувствующие, разумные), но выше самой совершенной из них, рациональной души человека и ангелов, только Бог. Критика доказательства бытия Божия, предложенного блж. Августином, видит одну из его ошибок в том, что оно переходит от человеческого разума прямо к Богу, как Существу наилучшему, не принимая во внимание ангелов (*Duquesnoy J.* Op. cit. P. 331–332). После сделанных разъяснений мы вправе сказать, что такое возражение основано на недоразумении. Установив факт, что есть существо, которое по природе лучше разумной души человека, значило для блж. Августина сказать то же самое и об ангелах.

относительная ценность которых установлена, но что кроме них существует еще некоторая реальность, от них независимая, во-вторых, нужно доказать, что эта реальность есть именно Бог. В дальнейшем два эти положения блж. Августин и старается обосновать.

Бытие независимой от ума реальности он извлекает из анализа интеллектуального познания. Для большей наглядности он сопоставляет его с ощущениями зрения и слуха. Эти чувства и их органы принадлежат каждому чувствующему существу в отдельности, воспринимаемые же посредством них объекты составляют общее достояние всех. Одну и ту же вещь могут рассматривать одновременно и совместно множество зрителей, одну и ту же мелодию слышат все присутствующие. Объекты зрительных и слуховых ощущений существуют как нечто независимое от воспринимающих органов[1]. В интеллектуальной области также нужно различать ум, как орган познания, принадлежащий каждому разумному существу в отдельности, и общий для всех объект познания, который каждое разумное существо созерцает своим собственным умом[2]. Объектом, стоящим наподобие видимого предмета перед взором всех умов, является прежде всего истина чисел. Один постигает ее легче, другой труднее, третий вовсе не способен уразуметь ее, она же остается сама собой, предоставляя себя всем. Будучи постигаема, она не претворяется, подобно пище, в существо того, кто ею овладел, не будучи понятой, она ничего не теряет, а пребывает неповрежденной[3]. Но так как это положение могло быть ниспровергнуто учением об эмпирическом происхождении чисел, то блж. Августин считает необходимым отклонить это возможное возражение и доказывает, что ни единица, путем умножения которой слагается всякое число, ни законы соотношения чисел не могут быть извлечены из чувственного опыта, а в заключение этого отступления с удвоенной настойчивостью повторяет, что истина чисел есть реальность, независимая от воспринимающих ее умов и представляющая собой общий для всех их объект познания[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 15–19, PL 32, 1249–1250.

[2] *A.* Age, nunc attende, et dic mihi utrum inveniatur aliquid quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant, cum illud quod videtur praesto sit omnibus, nec in usum eorum quibus praesto est commutetur, quasi cibus aut potio, sed incorruptum integrumque permaneat, sive illi videant, sive non videant: an forte nihil hujusmodi esse arbitraris? *E.* Imo multa esse video [*Августин.* Ну, теперь скажи мне, существует ли что-нибудь одинаково видимое всем пользующимся умом и разумом, которое, будучи у всех перед глазами, не изменяется, когда им пользуются, подобно пище и питью, но пребывает неповрежденным и целым, видят ли его или не видят: или, может быть, ты считаешь, что ничего такого не существует? *Еводий.* Нет же, я вижу много подобных вещей] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 20, PL 32, 1251).

[3] Мы ограничиваемся краткой передачей аргументации блж. Августина, так как содержащийся в настоящем отделе материал уже был использован нами для других целей. Поэтому наряду с цитатами из «De libero arbitrio» мы будем указывать страницу нашего исследования, где читатель может найти более подробное изложение той же мысли. *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 20, PL 32, 1251. Ср. стр. 338–348 наст. изд.

[4] *Idem.* De libero arbitrio II, 21–24, PL 32, 1251–1253. Ср. стр. 362–363 наст. изд.

Подобно числу, существует в виде независимой от познающих умов субстанции мудрость, т. е. совокупность правил, осуществляя которые в жизни, человек достигает высшего блага. Что все хотят быть блаженными, что нужно жить праведно, что худшее нужно подчинять лучшему, что следует воздавать всем должное, что неиспорченное лучше испорченного, вечное временного, — все это неоспоримые истины, которые каждый видит своим собственным умом независимо от других. Таким образом, и мудрость есть некоторая реальность, сообща созерцаемая всеми умами[1].

Однако число и мудрость не составляют двух различных субстанций. Они совмещаются в одной субстанции, как свет и тепло в субстанции огня. Единая реальность, обнимающая как число, так и мудрость, есть Истина[2]. Итак, Истина не есть понятие, присущее каждому уму в отдельности. Она нечто обособленное, существующее вне познающих умов и созерцаемое ими так, как созерцается картина всеми присутствующими. Значит, кроме неодушевленных предметов, животных и творений, наделенных разумом, существует субстанция Истины.

Эта видимая всеми умами Истина есть Бог. Что же требуется для того, чтобы твердо обосновать это положение? Предпосылкой настоящего доказательства служит понятие о Боге как Существе, выше Которого нет ничего в мире. Поэтому блж. Августин спрашивает своего собеседника, признает ли он задачу рассуждения вымышленной, если будет доказано, что найденная реальность выше самого высшего в мире — человеческого разума. Еводий, очевидно имея в виду ангелов, отвечает, что этого недостаточно, потому что Богом мы называем не Того, ниже Кого наш ум, а Того, выше Кого ничего нет. Одобряя такое возвышенное понятие о Боге, блж. Августин снова спрашивает Еводия, удовлетворится ли Он, если будет доказано, что найденная реальность не только выше человеческого ума, но и неизменяема. Еводий отвечает, что такую реальность он признает наивысшей и будет исповедовать Богом[3]. Соответственно этому

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 24–29, PL 32, 1253–1256.

[2] Ibid. II, 30–33, PL 32, 1257–1259. Ср. стр. 331–333 наст. изд.

[3] *A.* Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius, dubitabisne illud quidquid est, Deum dicere? *E.* Non continuo, si quid melius quam id quod in mea natura optimum est, invenire potuere, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. *A.* Ita plane: nam ipse huic tuae rationi dedit, tam de se pie vereque sentire. Sed, quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere?.. *E.* Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superior esse constiterit [*Августин.* Что, если мы сможем найти нечто, в чем ты не только не сомневаешься, но что даже выше нашего собственного разума: разве ты усомнишься назвать это, чем бы оно ни было, Богом? *Еводий.* Но отсюда не следует, что если может быть найдено нечто лучшее самого лучшего в моей природе, то я назову это Богом. Поскольку мне хотелось бы называть Богом не Того, Кто выше моего разума, но Того, выше Кого ничего нет. *Августин.* Совершенно верно: ведь это Он даровал твоему разуму так благочестиво и верно думать. Но, спрашивается, если ты не обнаружишь ничего выше нашего разума, кроме вечного и неизменяемого, разве ты усомнишься назвать это Богом?.. *Еводий.* Конечно, я исповедую Богом Того, выше Которого ничего не существует] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 14, PL 32, 1248).

блж. Августин в дальнейшем доказывает, что видимая умом Истина выше ума и неизменяема. Она может быть или ниже ума, или равной уму, или выше его. Ниже ума стоит то, что судится умом, выше его то, что не подлежит его суду, но на основании чего он судит. Ум судит тела, которые ниже его, утверждая о них не только то, что они существуют так или не так, но и то, что они должны быть такими или не такими. Он находит, что они менее чисты или менее квадратны, чем должно. Он произносит свой приговор и над душами, признавая их менее способными, менее мягкими или менее твердыми, чем должно. Если бы Истина была ниже душ, то он и о Ней судил бы, как о телах и душах. Но в действительности он бессилен судить Истину. Мы говорим: вечное выше временного, семь плюс три составляют десять, но мы не можем сказать, что так должно или не должно быть. Познавая эти истины, ум не исправляет их, как судящий, а радуется, как нашедший. Таким образом, Истина не ниже ума. Если бы Истина была равна нашему уму, то была бы изменяема, как и он. Наш ум видит Ее иногда лучше, иногда хуже и на основании этого должен признать себя изменяемым. Истина же, пребывая в себе, не становится более совершенной, когда мы видим Ее лучше, и ничего не теряет, когда постигаем ее хуже, но, оставаясь целой и неизменной, обратившихся к Ней радует светом, а покинувших Ее наказывает слепотой. Далее, Истина потому не равна уму, что он судит на основании Ее не только обо всем прочем, но и о себе самом. Мы обыкновенно говорим: он понимает меньше, чем должно, или настолько, насколько нужно. Если же Истина не ниже ума и не равна ему, то выше его[1].

В результате продолжительного собеседования блж. Августин считает бытие Бога доказанным. Еводий согласился признать Богом субстанцию, относительно которой не будет сомнения, что она выше человеческого ума, а выше ее нет ничего. Блж. Августин в заключении своего трактата говорит, что такой субстанцией является Истина. Если Она есть существо наилучшее, то и должна быть признана Богом. Если же кем-нибудь будет указано еще более высокое и совершенное Существо, тогда это последнее будет Богом. В том и другом случае бытие Бога должно быть признано твердо установленным[2].

К подробному изложению того же доказательства блж. Августин возвратился и в сочинении «De vera religione»[3]. Но наличность его в указанных парагра-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 34, PL 32, 1259.

[2] Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est: si autem non est, jam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio constituta [Ты согласился, что, если я покажу нечто, что выше нашего ума, ты исповедуешь это Богом, если только выше этого ничего не будет. Принимая такое твое согласие, я посчитал его достаточным, чтобы показать тебе это. Если же и есть что-то выше этого, то скорее это и будет Богом: если же нет, то тогда Богом будет сама Истина. Следовательно, будь то так или иначе, ты не мог отрицать, что Бог есть: таково исследование, которое нам предстояло произвести] (Ibid. II, 39, PL 32, 1262).

[3] *Idem.* De vera religione, 52–72, PL 34, 145–154. Рус. пер. Ч. 7. С. 43–62.

фах названного труда не настолько бросается в глаза читателю вследствие недостаточной расчлененности изложения, в котором много повторений и отступлений. Мы ограничимся лишь самой краткой передачей аргументации блж. Августина. Если в «De libero arbitrio» он доказывает бытие Истины на основании принципов математики и этики, то здесь он вращается исключительно в области эстетических понятий. Мир и его части поражают нас своей красотой и величием, однако мы не должны на нем останавливаться, но посредством него должны восходить от временного к вечному. Как бы ни были прекрасны и каким бы светом ни блистали тела, гораздо выше их существа одушевленные. Среди последних высшее положение занимает человек благодаря своему уму. Животные отличаются более острыми чувствами, чем он. Но они способны лишь к чувственной оценке вещей. Человек же судит не только тела, но и сами чувства. Его разум объясняет, почему весло, опущенное в воду, должно казаться зрению преломленным. Так как судящий выше судимого, то жизнь, одаренная чувствами, выше тела, а жизнь разумная выше того и другого[1]. Но разумная природа человека изменяема, потому что он то лучше, то хуже судит о вещах по мере своего причастия какому-либо искусству, науке, мудрости. Необходимо, таким образом, перейти к исследованию природы искусства. В своем суждении об эстетической ценности вещей человек руководится прежде всего чувством: симметрия и пропорциональность приятны для глаз, которые любуются ими безотчетно. Но эта оценка часто бывает ошибочной и всегда бессознательной[2]. Ум же оценивает достоинство самой чувственной оценки и указывает, на чем она основывается. Симметрия и пропорциональность сводятся к единству и равенству. Лишь созерцая это высшее единство, ум видит, насколько хороши вещи в эстетическом отношении и насколько верно оценивает их глаз. Эстетическое единство и равенство познаются не из чувственного опыта, потому что, приступая к оценке вещей, мы уже имеем эти понятия в своем уме, мы ищем единства в вещах, мы обращаемся к ним с требованием единства[3]. Эта идеальная мера красоты вещей не изменяется ни в пространстве, ни во времени, потому что на основании ее мы судим о пространственных формах всех величин и о движениях всех скоростей. Это неизменяемый закон, называемый Истиной. Человеческий разум выше вещей, которые он судит, но ниже неизменяемой Истины, на основании которой он произносит свои приговоры, но судить которую он не может. В самом деле, он может сказать, почему члены тела должны быть симметричны, так как созерцает умом высшее равенство, неполным выражением которого служит двустороннее подобие членов, но не может сказать, почему такова должна быть идеальная мера красоты. Оценивая вещи, мы употребляем выражения, показывающие, что они могут быть не такими, ка-

[1] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 52–53, PL 34, 145. Рус. пер. С. 43–44.

[2] Ibid., 54, 59–60, PL 34, 145, 148–149. Рус. пер. С. 45, 50–51.

[3] Ibid., 55, PL 34, 146. Рус. пер. С. 46.

кими мы их познаем. Мы говорим: это должно быть так, а это не должно быть так. Об Истине же сказать этого нельзя. Она есть, а не должна быть такова. Итак, судя вещи по закону Истины, ум не судит самой Истины. Отсюда ясно, что неизменяемая природа Истины, которая выше нашего ума, есть Бог[1].

Как уже было выяснено, доказательство бытия Божия с образцами которого мы только что познакомились, представляет собой комбинацию стоического и неоплатонического методов. Теперь к этому мы можем прибавить, что и сам блж. Августин хорошо сознавал, где находится его философский источник. Говоря о том пути, которым лучшие из философов, именно платоники, приходят к познанию бытия Божия, он излагает от лица их свое собственное доказательство. Следовательно, в этом отношении он не полагает никакого различия между собой и ими[2]. Но выразившееся в этом влияние неоплатоников получило свое значение оттого, что сочеталось с личным религиозным опытом блж. Августина: сам он впервые, пользуясь, по указанию Плотина, этим методом, достиг познания истинного Бога. Восходя от тел к душе, от низших сил души к ее разуму, от разума к неизменяемой Истине, которой руководится рассудочная деятельность, он не только понял, что такое непространственность и духовность Бога, но и убедился в Его бытии[3]. Блж. Августин очень подробно рассказал в своей «Исповеди», как сам он пришел к познанию Бога, и

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 57–58, PL 34, 147. Рус. пер. С. 47–49.

[2] Consideraverunt enim, quidquid est, vel corpus esse, vel vitam; meliusque aliquid vitam esse, quam corpus; speciemque corporis esse sensibilem, intelligibilem vitae. Proinde intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt. Nulla est enim pulchritudo corporalis, sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus judicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci vel temporis. Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius de specie sensibili judicaret... Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt, non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset et incommutabilis, et ideo nec comparabilis... [{Философы} увидели, что все это либо тело, либо жизнь; что жизнь есть нечто лучшее, чем тело и что тело чувственно, а жизнь умопостигаема. Отсюда они предпочли умопостигаемое чувственному. Мы называем чувственным то, что можно чувствовать при помощи зрения и осязания, а умопостигаемым — то, что постигается умственным взором. Ибо нет никакой телесной красоты в телесном облике, в его фигуре, движении, в его музыке, если о том не судит ум. Этого, конечно, не могло бы быть, если бы ум не обладал лучшей формой этих вещей, лишенной объема, звука голоса, времени и пространства. Но и здесь, если бы сам ум не был изменяющимся, он не мог бы судить о чувственной форме, будучи лучше, чем {тело}... Отсюда ученые и талантливые в этом деле люди легко умозаключили, что в этих вещах нет первичной формы, поскольку их форма изменяема. Таким образом, поскольку {философы} увидели, что ум и тело {в своей форме} могут обладать большей или меньшей красотой, и что если бы они и могли быть лишены всякой формы, то они вообще бы не существовали, они также увидели, что есть нечто, в чем существует {эта первая форма} неизменяемой, а потому и несравнимой {ни с чем иным}...] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei VIII, 6, PL 41, 231).

[1] См. стр. 142–147 наст. изд.

этот рассказ представляет собой не что иное, как изложение того же доказательства, но в повествовательной форме[1]. Естественно после этого, что став руководителем других, он вел их тем путем, которым ранее прошел сам. Поэтому доказательство из понятия существа наилучшего встречается в сочинениях блж. Августина чаще всех других и в наиболее разработанной форме. Оно было его личным делом и имело для него неотразимую психологическую убедительность. Потому именно мы и назвали это доказательство наиболее характерным для блж. Августина и наиболее показательным для выяснения его гносеологии[2].

По своему существу доказательство, о котором идет речь, имеет еще менее отношения к идее причины, чем предыдущее. Причастие вещей умопостигаемым реальностям есть все же вид причинности. В доказательстве же из понятия существа наилучшего нет даже намека на причину, потому что оно вовсе не затрагивает вопроса о происхождении мира и его свойств. Центральной идеей в нем является не происхождение вещей, а их относительная ценность. Правда, во всех приведенных формулах, блж. Августин говорит о познании Творца через тварь. Мир и для него служит точкой отправления в познании Бога[3]. Но значение мира в конструкции этого доказательства совсем иное, чем в доказательствах, построенных на идее причины. Мир не доказывает здесь бытия Бога, а указывает на него. Оценивая виды благ и переходя от тел к душам, от низшей формы одушевленности к высшей, ум постепенно достигает вершины творения — оценивающей деятельности мышления, с которой может, хотя и в самой несовершенной степени, видеть Самого Бога, поскольку лучи Его умопостигаемого сияния в виде неизменяемых принципов познания касаются его духовного взора. После подробного изложения доказательства блж. Августина и после только что сделанных заключительных замечаний к нему, мы можем считать его предварительную характеристику, данную ранее по полемическим соображениям, оправданной[4].

В патристической литературе доказательство из понятия существа наилучшего ни у кого, кроме блж. Августина, не встречается, потому что оно опирается на гносеологическую теорию непосредственного озарения Богом человеческого ума, а для такой теории можно указать лишь слабые зачатки в творениях восточных писателей, даже наиболее близких по тенденциям своего мышления к неоплатонизму[5].

В средневековой философии ему также менее посчастливилось, чем доказательству из идеи причастия. Насколько нам известно, оно было без измене-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 9–38, PL 32, 783–795. Рус. пер. Ч. 1. С. 275–298.

[2] См. стр. 397–398 наст. изд.

[3] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 41, 8, PL 36, 469; Sermones de tempore, 241, 1, PL 38, 1113; Confessiones VII, 16, 23, PL 32, 742, 744. Рус. пер. Ч. 1. С. 181, 187.

[4] См. стр. 397–398 наст. изд.

[5] *Unterstein K.* Op. cit. S. 47–52.

ний воспроизведено только одним из августинианцев — Иоанном Пеккамом[1]. Зато оно имело длинную историю в том измененном до неузнаваемости виде, который ему придал Ансельм в своем сочинении «Proslogion»[2]. Последний заимствовал у блж. Августина лишь основную идею этого доказательства и, отбросив все частности, переработал его на новых началах. От идеи Бога как Существа наивысшего он попытался непосредственно перейти к Его бытию. Так возникло онтологическое доказательство, надолго послужившее яблоком раздора между мыслителями различных направлений.

Познание Существа Божия. Разум стремится установить не только то, существует ли Бог, но и то, каков Он, как о Нем должно мыслить[3]. В учении о познании свойств божественной природы блж. Августин при поверхностном взгляде может показаться мало оригинальным. В его сочинениях всюду рассеяны выражения, которые для человека, начитанного в философской и патристической литературе того времени, представляются общим местом. Но за их внешней оболочкой чувствуется все же нечто новое и своеобразное. В чем состоит это новое, на этот вопрос мы не найдем определенного ответа в существующей литературе о блж. Августине. Попытаемся поэтому восполнить настоящий пробел. Отличительные черты учения блж. Августина будут для нас ясны, если мы сопоставим его с воззрениями, получившими выражение в философской и богословской литературе Востока. Так как по своей внешней форме взгляды блж. Августина имеют много общего с фразеологией восточных писателей, то на этой стороне мы не должны останавливаться. Вместо этого нам необходимо глубже проникнуть во внутреннюю структуру учения о познании Божественного Существа на Востоке и у блж. Августина, и тогда мы убедимся, что одинаковые слова у сопоставляемых писателей очень часто скрывают за собой совершенно различные мысли. Но при такой постановке вопроса нам придется войти в подробности и ввести в свое исследование довольно обширный исторический экскурс, необходимый нам не только для выполнения задач настоящего параграфа, но и для анализа августиновской мистики, которому будет посвящен следующий отдел нашего труда.

Учение о познании Существа Божия в философской и богословской литературе на Востоке. При огромном различии в других отношениях, всех восточных мыслителей господствовавшего течения, начиная Филоном и Плотином, продолжая гностиками и кончая автором «Ареопагитик», объединяет в вопросе о богопознании одна общая идея. Все они согласны в том, что сущность Божия непостижима, а ее силы, или энергии, в некоторой мере доступны познанию. Из

---

[1] *Daniels A.* Op. cit. S. 24.

[2] *Anselmus Cantuariensis.* Proslogion, 2–4, PL 158, 227–229.

[3] Разделение стоического происхождения (*Cicero.* De natura deorum II, 1, *Nisard.* Vol. 5. P. 108), которому следовал еще Филон (De monarchia, 4, PhO. Vol. 5. P. 8). См.: *Bréhier E.* Op. cit. P. 198.

этого видно, что исходной точкой для них служило онтологическое понятие о сущности и ее силах, которое необходимо выяснить прежде всего.

Плотин различает в каждом предмете сущность, потенции, свойственные сущности, которые он называет «энергиями сущности» и «энергии из сущности». Так, сущность огня является носителем неотделимой от него теплоты в ее потенциальном состоянии, а из последней развивается энергия теплоты, распространяющаяся на известное пространство вне субстанции[1]. Ту же мысль, служившую общим достоянием всех писателей, которых мы предполагаем затронуть, коротко и ясно выразил позднее автор «Ареопагитик». Природу ангелов он рассматривает со стороны ее сущности, потенции и энергии[2]. Три указанные стороны каждой вещи, очевидно, не в одинаковой степени доступны познанию. Наибольшей определенностью и ощутимостью отличаются энергии, т. е. силы проявившие себя в деятельности. Менее уловимы потенции, так как не все они непременно переходят в актуальное состояние, и те, которые проявляются вовне, не во всем своем объеме преобразуются в энергии. Таким образом, возможно составить себе некоторое представление, заключая от действия к причине, только о потенциях, обнаружившихся в энергиях, и поскольку они в нас проявились. То, что из этих потенций в качественном и количественном отношении не получило выражения в энергиях, остается недоступным познанию, потому что для этого нет данных. Наконец, сущность, взятая независимо от ее энергий и потенций, вовсе непознаваема. В ней мыслится только бытие, так как не имеющее бытия не есть сущность, но бытие совершенно неопределенное. О всякой сущности можно сказать только то, что она есть, но нельзя сказать, что́ она есть. Невозможность ее постижения вытекает из того, что, по общему взгляду того времени, всякое познание обусловлено уподоблением познающего познаваемому. Дискурсивное мышление по существу своему множественно и определенно, сущность проста и неопределенна. Между познающим и познаваемым здесь нет никакого сходства, а есть противоположность. Ум мог бы познать сущность, если бы сам перешел в состояние простоты и неопределенности, но это уже не было бы познанием в обычном смысле, а было бы каким-то особым актом восприятия или соприкосновения, превышающим познание. Если мы применим только что изложенную схему к Богу, то все сказанное о конечной субстанции будет сохранять свою силу и по отношению к бесконечной. Но именно в бесконечности Божественного Существа выдвигается новое препятствие к его познанию. По понятиям древней философии, познать значит обнять мыслью и ограничить объект познания. Если Существо Бога неопределенно и бесконечно, то оно вдвойне непостижимо.

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 4, 2. P. 328.

[2] Εἰς τρία διήρηνται τῷ κατ' αὐτοὺς ὑπερκοσμίῳ λόγῳ πάντες θεῖοι νόες, εἰς οὐσίαν, καὶ δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν [Божественные умы разделены надвселенским логосом на три {части}: на сущность, силу и энергию] (*Dionysius Areopagita.* De coelesti hierarchia XI, 2, PG 3, 284).

Если Его силы определенны и бесконечны, они могут быть постигаемы лишь отчасти, но не всецело. Итак, поскольку учение о богопознании на Востоке определялось указанными онтологическими понятиями, нужно принимать во внимание как неопределенность, так и бесконечность Божественного Существа. Ясного разграничения этих понятий у мыслителей эпохи, к которой относится наше исследование, мы не найдем, но невозможность познания сущности Божией в зависимости от индивидуальных склонностей мотивируется ими ссылкой или на ее бесконечность, или на ее неопределенность, или на то и другое вместе.

В развитии учения о богопознании на Востоке необходимо различать два периода — доникейский и посленикейский. Мыслители как того, так и другого периода исходили из одной и той же онтологической схемы, но понятия сущности, потенции и энергии разделяли не одинаково. Первые делили их между двумя Божественными Ипостасями, рассматривая одну Ипостась в качестве сущности (или иногда сущности вместе с потенциями), а другую в качестве совокупности сил, или энергий. В зависимости от этого, доказывая непознаваемость Бога, они имели в виду лишь Первое Начало, или Бога Отца. Писатели второго периода под сущностью Божества разумеют Божественную природу, общую всем Ипостасям, а под потенциями и энергиями — миротворящие и миросохраняющие силы, изливающиеся на тварь от всех трех Лиц безразлично. Поэтому они настаивали на непознаваемости всей Троицы со стороны Ее единой сущности.

Учение о богопознании в доникейский период. Свое обозрение мы начинаем с нехристианских философов, оказывавших наиболее сильное влияние на христианскую литературу, а потом уже перейдем к представителям церковного богословия. Из философов мы ограничимся лишь Филоном и Плотином.

Филон. В основе космологии этого плодовитого александрийца, сочетавшего в своей системе мудрость эллинов с религиозными преданиями иудеев, лежит представление о сущности, потенциях (в дальнейшем мы иногда будем заменять этот термин словом силы) и энергиях. Бог есть сущность, Логос — совокупность ее сил, мир — обнаружение сил в деятельности. Но так как для Филона Божественное Начало было мышлением, то эта общая концепция получает в его системе форму антропологической аналогии. Человек есть малый мир, точная копия великого мира. В нем надо различать прежде всего саму его духовную сущность, его ум, как некоторую основу всего того, что из нее возникает, во-вторых, проявление этой сущности в многообразии внутренних движений мысли, чувства и воли, в-третьих, обнаружение части этих внутренних состояний во внешних знаках и преимущественно в слове. Ум, рассматриваемый в качестве субстанции, еще не определившейся в своих силах, непознаваем, и именно вследствие своей простоты и неопределенности. О нем можно сказать лишь то, что он не есть. Он не граница, не число, не вид, не энтелехия,

не гармония. Он только источник и начало всех явлений душевной жизни[1]. Как в глубине нашей духовной природы лежит сам по себе бескачественный ум, так в недрах мироздания сокрыто Божественное Начало. Пока оно не проявилось в Логосе, оно такое же неопределенное нечто, как и наш ум. Подобно уму, раскрывающему свое содержание в системе наших мыслей, Бог открывается в Логосе. Логос — это, с одной стороны, божественное мышление, порождающее бесчисленное множество идей, с другой — содержание этого мышления или совокупность порожденных им идей. Однако эти интеллектуальные определения Логоса составляют лишь один его аспект. Логос не только мышление, но и сила, не только система идей, но и система сил (θεῖαι δυνάμεις)[2]. Как ум присутствует во всех частях тела своими потенциями, которые становятся в них энергиями[3], так силы Божественного Логоса становятся делом в творении мира и управлении им. Человеческая мысль может и не осуществляться реально, но Логос, мысль Божия, непременно есть и дело[4]. Этим делом Божественного Логоса является мир.

Вывод из этой метафизической концепции по отношению к познанию ясен. Если Бог Сам по Себе есть неопределенная сущность, то все определения к Нему неприложимы. О Нем можно говорить только в отрицательных выражениях. В системе Филона мы находим уже в полном развитии то, что впоследствии получило наименование «апофатического», или отрицательного, богословия. Но в этом последнем как здесь, так и во всем настоящем отделе мы должны строго различать две группы отрицательных выражений: одни устраняют только материальные и антропоморфические представления о Боге, другие ставят Его выше не только вещественного и человеческого, но и умопостигаемого. Первые нисколько не говорят о том, что автор, пользующийся ими, проникнут идеей непознаваемости Божественного Существа. Они показывают только, что он признает Бога Существом бестелесным и непохожим на человека. Лишь выражения второй категории могут указывать на присутствие в системе идеи непознаваемости Бога. Одной из главных задач Филона было очистить понятие о Боге от всего языческого, конкретного, телесного и антропоморфического. Поэтому он не перестает настаивать на бестелесности Бога и неумолимо преследует отдаленнейшие намеки на человекообразность. Но это непоказательно и для нас совершенно неважно. Имеет значение только то, что он возносит Бога превыше всяких вообще определений. Бог, по его учению,

---

[1] *Philo.* De somniis I, 6, PhO. Vol. 3. P. 211. О значении этой антропологической аналогии в системе Филона см.: *Муретов М.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 146–154.

[2] *Муретов М.* Цит. соч. С. 170–184; *Heinze M.* Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Leipzig, 1872. S. 245–250.

[3] *Philo.* De migratione Abrahami, 1, PhO. Vol. 2. P. 269.

[4] *Idem.* De sacrificio Abel et Cain, 18, PhO. Vol. 1. P. 228–229; Legum allegoriarum III, 72, PhO. Vol. 1. P. 158. Ср.: *Муретов М.* Цит. соч. С. 196.

есть τὸ ἄποιον [бескачественное], потому что в Нем нет никаких качеств[1]. Бог есть чистое бытие, не имеющее никакого определенного признака[2]. Разум вселенной лучше добродетели, лучше знания, лучше самого блага и прекраснее самой красоты, лучше всякой разумной природы[3]. Он чище единства и первоначальнее монады[4]. В силу того что Бог выше всего умопостигаемого, Он недоступен познанию человека[5]. Самое большее, чего мы можем достигнуть в этом отношении, ограничивается познанием непознаваемости Божества[6], а непознаваемость обусловливает собой и неименуемость Бога. Для Него не может быть адекватного имени, наименования же, которые Ему дает Писание, берутся не в собственном значении[7]. Таким образом, вследствие бескачественности Первого Начала мы можем знать только, что Оно существует, но не можем знать, каково Оно[8].

В противоположность Богу Логос познаваем. В нем неразличимая умом простота первой Ипостаси распадается на множественность определенных идей и сил. Бог называется в Писании далеким и близким. Сам Он далек по Своей непознаваемости, но ко всем приближается Своими силами — творящей и наказующей[9]. Характерно для Филона истолкование повествования о явлении Аврааму трех странников. Патриарху явился Сам Бог в сопровождении двух высших сил — творящей и царской. Имя явившегося — Сущий, имя творящей силы — Бог, а царской — Господь. Бог и Его спутники подобны предмету, отбрасывающему одновременно две тени. Смотря по степени своего религиозно-нравственного развития, человек созерцает в этом явлении или одного, или трех. Если ум его возвысился не только над всяким числом, но и над соседкой монады, диадой, он созерцает Единое. Если же он находится еще в области множественного, то познает Бога только из Его творящих и мироуправляю-

---

[1] *Philo.* Legum allegoriarum I, 13; I, 15; III, 11, PhO. Vol. 1. P. 70, 73, 120–121. Ср.: *Муретов М.* Цит. соч. С. 110–111; *Guyot H.* L'infinité divine depui Philon le juif jusqu'a Plotin. Paris, 1906. P. 48–49. Однако некоторые исследователи не без основания отказываются понимать этот термин в смысле полного отрицания в Боге какой бы то ни было качественной определенности и видят в нем устранение лишь материальных свойств в стоическом их понимании. Контекст благоприятствует этому истолкованию. См.: *Brêhier E.* Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1908. P. 72.

[2] *Philo.* Quod Deus sit immutabilis, 11, PhO. Vol. 2. P. 69. Ср.: *Муретов М.* Цит. соч. С. 111; *Guyot H.* Op. cit. P. 49.

[3] *Philo.* De opificio mundi, 2, PhO. Vol. 1. P. 2.

[4] *Idem.* Legum allegoriarum II, 2, PhO. Vol. 1. P. 90.

[5] *Idem.* Quod Deus sit immutabilis, 13; De praemiis et poenis, 13; De specialibus legibus I, 5, PhO. Vol. 2. P. 70; 5. P. 353; 5. P. 9.

[6] *Idem.* De posteritate Caini, 5, PhO. Vol. 2. P. 4.

[7] *Idem.* De mutatione nominum, 4, PhO. Vol. 3. P. 161.

[8] *Philo.* Quod Deus sit immutabilis, 13, PhO. Vol. 2. P. 70; Quod deterius potiori insidiari soleat, 24, PhO. Vol. 1. P. 278. Ср.: *Муретов М.* Цит. соч. С. 113; *Guyot H.* Op. cit. P. 47; *Aall A.* Geschichte der Logoslehre in der griechischen Philosophie. Leipzig, 1896. Bd. I. S. 186–191; *Schwarz H.* Der Gottesgedanke in der Philosophie. Heidelberg, 1913. Tl. 1. S. 74–82.

[9] *Philo.* De posteritate Caini, 6, PhO. Vol. 2. P. 5.

щих сил[1]. Так как Логос познаваем, то в отличие от Бога, существа безымянного, Он — архангел многоименный. Однако и Божественные силы лишь с трудом постигаются даже тончайшим умом. Более доступны познанию их отпечатки в материи, получающей от них порядок, границу и форму[2].

Плотин. Распределение понятий сущность, потенция и энергия у Плотина несколько иное. Он исходил из того положения, что первопричина мира должна быть началом в абсолютном смысле, бытием самым первым. Но все сложное мыслится более поздним, чем части, из которых оно слагается. Поэтому Первый Принцип необходимо мыслить безусловно простым[3]. А отсюда вытекала невозможность представлять его в виде сущности, обладающей известными потенциями, так как это предполагает метафизическую сложность. Чтобы избежать такого противоречия, Плотин поставил Единое выше сущности в обычном значении этого слова, и для него осталась одна возможность — мыслить Бога в качестве чистой или первой потенции (δύναμις ἡ πρώτη)[4]. Как таковая, Бог есть сама по себе простая и неопределенная возможность всего (δύναμις πάντων). И материя есть δύναμις, но она — пассивная потенция, возможность восприятия. Единое же есть потенция к деятельности[5]. Это причина всех причин, содержащая в себе все имеющее произойти[6]. Первый Принцип подобен неизмеримому источнику, из которого изливаются все реки[7]. Как начало Интеллекта, в котором дана уже двойственность бытия и мышления, Единое есть только возможность того и другого[8].

Наделять Единое при таком отвлеченном понятии о Нем определенными атрибутами было бы явным противоречием. Остается, таким образом, возможность лишь отрицательной Его характеристики. Что Оно выше всего материального, это, конечно, подразумевается само собой. Довольно часто возвращаясь к этой мысли, Плотин подвергает критике материализм стоиков[9], доказывает непротяженность Бога, настаивает на том, что для богопознания необходимо отрешиться от данных чувств и не представлять Единое в виде какой-нибудь формы, имеющей положение в пространстве[10]. Но всю силу своей диалектики он отдает обоснованию той мысли, что Первое Начало выше всего умопостигаемого и неопределимо вообще. Оно не есть интеллект, не есть душа, не движется, не находится в покое, но есть нечто единовидное или, лучше,

---

[1] *Philo.* De Abraham, 24, PhO. Vol. 4. P. 27–28. Ср.: *Bréhier E.* Op. cit. P. 137–144.

[2] *Idem.* De specialibus legibus I, 6, PhO. Vol. 5. P. 11–12.

[3] *Plotinus.* Enneades V, 4, 1. P. 327; V, 3, 12. P. 320–321.

[4] Ibid. V, 4, 1. P. 327.

[5] Ibid. V, 3, 15. P. 324.

[6] Ibid. VI, 8, 18. P. 525.

[7] Ibid. III, 8, 9. P. 188.

[8] Ibid. V, 4, 1. P. 327; V, 4, 2. P. 328–329.

[9] Ibid. VI, 1, 26–28. P. 363–390.

[10] Ibid. VI, 9, 3. P. 531; VI, 8, 11. P. 518; V, 5, 11. P. 338.

совсем безвидное, предваряющее всякое движение и покой[1]. Оно не имеет не только чувственной интеллигибельной формы[2], а, не будучи формой, Оно не может быть признано и сущностью. Сущностью называется нечто обособленное и определенное, а бесформенное неопределенно. Если бы Единое было определенно, то было бы одной из вещей, а не принципом всего[3]. С формой связана не только сущность, но и красота. Источник и причина красоты форм не имеет формы, а следовательно, Сам Он выше красоты[4]. Красота чувственная — только образ красоты второго начала. Как от созерцания наивысшей чувственной красоты, величия звездного неба, мы переходим к ее причине, Интеллекту, так созерцание умопостигаемой красоты Интеллекта возводит нас к Тому, Кто его породил, Кто выше и красоты и Интеллекта[5]. Всякое мышление предполагает двойственность, потому что для него необходимо мыслящее и мыслимое. Но Единое безусловно просто, поэтому Оно не есть ни ум, ни мышление[6]. Оно чище и первоначальнее Интеллекта, в котором совмещается то и другое[7]. Наш ум, устраняя постепенно пространственные величины и численную множественность, приходит, наконец, к понятию точки и единицы. То и другое неделимо, но находилось в другом, и притом делимом. О Едином же сказать этого нельзя, поэтому Оно выше точки и единицы. Оно неделимо не потому, что есть нечто наименьшее, а потому, что Оно больше всякой величины, но не пространством, а силой[8]. Как все измеряющая, но не подлежащая измерению мера, Единое выше числа чувственного и умопостигаемого[9]. Наименование Единого, положительное по форме, по своему значению есть только отрицание множественности[10]. Как предмет всеобщих желаний, Единое есть благо для нас, нуждающихся в нем, но для Себя Самого Оно не благо, потому что Оно ни к чему не стремится[11]. Как тот, кто желает познать природу интеллигибельную, должен удалить из своего ума все чувственные образы, чтобы видеть то, что выше чувства, так тот, кто ставит для себя целью созерцать природу, которая выше ума, должен отрешиться от всего умопостигаемого. Но и тогда Он познает только то, что Бог есть, но не что́ Он есть[12]. Вследствие того, что Бог выше всего умопостигаемого, Он навсегда остается непознаваем для ума, а

---

[1] *Plotinus.* Enneades VI, 9, 3. P. 531; V, 5, 10. P. 338.

[2] Ibid. VI, 8, 11. P. 518.

[3] Ibid. V, 5, 6. P. 334–335; V, 5, 11. P. 338; VI, 8, 8. P. 515; VI, 9, 3. P. 531.

[4] Ibid. VI, 7, 42. P. 508.

[5] Ibid. III, 8, 10. P. 188–189.

[6] Ibid. V, 1, 5. P. 301–302; V, 6, 2. P. 341–342; VI, 7, 40. P. 506.

[7] Ibid. VI, 9, 3. P. 531; VI, 7, 38. P. 504–505.

[8] Ibid. VI, 9, 6. P. 534; VI, 9, 5. P. 533.

[9] Ibid. V, 5, 4. P. 333; V, 1, 5. P. 301–302.

[10] Ibid. V, 5, 6. P. 335.

[11] Ibid. V, 5, 13. P. 340; V, 3, 13. P. 322.

[12] Ibid. V, 5, 6. P. 335.

потому и неименуем. Можно сказать, что́ Он не есть, но нельзя сказать, что́ Он есть[1]. У нас нет слов для того, чтобы изобразить это непостижимое величие, потому что все прекрасное и досточтимое не есть Первое Начало, но возникло после Него[2].

В отличие от Единого Интеллект есть энергия, потенция, перешедшая в акт, видящее зрение[3]. Единое непознаваемо вследствие своей простоты, Интеллекту свойственна множественность и определенность. Не будучи в состоянии созерцать Единое в полноте его содержания, Интеллект дробит безусловную простоту на многое, чтобы познать ее по частям[4]. Поэтому он и есть то прекрасное и досточтимое, что возникло уже после Первого Начала. Он — сущность, форма, число, красота. Как множественный и определенный, он познаваем и именуем.

Валентин. Та же концепция дает себя чувствовать и в христианской литературе. На ней построена эонология гностиков. Вышний Бог мыслится ими в качестве сущности, которая получает свою определенность в эонах, как потенциях и энергиях. Чтобы не удлинять без нужды настоящего очерка, остановимся только на системе Валентина. Первое Начало, или Первоотец, есть глубина, необъятная полнота содержания. Оно представляет собой неопределенную и бесконечную основу всякого бытия. В нем, как в сущности, содержатся потенции всего. Так как и Валентин, подобно Плотину, дедуцировал все существующее из Божественного мышления, то потенции Первого Начала он рассматривал как зачатки мышления и духовной жизни. Символически это выражается в том, что Отец всего живет в сизигии с Мыслью, которая называется также Благодатью и Молчанием. Вышнему Богу присущи, таким образом, потенции мышления и любви, которая должна была служить побуждением к самораскрытию. Однако Мысль и Благодать в домирном бытии Бога суть Молчание, т. е. потенции, еще ни в чем не обнаружившиеся. Из этой первоосновы в последовательном порядке от общего и отвлеченного к частному и конкретному возникают тридцать эонов. Первыми рождаются Ум, т. е. сила мышления, и Истина, т. е. содержание мышления. Это уже потенция мысли, перешедшая в энергию, ставшая действующей силой. Глубина бесконечна и неопределенна, Ум и Истина неограниченны, но определенны[5]. Процесс самораскрытия Божества продолжается и в прочих эонах, онтологическое значение которых установить весьма трудно, но общий смысл эонологии Валентина прекрасно и наглядно объяснен его учеником и комментатором Марком. Каждый эон олицетворяет и осуществляет одну из Божественных потенций, а все вместе они составляют

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 3, 14. P. 322–323.

[2] Ibid. VI, 8, 8. P. 515; V, 3, 13. P. 322.

[3] Ibid. III, 8, 10. P. 188; V, 3, 15. P. 324.

[4] Ibid. V, 3, 11. P. 319; VI, 7, 15. P. 487; V, 3, 10. P. 318–319; VI, 7, 17. P. 488–489.

[5] *Irenaeus.* Contra haereses I, 1, 1, PG 7, 445–447. Рус. пер. С. 6–7.

плерому, полноту содержания Божественной жизни. В тридцатибуквенном имени Бога, которым является плерома, каждый эон представляет собой одну букву или один звук[1]. Таким образом, Божественная сущность раскрывается в тридцати энергиях. Непознаваемость Первого Начала обусловлена Его бесконечностью и неопределенностью. Познать Его для всякого эона, кроме Ума, равносильно тому, чтобы, расширясь до бесконечности и потеряв определенность, утратить индивидуальное бытие и раствориться в общей сущности[2].

Апологеты. Если у гностиков энергии рассматриваются в множественности их проявлений, то у апологетов они сосредоточиваются в Лице одного Логоса, рождаемого для обособленного существования перед самим созданием мира. Бог Отец для них есть сущность, неопределенное бытие, которому от века соприсущ Логос в качестве потенции, переходящей перед созданием мира в энергию. Мысль эта, неясно выраженная у Иустина Мученика[3], получает полную законченность у позднейших апологетов. Бог, по учению Татиана, есть сила разума (λόγου δύναμις). До создания мира Он был один. Но это не было безусловным одиночеством. Так как Он был потенцией всего видимого и невидимого, то с Ним было все. Вследствие того что Он был разумной силой (διὰ λογικῆς δυνάμεως), в Нем было и Само Слово. Волею Его простого Существа проявляется Слово, рождаясь из разумной силы Отца (ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως)[4]. Бог, говорит Афинагор, как вечный Ум и как Существо от века разумное, всегда имел в Себе Самом Логоса, но потом Логос стал первым рождением Бога, исшел из Него, чтобы быть идеей и энергией (ἰδέα καὶ ἐνέργεια) для всех материальных вещей. Логос в его обособленном существовании есть совокупность Божественных идей и энергий, действующих в мире[5]. Таково же учение Феофила Антиохийского. Прежде чем что-либо произошло, Бог имел советником Слово, сокрытое в сердце Его, потому что Оно есть ум и мысль Бога. Это внутреннее (ἐνδιάθετος) Слово, всегда пребывающее в недрах Отца. Когда же Бог восхотел сотворить то, что Он определил, то Он родил это Слово вне проявленное (προφορικόν). Таким образом, вначале был один только Бог и в Нем Слово, а потом это же Слово, не покинув Отца, начало существовать вне Его[6].

Учение трех апологетов о Логосе представляет собой вариации на одну и ту же тему. Логос в состоянии обособленного бытия рождается перед созданием мира, чтобы быть творческой энергией Бога. До создания мира Он сущест-

---

[1] *Irenaeus.* Contra haereses I, 14, 1–2, PG 7, 593–601. Рус. пер. С. 59–62.

[2] Ibid. I, 2, 2, PG 7, 453. Рус. пер. С. 9. Ср.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1910. Т. 2. С. 213–217.

[3] *Feder A.* Justins des Martyrers Lehre von Iesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Freiburg im Breisgau, 1906. S. 93–103.

[4] *Tatianus.* Oratio ad Graecos, 5, 7, AOt. Vol. 6. P. 20–22, 30. Рус. пер. С. 16–17, 18.

[5] *Athenagoras.* Supplicatio pro christianis, 10, AOt. Vol. 7. P. 46. Рус. пер. С. 79–80.

[6] *Theophilus.* Ad Autolicum II, 22, AOt. Vol. 8. P. 118. Рус. пер. С. 210.

вует в Боге, как ум, как сила мышления. Сам по себе Отец не есть мышление и не мыслит. Его ум и мышление есть Логос. Исходя из этого представления, Афинагор доказывает вечное бытие Логоса в Боге тем, что при отрицании этого положения Бога невозможно было бы представить Существом разумным[1]. А Татиан и Феофил ставят вопрос, не стал ли Отец ἄλογος [бессловесным, неразумным] вследствие рождения Логоса, и отвечают на него отрицательно на том основании, что хотя Логос и получает отдельное существование в качестве энергии, или Слова произнесенного, однако Логос внутренний, сила мышления, не покидает Отца[2]. Таким образом, отделение внутреннего Слова было бы равносильно тому, что Бог Отец стал бы Существом неразумным. Отсюда ясно, что Отец Сам по Себе, независимо от внутреннего Логоса, мыслится апологетами в качестве сущности, не имеющей никакой определенности.

Однако в богословии апологетов непознаваемость Отца и познаваемость Сына мотивировалась не столько неопределимостью, сколько бесконечностью Отца. Отец — Бог непознаваемый и невидимый. Сын — Бог познаваемый и видимый. Отец никогда никому не являлся и ни с кем не беседовал, а субъектом всех богоявлений, о которых повествует Ветхий Завет, был Логос. Скрытым основанием для этого учения служила та мысль, что не вся потенциальная сила переходит в энергию, что сущность с ее силами полнее энергий. Со свойственной ему смелостью Тертуллиан выразил ее в словах: Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio [Отец — это целая субстанция, а Сын — часть и ответвление от целого]. Отец всего необъятен, говорит Феофил, и не находится в каком-либо месте. Поэтому Он не мог явиться Адаму в раю, Слово же, через Которое Бог все сотворил, приняв вид Отца и Господа всего, ходил в раю и беседовал с Адамом. Отец вселенной посылает Слово Свое в какое-либо место, и Оно, когда является, бывает видимо и слышимо и находится в известном месте[3].

Климент Александрийский. Основанием непознаваемости Божества у Климента Александрийского служит идея простоты и неопределимости Бога Отца. Бог мыслится им как чистая сущность, а Логос — как совокупность сил и энергий. Поэтому Отец — монада, а Сын — многое: Он есть премудрость, ведение, истина, идея, мысль Божия. В Нем нет простоты Отца, но нет, однако, и сложности материального бытия. Поэтому Он и не монада, и не многое, распа-

---

[1] *Athenagoras.* Ibidem.

[2] *Tatianus.* Ibidem; *Theophilus.* Ibidem.

[3] *Theophilus.* Ad Autolicum II, 22, AOt. Vol. 8. P. 118–120. Рус. пер. Ч. 2. С. 209–210. Ср.: Ч. 1. С. 47. Прим. 1 и 2; *Steuer W.* Die Gottes und Logoslehre des Tatian. Leipzig, 1893. S. 54–57; *Puech A.* Recherches sur le discours aux Grecs de Tatian. Paris, 1903. P. 54–60; *Bauer K.* Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit. Bamberg, 1892. S. 23–35; *Richter L.* Philosophisches in der Gottes-und-Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen. Meissen, 1905. S. 26–35; *Pommrich A.* Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes-und-Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen. Dresden, 1902. S. 21–24.

дающееся на части. Он всеединое, круг всех соединенных в Нем сил[1], Отец же — центр этого круга, принцип единства этих сил. Поэтому Бог Отец не имеет никакой определенности. Если признать вместе с Цаном фрагмент, сохраненный Максимом Исповедником, отрывком из «Ипотипоз» Климента, то последнему нужно приписать ясное учение о том, что, будучи бескачественной монадой, Бог Отец познает мир лишь постольку, поскольку он представлен идеями Логоса[2]. Понятию о Боге как бескачественной сущности соответствует и способ богопознания, который рекомендует Климент. Это устранение всего конкретного, всякой определенности. Возьмем, говорит он, какое-нибудь тело и удалим мысленно все его физические свойства, затем отбросим его геометрическую форму, т. е. протяжение в глубину, ширину и длину. После этого у нас получится единица, имеющая положение в пространстве. Устранив и это последнее, мы приходим к понятию безусловной монады. Так через постепенное очищение мысли от всего конкретного мы возносим свой ум к Богу, познавая не то, что Он есть, а что Он не есть[3]. Естественным выводом из всех изложенных посылок служит апофатическое богословие. Климент Александрийский говорит о Боге Отце преимущественно в отрицательных выражениях, цель которых вознести Его не только выше всего чувственного, но и выше всего умопостигаемого. Не позволительно приписывать Отцу всего образ, движение, стояние, трон, место, десницу, шуйцу, хотя эти выражения и встречаются в Писании. Первая причина выше пространства и времени, выше имени и познания[4]. Но Бог выше не только всего чувственного, но и всего умопостигаемого. Он не есть ни род, ни видовое различие, ни форма, ни неделимое, ни число, ни акциденция, ни то, чему принадлежит акциденция. Он не целое и тем более не части, потому что Он неделим, бесконечен, непространствен, не имеет границ[5]. Бог выше единицы и самой монады[6]. Вследствие этого Бог неименуем. Если мы называем Его Единым, Благом, Умом, Бытием, Отцом, Богом, Творцом, Господом, то ни одно из этих наименований не прилагается к Нему в собственном смысле. Мы пользуемся ими только за неимением истинного имени, чтобы мысль наша могла иметь некоторую точку опоры[7].

---

[1] *Clemens Alexandrinus.* Stromata IV, 25, 156 / Ed. O. Stählin. Bd. II. S. 317–318. Рус. пер. С. 496–497.

[2] *Zahn T.* Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur. Erlangen, 1884. Tl. 3. Supplementum Clementinum. S. 77–78. Ср.: *Bigg C.* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886. P. 64.

[3] *Clemens Alexandrinus.* Stromata V, 11, 71 / Ed. O. Stählin. Bd. II. S. 374. Рус. пер. С. 580.

[4] Ibidem.

[5] Ibid. V, 12, 81 / Ed. O. Stählin. Bd. II. S. 380. Рус. пер. С. 589.

[6] *Idem.* Paedagogus I, 8, 71 / Ed. O. Stählin. Bd. I. S. 131. Рус. пер. С. 73.

[7] *Idem.* Stromata V, 12, 82 / Ed. O. Stählin. Bd. II. S. 380–381; *Bigg C.* Op. cit. P. 62–64; *De Faye E.* Clement d'Alexandrie. Etude sur le rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle. Paris, 1898. P. 213–222.

Ориген. Понятия сущности, силы и энергии нашли для себя несколько иное распределение в тринитарной схеме Оригена. Его понятие о Боге не достигает той абстрактности, которая характеризует систему его учителя Климента. Ипостась Отца не есть для него лишь бескачественный носитель потенций и энергий, олицетворяемых в Логосе, но совмещает в себе как сущность, так и всю совокупность потенциальных сил, Логос же есть энергия, рождающаяся от этой потенциальной силы. Нужно представить себе, говорит Ориген, вездесущую и вседовлеющую силу Божию, которой Он все видимое и невидимое творит, содержит и управляет. От всей этой безмерно великой силы происходит испарение или, так сказать, сама мощь, которая имеет свою собственную ипостась. Хотя она происходит из этой силы, как хотение от мысли, однако и Само хотение Божие становится также силой Божией. Так происходит другая сила, существующая в своей особности, некоторое испарение первой и нерожденной силы, из нее получающая свое бытие и сущность[1]. Таким образом, Ориген не представляет себе Бога в виде чистой сущности, чуждой всех определений. Но эта поправка к учению Климента имеет мало значения: хотя в Боге есть жизнь, истина, премудрость, однако все эти силы находятся в Нем в потенциальном состоянии. Поэтому и для Оригена бытие Логоса есть условие разумности Бога Отца. Бог не есть Премудрость, но Отец Премудрости, не есть Истина, но Отец Истины. Вечность Сына Ориген доказывает соображением, которое мы встречали уже у Афинагора. Если бы когда-либо не существовало Сына, то не было бы Премудрости и Истины, между тем Бог не может быть мыслим без этих свойств. Отец был бы Светом без сияния, если бы не было Логоса[2]. Отец без Логоса — ни в чем не проявляющаяся потенциальность. Все силы находятся в Нем в состоянии неразличимого единства, как цвета радуги в луче белого света, Он же подобен свету, прошедшему через призму и распавшемуся на семь основных цветов. В противоположность Отцу Сын есть многое[3]. По своей простоте, еще не проявившейся в множественности энергий, Отец неуловим для мысли, Сын же, как Его энергия и полное самораскрытие, в котором есть некоторая мысленная сложность и множественность, может быть постигаем как бы по частям[4].

Учение о богопознании в посленикейский период. Источником для выяснения учения о богопознании в посленикейкий период служат сочинения трех Каппадокийцев — Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Основная точка зрения этих писателей одна и та же, а различие между ними касается лишь совершенно незначительных частностей.

---

[1] *Origenes.* De principiis I, 2, 9 / Ed. P. Koetschau. Bd. V. S. 40. См. здесь параллели к этому месту из других сочинений Оригена. Рус. пер. проф. Л. Писарева. С. 33.

[2] *Idem.* De principiis IV, 28 / Ed. P. Koetschau. Bd. V. S. 349–350. Рус. пер. С. 370–371.

[3] *Idem.* In Joannis Evangelium I, 21 / Ed. E. Preuschen. Bd. V. S. 25. Комментарии к этому месту см: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 245–247.

[4] Ср.: *Болотов В. В.* Цит. соч. С. 243–248.

Поэтому представляется более удобным взять представителем этого богословского течения одного из перечисленных отцов Церкви, в трудах которого интересующая нас идея получила наиболее подробное и законченное выражение, и на нем остановиться. Мы разумеем самого плодовитого из этой группы писателей — Григория Нисского. К нему следует присоединить также «Ареопагитики», в которых учение св. Григория получило дальнейшее развитие.

Онтологическая схема сущности, потенции и энергии сохраняет свое значение в учении о богопознании и после Никейского Собора, но по сравнению с предшествующим периодом она была использована Каппадокийцами совершенно иначе, в зависимости от достигнутых к тому времени результатов догматического развития. Когда Филон, Плотин, апологеты, Климент и Ориген говорили о непознаваемости Божества, то они имели в виду только Отца и противопоставляли Ему вторую Ипостась, как Бога познаваемого. В Первом Начале они сосредоточивали сущность Божества, а в Логосе видели ипостасную совокупность Божественных сил или энергий. В этом давал себя чувствовать их несомненный субординационизм. Божество Отца они мыслили более простым и полным, чем божество Сына. Победа Никейской веры, бесповоротно осудившей всякий субординационизм, должна была внести сюда существенные изменения. После больших усилий христианской мысли удалось выработать формулу, точно выражавшую православное учение о Боге едином в Троице совершенно равных Ипостасей. Заслуга эта принадлежит Каппадокийцам. Но учение о единосущии трех Ипостасей не оставляло никакой возможности сосредоточивать сущность в Лице одного Бога Отца. Если сущность есть совокупность общих свойств Ипостасей, мыслимая в виде нумерически единой реальности, то, конечно, нельзя приписать ее одной какой-либо Ипостаси, а другие рассматривать в качестве ее энергий. Она есть общее достояние всех Лиц Святой Троицы. Но потенции и энергии не отделимы от сущности, и раз сущность едина для всех Лиц, то и Божественные силы с их проявлением в энергиях исходят от всех Ипостасей, а не от какой-либо одной. Так, по выражению св. Григория Нисского, все три Лица сообщают человеку одну и ту же жизнь, а не три жизни. Каппадокийцы удерживают мысль доникейской литературы о познаваемости энергий и непознаваемости сущности, но для них энергии не Божественные Ипостаси, а силы Божии, действующие в мире, сущность же есть Божественная природа, которой сообща обладают все Ипостаси.

Св. Григорий Нисский. Сосредоточивая свое внимание на одном из Каппадокийцев, имевшем в полемике с Евномием достаточный повод высказаться с особенной полнотой по вопросу о богопознании, мы должны посвятить ему довольно обширный очерк. Св. Григорий различает в Боге сущность, безраздельно принадлежащую трем Лицам, содержащуюся в сущности совокупность потенций и энергии или частичное обнаружение потенций в миротворении, провидении и спасении. С полной ясностью он высказывает свой взгляд на этот предмет в следующих словах. Писание говорит: «Кто измерил горстию во-

ду, и небо пядию, и всю землю горстию?» (Ис. 40:12) Эти творения и дела Божии слишком обширны для нашего постижения. Но в приведенном изречении Слово Божие показало только часть Божественной энергии, о потенциальной же силе, от которой энергия, а тем более о природе, от которой потенциальная сила, ничего не сказало[1]. Сущность, потенция и энергия отличаются друг от друга, во-первых, степенью полноты содержания, во-вторых, степенью простоты. Содержание потенций полнее, чем содержание энергий, а содержание сущности полнее, чем потенций. Воспользуемся для пояснения этой мысли примером св. Григория. Не вся потенциальная сила (δύναμις) медника пришла в движение, чтобы сделать бурав, но только часть ее, необходимая для достижения поставленной цели. Его искусство, имеющее возможность произвести много других вещей, проявилось в этом деле лишь в незначительной степени[2]. Продолжив это сравнение, мы можем сказать, что одна потенция, даже взятая во всем своем объеме, не исчерпывает собой сущности, потому что в последней могут содержаться и из нее истекать и другие потенции. Медник может быть не только мастером своего дела, но и хорошим гражданином, оратором, музыкантом. С другой стороны, между сущностью, потенциями и энергиями есть возрастающее различие со стороны сложности. Субстанция, мыслимая без отношения к ее потенциям, безусловно проста и неопределенна. В своих потенциях она получает уже некоторую мысленную определенность, а в энергиях эта определенность становится уже реальной. Выясненное двустороннее различие между сущностью, потенцией и энергией обусловливает степень их познаваемости. Сущность выше всякого познания, потенции ему уже в некоторой степени доступны, а энергии познаваемы в еще большей мере.

Непознаваемость Божественной сущности обусловлена двоякой причиной — ее простотой и ее бесконечностью.

Как безусловно простая, сущность Божия не имеет в себе ничего познаваемого. В ней нет никакой отличительной черты, по которой она могла бы быть познана: ни вида, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни качества, ни места, ни наружности, ни подобия, ни сходства. Поэтому она всегда находится вне понятий и умозаключений[3]. Сущность Божия едина, проста, единовидна и не может быть мыслима слагающейся из различных моментов[4]. Ее единственным

---

[1] Μέρος γάρ τοι τῆς θείας ἐνεργείας ἐν ταῖς τοιαύταις μεγαληγορίαις, ὁ προφητικὸς ἐνεδείξατο λόγος· αὐτὴν δὲ τὴν δύναμιν ἀφ' ἧς ἡ ἐνέργεια, ἵνα μὴ εἴπω τὴν φύσιν, ἀφ' ἧς ἡ δύναμις, οὔτε εἶπεν, οὔτε ἐμέλλησεν [В этом восхвалении пророческое слово показало лишь часть Божественной энергии, о самой же силе, от которой энергия, и тем более о природе, от которой сила, оно не сказало и не намеревалось {говорить}] (*Gregorius Nyssenus.* De beatitudinibus oratio 7, PG 44, 1280).

[2] *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium I, PG 45, 381. Рус. пер. Ч. 5. С. 164.

[3] *Idem.* In Canticum canticorum homilia 12, PG 44, 1028. Рус. пер. Ч. 3. С. 307; Contra Eunomium I, PG 45, 365. Рус. пер. Ч. 5. С. 145.

[4] *Idem.* Contra Eunomium XII, PG 45, 1069. Рус. пер. Ч. 6. С. 449.

отличительным признаком служит отсутствие отличительных свойств[1]. Итак, сущность Божия есть нечто неопределенное и неопределимое. Но неопределенное не может быть предметом познания, потому что познание обусловлено подобием познающего познаваемому, а все познающее в мире конечного определенно. Всякая тварь может видеть только сродное ей, а чтобы узреть несродное, она должна выйти из ограничений своей природы, что для нее равносильно уничтожению. Огонь, преобразившись в воду, перестает быть огнем. То же нужно сказать и о прочих стихиях. Деятельность каждого из внешних чувств строго определенна: глаз не действует как слух и ухо как глаз. Тот и другой орган воспринимает лишь одну определенную часть действительности. Так и всякая тварь в своем созерцании не может стать вне себя, но на что бы она ни смотрела, она видит только себя, хотя ей и кажется, что она видит нечто высшее[2]. При попытках познать сущность Божию ум уподобляется человеку, оказавшемуся на гладкой и покатой вершине утеса и не имеющему за что схватиться, чтобы поддержать свое отовсюду скользящее тело[3].

Второй причиной непознаваемости Божественной сущности служит ее бесконечность. Если первое основание опирается на принцип подобия между познающим и познаваемым, то второе исходит из того положения, что познать значит охватить мыслью. Бог — Существо бесконечное, познание же, по словам Григория Богослова, есть вид ограничения. Отсюда познаваемость Божества предполагает Его ограниченность, а Его неограниченность — непознаваемость[4]. Бог, говорит св. Григорий Нисский, объемлет все, но не объемлется никаким ни именем, ни понятием (νόημα), но все мыслимое о Нем должно простираться в бесконечность[5]. Бесконечность сама по себе не предполагает полной непознаваемости и получает такое значение, лишь соединяясь с идеей простоты и неопределенности познаваемого, так как определенное и бесконечное может все же быть познаваемо отчасти.

Из идеи непознаваемости Божественного Существа у св. Григория вытекает отрицательное богословие, простирающееся не только на все конкретные образы, но и на понятия. Чтобы познать Бога, нужно оставить как все воспринимаемое чувством, так и все, постигаемое умом. Поэтому знание о Боге недоступно не только человеку, но и всякому вообще сотворенному духу. Наше

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium I, PG 45, 368. Рус. пер. Ч. 5. С. 147; Ibid., PG 45, 321. Рус. пер. Ч. 5. С. 97; De vita Mosis, PG 44, 404. Рус. пер. Ч. 1. С. 346.

[2] *Idem.* In Ecclesiasten homilia 7, PG 44, 729. Рус. пер. Ч. 2. С. 330–332.

[3] Ibidem.

[4] Καὶ οὔπω λέγω τὸ περιγραπτὸν πάντως εἶναι τὸ Θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ καταληπτόν· ἓν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις [Я никоим образом не говорю, что Божество ограничено, даже если Оно и может быть постижимо мыслью: ведь и само постижение есть некий вид ограничения] (*Gregorius Nyssenus.* Oratio 28, 10, PG 44, 40). Рус. пер. Ч. 3. С. 20.

[5] *Gregorius Nyssenus.* In Canticum canticorum homilia 5, PG 44, 873. Рус. пер. Ч. 3. С. 136; Contra Eunomium I, PG 45, 365. Рус. пер. Ч. 5. С. 144–148.

знание о Боге состоит в том, что мы Его не знаем[1]. Все познанное есть не более как кумир, уподоблять которому Бога запрещает Писание[2]. Всякое учение о неизреченном Существе, хотя бы оно содержало в себе высочайшую и по-видимому достойную Бога мысль, только поддельное золото[3]. Так как Бог выше всякого доступного разуму понятия, то Он изображается в Писании окруженным мраком[4]. Если же нет понятия, которое могло бы определить и объять простую и бесконечную сущность Божию, то не может быть для нее и имени, так как имена служат знаками понятий и необходимы для того, чтобы сохранять их в раздельности. Сущность Бога выше всего, а следовательно, и выше слова. Кто надеется выразить ее в каком-нибудь имени, тот воображает, что его слово выше и обширнее Самого Беспредельного[5]. Обозначение посредством слов и имен объемлет своим значением подлежащее. Но беспредельное Существо Божие ничем не может быть объято[6].

Хотя сущность Божия непостижима и невыразима, однако Бог не остается совершенно неизвестным. Доступна познанию Божественная энергия, простирающаяся до нас. Из красоты вселенной мы заключаем о премудрости ее Творца, из благ жизни, которой наслаждаемся, о Его благости[7]. Однако познание энергий не дает никакого понятия о Существе Божием. Из художественного произведения мы познаем не сущность мастера, а только его талант, искусство, знание, т. е. скрытые в нем возможности[8]. Нанесенная ветром солома или поднятая им пыль не дают никакого понятия о сущности ветра[9]. От энергий мы переходим только к познанию Божественных сил. Видя проявление божественной деятельности в мире, мы заключаем, что в простом, единовидном Существе Бога должны находиться некоторые основания для всех ее видов[10]. Отсюда мы приписываем всепревышающей сущности мир, жизнь, свет, истину и другие силы[11]. Если энергии ведут к познанию сил Божественной сущности, то

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* De vita Mosis, PG 44, 376–377.

[2] Ibid., PG 44, 377. Рус. пер. Ч. 1. С. 317; PG 45, 404. Рус. пер. Ч. 1. С. 346.

[3] *Idem.* In Canticum canticorum homilia 3, PG 44, 280. Рус. пер. Ч. 3. С. 75; Homilia 12, PG 44, 1028. Рус. пер. Ч. 3. С. 308–309.

[4] *Idem.* De vita Mosis, PG 44, 316–317. Рус. пер. Ч. 1. С. 246–247; PG 44, 377. Рус. пер. Ч. 1. С. 316; In Canticum canticorum homilia 6, PG 44, 892. Рус. пер. Ч. 3. С. 157.

[5] *Idem.* In Ecclesiasten homilia 7, PG 44, 729. Рус. пер. Ч. 2. С. 330.

[6] *Idem.* Contra Eunomium III, PG 45, 601. Рус. пер. Ч. 5. С. 415; De beatitudinibus oratio 7, 31, PG 44. 1280. Рус. пер. Ч. 2. С. 453; In Canticum canticorum homilia 1, PG 44, 781. Рус. пер. Ч. 3. С. 32; Contr: Eunomium III, PG 45, 604. Рус. пер. Ч. 5. С. 418.

[7] *Idem.* In Canticum canticorum homilia 11, PG 44, 1009. Рус. пер. Ч. 3. С. 288–191; De beatitudinibus oratio 6, PG 44, 1268. Рус. пер. Ч. 2. С. 441.

[8] *Idem.* De beatitudinibus oratio 6, PG 44, 1268. Рус. пер. Ч. 2. С. 441.

[9] *Idem.* Contra Eunomium I, PG 45, 381. Рус. пер. Ч. 5. С. 163.

[10] Ibid. XII, PG 45, 1069. Рус. пер. Ч. 6. С. 450.

[11] *Idem.* De perfectione christiana, PG 46, 264–266. Рус. пер. Ч. 7. С. 238–239.

они же служат исходной точкой и для наименования этих сил[1]. Хотя сущность Божия неименуема, но чудеса вселенной дают содержание для наименования Бога по Его силам премудрым, всемогущим, благим, святым, блаженным, вечным, Судьей, Спасителем[2]. Само имя Бог не служит обозначением Его сущности, как носителя сил, а только одной из энергий, именно надзирающей, наблюдающей, как бы зрительной. Эту силу мы и называем от зрения (ἐκ τῆς θέας) Божеством (τὴν Θεότητα), а Самого Зрителя Богом (Θεόν)[3]. Из процитированных мест выясняется, что св. Григорий относит имена безразлично как к энергиям Божества, так и к Его силам. И это вполне естественно, потому что качественно, по содержанию энергия и сила — одно и то же. Энергия есть часть силы, проявившаяся в деле.

Сущность Божия непознаваема, энергии доступны познанию, а Божественные силы занимают в этом отношении середину между ними: они более постигаемы, чем сущность, и менее познаваемы, чем энергии. Сущность едина, проста, безвидна и потому выше всякого познания, но душа стремится мыслить ее в виде некоторой множественности потенций при помощи многочисленных понятий[4]. Многообразию же понятий, в которых ум старается исчерпать бесконечную полноту Божественной сущности, соответствует и многообразие имен, которыми мы славословим Бога[5]. Поскольку мыслимые таким образом силы имеют некоторую определенность для мысли, они уже носят в себе момент качественного ограничения, а это и делает их доступными познанию. Но с другой стороны, находясь в бесконечной сущности, они остаются количественно неограниченными[6] и потому не могут быть всецело объяты умом конечного существа. Они познаваемы, но лишь отчасти. Подобным образом энергии отличаются от сил. Энергия есть величина не только качественно, но и количественно определенная. Это часть силы Божией, перешедшая в деятельное состояние в такой мере, которая необходима для совершения известного конечного дела. Тварь конечна, а потому и энергии Божии, открывающие себя в творении и промышлении, также конечны и ограниченны. И дела творения, без сомнения, слишком велики для крошечного человеческого ума, а потому и соответствующие энергии Божии не могут быть им вполне объяты[7], но еще менее способен он вместить бесконечные силы Божии. Поэтому уже сила Бога, а не только Его Существо, есть как бы мрак для души[8].

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* De vita Mosis, PG 44, 381. Рус. пер. Ч. 1. С. 322.

[2] *Idem.* In Canticum canticorum homilia 1, PG 44, 784. Рус. пер. Ч. 3. С. 33; Contra Eunomium X, PG 45, 832. Рус. пер. Ч. 6. С. 175.

[3] *Idem.* Quod non sint tres dii, PG 45, 121. Рус. пер. Ч. 4. С. 118.

[4] *Idem.* Contra Eunomium XII, PG 45, 1069. Рус. пер. Ч. 6. С. 449.

[5] *Idem.* In Canticum canticorum homilia 12, PG 44, 1028. Рус. пер. Ч. 3. С. 308–309.

[6] *Idem.* Contra Eunomium III, PG 45, 601. Рус. пер. Ч. 5. С. 415.

[7] *Idem.* In Ecclesiasten homilia 7, PG 44, 732. Рус. пер. Ч. 2. С. 333.

[8] *Idem.* De vita Mosis, PG 44, 377–380. Рус. пер. Ч. 1. С. 318.

«Ареопагитики»[1]. Темы, данные Каппадокийцами, были подхвачены неизвестным автором сочинений, поступивших в обращение в начале VI в. с именем св. Дионисия Ареопагита и постепенно завоевавших себе громкую известность сначала на Востоке, а потом и на Западе. Мысли, которые в творениях Каппадокийцев лишь намечены, здесь разработаны схоластически и выражены в терминах философии Прокла[2]. По вопросу о богопознании мы находим в «Ареопагитиках» мало нового. Поэтому достаточно будет коснуться их в самых кратких чертах.

Основание непознаваемости сущности Божией Григорий Нисский полагал в ее неопределенности и беспредельности. Автор «Ареопагитик» выдвигает исключительно первое основание. Природа Божества безусловно проста. В ней даны все силы, творящие и сохраняющие мир, но в состоянии неразличимого единства. Все начала вещей находятся в Боге совместно, но неслиянно, как в единице предсуществует единовидно всякое число, как в центре круга содержатся все радиусы, соединенные и между собой и с самой точкой центра[3]. В этом единстве и простоте содержания и лежит причина непознаваемости Божественного Существа[4]. Апофатическое богословие, обусловленное этим, имеет целью устранить не только все материальные представления о Боге, но и вознести Его выше всего умопостигаемого. В изобретении форм для выражения этой мысли автор неистощим. Вот один пример. Первая Причина не есть тело. Она не имеет ни очертания, ни формы, ни качества, ни количества, ни массы. Она не в пространстве, невидима. У нее нет осязания. Она не чувствует и не воспринимается чувством[5]. Но она выше не только телесного, но и умопостигаемого. Она не душа, не ум; у нее нет воображения, мнения, разума, мышления. Она не слово и не мысль, не воспринимается в слове и не мыслится умом. Она не число, не порядок, не величина, не малость, не равенство, не подобие, не стоит, не движется, не находится в покое. Она не имеет силы, не есть ни сила, ни свет, не живет и не жизнь, не сущность, не век, не время, не знание, не истина, не царство, не премудрость, не единство, не божество, не благость[6]. Поэтому, кто, видев Бога, постиг, что́ видел, тот, без сомнения, видел не Бога[7]. Однако познание Бога не ограничивается одним апофатическим богослови-

---

[1] *Siebert O.* Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita. Jena, 1894; *Kanakis J.* Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt. Leipzig, 1881; *Weertz H.* Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. Köln, 1908, *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены. СПб., 1898. С. 149–169.

[2] *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz, 1900.

[3] *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus V, 6–7, PG 3, 820–921.

[4] Ibid. I, 4, PG 3, 592–593, I, 7, PG 3, 596–597; VII, 2, PG 3, 868.

[5] *Idem.* De mystica theologia, 4, PG 3, 1040.

[6] Ibid., 5, PG 3, 1045–1048; De divinis nominibus I, 5, PG 3, 593.

[7] *Idem.* Epistula 1, 31, PG 3, 1065.

ем. Есть еще катафатическое богословие. Оно представляет собой совокупность положительных предикатов, для которых исходной точкой служит проявление сил Божиих в мире.

Познанию доступно только откровение Божественной сущности в мире, действующие в твари Божественные силы, идеи (πρόοδοι, διακρίσεις, ἐκφάνσεις)[1]. Когда мы называем превысшую всякой сущности природу Богом, жизнью, сущностью, светом или словом, то разумеем под этими наименованиями не что иное, как обожествляющие, осуществляющие, подающие жизнь и мудрость силы Божии[2]. Этими силами являются бытие в себе, жизнь в себе, мудрость в себе и другие идеи, по причастию которым все существует, живет, бывает мудрым. Они прежде всего изливаются из простой сущности Бога, но в известном, если не хронологическом, то логическом порядке. Так как мудрость предполагает жизнь, а жизнь — бытие, то самобытие старше саможизни, а саможизнь — самопремудрости[3]. В «Ареопагитиках» Бог называется то самобытием, саможизнью, самопремудростью, то основанием (ὑποστάτην) этих сил. По объяснению автора, Бог называется самобытием как причина всего существующего, а основанием бытия — как по существу стоящий выше всякого бытия. Божественная сущность несообщима. Ничто в мире не причастно ей. Все существующее сохраняет свое бытие и качественную определенность по причастию Божественным силам[4]. Силы эти, которым уже чужда простота сущности, служат предметом познания, поскольку обнаруживаются в творении. Но так как непознаваемое неименуемо, а познаваемое получает выражение в именах, то Бог в одно и то же время есть и безыменный и многоименный — безыменный по своей непостижимой сущности, многоименный по своим силам[5]. Однако познание божественных сил хотя и возможно, но несовершенно. Оно основывается на заключении от действия к причине. Но между причиной и ее произведением не может быть полного сходства. Произведение, в некотором роде, образ причины и ниже ее. Так, радости и печали заставляют нас радоваться или скорбеть, но сами не радуются и не скорбят. Огонь согревает и жжет, но сам не сожигается и не согревается. Поэтому было бы неправильно сказать, что жизнь в себе живет: ей свойственна жизнь в более полном и субстанциальном смысле[6].

Такова вторая форма учения о непознаваемости Бога, представленная сочинениями св. Григория Нисского и неизвестного автора «Ареопагитик». При всем своем видимом отличии от первой она имеет с ней много общего. Ее онтологическая схема та же: сущность, потенция и энергия. Не отличаются и гно-

---

[1] *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus I, 4, PG 3, 589; Ibid. II, 3, PG 3, 640; Ibid. III, 1, PG 3, 680; Ibid. V, 1–2, PG 3, 816.

[2] Ibid. II, 7, PG 3, 645.

[3] Ibid. V, 5, PG 3, 820; Ibid. VI, 1–2, PG 3, 856; Ibid. VII, 1, PG 3, 868.

[4] Ibid. XI, 6, PG 3, 953–956.

[5] Ibid. I, 6, PG 3, 596.

[6] Ibid. II, 8, PG 3, 645.

сеологические выводы из этой схемы: сущность вовсе непостижима, в большей мере познаваемы потенции и еще ближе познанию энергии. Сущность неименуема, силы и энергии многоименны; причина непознаваемости сущности лежит в ее неопределенности и бесконечности, познаваемость потенций обусловлена их определенностью, большая близость познанию энергий связана с их определенностью и ограниченностью. Все различие между двумя сопоставляемыми формами состоит только в том, что в одной с чертами непознаваемой сущности (а иногда потенции) мыслится первая Ипостась, а с чертами энергии вторая, в другой же под сущностью разумеется Божественная природа, общая всем Ипостасям, а под силами и энергиями проявление этой природы уже не во внутренней жизни Бога, а в сотворенном Им мире. В посленикейской литературе была устранена та мысль, что Отец Истины не есть Истина, Отец Премудрости не есть Премудрость, но выше Ее. Несмотря на это, по непоследовательности, объясняемой потребностями и удобствами полемики с арианами, в ней удерживается оригеновское доказательство вечного рождения Сына, вытекающее из того представления, что Отец Сам по Себе не есть Премудрость, но становится разумным только в Логосе, Который есть Его ум и познание. Отрицать совечность Сына Отцу, говорили эти писатели, значит утверждать, что некогда Отец не был Светом, не имел премудрости, существовал без силы. Это доказательство мы встречаем у Дионисия Александрийского[1], св. Афанасия[2], Василия Великого[3], Дидима Александрийского[4], а от двух последних авторов его унаследовал св. Амвросий Медиоланский[5]. Через Амвросия же познакомился с этим полемическим приемом блж. Августин и в этом имел повод высказаться по существу лежащей в основе его мысли.

Подведем итоги законченному историческому очерку. Все рассмотренные писатели признавали невозможность познания сущности Божества вследствие ее простоты, неопределенности и бесконечности. Возможность познания сил ими допускалась, но с ограничением, которое обусловливалось идеей их бесконечности. Выводом из учения о непознаваемости сущности Бога и ее нематериальности служило отрицательное богословие, устранявшее из понятия о Боге не только все конкретные образы и чувственные представления, но и все умопостигаемое.

Учение блж. Августина о познании Существа Божия. Отличительная черта в учении блж. Августина о познании Существа Божия стоит в связи с тем фактом, что в его системе нет места для идеи реального различия между сущностью Бо-

---

[1] *Athanasius Alexandrinus.* De sententia Dionysii, 15, PG 25, 501–504. Рус. пер. Ч. 1. С. 458–459.

[2] *Idem.* De decretis Nicaenae synodi, 27, PG 25, 465.

[3] *Basilius Magnus.* Adversus Eunomium II, 17, PG 29, 605. Рус. пер. Ч. 3. С. 73.

[4] *Didymus.* De Trinitate III, 2, PG 39, 789.

[5] *Ambrosius Mediolanensis.* De fide I, 13, 79, PL 16, 547; IV, 9, 108, PL 16, 638; I, 10, 62, PL 16, 542; De virginibus III, 1, 4, PL 16, 221. Ср.: *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 249–251.

жией и ее силами. Силы Божии то же, что и сущность Божия. Выше разнообразия сил он не ставит простой и неопределенной сущности. Позади того, что есть в Боге познаваемого, он не мыслит некоторого непознаваемого по своей простоте фона, некоторой неуловимой для мысли точки или монады. Вместе с этим отпадают и те гносеологические выводы, которые извлекались на Востоке из идеи простоты Божественной сущности, т. е. апофатика, поскольку она стремилась вознести сущность Божию превыше всего умопостигаемого, и учение о неименуемости Бога, поскольку оно опиралось на идею непознаваемости Божией. Прочие элементы восточного учения о богопознании мы находим и у блж. Августина. Исходя из идеи бесконечности Бога, он не допускает Его полного познания; исходя из идеи нематериальности Бога, он настаивает на неприложимости к Богу всех понятий, извлеченных из чувственного опыта. В дальнейшем мы попытаемся обосновать свой тезис.

Критика восточного учения о реальном различии между сущностью Божией и силами. В ранней юности блж. Августин познакомился с сочинением Аристотеля «О категориях» и сделал самостоятельную попытку применить его содержание к выяснению понятия о Боге. Получившийся результат весьма близко напоминает богословские концепции восточной литературы. Под влиянием «Категорий» Августин полагал тогда, что в Боге есть реальное различие между Его сущностью и свойствами, что, например, величие или красота находится в Боге, как в субъекте. Но впоследствии с чувством раскаяния он отверг это учение, как ошибочное и оскорбительное для Бога[1]. После этого он не мог уже принять восточной теории ни в первой, ни во второй ее форме.

Блж. Августин решительно отвергает учение об Отце как неопределенной сущности, получающей свою определенность в Сыне. Не называя св. Амвросия по имени, он подвергает критике его унаследованное от восточных писателей представление об отношении Отца к Сыну как сущности к энергии. Апостол, говорит блж. Августин, называет Христа Божьей силой и Божьей Премудростью (1 Кор. 1:24). Это выражение может быть понято в том смысле, что Бог Отец не есть сила и Премудрость, а только их родитель. В таком истолковании слова апостола использованы как арианами, так и православными. Первые видели в них указание на то, что Сын не равен Отцу. Вторые брали их исходной точкой для доказательства вечности Сына. Защитники единосущия говорили: «Если Сын Божий есть Божия сила и Премудрость, а Бог никогда не существовал без силы и премудрости, то Сын совечен Богу Отцу... Сказать, что Бог некогда не имел силы и премудрости, было бы безумием, следовательно, не было времени, когда не было Сына»[2]. Это доказательство, как совершенно справедливо замечает блж. Августин, предполагает, что Отец Сам по Себе не есть Пре-

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 29, PL 32, 704. Рус. пер. Ч. 1. С. 93.

[2] *Idem.* De Trinitate VI, 1, PL 42, 923.

мудрость, а становится премудрым лишь вследствие того, что рождает Сына-Премудрость. Подобное представление противоречило идее строгого нумерического единства сущности, в пределах которой дана троичность Лиц, а эта именно идея и характеризует учение блж. Августина о Святой Троице. Если сущность трех Лиц едина и единственна, то Лица должны быть совершенно одинаковы во всем том, что относится к их сущности или, другими словами, все, что говорится о Божественных Ипостасях не в отношении к их личным свойствам, принадлежит в одинаковой степени всем им. Исходя из этого центрального положения в своем учении о Троице, блж. Августин не мог не отнестись с полным отрицанием к противоположному учению своих предшественников, хотя и удержанному ими с благочестивой целью, но составляющему все же пережиток раннего субординацианского богословия и благоприятному в некотором смысле арианству. Если Отец не есть Премудрость, говорит он, а только родитель Премудрости, через которую Сам становится премудрым, то какое основание останавливаться на одном этом свойстве и почему не распространить это представление и на все прочие божественные атрибуты? Логическая последовательность требует признать, что Он не есть также и величие, благость, вечность, всемогущество, но велик, благ, вечен, всемогущ тем величием, благостью, вечностью и всемогуществом, которые рождает, т. е. чрез Сына. А это лишало бы понятие Бога Отца всякого содержания. Кроме того, подобное учение стояло бы в явном противоречии с Никейским символом, который называет Сына Божия «Богом от Бога и Светом от Света» и этим указывает на полное равенство свойств Отца и Сына[1]. Таким образом, в противоположность предшествующим церковным писателям блж. Августин совершенно устраняет ту мысль, что Отец отличается от Сына простотой Своей природы и вследствие этого является менее познаваемым, чем Сын, в котором единство Отца распадается на множественность, удоборазличимую для разума. Отсюда следовал тот необходимый вывод, что Отец в той же мере познаваем, в какой и Сын.

С не меньшей ясностью высказывается блж. Августин и против второй формы учения о неопределимости Божественного Существа. Каппадокийцы и автор «Ареопагитик» различали бескачественную сущность всех трех Лиц Святой Троицы, содержащиеся в ней потенции и энергии, действующие в мире. Исходя из идеи простоты Божественной природы, блж. Августин не полагает никакого реального различия между ее сущностью и силами. Изменяемость предполагает сложность, неизменяемость — простоту. Тварь телесная и бестелесная изменяема, потому что слагается из сущности и акциденций. Так, сущность человека, его дух, не есть то, что он имеет. Наш дух может иметь мудрость, благоразумие, храбрость, но может их и не иметь, в одно время он может иметь эти качества в большей степени, чем в другое. Все это показывает,

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VI, 2–3, PL 42, 923–924.

что человеческий дух реально отличается от своих свойств. В противоположность твари Бог, Существо неизменяемое, есть то, что Он имеет. Его сущность тождественна с Его свойствами. Он так имеет премудрость, что Сам есть Премудрость. Для Бога быть и быть сильным — одно и то же[1]. Если же сущность Бога тождественна с Его свойствами, то она не возвышается над ними в качестве абсолютно неопределимого бытия. Она есть «множественная простота или простая множественность». В ней нет безразличия, неуловимого для мысли. Следовательно, она может быть настолько же познаваема, насколько познаваемы и ее свойства.

Из изложенного мы видим, что в представлении о сущности блж. Августин не совпадает ни с доникейским, ни с посленикейским богословием Восточной Церкви, потому что ему совершенно чужда онтологическая концепция, полагавшая различие между сущностью, потенцией и энергией. Для него не существует в Боге такой стороны, которая была бы непознаваема в силу своей бескачественности и неопределимости. Принимая это во внимание, мы уже теперь должны предвидеть, что если мы и встретим у него мысль об ограниченности доступного для человека богопознания, то она будет вытекать из совершенно других предпосылок. Дальнейшее исследование подтвердит это предположение.

Метод богопознания. Восток выдвигал в понятии о Боге идею сущности. Он видел в Нем преимущественно первопричину мира и всякого бытия. Этим был обусловлен и метод богопознания. Писатели, которых мы коснулись в предшествующем обозрении, в богопознании шли от действия к причине. От свойств мира они восходили к божественным энергиям, произведшим их, от энергий к потенциям, как их источнику, от потенций к сущности, как их основе и носителю. Не отрицая каузального отношения Бога к миру, блж. Августин в своей теологии выдвигает на первый план идею высшего блага. Бог есть Выс-

---

[1] Humano quippe animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem: potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur [Для человеческого ума не одно и то же быть и быть сильным, благоразумным, справедливым или умеренным, ибо ум может быть таковым, а может и не обладать ни одной из этих добродетелей. Для Бога же быть значит быть сильным, справедливым, мудрым и быть {всем} тем, что может быть сказано о Его простой сложности и сложной простоте, выражающей Божию субстанцию] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VI, 6, PL 42, 927). In illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia [В Божией простоте быть мудрым и быть не означает разные вещи, поскольку в ней мудрость и сущность — это одно и то же] (Ibid. VII, 2, PL 42, 933). Non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed se ipso magno magnus est; quia ipse sua est magnitudo. Hoc et de bonitate, et de aeternitate, et de omnipotentia Dei dictum sit, omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo possunt pronuntiari [Бог велик не по причастию {некоему} величию, но Он велик благодаря тому, что Сам по Себе является великим, потому что Сам для Себя является величием. Так можно сказать и о Его благости, вечности и всемогуществе и вообще о всех тех именах, которые могут быть произнесены о Боге] (Ibid. V, 11, PL 42, 918). Ср.: In Joannis Evangelium tractatus 48, 6, PL 35, 1742; De Trinitate VI, 11, PL 42, 931; VIII, 2, PL 42, 947.

шее Благо. Это Его основное свойство, из которого вытекают все прочие и которое определяет собой метод богопознания. В познании того, что такое Бог, блж. Августин рекомендует идти тем же путем, какой был принят им в доказательстве бытия Божия из идеи существа наилучшего. Чтобы убедиться в бытии Бога, нужно установить, что сверх самого лучшего из эмпирических благ — разумной души — есть нечто высшее и превосходное. Это наивысшее и есть Бог. Чтобы познать, что такое Бог, нужно пересмотреть все существующее и выделить из него наилучшее. Это последнее и дает содержание понятию «Бог».

Слово «Бог» обращает мысль к представлению о некоторой превосходнейшей и бессмертной природе[1]. Поэтому если мы хотим избежать богохульства, то должны мыслить о Боге или веровать в Бога, как в Высочайшее Благо, выше которого ничего не может существовать и быть мыслимо[2]. Все без исключения изображают Бога в чертах наивысшего, по их понятиям, превосходства. Нельзя найти человека, который признавал бы Богом нечто такое, лучше чего есть нечто другое[3]. Поэтому в представлении людей о том, что такое Бог, не было бы никаких споров и несогласий, если бы все сходились между собой в понятии о высшем благе. Но именно здесь-то мы и сталкиваемся с величайшим разнообразием мнений в зависимости от степени духовного развития людей. Даже почитатели многих богов выделяют из их сонма одного, как наивысшего, как бога богов, и наделяют его совершенствами, которые сами считают наивысшим благом. Те, которые не знают иных благ, кроме телесных, считают бога богов самым превосходнейшим из тел — небом или тем, что есть на небе самого превосходного и блистательного. Если в своих религиозных представлениях они идут дальше видимого мира, то, как это делают манихеи, измышляют некоторое световое начало, которое представляют себе или бесконечным, или заключенным в формы, признаваемые ими наиболее совершенными, например, в форму человеческого тела. Те же, которые стремятся видеть Бога посредством ума и которым доступны блага духовные, ставят Его выше всех природ телесных и видимых, даже выше невидимых и умопостигаемых, но изменяемых[4]. Таким образом, все, лучше и выше чего существует нечто другое, должно быть исключено из понятия о Боге.

---

[1] Quid factum est in corde tuo, cum audisses, Deus? Quid factum est in corde meo, cum dicerem, Deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animalem [Что произошло в сердце твоем, когда ты услышал слово «Бог»? Что произошло в сердце моем, когда я сказал «Бог»? Мы помыслили о некоей великой, величайшей субстанции, которая превосходит всякое изменяемое творение, плотское и одушевленное] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 1, 8, PL 35, 1383). Ср.: De doctrina Christiana I, 6, PL 34, 21.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 24, PL 32, 1355.

[3] *Idem.* De doctrina Christiana I, 7, PL 34, 22.

[4] Ibid. I, 7, PL 34, 22.

Низшим благом является материальная природа. Но именно потому, что выше и лучше ее духовное начало, все телесное и вещественное не должно быть мыслимо в понятии о Боге. Представлять Бога телесным значит признавать Его не высшим, а низшим благом, ставить Его ниже души не только человека, но и души животных, потому что душа мухи, последнего из живых существ, выше видимого света, т. е. самого прекрасного из материальных благ[1]. Выше тел их психические образы, которые, находясь в душе, принимают участие в ее непространственности и духовности, но и они ниже разумной души, ниже интеллекта, который судит как тела, так и их образы. Потому, рассуждая о природе Высшего Блага, необходимо очистить ум от всех фантазм и попытаться познать Бога по аналогии с тем, что есть в нас наивысшего, с разумом. Ведь нельзя же допустить, чтобы Дарующий был ниже своего дара[2]. Итак, познание души более приближает нас к истинному понятию о Боге, чем познание тел.

Душа выше тел потому, что она свободна от пространственных ограничений, свойственных всему материальному. Высшее выражение ее природы — разум — не имеет очертаний, протяжения в пространстве, расстояний между частями, массы, движений от одного места к другому, окраски. Но если этих не-

[1] *Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 1–5, PL 42, 93–96.

[2] Cum igitur tria sint rerum genera quae videntur; unum corporalium, sicut hoc coelum et haec terra, et quidquid in eis corporeus sensus cernit et tangit; alterum simile corporalibus, sicut sunt ea quae spiritu cogitata imaginamur, sive recordata vel oblita quasi corpora contuemur, unde sunt etiam visiones quae vel in somnis, vel in aliquo mentis excessu, his quasi localibus quantitatibus ingeruntur; tertium ab utroque discretum, quod neque sit corpus, neque ullam habeat similitudinem corporis, sicut est sapientia, quae mente intellecta conspicitur, et in cujus luce de his omnibus veraciter judicatur: in quo istorum genere credendum est esse istam, quam nosse volumus, Trinitatem? Profecto aut in aliquo, aut in nullo. Si in aliquo, eo utique quod est aliis duodus praestantius, sicut est sapientia; quod si donum ejus in nobis est, et minus est quam illa summa et incommutabilis quae Dei Sapientia dicitur, puto quod non debemus dono suo inferius cogitare donantem: si autem aliquis splendor ejus in nobis est, quae nostra sapientia dicitur, quantumcumque ejus per speculum et in aenigmate capere possumus, oportet eam et ab omnibus corporibus et ab omnibus corporum similitudinibus secernamus [Таким образом, существует три рода видимых вещей: один род вещей телесных, как это небо, и земля, и все то, что в них осязает и видит телесное чувство; другой род подобен первому — это род тех вещей, которые мы мыслим и представляем в духе, либо когда мы созерцаем забытое или вновь припоминаемое нами как некие тела, откуда бывают и видения, внушаемые ими, как будто некими местными силами, либо во сне, либо в отрешенном состоянии ума; третий род отличен от первых двух, поскольку он не тело и не имеет подобия тела, такова мудрость, созерцаемая умом, в свете которой мы можем истинно судить о всех вещах. Как же нам должно верить? Какому из этих родов принадлежит Троица, Которую мы желаем знать? Очевидно, либо какому-нибудь из этих трех родов, либо ни одному. Если какому-нибудь, то, во всяком случае, тому, что выше двух других, то есть мудрости; ибо если в нас есть ее дар и он считается меньшим, чем та Высшая и неизменяемая Мудрость Божия, то, я думаю, мы не должны мыслить Дарующего ниже самого дара; если же в нас есть некий ее отблеск, который считается нашей мудростью, сколько бы мы ни могли ее постичь «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно», то нам должно отделить его от всех тел и от всех подобий тел] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 120, 11, PL 33, 457).

совершенств нет в лучшей части нашего существа, то тем более их не может быть в том, что гораздо лучше лучшего в нас[1]. Поэтому нет более близкой природы, всматриваясь в которую можно было бы и Бога, неподвижно пребывающего превыше всей Своей твари, мыслить бестелесным образом, как природа, созданная по Его образу, и, наоборот, нет ничего последовательнее, как, представляя себе душу телом, мыслить и о Боге, как о теле. Этим блж. Августин объясняет возникновение материалистического учения Тертуллиана, который, признав телесность души, перенес это свойство и на Бога. Наоборот, правильное представление о бестелесной природе души очищает и понятие о Боге от всех чувственных элементов[2]. Блж. Августин часто прибегает к психологическим аналогиям, чтобы выяснить идею непространственности Бога. Желая дать понятие о непротяженности Бога, присутствующего везде не по частям, а всем Своим Существом, он обращается к душе, которая, оживляя тело, пребывает в каждой его части целостно, вследствие чего боль малейшего члена ощущает не часть души, а вся она в целом[3]. Писание говорит, что Дух Божий носился над бездной и не получившей еще формы материей. Нельзя представлять себе этого действия в виде передвижения Духа Святого в пространстве. Он носился над бездной Своей силой наподобие того, как воля художника носится над своим произведением[4]. Чтобы понять, каким образом Бог, оставаясь неподвижным во времени и пространстве, приводит в движение тварь в том и другом отношении, нужно сначала выяснить себе, каким образом душа, сама по себе непространственная и потому не движущаяся от одной точки к другой, передвигает с места на место свое тело[5]. Если Бог есть Свет, то Его не следует мыслить по аналогии с чувственным светом, но по аналогии с тем светом, ко-

---

[1] Si autem hunc jam capit, attendat diligenter nihil eo esse in sua natura melius, et videat utrum ibi videat ulla lineamenta formarum, nitores colorum, spatiosam granditatem, partium distantiam, molis distentionem, aliquas per locorum intervalla motiones, vel quid ejusmodi. Nihil certe istorum invenimus in eo, quo in natura nostra nihil melius invenimus, id est, in nostro intellectu, quo sapientiam capimus quantum capaces sumus. Quod ergo non invenimus in meliore nostro, non debemus in illo quaerere, quod longe melius est meliore nostro [...Если же {человек} уже постигает {свое разумение}, то пусть тогда он увидит, что в его природе нет ничего лучше, пусть поймет, видит ли он в нем какие-либо линии форм, блеск красок, пространственную величину, различие частей, объем, какие-либо движения в пространстве или что-нибудь еще подобного рода. Конечно, ничего подобного мы не обнаруживаем в том, лучше чего мы ничего не находим в своей природе, то есть в нашем разумении, которым постигаем мудрость, сколько можем вместить. Таким образом, если мы не находим всего этого в лучшей своей части, то мы не должны искать это и в Том, Кто значительно лучше лучшего в нас] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate V, 2, PL 42, 911).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram X, 40–41, PL 34, 426. Рус. пер. Ч. 8. С. 204–206; De Trinitate II, 16, PL 42, 855.

[3] *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 16, 21, PL 42, 182, 186.

[4] *Idem.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 16, PL 34, 226. Рус. пер. Ч. 7. С. 106.

[5] *Idem.* De Genesi ad litteram VIII, 40, PL 34, 388. Ср.: Ibid. VIII, 41–43, PL 34, 388–389. Рус. пер. Ч. 8. С. 132–134.

торым мы не только созерцаем внутренне бесплотные образы тел, но и оцениваем их, т. е. по аналогии со своим умом[1]. Бога нельзя видеть в пространстве чувственными очами. Но разве можем мы видеть глазами, которыми смотрим на внешний мир, любовь, радость, мир, великодушие, веру, переживаемые внутренне?[2]

Если душа дает понятие о непространственности Божией, то в других отношениях она является недостаточной для того, чтобы служить исходной точкой в познании Бога. При всех своих совершенствах она не высшее благо, потому что ей свойственна изменчивость. Она волнуется то одним желанием, то другим, поддается различным аффектам, то забывает, то припоминает, от незнания переходит к знанию, от греха к чистоте или обратно, то приближается к Истине, то отдаляется от нее[3]. Поэтому в стремлении познать Бога не должно останавливаться на ней, а следует искать блага высшего, т. е. неизменяемого[4]. Это неизменяемая Истина, на основании которой разумная душа произносит суд над сравнительной ценностью различных видов бытия[5], или умопостигаемый Свет, под воздействием которого ум наш обо всем правильно судит[6]. Исти-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XX, 7, PL 42, 372.

[2] *Idem.* Epistula 147, 43–44, PL 33, 615–616; 120, 12, PL 33, 458.

[3] *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 21, PL 42, 186; De diversis quaestionibus, 45, 1, PL 40, 28; Contra Faustum Manichaeum XX, 7, PL 42, 372; De doctrina Christiana I, 8, PL 34, 22.

[4] Magis ergo tecum, si fieri posset, mallem quaerere quousque appellandus sit animalis homo, ut si eum jam transcendimus, recte fortasse illa quae supra humanam mentem atque intelligentiam incommutabiliter manent, aliqua ex parte nos attigisse gaudeamus [Я бы очень хотел, если бы только это было возможно, вместе с тобой исследовать, доколе человек должен называться «душевным», дабы мы справедливо возрадовались, если только сами превзошли «душевного человека», что мы причастны неизменно пребывающему выше человеческого ума и разумения] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 242, 2, PL 33, 1053). Ср.: De Trinitate XV, 1, PL 42, 1057.

[5] Non est enim certe, nec terra, nec coelum, nec quasi terra et coelum, nec tale aliquid quale videmus in coelo, nec quidquid tale non videmus et est fortassis in coelo. Nec si augeas imaginatione cogitationis lucem solis, quantum potes, sive quo sit major, sive quo sit clarior, millies tantum, aut innumerabiliter, neque hoc est Deus. Nec sicut cogitantur Angeli mundi spiritus coelestia corpora inspirantes, atque ad arbitrium quo serviunt Deo mutantes atque versantes, nec si omnes, cum sint millia millium, in unum collati unus fiant, nec tale aliquid Deus est. Nec si eosdem spiritus sine corporibus cogites, quod quidem carnali cogitationi difficillimum est... Ecce vide, si potes: Deus Veritas est [Определенно, Бог не земля и не небо, и не подобен земле и небу, и не то, что мы видим на небе, и не то, что есть на небе невидимое нам. Если в своем воображении ты увеличишь, сколько сможешь, солнечный свет, который станет в тысячу или в бесконечное количество раз светлее и больше прежнего, то и это не будет Богом. Даже если ангелы, которых мы мыслим духами, имеющими небесные тела, направляющими и изменяющими их в соответствии со своей волей, с которой они служат Богу, даже если все они, которых тысячи тысяч, будут собраны воедино и станут одним, то и это не будет Богом. То же самое случится, если ты помыслишь тех же духов без тел, что чрезвычайно трудно для плотского мышления... Вот посмотри, если можешь: Бог — это Истина] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 3, PL 42, 948).

[6] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 4, 5–7, PL 38, 35. Ср.: Confessiones VII, 23, PL 32, 702. Рус. пер. Ч. 1. С. 187–188.

на есть лицо Божие[1]. Нам нет надобности пояснять, что такое неизменяемая Истина. Достаточно напомнить читателю параграф, где уже был дан анализ этого понятия. Истина есть совокупность всех принципов мышления. Принципы геометрии, законы соотношения чисел, высшие идеалы добра и красоты, руководящие начала диалектики, мыслимые в единстве их сущности и источника, есть Истина[2]. С достаточной полнотой было также показано, что Истина, понимаемая в этом смысле, и Бог были в глазах блж. Августина тождественны[3]. Если же это так, то выясненное нами учение блж. Августина о способе познания принципов мышления или Истины есть в то же время учение о познании Бога или о Его непосредственном созерцании[4].

Ограниченность богопознания. Блж. Августин очень часто говорит о недоступности полного богопознания человеческому уму. На страницах его сочинений мы встречаем на этот счет выражения не менее решительные, чем в восточной церковной литературе. В душе, пишет он, нет другого знания о Боге, кроме знания, каким образом она не знает Его[5]. Бог неизречен. Легче сказать, что́ Он не есть, чем дать понять, что́ Он есть... Ты спрашиваешь, что такое Бог? Это то, что око не видело, что ухо не слышало, что не приходило на сердце человеку (1 Кор. 2:9)[6]. При поверхностном взгляде подобные изречения могут вводить в заблуждение, но в действительности они навеяны чтением Плотина и вовсе не соответствуют подлинной мысли западного христианского философа. По сравнению с представителями восточного богословия он относится к человеческому уму и его силам с гораздо большим доверием, и если все же считает их недостаточными для адекватного познания Бога, то основание для этого указывает не в неопределимости Существа Божия.

Начнем с таких утверждений блж. Августина, которые на Востоке должны были бы показаться парадоксальными. Для всех писателей, которых мы коснулись в своем историческом экскурсе, служит неоспоримой истиной, что мир мы познаем лучше, чем Бога. Блж. Августин, напротив, полагает, что при всем

---

[1] Quidve aliud est Dei facies, quam ipsa cui suspiramus, et cui nos amatae mundos pulchrosque reddimus, veritas? [Что же может быть ликом Божиим, как не сама Истина, о которой мы воздыхаем и любви которой отдаем {всю} красоту мира?] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine I, 23, PL 32, 988).

[2] См. стр. 328–336 наст. изд.

[3] См. стр. 346–357 наст. изд.

[4] См. стр. 378–388 наст. изд.

[5] Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum... ipsum parentem universitatis, cujus nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat [Есть порядок стремления к мудрости, согласно которому каждый становится способен постичь... Самого Родителя вселенной, о Котором у души нет никакого знания, кроме знания о том, каким образом она Его знает] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 47, PL 32, 1017). De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo [...о величайшем Боге, Который познается скорее незнанием] (Ibid. II, 44, PL 32, 1015). Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia [Следовательно, в нас есть некое, так сказать, ученое незнание] (*Idem.* Epistula 130, 28, PL 33, 505).

[6] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 75, 12, PL 36, 965.

несовершенстве нашего богопознания мы знаем Бога все же лучше, чем мир материальный, души других людей и даже себя самих. Тела могут быть удалены на слишком большое расстояние от органов наших чувств, могут быть отделены от них непроницаемой преградой, по своей природе они не подобны уму, который познает их не иначе, как через свое тело. Бог же всегда пребывает в нашем уме, который подобен Ему по духовности своей субстанции. Поэтому Бога мы знаем лучше, чем природу вещественную[1]. Далее, состояния чужой души и ее мысли для нас гораздо менее достоверны, чем сам Свет Господа Бога нашего, просвещающий нас. Что мы видим в неизменяемой Истине, то неоспоримо и не может быть поколеблено никаким скепсисом, а что рассказывает о себе другой человек, всегда оставляет возможность сомнения. Для нас очевиднее верность библейского повествования о шестидневном творении по существу, чем замыслы и намерения автора, рассказавшего о нем. Если бы явился сам Моисей и заявил: вот что я хотел сказать, описывая творческую деятельность Бога, то мы могли бы ему только верить. Душа другого человека для нас закрыта, но неизменяемую Истину непосредственно видит каждый своим собственным умом[2]. Всякий любящий брата и любящий свою любовь к нему познает Бога-Любовь непосредственнее и достовернее, чем ближнего, которого любит[3]. Наконец, объем своих собственных сил мы познаем лишь из опыта и иногда с трудом разбираемся в сложном сплетении своих внутренних движений. Поэтому Бога мы постигаем при всей ограниченности богопознания в этой жизни все-таки лучше, чем самих себя. О Боге мы знаем наверное, что Он неизменяем и не может потерпеть никакого насилия, а о себе не знаем, каким

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 34, PL 34, 333. Рус. пер. Ч. 8. С. 34. Sed invisibilia (justitia, sapientia) intellecta conspiciuntur... et cum videntur, multo certiora sunt quam ea quae corporis sensus attingit [Но в созерцании невидимого (справедливости, мудрости) мы значительно более уверены, чем в том, что доступно {нашему} телесному чувству] (*Idem.* Epistula 120, 9, PL 33, 456).

[2] Si ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili Veritate. Cum ergo de ipsa Domini Dei nostri luce non contendamus; cur de proximi cogitatione contendimus, quam sic videre non possumus, ut videtur incommutabilis Veritas; quando si ipse Moyses apparuisset nobis atque dixisset, Hoc cogitavi; nec sic eam videremus, sed crederemus? [Если мы оба видим, что то, что я говорю, истина, то где, спрашиваю я, мы это видим? Разумеется, ни я в тебе, ни ты во мне, но оба в той неизменной Истине, которая выше нашего ума. Следовательно, если мы не спорим о самом Свете Господа Бога нашего, то зачем нам спорить о мыслях ближнего, которые мы не можем видеть так, как видим неизменяемую Истину? Если бы сам Моисей явился нам и сказал: «Вот что я думал», то ведь мы не увидели бы его мысли, а поверили ему] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 35, PL 32, 840).

[3] Nemo dicat: Non novi quid diligam. Diligat fratrem, et diliget eamdem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce jam potest notiorem Deum habere quam fratrem: plane notiorem, quia praesentiorem; notiorem, quia interiorem; notiorem, quia certiorem [Пусть никто не говорит: «Я не знаю, что́ я люблю». Пусть любит {своего} брата, и он будет любить саму свою любовь {к нему}. Ибо он знает любовь, которой любит, больше, чем брата, которого любит. И поэтому он может знать Бога лучше, чем брата, потому что Бог непосредственнее, ближе и достовернее] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 12, PL 42, 957).

искушениям можем противостоять. Даже и то, что мы знаем о себе, мы знаем только благодаря интеллектуальному свету, изливаемому на нас Богом[1]. Мысль, заключающаяся в приведенных данных, служит выводом из того основного положения, что Бог открывается уму в непререкаемом и самоочевидном элементе мышления. Если Бог — Истина, руководящая оценивающей деятельностью ума, то Он должен быть познаваем достовернее всего прочего.

Однако блж. Августин далек от того, чтобы считать богопознание, доступное человеку в настоящей жизни, адекватным своему высочайшему объекту. Выражением этой тенденции служит довольно часто высказываемая им мысль, что Бог познается лучше незнанием, чем знанием. Отрицательное богословие, имевшее такое широкое распространение в восточной церковной литературе, нашло для себя место и в сочинениях блж. Августина, но здесь оно отличается такими своеобразными чертами, которые решительно не позволяют видеть в нем простое воспроизведение ранних образцов. Таких черт две.

Апофатическое богословие на Востоке исходило из того положения, что Существо Божие неопределенно и неопределимо, и в зависимости от этого стремилось вознести Бога не только выше всего материального и человеческого, но и выше всего умопостигаемого. Отрицательное богословие у блж. Августина не простирается на умопостигаемое. Во всех местах, где речь идет о познании Бога через незнание, автор имеет в виду отринуть только чувственные и антропоморфические представления о Боге, показать, что Бога не должно мыслить протяженным подобно телу и изменяемым подобно человеческому и вообще тварному духу. Вот один пример. «Если теперь вы не можете понять, что такое Бог, то поймете, что не есть Бог: вы много подвинетесь вперед, если перестанете представлять себе Бога не таким, каков Он есть. Не можешь еще дойти до познания, что́ Он есть, познай, что́ Он не есть. Бог не тело, не земля, не небо, не луна, не солнце, не звезды, не это телесное, потому что если Он не небесное, то тем более не земное. Устрани всякое тело. Затем слушай другое. Бог не есть изменяемый дух. Я, конечно, исповедую, и должно исповедовать Его Духом, потому что Евангелие говорит: Бог есть дух. Однако поднимись выше всякого изменяемого духа, поднимись выше духа, который то знает, то не знает, то помнит, то забывает, хочет, чего не хотел, не хочет, чего

---

[1] Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam, et aestimem me terram et cinerem; tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe nunc videmus per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem (1 Cor. XIII, 12): et ideo quamdiu peregrinor abs te, mihi sum praestantior quam tibi, et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam, nescio... Quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio... [И хотя я ничтожен перед Лицом Твоим и считаю себя прахом и пеплом, однако я знаю о Тебе нечто, что не знаю о себе самом. Конечно, «теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно», а не «лицом к лицу» (1 Кор. 13:12); и потому, покуда я странствую вдали от Тебя, я ближе к себе, чем к Тебе, но однако я знаю, что над Тобой нельзя совершить насилия; а каким искушениям я могу противостоять, а каким нет, я не знаю... Поскольку и то, что я знаю о себе, я знаю благодаря Твоему свету...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 7, PL 32, 782). Ср.: Soliloquia I, 8, PL 32, 873. Рус. пер. Ч. 2. С. 234–236.

хотел, испытывает ли уже он эти изменения или только может их испытывать, — стань выше всего этого. Ты не находишь в Боге никакой изменяемости, не находишь, чтобы нечто было в Нем иначе теперь, а иначе немного ранее, потому что там, где есть иначе и иначе, имела место некоторая смерть. Ведь умереть значит не быть тому, что было. Бог же бессмертен»[1]. Таковы же и все прочие страницы, на которых мы встречаем отрицательное богословие[2]. Наоборот, нам не удалось найти ни одного параграфа, в котором автор ставил бы Бога выше красоты, блага, справедливости, мудрости, как это постоянно делают восточные писатели. И это различие не случайно. Для апофатического богословия предшественников блж. Августина красота, благо, справедливость, мудрость — энергии или силы Божии, позади которых находится, неопределимый носитель — сущность. Для блж. Августина Бог именно и есть Благо, Красота, Премудрость, Справедливость, тождественные и неотличимые от Его сущности. Следовательно, его отрицательное богословие не могло простираться на эти умопостигаемые предикаты Божества.

Другая отличительная черта учения блж. Августина о познании Бога через незнание вытекает из первой и состоит в том, что этот способ богопознания мыслится им в виде преходящего момента в религиозно-нравственном развитии человека. Его отрицательное богословие не принципиальное, а воспитательное. По воззрениям писателей, которых мы сопоставляем с блж. Августином, познание Бога через отрицание сохраняет свою силу для всех в этой жизни. Даже в состоянии экстаза человек познает только то, что сущность Божия непознаваема. Дискурсивное мышление, дробящее простоту объекта на множественность сил, вообще не может дать никакого определения неопределимому. Блж. Августин рекомендует отрицательное богословие только младенцам в познании, которые, как и он в молодости, не могут представить себе ничего бестелесного и не в состоянии узреть Истину, т. е. выделить в своем внутреннем мире руководящие начала мышления. Он говорит им: пока вы не научились созерцать истины, справедливости, мудрости, блага, держитесь то-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 23, 9, PL 35, 1587.

[2] Напр.: Deus ineffabilis est; facilus dicimus quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas; non est hoc Deus: mare cogitas; non est hoc Deus: omnia quae sunt in terra, homines et animalia; non est hoc Deus: omnia quae sunt in mari, quae volant per aerem; non est hoc Deus: quidquid lucet in coelo, stellae, sol et luna; non est hoc Deus: ipsum coelum; non est hoc Deus: Angelos cogita, Virtutes, Potestates, Archangelos, Thronos, Sedes, Dominationes; non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit [Бог неизречен: нам легче сказать, что́ Он не есть, чем то, что́ Он есть. Подумаешь о земле, но это не Бог; подумаешь о море, но это не Бог; все, что есть на земле, люди и животные, все это не Бог; все, что есть в море, что летает по воздуху, все это не Бог; что бы ни светило на небе, звезды, солнце и луна, это не Бог; само небо не есть Бог. Помысли ангелов, силы, власти, архангелов, престолы, начала, господства, — это не Бог. Но что же такое Бог? Я могу сказать только то, что́ Он не есть] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 85, 12, PL 37, 1090). Ср.: De Trinitate VIII, 3, PL 42, 948; V, 2, PL 42, 911; Sermones, 4, 5, PL 38, 35; 21, 2, PL 38, 142; 53, 12, PL 38, 369; Quaestiones in Heptateuchum VI, 29, PL 34, 790; Epistula 120, 13, PL 33, 458.

го мнения о Боге, что Он не тело и не изменяемый дух. В этом уже немалый успех. Но все должны стремиться выйти из того состояния, когда необходимо бывает отрицательное богословие[1].

Хотя, таким образом, в настоящей жизни можно превзойти отрицательное богословие и познать, что такое Бог, однако и в этом случае достигнутые результаты остаются в высшей степени несовершенны. В обосновании этой мысли блж. Августин отчасти совпадает с восточными богословами. Вместе с ними он указывает две причины несовершенства богопознания: чувственный характер мышления и бесконечность Бога. Но в отличие от них, по выясненным уже причинам, он не ставит этот недостаток человеческого познания в связь с неопределяемостью Божественной сущности.

Богопознание не может быть совершенным потому, что в нем неосуществимы те два условия, при которых единственно возможно всякое познание. Познание предполагает уподобление познающего познаваемому и возможность охватить предмет познания со всех сторон. Когда ум человеческий стремится познать Бога, он не может ни вполне Ему уподобиться, ни всецело охватить Его.

Бог — Существо духовное и неизменяемое. Поэтому совершенным образом мог бы познавать Его только ум, свободный от всяких чувственных представлений и не подлежащий изменениям. Но человеческий ум не таков. Наша мысль насыщена образами фантазии. Безобразное мы облекаем в известные формы, непространственное локализируем в пространстве, вечность мыслим в виде бесконечного протяжения времени. Хотя бы мы и понимали, что при мысли о Боге должны быть удалены все фантазмы, однако они врываются в об-

---

[1] Nunc si non potestis comprehendere quid sit Deus, vel hoc comprehendite quid non sit Deus: multum profeceritis, si non aliud quam est, de Deo senseritis. Nondum putes pervenire ad quid sit, perveni ad quid non sit [Если вы не можете теперь понять, что́ есть Бог, то хотя бы поймите, что́ Он не есть, но вы весьма преуспеете, если не будете мыслить о Боге что-либо иное, кроме того, что́ Он есть. Если же ты считаешь, что пока не можешь думать о том, что́ Он есть, думай о том, что́ Он не есть] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 23, 9, PL 35, 1587). Si non vales comprehendere Deus quid sit, parum non tibi putes esse scire quid non sit [Если ты не имеешь сил понять, что́ есть Бог, не пренебрегай тем, чтобы знать о Боге, что́ Он не есть] (Ibid. 23, 10, PL 35, 1588). Non enim parvae notitiae pars est, cum de profundo isto in illam summitatem respiramus, si antequam scire possimus quid sit Deus, possumus jam scire quid non sit [Ибо когда мы стремимся подняться из глубины на такую высоту, {уже} не мало нам знать о Боге, что́ Он не есть, прежде того как мы узнаем, что́ Он есть] (*Idem.* De Trinitate VIII, 3, PL 42, 948). Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit; pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit [Кто таким образом мыслит Бога, тот, будучи еще не в состоянии полностью понять, что́ Бог есть, благочестиво остерегается, сколько может, мыслить о Боге то, что́ Он не есть] (Ibid. V, 2, PL 42, 911). Non enim parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam, possimus nosse quid sit, incipiamus jam nosse quid non sit [Не мало уже и то начало познания Бога, если еще прежде того, как мы сможем узнать, что́ Бог есть, мы станем знать о Нем, что́ Он не есть] (*Idem.* Epistula 120, 13, PL 33, 458). Nondum potes dicere, Hoc est: saltem dic, Non est hoc [Ты еще не можешь сказать: «Вот что Он есть»; так, по крайней мере, скажи: «Вот что Он не есть»] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 53, 12, PL 38, 369).

ласть чистого мышления помимо нашей воли и этим затемняют созерцание духовной истины. Между познающим и познаваемым не устанавливается таким образом в достаточной мере подобия. Только чистый ум есть образ Божий, и только им можно достойно познавать Бога[1]. По мере очищения[2] его от фантазм, по мере развития власти ума над воображением и богопознание становится все совершеннее и совершеннее. Однако в настоящей жизни полное уподобление ума Богу невозможно, а потому невозможно и познание Бога лицом к лицу, обещанное праведным по воскресении[3]. Даже те, которые приобрели власть над своей фантазией, не могут в течение более или менее продолжительного времени сопротивляться напору конкретного элемента сознания. Поэтому если и случается иногда чистый акт богопознания, то он отличается чрезвычайной кратковременностью. Бесплотная Истина во всей своей чистоте доступна созерцанию ума только в первый момент возникновения мысли о Ней. Но как только ум сосредоточит на Ней свое внимание, его тотчас же окутывает густой туман чувственных образов и созданий воображения[4]. Ум человека не только с трудом борется против фантазм, но, как ум твари, подвержен изменениям. Поэтому отражение в нем неизменяемого объекта познания носит на себе все черты изменяемости и не соответствует уже воспринятой истине[5]. Бог присутствует в познании твари в менее совершенном виде, чем в Своей собственной субстанции[6].

Вторым условием познания служит конечность познаваемого, позволяющая уму объять его со всех сторон. Но Бог бесконечен и не может быть охвачен конечным умом. Свою мысль блж. Августин поясняет примером зрительных ощущений. Нужно, говорит он, полагать различие между понятиями видеть и всецело охватывать зрением. Мы видим присутствующие предметы, если они доступны нашему чувству, но по большей части мы не обнимаем их зрением. Когда мы смотрим на лицо, то не видим затылка, и обратно. Всецело объемлется зрением лишь то, что ни в какой мере не укрывается от видящего, или, по

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 6, PL 42, 927; De Civitate Dei XI, 2, PL 41, 317. Рус. пер. Ч. 4. С. 175–176.

[2] Cogitas Deum quasi aliquam istorum oculorum immensam vel multiplicem lucem, auges tibi spatia quanta vis: non ponis finem ubi non vis, ponis ubi vis. Phantasmata sunt ista cordis tui, immunditia est ista cordis tui. Tolle, abjice [Ты мыслишь Бога как некий бесконечный и обильный свет для этих глаз, представляешь пространство сколь угодно большим, не полагая конца {сему}, где не хочешь, но полагая, где хочешь. Это все фантазии твоего сердца, нечистота твоего сердца. Возьми это и отбрось] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de tempore, 261, 4, PL 38, 1204). Подробнее об этом будет сказано далее, в отделе о причине заблуждений.

[3] *Idem.* De Trinitate XIV, 14, PL 42, 1047; Epistula 112, 3, PL 33, 428.

[4] *Idem.* De Trinitate VIII, 3, PL 42, 948; XII, 23, PL 42, 1010; Enarrationes in Psalmos, 41, 10, PL 36, 470; Sermones de Scripturis, 52, 16, PL 38, 360; Confessiones X, 65, PL 32, 806. Рус. пер. Ч. 1. С. 318. Комментарий к этим местам см. выше, стр. 398–400 наст. изд.

[5] *Idem.* De Trinitate XII, 23, PL 42, 1010. Ср. стр. 387–388 наст. изд.

[6] *Idem.* De Trinitate IX, 16, PL 42, 969. Ср. стр. 211 наст. изд.

крайней мере, то, границы чего можно обозревать одним взором. Так, взгляд вполне обнимает границы печати, но все же видит только ее поверхность и не проникает в самую толщу этого предмета. Гораздо совершеннее видит внутреннее око желание души, потому что проницает его всецело. Таким образом, зрение обыкновенно не обнимает предмета, а только касается его. Так точно ум не охватывает бесконечность божественной природы, а только в некоторой степени касается ее[1]. Величию Божию нет конца, поэтому постигнуть всего Бога мы не можем[2]. Вследствие того что Бог бесконечен, Его нужно искать не для того только, чтобы познать, но и после того, как Он отчасти познан[3].

Отражением платонических идей служит учение блж. Августина о неизреченности Бога. «Познать Отца всего трудно, сказать невозможно» — это изречение Платона было общим местом в патристической литературе. Блж. Августин следует ему, когда, не отрицая возможности богопознания, не допускает мысли, чтобы познанное о Боге могло найти достойное выражение на человеческом языке. «Бог истиннее мыслится, чем изображается словом, и истиннее

---

[1] Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile. Ad mentem Deus pertinet, intelligendus est: ad oculos corpus, videndum est. Sed corpus oculo comprehendere te putas? Omnino non potes. Quidquid enim aspicis, non totum aspicis... Quis ergo oculus cordis comprehendit Deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spirituali, non tamen comprehendit; et hoc, si purus est [В некоторой степени коснуться умом Бога — великое блаженство, постичь же Его вообще невозможно. Бога нам должно мыслить умом, а {всякое} тело — видеть глазами. Ты думаешь, ты можешь постичь тело при помощи глаз? Конечно, не можешь. Ибо на что бы ты ни взглянул, ты не видишь это в его целостности... Поэтому какой же глаз сердца постигает Бога? Достаточно, чтобы он прикоснулся к Нему, если только глаз чист. Если же глаз прикасается, то он прикасается неким бестелесным и духовным прикосновением, но однако не постигает; и это бывает, только если глаз чист] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 117, 5, PL 38, 664). Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur: totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici possunt; sicut te nihil latet praesentis voluntatis tuae, circumspicere autem potes fines annuli tui [Никто никогда не может постичь полноты Божией не только телесными глазами, но даже самим умом. Ибо одно — видеть, а другое — постигать целое при помощи видения. Потому что видеть можно то, что находится в непосредственной близости, каким бы образом оно ни воспринималось чувствами, а постичь целое при помощи видения — только когда нечто доступно зрению так, что ни одна его часть не скрыта от смотрящего, или же чьи границы можно охватить взглядом; например, от тебя ничто не срыто в твоей воле и ты же можешь охватить взглядом границы кольца {на своей руке}] (*Idem.* Epistula 147, 21, PL 33, 606).

[2] Si magnitudinis ejus non est finis, capere ex eo aliquid possumus; Deum tamen totum capere non possumus [Если величию Божию нет конца, тогда мы можем постичь некую Его часть, но всего Бога мы постичь не можем] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 144, 6, PL 37, 1872). Ср.: In Joannis Evangelium tractatus 96, 4, PL 35, 1875.

[3] Quaeramus inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est [Будем же искать то, что нам следует найти, и то, что {уже} найдено. Тот, Кого мы должны найти, сокровен, дабы мы Его искали; и, будучи найденным, бесконечен, дабы мы {вновь} искали Его] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 63, 1, PL 35, 1803).

существует, чем мыслится»[1]. «Душа скорее осмеливается говорить о Боге, чем видеть Его, но тем менее может выразить Его, чем чище может видеть»[2]. «Превосходящее все величие может быть мыслимо духовными, но никем не может быть выражено»[3]. Когда мы хотим выразить свои понятия о Боге, то, сделав это, чувствуем, что сказали не то, что хотели сказать[4]. Все человеческие слова, когда речь идет о Боге, имеют лишь условное и приблизительное значение[5].

Причина неизреченности Бога лежит в свойствах человеческого языка. Слова обыкновенно обозначают материальные предметы, физические действия и пространственные и временные отношения. Поэтому первая причина недостаточности слов для выражения понятий о Боге заключается в их чувственно-конкретном характере. После больших усилий и трудов ум приходит к познанию вечности и непространственности Бога, но в человеческом языке он не находит слов для выражения этих понятий, потому что смысл всех слов имеет отношение или к пространству, или ко времени[6]. Пример подобного несоответствия между мыслью и ее внешним выражением мы находим в сочинении блж. Августина «Contra Adimantum» [«Против Адиманта»]. На человеческом языке, говорит он здесь, вообще нет слов, достойных Бога. Но Премудрость Божия, прежде чем снизойти до воплощения, снизошла в Священном Писании до нашего языка. «Я сказал: снизошла, — читаем мы дальше, — однако когда начинаю размышлять об этом слове, то нахожу, что употребил его не в собственном смысле». Снизойти может только то, что, передвигаясь в пространстве, оставляет высшее положение и ищет низшего, но Премудрость Божия, находясь везде всецело, не может переходить с места на место[7].

Другой причиной неизреченности Бога служит неизбежный антропоморфизм человеческих слов. Мы бываем склонны признавать за одними выражениями возвышенный характер, а за другими низменный, и нам кажется, что первые достойны Бога, а вторые оскорбляют Его величие. В действительности между ними нет большого различия, и они в одинаковой степени далеки от того, что хотят обозначить. Легко видеть, что раскаяние не соответствует понятию о Боге, Который все предвидит. Но не более соответствует Ему и предведение. Предведение есть не что иное, как знание будущего. Но для Бога будущего не существует. В Его неизменяемом уме все дано как настоящее, а следовательно, и знание вещей, свойственное Богу, может быть только ведением, а никак не предведением. Но и само слово «ведение» не выражает того, что разумеется под Божественным познанием. Под ведением мы понимаем постигнутое или

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VII, 7, PL 42, 939.

[2] *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 21, PL 42, 186.

[3] *Idem.* Epistula 242, 2, PL 33, 1053.

[4] *Idem.* De doctrina Christiana I, 6, PL 34, 21.

[5] *Idem.* De Trinitate VII, 7, PL 42, 939.

[6] *Idem.* De Genesi ad litteram V, 34, PL 34, 333. Рус. пер. Ч. 8. С. 24.

[7] *Idem.* Contra Adimantum, 13, 2, PL 42, 147.

посредством чувства, или посредством разума и сохраняемое памятью. О человеке мы говорим, что он чувствует и чувствовал, познает и познавал, но о Боге этого сказать нельзя, не подчиняя Его законам времени[1]. Таким образом, предведение и ведение Божие не имеют ничего общего с тем, что называется так на человеческом языке. Бог предвидит и видит неизреченным образом. Наши понятия чище слов. Мысленно, говоря о ведении Божием, мы удерживаем из того, что обозначается словами предведение и ведение, лишь то, что нечто не укрывается от божественного ума, но устраняем всякий элемент перехода от возможности к действительности и изменения во времени[2]. Так как все вообще слова, обозначая движения нашей души, недостаточны для выражения божественного величия, то Дух Божий в Священном Писании употребляет выражения, очевидно недостойные Бога, как, например, раскаяние, гнев, ревность, чтобы этим для всех ясным несоответствием языка возвышенности предмета побудить людей внимательнее исследовать, насколько приличны и те слова, которые кажутся более высокими и одухотворенными[3]. Благоговейное молчание здесь выше, чем какое бы то ни было выражение[4]. Но мы не можем обойтись без слов, так как ими мы воспитываемся к познанию Бога и при помощи их постепенно переходим к пониманию того, что превосходит всякое слово[5].

В учении о неизреченности Бога блж. Августин по внешности совпадает с представителями восточного богословия, но в действительности глубоко с ними расходится. Для первых Существо Божие непостижимо и потому невыразимо. Для Августина Бог доступен познанию, потому что ум, постепенно очищаясь от чувственности, приобретает способность мыслить непространственное, вечное, бесплотное, но язык в этом отношении отстает от него и не может за ним следовать.

Мистические состояния сознания

В предшествующих отделах был выяснен способ, посредством которого познается бытие и природа Бога. Но этим не разрешается еще вопрос, каким образом человеку становятся доступны внутренние движения божественного ума и воли. В самом деле, можно знать природу человека и не знать, о чем в данный момент он думает и какие чувства его волнуют. Наоборот, самые извращенные понятия о человеческой природе нисколько не препятствуют взаимному пониманию людей в их обыденной жизни. Как субстанциальная Истина, Бог руководит естественными функциями познания, но кроме того совершен-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. II, 2, PL 40, 138.

[2] Ibid. II, qu. II, 3, PL 40, 140.

[3] *Idem.* Contra Adimantum, 7, 4, PL 42, 138; 11, PL 42, 141; Contra adversarium leges et prophetarum I, 40, PL 42, 627.

[4] *Idem.* Contra Adimantum, 11, PL 42, 141.

[5] *Idem.* De Genesi contra Manichaeos I, 24, PL 34, 184.

но особым, исключительным образом Он сообщает людям определенные знания, открывает будущее, обнаруживает свое отношение к свободным уклонениям тварей от универсального закона, которое на человеческом языке называется Его гневом, раскаянием, состраданием, повелевает одно и запрещает другое. Каким же образом совершается откровение внутренних движений Божественного Духа в сознании человека?

Ответ на этот вопрос implicite [неявно] уже дан в учении о познании чужой души. В самом деле, между откровением Божественного Духа и обнаружениями внутренней жизни конечного духа есть известная аналогия. Чужая душа с ее мыслями, чувствами и желаниями закрыта для нашего непосредственного восприятия. Точно так же сокрыта от нас и внутренняя жизнь Божества. Свои душевные состояния мы обнаруживаем перед окружающими при помощи знаков, подаваемых телом и потому чувственно воспринимаемых. Для непосредственной передачи своих мыслей другому человеку у нас нет никаких средств, потому что души людей отделены друг от друга телом. Бог также изъявляет Свою волю иногда посредством знаков, которыми служат действительные, специально для этой цели творимые, по своей субстанции материальные, чувственно-воспринимаемые вещи. Но сверх того у Него есть и другие способы откровения. Подавая собеседнику известный знак своей мысли, мы действуем на его чувства, чтобы посредством них вызвать в его душе психический образ знака, который, в свою очередь, возбуждает в его уме мысль, занимающую нас. Бог посредством ангелов может внушать воображению пророка психические образы тел независимо от чувственных восприятий. Эти образы также служат лишь знаками тех мыслей, которые Богу угодно возбудить в уме человека, избранного быть носителем откровения, но эти знаки нематериальны и внушаются ангелами без посредства тел. В том и другом случае Бог открывает человеку движения Своего ума не непосредственно, а через посредство твари или телесной, т. е. вещей, которые предназначены быть знаками, или бестелесной, т. е. ангелов, внушающих пророку в качестве знаков бестелесные подобия вещей. Наконец, Бог может непосредственно говорить Самой Истиной, без всяких знаков и образов, к тому, что есть в человеке самого лучшего, к его уму, так как между Богом и умом нет ничего ни разделяющего, ни посредствующего. Откровение во всех трех перечисленных формах может быть воспринимаемо человеком в бодрственном и нормальном состоянии, но вторая и третья форма откровения гораздо лучше достигают своей цели тогда, когда человек находится в известных состояниях, отклоняющихся от обычной нормы. Когда органы внешних чувств действуют энергично, получаемые посредством них впечатления настолько ярки, что мешают восприятию психических образов, внушаемых духовными силами. Поэтому внушения ангелов сознаются гораздо отчетливее во сне, в болезнях и главным образом в экстазе, когда внешние чувства бездействуют и кричащая осязательность ощущений перестает заслонять бледные подобия тел. Но пока действует воображение, хотя бы и в экстазе, чув-

ственный элемент познания врывается в восприятие отвлеченной Истины и мешает ему. Поэтому, когда Бог говорит к уму, экстаз должен достигнуть высшей степени и выразиться не только в усыплении деятельности чувств, но и воображения, чтобы мысль могла оставаться чистой от всяких телесных образов.

Вот в общих и основных чертах ответ блж. Августина на вопрос о способах откровения. Перейдем теперь к подробностям. Главный интерес настоящего отдела падает на мистические состояния сна, бреда и экстаза. Чтобы лучше понять особенность взглядов блж. Августина на этот предмет необходимо ясно представлять, в каком положении находился данный вопрос в науке и литературе того времени.

Экстатические состояния в представлении древних. Древняя философия стояла в теснейшей связи с религией, которая очень часто не только выдвигала философские проблемы, но и подсказывала их решение. Самые сложные и абстрактные философемы древности при ближайшем знакомстве с их генезисом оказываются просто отвлеченным выражением ходячих религиозных понятий. Связь учения об экстазе с религией особенно очевидна. В основе его лежит религиозный опыт, а неодинаковость самого опыта, естественно, приводила и к различию теорий. Нам известны две формы учения об экстазе. Первая развилась на почве мантики и дивинации, вторая — на почве мистики.

Экстаз как условие дивинации и пророчества. В естественном стремлении проникнуть в тайны будущего, древний человек прибегал к многочисленным приемам. Он видел знаки богов в некоторых объективных явлениях внешнего мира и старался посредством них угадать, что его ожидает впереди. Отсюда возникали все виды гаданий: по внутренностям жертвенных животных, по трупам детей, по полету птиц и т. п. Но гораздо более поражали его воображение вещие сновидения, таинственные и загадочные слова, произносимые в бреду больными и безумными, прорицания людей, охваченных религиозным восторгом. Древность объединила эти явления в одну группу, замечая их сходство. Из них экстаз с особенной силой привлекал к себе внимание мыслящих людей. Впервые греческий мир познакомился с ним в культе Диониса. Празднества в честь этого божества совершались ночью на вершинах гор. Вся их обстановка была рассчитана на то, чтобы приводить участников, в большинстве женщин, в величайшее возбуждение. Темнота ночи, колеблющееся пламя факелов, дребезжащий звук медных чаш, глухие удары в бубны, пение флейт, дикие танцы и кружение, опьяняющие курения и напитки — все это, вместе взятое, производило нечто подобное одержимости и беснованию, которые считались священным безумием. Участники празднества, охваченные религиозным энтузиазмом, чувствовали в себе присутствие бога, овладевшего их душой и телом. В этом состоянии они слышали голоса, находились во власти видений. Вода, которую они черпали из обыкновенных источников, представлялась им молоком или медом. Они видели удаленное по времени и пространству. Людям того времени казалось, что душа в этих случаях оставляет тело, вступает в общение

с духами[1], переносится в другие места и эпохи и становится свидетельницей того, что там происходит. Культ Диониса с течением времени слился с культом Аполлона, сообщив последнему первоначально ему несвойственный оргиастический характер, хотя и в очень смягченной форме. Так возник общеизвестный оракул в Дельфах. Пифия, девственная жрица бога, садилась на треножник, поставленный над отверстием скалы, из которого выходили одуряющие испарения, и под влиянием их впадала в экстатическое состояние. Тело ее подергивалось конвульсивными движениями, на губах показывалась пена, из уст исходили прорицания в форме гекзаметров. Подобные необычайные явления считались доказательством того, что душа пророчицы отделилась от тела, а ее место заняло божество, чтобы пользоваться голосовыми органами человека, как своими собственными. Не прорицательница передает слушателям откровение, сообщаемое ей богом, а он сам говорит ее устами, так что, когда она произносит «я», то это местоимение обозначает не ее личность, а личность бога[2]. Нервное потрясение, которое испытывала служительница и вместе жертва этого возбуждающего культа, иногда было настолько велико, что кончалось, после непродолжительной болезни, смертью[3]. Тем же характером отличались прорицания сивилл и бакидов. Это были странствующие прорицатели, не связанные с каким-либо определенным культом или храмом. По народным понятиям, в порыве энтузиазма, охваченные священным безумием, они были орудием бога, вселяющегося в них и насильственно принуждающего их произносить те или другие изречения[4]. Экстатические состояния и потрясающие мистические переживания, в которых видели предвосхищение загробного блаженства под покровительством хтонических божеств, составляли основу той притягательной силы, которой отличались Элевзины и другие мистерии синкретической эпохи. Экстаз посвященных отчасти подготавливался тонко рассчитанной обрядностью, отчасти возникал самопроизвольно на почве религиозной экзальтации от природы к ней предрасположенных и религиозно настроенных натур, естественно, искавших удовлетворения своим стремлениям в культах, окутывающих себя обаянием тайны. Перед взорами избранных и получивших доступ к закрытым для толпы церемониям проходили видения, их окружали манящие или устрашающие призраки, они созерцали богов не в символах, а лицом к лицу, в подлинной форме их бытия. Степень подавленно-

---

[1] *Rohde Er.* Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Aufl. Freiburg im Breisgau, 1898. Bd. II. S. 4–22, 47. Not. 3; *Dieterich A.* Eine Mithrasliturgie. Leipzig, 1903. S. 95–99; *Reitzenstein S.* Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig und Berlin, 1910. S. 87–89.

[2] *Rohde Er.* Op. cit. Bd. II. S. 56–61, 60–61. Not.; *Bouche-Leclercq A.* Histoire de la Divination dans l'antiquite. Paris, 1879. T. 1. P. 354–359.

[3] *Bouche-Leclercq A.* Op. cit. T. 3. P. 203.

[4] *Rohde Er.* Op. cit. Bd. II. S. 68–69. Ср.: Ibid. S. 62–69. *Bouche-Leclercq A.* Op. cit. T. 2. P. 134–135. О сивиллах вообще: Ibid. T. 2. P. 133–214.

сти сознания во время этих явлений была не одинакова и колебалась между полной ясностью и совершенной бездеятельностью чувств. Одни входили в общение с богами в бодрственном состоянии, другие видели их в полусне, когда грезы переплетаются с действительными восприятиями, третьи погружались в глубокий сон и каталептическую неподвижность[1].

Экстатические состояния духа, игравшие такую важную роль в религиозной жизни древних, послужили предметом теоретического исследования для мыслителей. Трудно было бы указать хоть одного из них, который не пытался бы определить своего отношения к мантике[2]. Для наших целей достаточно коснуться лишь того направления греческой философии, которое, признавая действительность фактов дивинации, создало определенную философскую теорию, дающую ей рациональное объяснение и оправдание. В этом направлении самое выдающееся значение принадлежит Платону. Исходной точкой для его философских рассуждений о пророческом экстазе служат уже приведенные нами факты религиозного быта древних: исступление дельфийской пифии, жрецов Додоны, сивилл и пророков, выступавших с указанием средств очищения в годину общественных бедствий[3]. Философ разделяет народные воззрения и утверждает, что боги никогда не дают человеку дара прорицания, если он владеет своим умом. Они внушают свою волю только тогда, когда сила мышления или бывает связана, как, например, во время сна, или совсем оставляет человека по причине болезни или священного безумия[4]. В этих случаях избранник богов говорит много истинного, но сам он не понимает, что и почему говорит[5]. Поэтому прорицатель нуждается в истолкователе, который, пользуясь всей ясностью рассудка, обсуждал бы смысл изречений, произнесенных им в экстазе, или значение видений, которые его посетили[6]. Так как ум и его деятельность исключаются самим понятием исступления, то Платон признает органом дивинации низшую часть души, связанную с телом и воспринимающую воздействие богов через печень[7]. Однако такая временная потеря рассудка не есть зло, а, напротив, дар богов и источник величайших благ[8]. Подобным же характером отличается учение стоиков о дивинации. Взяв под свою защиту народную религию, они оправдывали все виды мантики и, подобно Платону, признавали сон, безумие и экстаз условием откровений, получае-

---

[1] *De Iong K.* Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden, 1909. S. 203–211, 323–329.

[2] *Cicero.* De divinatione I, 3, *Nisard.* Vol. 4. P. 183; *Bouche-Leclercq A.* Op. cit. T. 1. P. 28–91.

[3] *Plato.* Phaedrus, 244 / Ed. R. Hirchigii. Vol. 1. P. 710–711.

[4] *Idem.* Timaeus, 71. Vol. 2. P. 234.

[5] *Idem.* Meno, 99. Vol. 1. P. 464.

[6] *Idem.* Timaeus, 72. Vol. 2. P. 234.

[7] Ibid., 71. Vol. 2. P. 233–234.

[8] *Plato.* Phaedrus, 244. Vol. 1. P. 710–711. Ср.: *Bouche-Leclercq A.* Op. cit. T. 1. P. 47–55.

мых свыше. Взгляд стоиков на мантику изложен подробно в первой книге диалога Цицерона «De divinatione» [«О вдохновении»] от лица его брата и собеседника Квинта[1]. От Платона и стоиков учение об экстазе перешло в систему Филона, сложившуюся из этих двух элементов. Вот, например, объяснение, которое дает Филон словам Писания: «При захождении солнца исступление овладело Авраамом» (Быт. 16:12). В душе человека солнцу соответствует ум. Пока это солнце освещает всю душу, пророческое откровение невозможно. Но когда свет ума склоняется к западу, душу охватывает божественное исступление и пророческое безумие. Когда восходит божественный свет, человеческий заходит, и обратно, ибо невозможно совмещение смертного и бессмертного[2].

Языческие понятия о дивинации и мантике были совершенно чужды Ветхому Завету и первоначальному христианству. Правда, в харизматических явлениях, которыми была так богата древняя Церковь, могли встречаться факты экстатических состояний[3], но они были единичны, не имели принципиального значения и не определяли собой религиозного быта[4]. В ранней христианской литературе встречаются также выражения, наводящие на мысль о пассивности пророка в момент вдохновения[5], но они представляют собой механическое усвоение языка и стиля Филона, сочинениями которого усердно пользовались, и не свидетельствуют о существовании богословской теории, на которой считали бы необходимым настаивать. Практика оргиастических культов и соответствующая теория проникли в Церковь лишь в монтанистическом движении, вспыхнувшем во Фригии, стране изуверного служения Кибеле, под заразительным влиянием нервной неуравновешенности бывшего жреца этой богини Монтана[6]. По свидетельству современников, Монтан внезапно впал в экстатическое состояние, имел вид одержимого и выступил со странной пророческой проповедью, по своей форме совершенно несвойственной обычаям Церкви[7]. Сохранившиеся изречения монтанистических пророков дают

---

[1] *Cicero.* De divinatione I, 20–32, *Nisard.* Vol. 4. P. 192–200; *Bouche-Leclercq A.* Op. cit. T. 1. P. 57–64.

[2] *Philo.* Quis rerum divinarum heres sit, 263–266, PhO. Vol. 3. P. 60. Ср.: De vita Mosis I, 51, PhO. Vol. 4. P. 187, 283; Quis rerum divinarum heres sit, 52, PhO. Vol. 3. P. 59, 258–259; De specialibus legibus I, 64–65; IV, 49, PhO. Vol. 5. P. 16, 219–220. См. подр.: *Heinisch P.* Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908. S. 42–44; *Brêbier E.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1908. P. 189–196.

[3] Богатый материал дает *Weinel H.* Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus. Leipzig, 1899.

[4] *De Labriolle P.* La crise montaniste. Paris, 1913. P. 168–172.

[5] *Pseudo-Justinus.* Cohortatio ad gentiles, 8, AOt. Vol. 3. P. 38; *Athenagoras.* Supplicatio pro christianis, 7, 9, AOt. Vol. 7. P. 36, 42. Рус. пер. С. 76, 78; *Hippolytus.* De Christo et Antichristo, 2 / Ed. H. Achelis. Bd. I. Hf. 2. S. 4–5; *Clemens Alexandrinus.* Protrepticus I, 5, 3 / Ed. O. Stählin. Bd. I. S. 6; *Idem.* Stromata VI, 18, 168 / Ed. O. Stählin. Bd. II. S. 518. Ср.: *Bonwetsch G. N.* Die Geschichte des Montanismus. Erlangen, 1881. S. 63–66; *Heinisch P.* Op. cit. S. 44–47; *De Labriolle P.* Op. cit. P. 172–175.

[6] *Didymus.* De Trinitate III, 41, 3, PG 39, 988; *Bonwetsch G. N.* Op. cit. S. 149.

[7] *Eusebius.* Historia ecclesiastica V, 16, 7, 9 / Ed. E. Schwartz. Tl. 1. S. 462–464. Рус. пер. С. 263–265.

возможность судить о характере их экстаза. «Вот человек, как лира, гласит одно из них. И я касаюсь его, как плектр; человек спит, а я бодрствую; вот Господь приводит в исступление сердца людей и дает (другие) сердца людям»[1]. Человек совершенно пассивен. Он как бы спит, а в нем действует посторонняя сила, которая пользуется его голосовыми органами для произнесения звуков. Поэтому местоимение «я» относится не к личности пророка, а к личности говорящего его устами. Это ясно видно из приведенных уже слов и еще яснее из следующего изречения: «Меня прогоняют, как волка от овец; а я не волк, я — слово, дух, сила»[2]. Находясь в экстастическом состоянии, монтанистические пророки видели видения и слышали голоса[3]. Вместе с возникновением монтанизма вопрос о форме пророчества и об экстазе становится животрепещущим в христианской среде. Ему посвящает два сочинения Мелитон Сардийский[4]; по поводу экстаза пишут Климент Александрийский[5], Мильтиад[6], аноним, цитируемый Епифанием[7]. Вся эта литература погибла, за исключением небольших фрагментов из сочинений Мильтиада и анонима. Со стороны монтанистов экстатическую форму пророчества защищал Тертуллиан в обширном сочинении «Об экстазе», к сожалению не сохранившемся[8]. Воззрений Тертуллиана нам необходимо коснуться, так как его сочинения, хорошо знакомые Августину, в значительной степени определили собой его отношение к данному вопросу. Труд Тертуллиана, посвященный специально экстазу, по-видимому, не был известен Августину, может быть потому, что был написан на греческом яаыке, мало доступном иппонскому епископу. Но Августин, несомненно, пользовался и имел в виду сочинение Тертуллиана «О душе», в котором последний также касается вопроса о пророчестве и откровениях[9].

Следуя основному догмату монтанистов, Тертуллиан признает экстаз необходимым условием божественного наития. Когда человек находится под влиянием Духа Божия или созерцает славу Божию или когда Бог говорит его устами, он по необходимости отрешается от чувств[10]. Природа экстаза определяется его тесным отношением ко сну. В самом начале бытия Бог соединил в лице

---

[1] *Epiphanius.* Adversus haereses XLVIII, 4, PG 41, 861.

[2] *Eusebius.* Historia ecclesiastica V, 16, 17 / Ed. E. Schwartz. Tl. 1. S. 466. Рус пер. С. 267. Ср.: *Tertullianus.* De pudicitia, 21, PL 2, 1023.

[3] *Tertullianus.* De exhortatione castitatis, 10, PL 2, 925. Ср.: *Bonwetsch G. N.* Op. cit. S. 57–59.

[4] *Eusebius.* Historia ecclesiastica IV, 26, 2 / Ed. E. Schwartz. Tl. 1. S. 380–382. Рус. пер. С. 216.

[5] *Clemens Alexandrinus.* Stromata IV, 13, 93 / Ed. O. Stählin. Bd. II. S. 289.

[6] *Eusebius.* Historia ecclesiastica V, 17, 1 / Ed. E. Schwartz. Tl. 1. S. 470. Рус. пер. С. 269.

[7] *Epiphanius.* Adversus haereses XLVIII, 1–13, PG 41, 856–876.

[8] *Hieronymus Stridonensis.* De viris illustribus, 24, 40, 53, PL 23, 643, 655, 661.

[9] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram X, 41–42, PL 34, 427. Рус. пер. Ч. 8. С. 205–207.

[10] *Tertullianus.* Adversus Marcionem IV, 22, PL 2, 412.

Адама сон с экстазом. С тех пор эта связь стала обычной[1]. Тертуллиан до такой степени сливает их, что иногда трудно бывает различить, о каком из этих двух состояний он говорит. По своему существу экстаз есть отрешение от чувств и подобие сна или безумия[2]. Человек состоит из души и тела. Его тело нуждается в покое и потому может впадать во время сна и экстаза в бездеятельное, пассивное состояние. Напротив, душа есть субстанция вечно деятельная, поэтому она и во время сна продолжает свои движения. Она путешествует по суше и морю, производит торговлю, думает, работает, шутит. Возможность этой независимой от тела деятельности обусловлена тем, что душа снабжена своими собственными членами. Сновидения являются результатом ее[3]. Экстаз отличается от сна лишь тем, что душа, охваченная им, при своем отрешении от тела находится в более интенсивном движении. «Сон приходит к телу для покоя, а экстаз приходит к душе для противодействия покою»[4]. Поэтому экстаз часто называется силой, овладевающей душой[5]. Ни сновидения, ни экстаз с его видениями не зависят от воли человека. Нельзя произвольно вызвать то или другое сновидение[6]. Нельзя самого себя повергнуть в экстатическое состояние. Даже пост не производит экстаза, а лишь, делая человека угодным Богу, побуждает Его послать экстаз[7]. Поэтому мы не ответственны в своих видениях: прелюбодеяние, совершенное во сне, не осуждается, как и мученичество, перенесенное во сне, не награждается[8]. Если сновидения не зависят от произвола, то их причиной может быть или Бог, Который во исполнение пророчества Иоиля посылает своим рабам и рабыням сны святые, пророческие, призывающие к истинной религии, так что большая часть людей знают Его из сновидений, или демоны, проникающие в спальни и навевающие сны нечистые, лукавые, или различные обстоятельства, воздействующие на душу[9]. Точно так же и экстаз производится или Богом[10], или темными силами[11].

---

[1] Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus (Gen. II): et misit Deus ecstasin in Adam et obdormivit. Somnus enim corpori provenit in quietem; exstasis animae accessit adversus quietem; et inde jam forma, somnem ecstasi miscens, et natura de forma [Так и вначале сон был соединен вместе с экстазом: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и он уснул» (Быт. 2:21). Сон приходит для покоя тела, а экстаз приходит к душе для противодействия покою; отсюда и форма {повествования}, смешивающая сон с экстазом, и природа {этого явления}...] (*Tertullianus.* De anima, 45, PL 2, 725).

[2] Hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus, et amentiae instar [Эту силу мы называем экстазом, исступлением чувства, подобным безумию] (Ibidem).

[3] *Tertullianus.* De anima, 43, PL 2, 721.

[4] Ibid., 45, PL 2, 725.

[5] *Idem.* De anima, 9, 11, 45, PL 2, 658, 664, 725; Adversus Marcionem IV, 22, PL 2, 412; V, 8, PL 2, 488.

[6] *Idem.* De anima, 47, PL 2, 731.

[7] Ibid., 48, PL 2, 732.

[8] *Idem.* De anima, 45, PL 2, 725.

[9] Ibid., 46–47, PL 2, 726–731.

[10] *Idem.* Adversus Marcionem IV, 22, PL 2, 412; V, 8, PL 2, 488.

[11] *Idem.* De anima, 46, PL 2, 726.

Экстаз есть своего рода безумие. Он связан с бездеятельностью чувств, самозабвением, омрачением самосознания[1]. Однако память не покидает человека, и это указывает на то, что экстаз не болезненное, а естественное состояние души[2]. Содержание экстатических откровений связано с видениями и голосами, следовательно, с конкретными и наглядными образами. Так, во время преображения Господня апостолы, находясь в экстазе, видят Моисея и Илию[3]. Очень яркое представление о том, что разумел Тертуллиан под экстазом, дает его рассказ об одном случае, списанном с натуры. Защитник монтанизма имел возможность познакомиться с экстазом на примере одной «сестры», т. е. одной монтанистической визионерки, которая впадала в экстатическое состояние обыкновенно во время богослужения и сообщала потом ему о своих видениях. Находясь в духе, она созерцала ангелов и Самого Господа, видела и слышала тайны, т. е. картины и звуки символического значения, угадывала сокровенные помышления окружающих, давала медицинские советы. Исходной точкой для ее грез служили действительные впечатления — содержание прочтенного отрывка из Священного Писания, пропетого псалма, произнесенной проповеди или возглашенной молитвы. Когда однажды Тертуллиан произносил проповедь о душе, она впала в экстаз и увидела душу в человеческом образе, облеченную в воздушное, нежное и лучезарное тело[4], т. е. такой именно, какой ее описывал сам Тертуллиан, потому что ее видение вполне соответствует понятию о душе, раскрытому в «De anima» [«О душе»].

В заключение нужно отметить, что Тертуллиан признает эти видения объективными. Находя в только что описанном видении достаточное доказательство телесности души, он полагает, что сестра видела в состоянии экстаза не символ души, а саму душу со всеми ее физическими свойствами[5]. Точно так же относится он к видениям умирающих. Душа постепенно выходит из тела, ее часть, освободившаяся от оков плоти, видит ангелов и демонов. А так как душа едина, то видимое одной ее частью передается той, которая еще связана с телом, и человеку кажется, что он видит духовные силы телесными очами[6].

Отрицательное отношение Церкви к экстазу смягчилось после ее окончательной победы над монтанизмом и вместе с возникновением монашества. В среде египетских подвижников с новой силой оживают первохристианские харизмы, а вместе с ними появляются случаи пророческих видений в экстатическом состоянии. Их описанием полны биографии преподобных и аскетиче-

---

[1] *Tertullianus.* De anima, 45, PL 2, 725; Adversus Marcionem IV, 22, PL 2, 412.

[2] *Idem.* De anima, 45, PL 2, 725.

[3] *Idem.* Adversus Marcionem IV, 22, PL 2, 412.

[4] *Idem.* De anima, 9, PL 2, 658.

[5] Ibidem.

[6] *Tertullianus.*, 53, PL 2, 739. Ср.: *Esser G.* Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn, 1893. S. 135–141; *De Labriolle P.* Op. cit. P. 365–379.

ские сборники, как «Лавсаик» и «Достопамятные сказания». С этого времени экстаз видений становится бытовым явлением среди монахов[1].

Экстаз безмыслия. Первые следы зарождающегося учения об экстазе этого рода мы находим в диалогах Платона «Федр», «Пир», «Государство». Существует два мира: идеальный и чувственный. Совокупность идей есть подлинно сущее. Это вечные, безотносительные первообразы вещей. Мир чувственный — отражение этих первообразов. Задача философа — восходить диалектически от конкретных вещей к понятиям, от частных понятий к более общим, от них ко всеобщим принципам бытия и мышления и в этом черпать высшее и благородное наслаждение[2]. Платон не знал ничего выше идей. Их упорядоченная система существует сама по себе и не принадлежит никакому носителю. За их многообразием не скрывается никакого бескачественного и неопределимого начала. Поэтому задача познания не может простираться далее созерцания идей, и так как все познается подобным, то она вполне осуществима для обычного мышления с его анализом, соединением и разъединением понятий. Для созерцания истинно сущего есть одно только необходимое условие — очищение ума от всего чувственного, от конкретных представлений и образов фантазии. Стремящийся к познанию идей должен развить в себе способность отвлеченного мышления[3]. Часто говоря о необходимости отрешения от тела и освобождения от его уз, Платон нигде не ставит условием восхождения к высшему и последнему объекту познания преодоление дискурсивного мышления. Никакой высшей формы познания, кроме диалектики, он не допускал, не предвидел даже ее возможности. Единственно, что в его системе напоминает собой экстаз позднейших платоников, сводится к идее внезапного откровения перед сознанием высших идей. В своем движении от частного к общему мысль постепенно приближается к царству идей, но на известной высоте этот путь прерывается неожиданным порывом ума, который, как бы перескакивая через промежуточные звенья, сразу достигает своей конечной цели и замирает в блаженном созерцании самой красоты и блага. Сначала человек любит только одно какое-нибудь прекрасное тело, потом его любовь распространяется и на другие тела, в которых он также находит следы красоты, отсюда он переходит к красоте добродетельной души, от нее восходит к красоте самой добродетели и к красоте знания и в этот момент, когда его эрос уже приближается к своей конечной цели, перед ним вдруг предстает сама вечная, неизменяемая, безотносительная идея красоты, по причастию которой прекрасно все, что созерца-

---

[1] См.: *Попов И. В.* Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского // Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 102–116; *Он же.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях прп. Макария Египетского // Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 137–143.

[2] *Plato.* Respublica VII, 532–534 / Ed. R. Hirschigii. Vol. 2. P. 136–138. Рус. пер. Ч. 3. С. 381–385; Ibid. VI, 511. Vol. 2. P. 123. Рус. пер. Ч. 3. С. 343–345.

[3] *Idem.* Phaedrus, 66–67, 83. Vol. 1. P. 51–52, 65. Рус. пер. Ч. 2. С. 71–74, 95–96.

лось ранее[1]. Не трудно догадаться, какое реальное переживание лежит в основе этой философемы. Для этого нужно только принять во внимание, что она стоит в связи с идеей припоминания. Если нам последовательно все в более и более ясных чертах напоминают о забытом предмете, мы постепенно подходим к нему, и однако последний момент, когда изгладившийся образ возникает в сознании во всей своей первоначальной полноте и свежести, всегда ощущается как некоторая внезапность, как известный скачок, прерывающий цепь подробностей, посредством которых нас ведут к намеченной цели. Так, переходя от телесной красоты к духовной, ум встречает на своем пути все более и более ясные следы умопостигаемой красоты, но окончательно овладевает ею в каком-то внезапном полете энтузиазма, уже не нуждающемся в дальнейших напоминаниях. Это своего рода экстаз, но не экстаз безмыслия, так как в подобные моменты мышление не угасает и его содержание, поскольку созерцается именно красота, остается определенным. Только сопровождающее этот акт волнение находит для себя аналогию в том экстазе, о котором говорят эпигоны платонизма[2]. Платон различает только две степени познания: ощущение и дискурсивное мышление. Для третьей степени экстаза в его системе не было соответствующего объекта.

Последователи Платона пошли дальше своего учителя. Они приняли его учение об идеях, но выше их поставили источник, из которого они возникают и которым обусловлены в своем бытии. Они взглянули на идеи как на энергии и потенции, принадлежащие некоторой сущности. Но в силу отождествления мышления и бытия эта онтологическая схема в их системах вылилась в форму антропологической аналогии. Как в умственной деятельности человека можно отличать силу мышления от его содержания, ум от совокупности понятий, которые им порождаются, так выше идей-сил нужно допустить бытие некоторого начала, из которого они рождаются. Как сущность без своих потенций и энергий, как ум, понимаемый в смысле силы мышления и логически отделяемый от своего содержания, лишены всякой определенности, так бескачествен первый принцип, из которого возникает система идей, этих первообразов вещей и вместе сил, действующих в мире. Такая метафизическая надстройка требовала введения нового элемента в гносеологию. Все, что говорил Платон о познании идей, могло быть удержано. Но в системах позднейших платоников появляется объект, который, исходя из того принципа, что все познается подобным, нельзя было признать доступным дискурсивному мышлению. Как было показано в предшествующем отделе, это повело к учению о непознаваемо-

---

[1] *Plato.* Symposium, 210–211 / Ed. R. Hirschigii. Vol. 1. P. 686–688. Рус. пер. Ч. 4. С. 205–208; Phaedrus, 250. Vol. 1. P. 715. Рус. пер. Ч. 4. С. 63–64.

[2] *Rohde Er.* Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Aufl. Freiburg im Breisgau, 1898. Bd. II. S. 282–284; *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Mainz, 1900. S. 136–138.

сти Существа Божия для ума в его обычной деятельности. Сущность Божия проста, бескачественна, неопределенна. Между ее простотой и множественностью дискурсивного мышления, все разлагающего на элементы, движущегося от одного понятия к другому, познающего только определенное, нет никакого соответствия, никакого подобия. Поэтому если она вообще может стать достоянием нашей души, то для этого должен существовать какой-то другой способ познания, настолько же возвышающийся над дискурсивным мышлением, насколько сущность возвышается над своими потенциями и энергиями. Этой высшей формой познания был признан экстаз. Но так как объектом познания для него указывалась неопределенная и бескачественная сущность, то сам он мог быть только экстазом безмыслия, т. е. таким состоянием сознания, которому чужда определенность познавательного содержания. Если бы экстаз давал какую-нибудь определенную мысль о сущности Божией, то между познаваемым и познанием не было бы никакого соответствия или, другими словами, в этом акте познавалась бы не бескачественная сущность, а качественно определенные силы, и сам он был бы не интуитивным созерцанием Бога, а дискурсивным мышлением. Таким образом, в отличие от Платона, позднейшие платонизирующие мыслители в восхождении познания к Богу указывали не две, а три ступени. Сначала нужно освободиться от обманов чувств, потому что ощущения, страсти и воображение мешают деятельности мышления. Чтобы созерцать бесплотные идеи, нужно освободиться от тирании наглядных образов. Когда мышление очищено от всего этого, оно беспрепятственно вращается в области идей. Но Бог выше самих идей и ума. Чтобы познать Его, нужно отрешиться от дискурсивного мышления в такой же степени, в какой для созерцания идей необходимо освободиться от чувственности. Тогда душа, достигая возможной для нее простоты, уподобляется сущности Божией, непосредственно соприкасается с ней и черпает в этом неизъяснимое блаженство. В ней умирают не только чувства, но и само мышление, и в этом состоянии безмыслия она входит в таинственное общение с Богом. Вот в самых общих чертах сущность экстаза, в котором дано мистическое созерцание Бога. Познакомимся теперь, в каких конкретных чертах выразилась эта общая тема у различных мыслителей. Из систем, которые могут для нас иметь значение, идея мистического экстаза встречается только у Филона, Плотина, св. Григория Нисского и в «Ареопагитиках». Из предшествующего мы уже знаем, что Филон и Плотин сосредоточивали сущность в первой Ипостаси, а вторую рассматривали в качестве силы и энергии. Поэтому объектом экстатического созерцания для них было Первое Начало в отличие от Логоса или Интеллекта. Христианские писатели после Никейского Собора признавали сущность, потенции или энергии общим достоянием всех трех Ипостасей. Поэтому в их сочинениях экстаз есть форма познания единой сущности трех Лиц в отличие от их миротворящих и мироуправляющих сил.

Филон. Насколько нам известно, в греческой философской литературе учение об экстазе безмыслия было впервые оформлено названным иудейским мыслителем из Александрии. Этого требовала логика его системы. Бог в ней — чистое бытие, Логос — система Божественных идей-сил, мир — обнаружение этих сил. Если для дискурсивного мышления доступен только Логос, то Бог познается иным способом. В чем заключается этот способ, на это Филону указывали, по всей вероятности, не столько внешние, например индийские, влияния, сколько его собственная психология. Исследователи отмечают в сочинениях философа следы личных экстатических переживаний[1]. Поэтому можно допустить, что эта форма экстаза была им открыта. Психологическим условием возникновения этого состояния служит моноидеизм, сосредоточенность сознания на одной, по возможности бедной содержанием, идее[2]. Философский метод Филона должен был приводить его к подобному сосредоточению всех душевных сил на идее чистого бытия. Он состоял «в постепенной логической абстракции, в последовательном восхождении мысли от данного в опыте конкретного множества к неданному абстрактному единству»[3]. В результате этих логических операций все нити сходились в одной бескачественной точке, к познанию которой стремилась вся мысль и весь пафос чувства. Такая концентрация всей душевной жизни на одной идее была благоприятной почвой для возникновения экстаза. Свой религиозный опыт Филон облек в следующую теорию.

Типами людей, прошедших все три степени религиозного развития, были Авраам и Моисей. Авраам был первоначально воспитан в мудрости халдеев, которые поклонялись светилам, признавали их причиной всех изменений и считали за Бога сам мир[4]. Потом он как бы пробудился от сна, и его духовное око облистал чистый свет. Бог открыл ему, что он более приблизится к истине, если исходной точкой для познания возьмет вместо великого града малый, вместо мира — человека[5]. Последовав этому призыву, он понял, что как телом управляет невидимый ум, так над миром царствует невидимый Владыка. Так от чувственного познания он перешел к интеллектуальному. Это и значит, что он переселился из земли Халдейской в Харран (Быт. 11:31)[6]. Затем Бог повелел Аврааму покинуть Харран и переселиться в землю Ханаанскую, уже не из одного государства в другое, а из государства в пустыню, чтобы вести там кочевой об-

---

[1] *Koch H.* Op. cit. S. 142; *Brêhier E.* Op. cit. P. 190; *Guyot H.* Op. cit. P. 98–90.

[2] *Leuba J.* Les tendances fondamentales des mystiques chretiens // Revue philosophique. 1902. Vol. 54; *Murisier E.* Le sentiment religieux dans l'extase // Revue philosophique. 1898. Vol. 46; *Boutroux E.* Le mysticisme // Bulletin de l'Institut generale psychologique. 1902. Janv.–Fevr.

[3] *Муретов М.* Цит. соч. С. 103.

[4] *Philo.* De Abrahamo, 15, PhO. Vol. 4. P. 17, 69.

[5] Ibid., 15, PhO. Vol. 4. P. 17–18, 70–71.

[6] *Idem.* De Abrahamo, 16, PhO. Vol. 4. P. 18–19, 72–76; De migratione Abrahami, 34–38, PhO. Vol. 2. P. 304–311, 187–215.

раз жизни. Патриарх охотно повиновался, потому что ищущие Бога ценят любезное Ему одиночество и стараются прежде всего в этом уподобиться Ему[1]. После этого Бог явился Аврааму в виде Трех Странников. То обстоятельство, что явление произошло в полдень, символически указывает на полноту откровения умопостигаемого солнца, озаряющего души чистых[2]. Тройственность же явления объясняется тем, что его субъектом был Бог, сопровождаемый двумя высшими силами — творящей и царственной, как бы двумя тенями, падающими от одного предмета. В этом явлении Бог открывал Себя то как единого, то как тройственного. Пока ум человека не достиг чистоты и еще не получил посвящения в великие мистерии, он способен созерцать лишь силы Божии и потому видит Бога тройственным. Если же он достиг наивысшей степени чистоты, если он возвысился над всякой множественностью, то он видит только одного Бога[3]. Но ум с трудом остается на высоте этого созерцания. Подобно усталому глазу, в котором начинает двоиться пламя светильника, и ум вместо одного опять видит трех[4]. Авраам созерцал богоявление и тем и другим образом, поэтому и обращался к Богу то в единственном, то во множественном числе[5].

Для достижения экстатического состояния необходимо прежде всего отрешиться от чувственности. Нужно закрыть глаза, заключить слух, положить предел деятельности прочих чувств, оставить заботы о телесных потребностях, искать темноты и одиночества. Все это создает благоприятное условие для деятельности ума и познания бестелесного[6]. Но этого недостаточно. Ум должен освободиться не только от влияния чувств, но и стать выше себя самого. Он должен покинуть не только землю, т. е. тело, не только родных, т. е. чувство, не только дом отца, т. е. слово, но и себя самого, стать исступленным, подобно вакханкам, в экстазе преодолеть дискурсивное мышление[7]. Стать вне себя значит для ума собрать все свои силы и сосредоточить их на Боге. Вследствие этого в нем не остается уже сил, чтобы сознавать себя самого[8]. В собранности всех своих сил ум уподобляется Богу. Пока, забыв себя самого, он пребывает в этом святилище боговедения, он выше человека и занимает середину между нерожденной и смертной природой[9]. Таким образом, создается подобие между познаваемым и познающим, и познание Бога становится возможно.

---

[1] *Philo.* De Abrahamo, 18, PhO. Vol. 4. P. 20–21, 85–87.

[2] Ibid., 24, PhO. Vol. 4. P. 27, 119. Ср.: Quaestiones in Genesim, 4, 1, PhO. Vol. 7. P. 60.

[3] *Idem.* De Abrahamo, 24, PhO. Vol. 4. P. 27–28, 120–123.

[4] *Idem.* Quaestiones in Genesim, 4, 8, PhO. Vol. 7. P. 67–68.

[5] Ibid., 4, 2, PhO. Vol. 7. P. 62.

[6] *Idem.* De migratione Abrahami, 34, PhO. Vol. 2. P. 191.

[7] *Idem.* Quis rerum divinarum heres sit, 14, PhO. Vol. 3. P. 16, 69–70; Legum allegoriarum III, 14, PhO. Vol. 1. P. 122.

[8] *Idem.* Quaestiones in Genesim, 4, 2, PhO. Vol. 7. P. 61; Quis rerum divinarum heres sit, 14, PhO. Vol. 3. P. 17, 73.

[9] *Idem.* De somniis II, 34, PhO. Vol. 3. P. 295–296, 231–234.

Однако эта форма богопознания чужда определенного содержания. Так как объект познания прост и бескачествен, то и в познании не может быть никакой качественной определенности, иначе оно не соответствовало бы своему предмету. Моисей в пламенном желании познать, что такое сущность Божия, молил Бога показать ему Себя Самого. Он знал, что это невозможно, и однако достиг недостижимого, вступив в мрак, где был Бог (Исх. 20:21), т. е. возвысился до таинственных и безвидных мыслей о Боге. Он познал только одно — что Бог по своему существу непознаваем и невидим[1]. О Боге можно сказать только то, что Он существует. Он есть бескачественное бытие, и потому только бытие Бога и познается в экстазе. Есть два способа познать бытие Бога. Одни приходят к убеждению в Его существовании исходя от мира и его явлений. Их мысль идет снизу вверх и познает Бога через посредство того, что не есть Бог. Другие познают Бога через Него Самого. Подобно тому как солнце мы видим посредством его собственного света, так и бытие Бога мы можем видеть через Него Самого, потому что Он для Себя есть Свет. Одни познают природу единицы из двоицы, другие природу двоицы из единицы. Видящие Бога через Него Самого суть Его истинные служители. К их числу принадлежал Израиль — видящий Бога. Но и они видят лишь то, что Бог есть, а не каков Он есть[2]. Кроме ощущения бытия Бога и Его непознаваемости, элементом экстаза служит необыкновенный подъем чувства. Явление Бога наполняет сердце желанием никогда с Ним не разлучаться[3]. Уже непрекращающееся искание Бога, вечное приближение к этому неистощимому источнику благ дает величайшее счастье[4]. Само же видение есть энтузиазм, трезвенное упоение[5].

Плотин. По свидетельству Порфирия, за время, проведенное им с Плотином, его учитель четыре раза испытал состояние экстаза и созерцал Бога без формы, без идеи, возвысившись над интеллектом и интеллигибельным[6]. Следовательно, и Плотин описывает это состояние по собственному опыту. Психологически это было обусловлено, как и у Филона, стремлением сосредоточить все силы ума на идее простого и неопределенного Единого. Но если Филон мыслил эту субстанцию как нечто, находящееся вне, то для Плотина она совпадала с той бескачественной точкой, которую мы ощущаем как центр самосознания. Отбрасывая все конкретное содержание духа и концентрируя ду-

---

[1] *Philo.* De posteritate Caini, 4, PhO. Vol. 2. P. 3–4, 13–15; De mutatione nominum, 2, PhO. Vol. 3. P. 157, 7–8. Ср.: *Koch H.* Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa // Theol. Quartalschr. 1898. S. 411–412.

[2] *Philo.* De praemiis et poenis, 7, PhO. Vol. 5. P. 345, 40–47.

[3] *Idem.* Quaestiones in Genesim, 4, 20, PhO. Vol. 7. P. 75.

[4] *Idem.* De posteritate Caini, 6, PhO. Vol. 2. P. 5, 21.

[5] *Philo.* De opificio mundi, 23, PhO. Vol. 1. P. 24, 71. Ср. об экстазе у Филона: *Муретов М.* Цит. соч. С. 104–105, прим.; *Koch H.* Op. cit. S. 138–142; *Guyot H.* Op. cit. P. 93–101; *Bréhier E.* Op. cit. P. 196–197; *Windisch H.* Die Frömmigkeit Philos. Leipzig, 1909. S. 60–62.

[6] *Porphyrius.* Vita Plotini, 23.

шевную жизнь на единстве самосознания, он создавал в себе состояние моноидеизма. В связи с этим психологическим явлением стоит его теория экстаза. Подобное познается подобным: посредством тела мы воспринимаем материальное, посредством дискурсивного мышления — умопостигаемое с характером множественности, посредством упрощения ума — Единое. Таким образом, надо различать три степени познания. Как для того, чтобы познать природу умопостигаемую, нужно освободить сознание от всех чувственных образов, так для созерцания Единого нужно удалить все умопостигаемое[1]. Форма познания Единого не есть дискурсивное мышление. Сущность последнего состоит в переходе от одного элемента к другому, но в абсолютно простом нет различия, которое допускало бы такое движение мысли[2]. Поэтому Бога можно видеть не посредством ума, а посредством того, что выше ума[3]. Чтобы созерцать простое, нужно уподобиться ему, а это достигается упрощением душевной жизни. Пока душа воспринимает какие-либо знания, она далека от Единого, потому что дискурсивное мышление множественно[4]. Как во всяком другом акте познания невозможно мыслить нечто, если в это время мысль занята чем-нибудь другим, так и созерцание Единого невозможно, если в уме есть еще какой-нибудь образ или идея. Как материя должна быть бескачественна, чтобы воспринимать всякую форму, так еще в большей степени ум должен быть чужд всякой формы, чтобы в нем не было никакого препятствия для просвещения со стороны Единого. Чтобы созерцать Единое, ум не должен знать ничего другого, даже себя самого[5]. Подобно допущенным в сокровенное святилище, которые вводятся туда совершенно раздетыми, ум должен обнажить себя от всех одежд, в которые он облекся, сходя в этот мир[6]. Необходимо войти в себя самого и, отрешившись от всего множественного, сосредоточиться на чистой монаде[7]. С устранением всего содержания ума должно исчезнуть и самосознание. В противном случае ум двоился бы между Единым и самим собой, и полное упрощение сознания не было бы достигнуто[8]. В состоянии экстаза душа не ощущает своего тела, не чувствует, жива ли она, человек ли она, сущность ли, существо ли универсальное или еще что-либо в мире[9]. Так в душе исчезает всякий элемент множественности. Она становится подобной Богу по своему единству, не заключая в себе никакого различия ни в отношении к себе самой, ни в отношении к другим существам. В тот момент, когда ей открывается Первое Начало, в

[1] *Plotinus.* Enneades V, 5, 6. P. 335.
[2] Ibid. V, 3, 17. P. 325; VI, 7, 35–36. P. 502–503.
[3] Ibid. VI, 9, 10. P. 538; V, 5, 8. P. 336.
[4] Ibid. VI, 9, 4. P. 532.
[5] Ibid. VI, 9, 7. P. 535; VI, 7, 34. P. 501.
[6] Ibid. I, 6, 7. P. 35; III, 8, 9. P. 188.
[7] Ibid. V, 5, 4. P. 333; V, 1, 6. P. 302; V, 8, 11. P. 358.
[8] Ibid. V, 8, 11. P. 358; VI, 5, 12. P. 455–456.
[9] Ibid. VI, 7, 34. P. 501.

ней умолкают все движения гнева, похоти, разума, самой мысли[1]. В ней нет уже никакого движения, потому что Бог не есть движение; собственно говоря, она не есть жизнь, а выше жизни; она более уже не мышление, потому что Бог выше мысли[2]. Так как всякий акт познания слагается из нескольких моментов, то экстаз не может быть признан мышлением или познанием. Это, скорее, соприкосновение или слияние познающего и познаваемого[3]. Созерцающий и созерцаемое соединяются в безраздельном тождестве[4]. Они напоминают собой два концентрических круга; поскольку они совпадают центрами, они одно; поскольку они различны, это два круга[5]. Хотя концентрация мысли подготовляет экстаз, однако момент его наступления всегда является неожиданным: сосредоточив в себе все внимание, ум спокойно должен ожидать, пока взойдет его солнце и озарит его своим светом[6]. Уже из самих условий возникновения экстаза и из характерных черт этого состояния можно заключать, что в нем не дано никакого определенного понятия и содержания, потому что всякая определенная мысль, разрушая простоту этого акта, делала бы невозможным и сам экстаз. Ум, всецело поглощенный предметом созерцания, в момент экстаза ни о чем не может ни говорить, ни думать. У него для этого нет ни сил, ни желания, ни досуга. Однако память сохраняется, и потому пережитое в экстазе может быть предметом анализа в нормальном состоянии сознания[7]. Описывая экстаз по воспоминаниям, Плотин сравнивает его с пророческим исступлением, во время которого человек смутно ощущает присутствие в себе чего-то высшего, но не знает, что это такое. Так и в состоянии чистоты ума ощущается присутствие в нем Начала всего, которое, однако, выше и лучше всего[8]. В момент внутреннего отождествления с Божеством, Оно является сознанию в форме света, внезапно озаряющего душу. Как всякий другой бог, приходя по призыву благочестивых людей, наполняет светом их жилище, так и душа, непросвещенная этим светом, не имеет в себе Бога, а просвещенная достигла того, что служит предметом ее исканий[9]. Мы уже указывали на то, что Плотин называет умопостигаемым светом все вообще силы, исходящие от Единого, — как силы мышления, так и силы бытия. Вследствие этого весьма трудно решить, что разумеет он под светом, видимым в экстазе. Есть ли это нечто подобное тому «умному свету», о котором так много спорили византийские мистики XIV в., или здесь имеется в виду чистое сознание, но во всяком случае этот свет беспредметен и

---

[1] *Plotinus.* Enneades VI, 9, 11. P. 539.

[2] Ibid. VI, 7, 35. P. 502.

[3] Ibid. V, 3, 17. P. 325; VI, 7, 36. P. 503; VI, 9, 11. P. 539.

[4] Ibid. V, 7, 10–11. P. 358.

[5] Ibid. VI, 9, 10. P. 538; VI, 7, 34–35. P. 501–503.

[6] Ibid. V, 5, 8. P. 336.

[7] Ibid. V, 7, 34. P. 501; V, 3, 17. P. 325–326.

[8] Ibid. V, 3, 14. P. 323.

[9] Ibid. V, 3, 17. P. 326.

не имеет никакого познавательного содержания. Подобно тому как солнце видимо не через какой-нибудь другой свет, но через свет, от него исходящий, так и душа, просвещаемая божественным светом, видит его через него же[1], и притом, видя его, она не видит ничего другого. Свет воспринимается обыкновенно вместе с формой освещенных предметов. Устраняя осложняющий элемент формы, мы получили бы свет в его чистом виде, если бы глаз был способен ощущать свет, не отражаемый никаким телом. В интеллектуальном созерцании экстаза душа видит в себе самой умопостигаемый свет в его отрешенности от всяких объектов и форм. Она уподобляется глазу, который при давлении на него видит свет, находящийся в нем самом[2].

Состояние экстаза дает высочайшее внутреннее удовлетворение. Душа, охваченная блаженным чувством единения с Богом, ощущает, что она обладает тем благом, к которому всегда стремилась, и что в мире нет ничего лучше и выше этого блага. Своего счастья она не променяет ни на что в мире, даже на целое небо. Что касается прочих вещей, как бы пленительны они ни были, то в эти минуты она не может унизиться до того, чтобы созерцать их. Все, что привлекало ее раньше, — начальство, власть, богатство, красота, наука, — кажется ей теперь достойным презрения[3]. По своему характеру это чувство напоминает наслаждение любви. Бог и душа становятся единым. Это интимность, которой в дольнем мире подражают любящие и любимые, стремящиеся слиться в одно существо. Душа упивается божественным нектаром, и когда этот напиток опьяняет ее и лишает разума, она бывает вне себя от любви, изнывает от счастья, превосходящего все ее желания. Но такое опьянение ценнее рассудительной ясности[4].

Св. Григорий Нисский. Теория мистического экстаза в христианской литературе появляется впервые в сочинениях св. Григория Нисского. Ее связь с философией Филона не подлежит сомнению. На это указывает уже то обстоятельство, что св. Григорий говорит об экстазе в сочинении «О жизни Моисея», представляющем собой переложение одноименного сочинения Филона, и, подобно последнему, связывает его с библейским повествованием о богоявлении Моисею. Но это заимствование, на которое не решился ни один из предшественников св. Григория на литературном поприще, диктовалось требованиями христианского быта и действительными явлениями в среде монашества. Метод богопознания, которого держался Климент Александрийский, с логической необходимостью требовал в качестве естественного завершения экстаза. Как мы знаем, он состоял в постепенном отвлечении с целью сосредо-

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 3, 17. P. 326.

[2] Ibid. V, 5, 7. P. 335–336.

[3] Ibid. VI, 7, 34. P. 501.

[4] *Plotinus.* Enneades VI, 7, 35. P. 502; I, 6, 7. P. 35; VI, 9, 4. P. 532; VI, 9, 9. P. 537. Ср. об экстазе у Плотина: *Vacherot E.* Histoire de l'ecole d'Alexandrie. Paris, 1846. T. 1. P. 579–599; *Drews A.* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena, 1907. S. 271–290; *Guyot H.* Op. cit. P. 233–245.

точить мысль на идее бескачественной монады. Из конкретного представления о материальном предмете нужно устранить прежде всего его физические свойства — цвет, тяжесть, плотность, потом геометрические свойства — протяжение в длину, ширину и высоту. После этого получается единица, имеющая положение в пространстве. По устранении же последнего остается чистая монада, а ее созерцание, как было выяснено, и является психологическим условием экстаза. Далее, Климент Александрийский не менее св. Григория был знаком с сочинениями Филона. Но, несмотря на требования логики и знакомство с философским учением об экстазе, он не ввел его, однако, в свою систему. Это можно объяснить только тем, что в его время идея экстаза была скомпрометирована монтанизмом и требовала не столько оправдания, сколько поправок, которым и были посвящены не дошедшие до нас сочинения Климента, направленные против фригийских пророков. Ко времени св. Григория обстоятельства изменились. С развитием мистики экстатические состояния, совершенно свободные от крайностей и противоцерковных тенденций монтанизма, получали все более веса в среде монахов. Мы уже говорили о широком распространении между ними экстаза видений и пророчеств. Но бывали случаи и экстаза безмыслия. Вот пример, рассказанный св. Исааком Сириным со слов одного подвижника: «В один день хотел я принять пищу, по прошествии перед тем четырех дней, в которые ничего не вкушал. И когда стал я на вечернюю службу, чтобы после нее вкусить, и стоял на дворе келии моей, между тем как солнце еще было высоко, то, начав службу, только в продолжение первой славы совершал ее с сознанием, а после того пребывал в ней, не зная, где я, и оставался в сем положении, пока не взошло опять солнце в следующий день и не согрело лица моего. И тогда уже, когда солнце начало сильно беспокоить меня и жечь мое лицо, возвратилось ко мне сознание мое, и вот я увидел, что настал уже другой день»[1]. Затем экстатические состояния испытал св. Василий Великий. Так, однажды во время молитвы его облистал невещественный свет, исполнивший сиянием все его жилище. Св. Григорию был известен этот случай, потому что он рассказывает о нем в похвальном слове, посвященном памяти Василия Великого[2]. Когда в христианской жизни получили значение подобные состояния, естественно было обратиться к философским теориям, которые могли бы дать им объяснение и оправдание.

Св. Григорий Нисский различает три ступени, которые проходит человек на пути к совершенному боговедению. Моисею богоявление началось светом купины, потом Бог беседовал с ним в облаке, и, наконец, он узрел Бога во мраке. Удаление от чувственных представлений о Боге есть переход от тьмы к све-

---

[1] *Исаак Сирин.* Творения / Пер. МДА. Изд. 3. Сергиев Посад, 1911. С. 142–143.

[2] *Gregorius Nyssenus.* In laudem fratris Basilii, PG 46, 809. Рус. пер. Ч. 8. С. 316. Ср.: *Holl K.* Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den Grossen Kappadoziern. Tübingen; Leipzig, 1904. S. 206. Anm.

ту. Далее следует познание естества невидимого на основании видимого мира, которое, закрывая как бы облаком все видимое, приучает душу обращать свой взор к сокровенному. Достигая совершенства, душа входит в само святилище боговедения и объемлется здесь божественным мраком, потому что, оставив позади все видимое и постигаемое, она соприкасается с невидимым и непостижимым[1]. Эта третья ступень есть исступление, экстаз, во время которого человек выходит из себя самого. В таком состоянии находился Давид (Пс. 115:2), апостол Павел (2 Кор. 5:13; 12:2–4), не знавший, в теле ли он был или без тела, апостол Петр, когда видел спускающуюся плащаницу (Деян. 10:10–15)[2]. Экстаз не дает никакого определенного познания о Существе Божием. Бог позволяет душе чувствовать Свое присутствие, но по невидимости природы избегает ясного уразумения[3]. Так как все видимое и постижимое необходимо превзойти, то для восприятия в экстазе остается только то, что есть в Боге невидимого и непостижимого[4]. В восприятии непостижимости объекта познания и лежит поучательство того, что им является именно Божественное Существо[5]. Чем более ум приближается к созерцанию Бога, тем более усматривает несозерцаемость Его. Оставив все видимое и постигаемое, он проникает в незримое и непостижимое. Его знание состоит именно в том, что Бог по Своему естеству есть нечто превышающее всякое ведение и постижение[6]. В области чувства экстаз проявляется как экзальтация любви. Эту эмоциональную сторону экстаза св. Григорий изображает в толковании на Песнь песней. Душа — невеста Христа. Она томится желанием соединения с Богом. Но сущность Божия, отчасти проявляющаяся в мире, постоянно ускользает от объятий ее помыслов. Тем, что есть в Нем постижимого, Бог привлекает к Себе, а Своей непостижимостью Он возбуждает еще больше жажду[7]. Когда в экстазе душа вступает во мрак непознаваемого, она видит удаляющегося Бога, вслед Которому вечно стремятся ее желания и помыслы[8]. Она находится тогда в состоянии трезвого упоения[9].

---

[1] *Gregorius Nyssenus.* In Canticum canticorum homilia 11, PG 44, 1000–1001. Рус. пер. Ч. 4. С. 278–279.

[2] Ibid. 10, PG 44, 989–991. Рус. пер. Ч. 4. С. 267–268. Ср.: In Hexaemeron, PG 44, 120–121. Рус. пер. Ч. 1. С. 71–73.

[3] *Idem.* In Canticum canticorum homilia 11, PG 44, 1001. Рус. пер. Ч. 4. С. 280.

[4] Ibid. 11, PG 44, 1001. Рус. пер. Ч. 4. С. 279.

[5] *Idem.* In Canticum canticorum homilia 6, PG 44, 893. Рус. пер. Ч. 4. С. 158; Ibid. 12, PG 44, 1028. Рус. пер. Ч. 5. С. 308.

[6] *Idem.* De vita Mosis, PG 44, 377. Рус. пер. Ч. 1. С. 315–316.

[7] *Idem.* De vita Mosis, PG 44, 401. Рус. пер. Ч. 1. С. 343–344, 345; In Canticum canticorum homilia 2, PG 44, 777; Ibid. 4, PG 44, 845; Ibid. 5, PG 44, 860; Ibid. 6, PG 44, 892–893; Ibid. 8, PG 44, 940–941. Рус. пер. Ч. 3. С. 27, 104, 120–121, 157, 211–213.

[8] *Idem.* De vita Mosis, PG 44, 399–409. Рус. пер. Ч. 4. С. 340–354.

[9] *Gregorius Nyssenus.* In Canticum canticorum homilia 10, PG 44, 992. Рус. пер. Ч. 3. С. 268. Ср.: *Riekamp F.* Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Münster, 1896. S. 90–101. Поправки к этому исследованию см.: *Koch H.* Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa // Theol. Quartalschr. 1898. S. 397–420; *Holl K.* Op. cit. S. 205–207.

«Ареопагитики». Учение Григория Нисского об экстазе почти без всяких изменений воспроизводится автором, скрывшим себя под именем св. Дионисия Ареопагита. Познание Бога недоступно чувству, объектом дискурсивного мышления служат Божественные идеи, силы, исхождения, проявления. Сущность же Бога познается в некоторой высшей форме соприкосновения с ней человеческого ума. Как умопостигаемое и не имеющее образа не может быть воспринимаемо чувством, так единство, превышающее всякое дискурсивное мышление, не может быть постигаемо этим последним[1]. В соприкосновение с Богом входит лишь ум, оставивший все чувственное и умопостигаемое, все сущее и не сущее и возвысившийся до единения с тем, что выше всякой сущности и познания[2]. Деятельность мышления должна совершенно прекратиться[3]. Необходимо всецело отрешиться от себя самого и стать всецело Божиим[4]. Ум, очистившись от всего существующего и оставив себя самого, вступает в единение с Богом и через незнание приобретает высшее ведение о Нем[5]. Описанное состояние ума есть экстаз, отрешение от себя самого[6]. Психологическим условием и отличительной чертой экстаза служит сосредоточенность всех сил ума на идее простой и не допускающей никакого многообразия единице. Автор «Ареопагитик» различает троякое движение разумной души: прямое, спиральное и круговое. Переходя путем абстракции от конкретных вещей к понятиям и от одних понятий к другим, более всеобщим, ум по прямой линии восходит к простоте первоначальной единицы. По существу это движение есть не что иное, как метод абстракции, который выдвигали на первый план Филон и вслед за ним Климент Александрийский. Спиральное движение направляется вверх, следуя от одного суждения к другому, чтобы посредством извлекаемого из них умозаключения приближаться постепенно к цели. Это деятельность рассудка, проявляющаяся в построении силлогизмов. В круговом движении душа отрешается от всего внешнего, входит в свою внутреннюю храмину и собирает воедино все свои разумные силы[7]. Вследствие этого соединения всех сил как бы в одной точке душа сама становится единой, уподобляется Высшей Монаде и входит в единение с Ней[8]. Но это непосредственное соприкосновение с объектом познания не дает уму никакой определенной мысли о нем, хотя в то же время экстаз не есть и абсолютная пустота ума. Это форма восприятия объекта, стоящая выше определенности дискурсивного мышления. В ней соединяются знание и незнание, свет и мрак. Достигший состояния экстаза, подобно

---

[1] *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus I, 1, PG 3, 588.

[2] *Idem.* De mystica theologia I, 1, PG 3, 997.

[3] *Idem.* De divinis nominibus I, 4, PG 3, 592.

[4] Ibid. VII, 1, PG 3, 865–868.

[5] Ibid. VII, 3, PG 3, 872.

[6] Ibid. VII, 1, PG 3, 865; De mystica theologia I, 1, PG 3, 1000.

[7] *Idem.* De divinis nominibus IV, 9, PG 3, 705.

[8] Ibid. I, 4, PG 3, 589.

Моисею, вступает в мрак непознаваемости[1]. Однако это неведение есть все же познание Того, Кто выше всего познаваемого[2]. В области чувства отрешению ума от себя самого соответствует эрос, забывающая себя любовь. Соединившись с Богом, человек живет уже не для себя, а для Бога и в Боге[3].

На предшествующих страницах мы познакомились с двумя видами экстаза. Нетрудно указать черты различия, характеризующие тот и другой. Первый вид удовлетворяет потребностям практической религиозности, второй — мистики. Первый достигается возбуждением деятельности фантазии, служит спутником религиозного энтузиазма и бурных религиозных движений, второй обусловлен бездействием чувств, фантазии и самого мышления. Содержанием первого служат видения, голоса, следовательно, наглядные представления и определенные теоретические положения. Содержанием второго — такое состояние сознания, которое не имеет ничего общего ни с воображением, ни с мышлением. В экстазе первого вида пассивность чувства открывает простор для воображения, в экстазе мистического созерцания мышление уступает свое место какому-то сверхсознательному состоянию.

Экстаз безмыслия может иметь место лишь в таких системах, в которых для него, как известной формы познания, есть соответствующий объект, т. е. такое начало, которое по своей безусловной простоте и неопределимости недосягаемо для дискурсивного мышления. Идея мистического созерцания стоит в необходимой логической связи с учением о бескачественности Существа Божия. Она возникает там, где или вторая Ипостась, как содержание Божественного мышления, противопоставляется первой, как безразличной и неопределившейся силе мышления (Филон, Плотин), или различается в Боге непознаваемая сущность и познаваемые энергии и свойства (Григорий Нисский и «Ареопагитики»). В системе блж. Августина, как мы знаем, отсутствует то и другое. Он очень настойчиво опровергает учение, видевшее в Лице Премудрости Божией совокупность Божественных идей, без которых Отец не мог бы быть разумным и сознательным Существом. С неменьшей настойчивостью он доказывает, что в Боге сущность и свойства тождественны. Этим устранялась идея бескачественности и неопределенности Божественного Существа. Таким образом, в круге философских идей блж. Августина недоставало данных для усвоения учения об экстазе безмыслия. У него не было объекта, который мог бы восприниматься не иначе, как путем отрешения от дискурсивного мышления. В этом отношении он отступает от неоплатонизма к Платону. В силу этих

[1] *Dionysius Areopagita.* De mystica theologia I, 3, PG 3, 1001; Epistula 5, PG 3, 1073–1076.

[2] *Idem.* Epistula 1, PG 3, 1065.

[3] *Dionysius Areopagita.* De divinis nominibus IV, 13, PG 3, 712; *Koch H.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz, 1900. S. 135–174.

причин в своем учении об экстазе блж. Августин примыкает к первому направлению и стоит под заметным влиянием Тертуллиана.

Учение блж. Августина об откровении. Со времени Платона греческая философия рассматривала все виды познания по аналогии со зрительным ощущением. Процесс зрительного восприятия представлялся наиболее ясным и отчетливым. Поэтому психология того времени направляла свое внимание прежде всего на него и, дав ему то или иное истолкование, пользовалась полученной схемой для выяснения деятельности как прочих чувств, так и самого ума. Через Плотина такая постановка гносеологической проблемы перешла, как мы уже знаем, к блж. Августину. Для последнего всякое познание есть зрение, а потому зрение может быть разделено на три вида: телесное, духовное и интеллектуальное. Свою мысль Августин поясняет наглядным примером. Когда мы читаем в Евангелии слова: *возлюби ближнего твоего, как самого себя*, то у нас в деятельном состоянии находятся все три вида зрения. Посредством телесного зрения мы воспринимаем кодекс, страницы и сами буквы, которыми написано это евангельское изречение. Посредством духовного мы представляем себе образ ближнего, который, не присутствуя здесь, не может быть объектом восприятия для телесного зрения. Наконец, интеллектуальное зрение усматривает, что такое любовь, которая должна соединять между собой всех людей. Эта последняя, как сила духовная, неосязаемая и не имеющая никаких очертаний, не только не может быть видима телесными очами, но не может предстать и перед воображением в какой-нибудь наглядной форме. Итак, под телесным зрением разумеется действительное восприятие предмета посредством органов чувств, под духовным — деятельность воображения, которая созерцает нематериальные образы, хранимые памятью и произвольно изменяемые фантазией, а под интеллектуальным — отвлеченное мышление[1]. Терминологию этого разделения блж. Августин заимствовал из 14 главы 1-го послания апостола Павла к Коринфянам. Выясняя здесь сравнительную ценность дара языков и пророческого дарования, апостол говорит, что молящийся на языке молится духом, а ум его не принимает в этом участие (1 Кор. 14:14). По толкованию блж. Августина, апостол называет в этом случае духом способность созерцания внутренних образов, а умом — их понимание[2]. Оправдание же для такого наименования он находит в том, что все бестелесное, но действительно существующее обыкновенно называется духом; между тем образы отсутствующих материальных предметов хотя подобны им, но сами нематериальны и, следовательно, духовны[3]. Впрочем, блж. Августин, не желая спорить о словах, не прочь признать установленные им термины равнозначащими более употребительным у предшествующих экзегетов: телесный, душевный и духовный[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 15, PL 34, 458. Рус. пер. Ч. 8. С. 265–266.

[2] Ibid. XII, 19, PL 34, 460. Рус. пер. С. 269–270.

[3] Ibid. XII, 16, PL 34, 459. Рус. пер. С. 267.

[4] Ibid. XII, 70, PL 34, 484. Рус. пер. С. 314–315.

Из этих трех видов зрения каждый низший вид стоит в зависимости от высшего, но высший вид не зависит от низшего. В самом деле, телесное зрение невозможно без духовного. Форма внешнего предмета, отпечатлевшаяся в телесном органе, воспринимается лишь в том случае, если порождает в душе соответствующий психический образ, но психический образ вещи может возникать в сознании и независимо от раздражения физических органов: он может быть вызван из недр памяти произвольными усилиями воли или же предстать перед воображением помимо воли[1]. Далее, как телесное, так и духовное зрение нуждаются в интеллектуальном, а последнее не нуждается ни в том, ни в другом. Телесное зрение часто обманывает нас, когда мы ошибочно полагаем, что в телах происходит то, что в действительности происходит только в наших чувствах. Так, мореплавателям кажется, что на суше движутся предметы, которые на самом деле стоят, а смотрящим на небо представляется, что неподвижно стоят светила, которые в действительности находятся в непрерывном движении. Обманчивым бывает и духовное зрение, когда душа принимает за действительные предметы их психические образы или те подобия тел, которые она созерцает духом, когда, выражаясь современным языком, она считает свои галлюцинации за объективные явления. Интеллектуальное зрение необходимо и для телесного, и для духовного зрения, так как только оно дает возможность отличить в них ложь от истины[2]. Само же интеллектуальное зрение в них не нуждается, потому что оно никогда не ошибается: если акт интеллектуального зрения имеет место, то через него воспринимается истинное, если же истинное не воспринимается, то интеллектуального зрения вовсе нет[3]. Бог открывает Свою волю посредством всех трех видов зрения, но таким образом, что при откровении через низший вид зрения в деятельном состоянии находятся и высшие виды, но не наоборот. Учение блж. Августина об откровении Бога тварям стоит в тесной связи с психологической теорией трех видов зрения и иллюстрирует ее. Бог открывается или через телесную тварь, или через духовную, или непосредственно. В первом случае Он обращается к телесному зрению, во втором к духовному, в третьем к интеллектуальному. Соответственно только что сделанным предварительным замечаниям мы должны рассмотреть каждый из перечисленных видов откровения в отдельности.

Откровение через телесное зрение. Телесное зрение воспринимает только материальные предметы, имеющие положение в пространстве, состоящие из частей и находящиеся на известном расстоянии от глаза. Бог и ангелы духов-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 51, PL 34, 474. Рус. пер. С. 297.

[2] Ibid. XII, 52, PL 34, 475. Рус. пер. С. 298.

[3] At vero in illis intellectualibus visis non fallitur: aut enim intelligit, et verum est; aut si verum non est, non intelligit: unde aliud est in his errare quae videt, aliud ideo errare quia non videt [В этом интеллектуальном зрении {душа} не ошибается: либо понимает, и это истинно, либо если не истинно, то и не понимает; отсюда одно дело ошибаться в том, что она видит, а другое — ошибаться оттого, что не видит] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 52, PL 34, 475).

ны, непротяженны, не состоят из частей, не занимают определенного места. Поэтому непосредственно открывать себя чувственному зрению они не могут. Но чтобы вызвать зрительное ощущение, они пользуются материальной тварью, через которую и воздействуют на чувство[1]. Священное Писание очень часто говорит об откровениях через действительные чувственные восприятия. Адам видел Бога, ходящего в раю в образе человека[2], Авраам принимал у себя Трех Странников, Моисей слышал голос из пылающей купины[3], Валтасар был устрашен видением пишущей руки и непонятных слов, начертанных на стене[4], многие не только видели, но и осязали ангелов[5]. Иногда Бог являл Себя в громе и молнии, как на Синае[6], иногда с неба звучала членораздельная речь, как во время крещения Господа[7]. Сюда же относится сошествие Духа Святого на Иисуса Христа в виде голубя и на апостолов в виде огненных языков[8], а также звезда, указавшая волхвам место рождения Спасителя[9]. Во всех этих случаях Богом через посредство ангелов[10] были созданы материальные субстанции. Когда народ слышал звучащее с неба свидетельство Отца о Сыне, это было действительное сотрясение воздуха и членораздельный звук, хотя он не издавался каким-нибудь живым существом, а был произведен силой Божией. Звезда, за которой следовали волхвы, не была из числа созданных в начале, но вновь была сотворена для того, чтобы указать колыбель Христа[11]. Голубь, явившийся при крещении Господа, был действительной материальной субстанцией. Силой Божией из материи было создано тело, по форме подобное голубю и совершающее движения, свойственные этой птице. Поэтому Евангелие и говорит: *в виде как бы голубя*[12]. Ангелы являлись людям в действительных материальных телах. Поэтому их можно было не только видеть, но и осязать[13]. По той

---

[1] Quod ideo dicimus, ne quis arbitretur Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, quasi per locos posse definiri, et alicui visibiliter apparere, nisi per aliquam visibilem creaturam [Мы это говорим для того, чтобы никто не подумал, что Слово Божие, через Которое стало все, может ограничиваться местом и являться кому-либо видимым образом, разве только посредством некоего видимого творения] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Adimantum, 9, 1, PL 42, 139). Ср.: De Trinitate II, 13, 15, 24, 25, PL 42, 853, 854, 861.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XI, 46, PL 34, 448. Рус. пер. Ч. 8. С. 245–246.

[3] *Idem.* Contra Adimantum, 28, 2, PL 42, 171.

[4] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 23, PL 34, 462. Рус. пер. Ч. 8. С. 273.

[5] Ibid. XI, 43, PL 34, 447. Рус. пер. С. 244–245.

[6] *Idem.* Enchiridion, 59, PL 40, 260. Рус. пер. Ч. 9. С. 46; De Civitate Dei XV, 23, 1, PL 41, 468. Рус. пер. Ч. 5. С. 121–123; De Trinitate II, 25–26, PL 42, 861–862.

[7] *Idem.* De Genesi ad litteram IX, 3, PL 34, 394. Рус. пер. Ч. 8. С. 143–144.

[8] *Idem.* Epistula 169, 9, PL 33, 746.

[9] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum II, 5, PL 42, 211.

[10] *Idem.* De Trinitate III, 4–22, PL 42, 870–882.

[11] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum II, 5, PL 42, 211.

[12] *Idem.* Epistula 169, 10, PL 33, 746; De agone christiano, 24, PL 40, 302.

[13] *Idem.* Enchiridion, 59, PL 40, 260. Рус. пер. Ч. 11. С. 46; De Civitate Dei XV, 23, 1, PL 41, 468. Рус. пер. Ч. 5. С. 121–123.

же причине они действительно, а не иллюзорно вкушали пищу под гостеприимной кущей Авраама и разделяли трапезу с Товией[1]. Для того чтобы быть доступными чувствам человека, ангелы, по данной им от Бога власти над материальной природой, создавали себе из элементов действительное тело, которое, по миновании надобности, снова разрешали в стихии[2]. Все эти специально и на определенное время создаваемые материальные субстанции были знаками Божественной воли и стояли к ней в таком же отношении, в каком находятся телесные жесты и звук голоса к бесплотной мысли человека, выражающейся в этих внешних проявлениях. Основная мысль блж. Августина в его учении об откровении через телесное зрение представляет собой дальнейшее развитие некоторых положений, высказанных на Западе еще Тертуллианом, который, стараясь доказать против Маркиона тождество Бога Творца и Спасителя, настаивал на действительности тел, в которых являлись ангелы и на реальности грома и молнии во время синайского законодательства[3].

Откровение через духовное зрение. Когда откровение сообщается человеку через посредство духовного зрения, то телесное в большей или меньшей степени бездействует. Телесное зрение не может иметь места, если оно не сопровождается духовным, духовное же зрение хотя и может возникнуть без участия интеллектуального, однако нуждается в нем, так как в противном случае человек не может отличать внутренние образы вещей от самих вещей и понимать значение тех видений, которые проносятся перед его духовным оком. Без участия интеллектуального зрения он может созерцать внушаемые ему образы, но не может понимать их. Созерцание же знаков без их понимания не составляет откровения. Отсюда откровение через духовное зрение тогда только бывает действительным откровением, когда соединяется с интеллектуальным зрением.

Деятельность телесного зрения и всех вообще внешних чувств прекращается, оставляя простор для двух высших видов восприятия, во сне, в болезненном бреду и в экстазе. Исследования древних философов о мантике и дивинации выделяли эти состояния в одну группу, как явления однородные. Тертуллиан настолько сближает сон и экстаз, что иногда нелегко бывает провести разграничительную черту между тем, что относится к первому и что ко второму. Блж. Августин следует за ними. Желая выяснить психологическую природу экстаза, он постоянно сопоставляет его с душевными болезнями и сном, стараясь понять пророческие видения по аналогии со сновидениями здоровых и бредом больных[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de diversis, 362, 10, PL 39, 1616; De Civitate Dei XIII, 22, PL 41, 395. Рус. пер. Ч. 4. С. 322–323.

[2] *Idem.* Sermones de Scripturis, 12, 9, PL 38, 104.

[3] *Tertullianus.* Adversus Marcionem III, 9–10, PL 2, 333–334.

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 25, 26, 39, PL 34, 463, 464, 469. Рус. пер. Ч. 8. С. 274–276, 285–286.

Две черты роднят между собой эти явления. Первая состоит в том, что спящий, находящийся в бреду или в экстазе, придя в себя и возвратившись к нормальному и бодрственному состоянию, иногда помнит о том, что испытал, и рассказывает об этом, а иногда совершенно забывает[1]. Второй чертой служит большая или меньшая бездеятельность внешних чувств и вытекающая отсюда особая яркость внутренних образов, вследствие которой спящий, больной или исступленный теряют возможность отличать их от действительных тел и вещей. Чем более во сне прекращается приток внешних впечатлений, тем ярче грезы, проносящиеся в нашем сознании, тем труднее становится отличать их от действительных восприятий. То же характеризует бред и экстаз. Однако нужно иметь в виду, что усыпление чувств и отождествление внутренних состояний с внешней действительностью не всегда бывает полным, но имеет степени. «Со мной бывало, — рассказывает блж. Августин, — а потому не сомневаюсь, что случалось и с другими, когда во сне, пораженный несообразностью видимого, я чувствовал, что сплю и вижу сон». Возможно даже часть сновидения отождествлять с внешней действительностью, а другую часть сознавать в качестве собственного субъективного состояния. Для пояснения этого блж. Августин рассказывает об одном своем сновидении. Видя однажды во сне своего друга, он старался убедить последнего, что представляющиеся ему картины не действительные тела, а грезы спящего, что даже сам разговор их есть не более, как сновидение, что друг его в этот момент тоже спит и видит во сне совсем другое, однако у него оставалось сомнение, действительно ли он разговаривает с другом или и это ему только так кажется[2]. Но то же самое случается и в бреду, и в экстазе. Сам Августин наблюдал простолюдина, который, находясь во власти внутренних видений, воспринимал посредством чувств и действительные предметы и отчетливо различал одно от другого. Это, говорил он, видит душа моя, а не глаза[3]. Он наблюдал также случаи экстатических состояний, когда внутренние состояния не уступали по своей яркости действительным восприятиям, но не исключали и этих последних, так что человек разговаривал «и с присутствующими и с отсутствующими, но как с присутствующими»[4]. В том и другом случае экстаз не был полным. Высшая степень экстаза характеризуется совершенной невосприимчивостью телесных чувств. В этом случае душа человека бывает всецело погружена в созерцание или образов тел посредством духовного зрения, или вещей бестелесных посредством интеллектуального зрения, но даже с открытыми глазами ничего не видит посредством телесного зрения, равно как ничего не воспринимает и через другие телесные чувства.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 25, PL 34, 463. Рус. пер. Ч. 8. С. 274–275.

[2] Ibid. XII, 3, PL 34, 455. Ср.: Ibid. XII, 43, PL 34, 471. Рус. пер. Ч. 8. С. 259, 290–291.

[3] Ibid. XII, 4, PL 34, 455. Рус. пер. С. 259–260.

[4] Ibid. XII, 25, PL 34, 463. Рус. пер. С. 274–275.

Причина необыкновенной яркости внутренних, психических образов вещей во сне и экстазе состоит в отрешении души от тела. Не оставляя совершенно своей материальной оболочки, но продолжая оживлять свой организм, душа может отделяться от него своим вниманием[1]. Подобное отрешение души от тела может зависеть от двух причин. Оно может быть вызвано или естественными изменениями в нервной системе, или сверхъестественным вмешательством добрых и злых духов. Естественные изменения во внутренних органах чувств, в силу которых душа теряет возможность проникать в них своим вниманием, бывают нормальными и ненормальными. К первым относится обычное усыпление центральных органов, ко вторым — их болезненное расстройство у френетиков и людей, страдающих лихорадками или общим расслаблением тела[2]. Но не всякое повреждение органов восприятия отрешает душу от чувств. Если оно ограничивается лишь их оконечностью, наружными приемниками внешних раздражителей или, так сказать, дверью, через которую внешний мир проникает в душу, то человек не утрачивает способности ощущать психические образы вещей в качестве своих внутренних состояний. Так бывает у слепых и глухих. Несмотря на повреждение глаз и ушей, душа их может сознавать свою деятельность и напряжение в центральном органе восприятия и в нервных путях, соединяющих его с внешними аппаратами. Чтобы образ приобрел яркость действительного восприятия, необходимо бездействие органа во всем его целом, начиная соответствующим центром в мозгу, продолжая нервными путями и кончая внешним воспринимающим аппаратом. Душе свойственно стремление к познанию внешних вещей. Когда путь к удовлетворению этого стремления прегражден непроводимостью органов, внимание души не может распространяться в них, и вся ее энергия обращается к внутреннему творчеству. Вследствие этого внутренние образы, создаваемые ею самой или внушаемые со стороны, получают необыкновенную живость и массивность[3]. Психологически экстаз не отличается от сна и болезненного бреда. В нем душа также отрешается от чувств и утрачивает способность различать

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 14, 25–26, 27, 41, 53–54, PL 34, 458, 463–464, 470, 476. Рус. пер. С. 265, 274–277, 288, 299–300.

[2] Ibid. XII, 49, PL 34, 473. Рус. пер. С. 295–296.

[3] Si autem causa est intus in cerebro, unde diriguntur viae ad ea quae foris sunt, sentienda; ipsius intentionis vasa sopiuntur, vel turbantur, vel intercluduntur, quibus nititur anima in ea quae foris sunt, intuenda vel sentienda. Quem nisum quoniam non amittit, tanta expressione format similia, ut imagines corporalium a corporibus discernere non valens, utrum in illis an in istis sit nesciat [...Если же причина {препятствия для ощущения телесных вещей} находится в голове человека, откуда происходят {все} пути к ощущению того, что находится снаружи, тогда орудия самого стремления, при помощи которых душа стремится к ощущению того, что снаружи, расстроены, усыплены или заперты. И поскольку душа не перестает стремиться, она формирует подобия {этих тел} с такой выразительностью, что, будучи не в состоянии отличить образы тел от самих тел, душа не знает, находится ли она в тех или в других] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 43, PL 34, 471). Вообще об этом: Ibid. XII, 42–44, PL 34, 470–472. Рус. пер. Ч. 8. С. 289–292. Ср. стр. 260–261 наст. изд.

образы тел от действительных восприятий. Разница состоит только в том, что здесь бездействие чувств и их неспособность служить проводниками внимания души бывают обусловлены не сном и не болезнью, а сверхъестественным воздействием духов[1]. Таково значение термина отрешение души от тела и таковы психологические и физиологические причины этого явления. Чем полнее действие этих причин, тем более утрачивается способность действительных восприятий и усиливается осязательность внутренних образов.

Дальнейший вопрос, рассматриваемый блж. Августином, касается причин возникновения в сознании спящих и исступленных тех или других образов. Чем обусловлен характер и содержание их грез?

Ближайшая причина находится в самом человеке, в деятельности его фантазии, причем законы ее творческой работы остаются неизменными как в часы бодрствования, так и во время сна, бреда, экстаза. В бодрственном состоянии фантазия или воспроизводит образы действительных вещей, хранимые в памяти, или создает новые образы, соединяя, разъединяя, уменьшая, увеличивая элементы, поступившие в хранилище памяти, как результат действительных восприятий[2]. Сам же подбор воспроизводимых и вновь создаваемых образов определяется желаниями и страстями. Движение образов в фантазии спящих или находящихся в болезненном бреду подчиняется тем же законам. Это или воспоминание о прошедшем и испытанном ранее, или произвольная комбинация наличных образов, руководимые импульсами воли и ее общим направлением[3]. Как во время бодрствования люди чем-либо озабоченные только о том и думают, чего им недостает, так и во сне страсть к приобретению обнаруживается в сновидениях делового характера, а уснувшие с пустым желудком грезят о вкусных блюдах и напитках[4]. С трудом выработанное высокое нравственное состояние отражается и в сновидениях: Соломон и во сне всему предпочел мудрость и, оставив с презрением прочее, просил ее у Бога[5].

Однако случаи предвидения будущего в бодрственном состоянии, вещих сновидений, зрения на расстоянии и чтения мыслей не позволяют остановиться на одних естественных причинах видений, но вынуждают признать вмешательство в деятельность воображения духовных, светлых или темных сил, ангелов или демонов. Блж. Августин рассказывает несколько таких удивительных происшествий.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 41, 49, PL 34, 470, 473. Рус. пер. С. 288, 296.

[2] Ibid. XII, 4–9, PL 34, 455–456. Рус. пер. С. 295–296.

[3] Sicut etiam vigilantes et sani, et nulla alienatione moti, multorum corporum quae non adsunt sensibus corporis, cogitatione imagines versant. Verum hoc interest, quod eas a praesentibus verisque corporibus constanti affectione discernunt [...Также бодрствующие и здоровые люди, не подверженные никакому беспамятству, при помощи мышления представляют образы многих вещей, которые недоступны телесным чувствам. И важно, что {эти образы} они постоянно отличают от тел настоящих и истинных] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 26, PL 34, 464).

[4] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 58, PL 34, 479. Рус. пер. Ч. 8. С. 305.

[5] Ibid. XII, 31, PL 34, 466. Рус. пер. С. 279–281.

Уже в бодрственном состоянии люди совершенно здоровые и не бесноватые по какому-то таинственному внушению могут предсказывать будущее или ненамеренно, как Каиафа (Ин. 11:51), или же выдавая себя за прорицателей в виде шутки. Так, несколько юношей, остановившись на своем пути в гостинице и желая пошутить над своим легковерным хозяином, назвались астрологами и стали наудачу говорить ему об обстоятельствах его прошедшей жизни. К их удивлению, хозяин подтвердил их слова, как чистейшую правду. Тогда, ободренные успехами в раскрытии тайн прошедшего, они перешли к предсказанию будущего. Между прочим хозяин, обеспокоенный продолжительной отлучкой сына, спросил их о его здоровье и времени возвращения. Мистификаторы, уверенные в том, что хозяин не станет догонять их на другой день, если их пророчество и не сбудется, успокоили его насчет здоровья сына и пообещали его возвращение в тот же день. Но их предсказание сбылось: лишь только они собрались уходить, сын хозяина возвратился[1]. Другой подобный случай произошел на одном языческом празднестве. По принятому обычаю, один юноша плясал перед оркестром, в шутку подражая умоисступленным, и все окружающие хорошо это понимали. Остановившись среди пляски, чтобы передохнуть, смеясь и окруженный смеющейся толпой, он предсказал, что наступающей ночью в ближайшем лесу львом будет растерзан человек, смотреть на труп которого с наступлением дня сбежится большая толпа, и место празднества опустеет. Так действительно и случилось. Этому предсказанию все очень удивлялись, и более других сам юноша, потому что все были убеждены, что это шутка[2].

Еще удивительнее ясновидение больных. Блж. Августин знал мальчика, страдавшего болезнью половых органов, причинявшей ему неимоверные мучения. Приступы острых болей оканчивались обыкновенно глубоким обмороком, во время которого больной не чувствовал внешних раздражений и своим духом уносился в область видений. Придя в себя, он мог их припомнить и рассказать. Почти всегда ему являлись два лица — пожилой мужчина и мальчик, которые говорили и показывали ему то, что, по его словам, он слышал или видел. Однажды они показали ему место райского блаженства с сонмом ликующих в неизреченном свете святых и место мучений грешников. Они же дважды давали ему медицинские советы, которые всякий раз приносили некоторое облегчение, хотя окончательно его излечили все же врачи[3]. Один больной лихорадкой в припадках бреда, напоминающих сумасшествие, обнаруживал удивительное ясновидение. Он говорил окружающим, когда посещавший его и имевший на него большое влияние пресвитер выходил из дома, где находился на своем пути, как приближался и когда входил в дом. Это обстоятельство дало повод домашним признать больного за одержимого нечистой силой, и пре-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 46, PL 34, 472. Рус. пер. С. 293.

[2] Ibid. XII, 47, PL 34, 473. Рус. пер. С. 293–294.

[3] Ibid. XII, 37–38, PL 34, 468. Рус. пер. С. 284–285.

свитер был приглашен творить над ним заклинания. Но экзорцизм оказал свое действие лишь вместе с выздоровлением больного от лихорадки, картина которого ничем не отличалась от обычного в таких случаях течения болезни[1]. Знал блж. Августин несомненного душевнобольного, который предсказал смерть одной женщины, и не в виде прорицания, а как бы припоминая о случившемся и прошедшем. Когда при нем упомянули об этой женщине, еще совершенно здоровой, он сказал: «Она умерла. Я видел, как ее вынесли и прошли с ее телом вот здесь». Через несколько дней она внезапно скончалась, и процессия с ее телом прошла по тому месту, о котором говорил больной[2].

Для объяснения подобных фактов блж. Августин вводит сверхъестественный элемент — внушение добрых или злых ангелов[3]. Впервые Аристотель высказал мысль, впоследствии подхваченную и разработанную стоиками, что душа по природе обладает способностью предвидеть будущее. Блж. Августин не подвергает ее подробной критике, а лишь замечает, что даже признание этого положения не исключает вмешательства духовных сил. Если душа и обладает способностью предсказывать будущее, то все же необходимо допустить, что требуются известные условия, при которых эта способность может проявляться. Ведь человек всегда хочет знать будущее, но не всегда, а очень редко может его предвидеть. Следовательно, душа может пользоваться своей дивинаторской способностью только в том случае, если получает помощь. Но мы уже знаем, что блж. Августин признавал тело началом абсолютно пассивным, не оказывающим никакого влияния на душу, поэтому он не мог допустить, чтобы сила предвидения, свойственная душе, могла приходить в деятельное состояние под влиянием тела. Действующей причиной может быть только высшее по отношению к низшему. Отсюда вытекало, что, признавая специальную одаренность души, условия ее проявления нужно искать все же в деятельности бесплотных духов[4].

Способ воздействия духов на человеческую душу, посредством которого они внушают ей свои представления или мысли, неизвестен, но блж. Августин

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 35, PL 34, 468. Рус. пер. С. 283–284.

[2] Ibid. XII, 36, PL 34, 468. Рус. пер. С. 284.

[3] Ibid. XII, 26, PL 34, 464. Рус. пер. С. 275–276.

[4] Nonnulli quidem volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa. Sed si ita est, cur non semper potest, cum semper velit? An quia non semper adjuvatur ut possit? Cum ergo adjuvatur, numquid a nullo, aut a corpore ad hoc adjuvari potest? Proinde restat ut a spiritu adjuvetur [Некоторые желают, чтобы душа человеческая имела некую божественную силу в себе самой. Но если это так, то почему же душа не всегда может {что-либо}, когда она этого хочет? Или потому, что не всегда получает помощь, чтобы мочь? А когда получает помощь, неужели это возможно ни от чего иного, кроме как от тела? Поэтому остается только одно — она получает помощь от духа] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 27, PL 34, 464). Si enim demonstrantur haec, nec utique a corpore demonstrari possunt, quid restat nisi ut ab aliquo spiritu demonstrentur? [...Если же {эти образы} показываются, и во всяком случае не благодаря телу, то что же тогда еще остается, кроме того, что они показываются неким духом?] (Ibid. XII, 26, PL 34, 464).

намечает несколько возможных решений этого вопроса. Прежде всего факт влияния духов на воображение предполагает прозрачность для них человеческой души. Чтобы влиять на течение образов в фантазии человека, духи должны непосредственно видеть содержание его сознания. Блж. Августин приписывает добрым ангелам неограниченную способность чтения мыслей. В несколько более слабой степени он оставляет ее и за демонами. Злые духи, без сомнения, видят дурные движения воли в душе человека. В этом убеждают случаи обнаружения тайных помыслов бесноватыми. Но они не видят добродетелей человека, иначе дьявол не сделал бы безнадежной попытки склонить к ропоту на Бога терпеливого Иова[1]. Человек также может видеть мысли добрых и злых духов, однако не всегда, а лишь в том случае, если сами они пожелают их обнаружить. Блж. Августин полагает, что у них есть какой-то духовный способ скрывать свои мысли от человеческой души, подобно тому как человек, пользуясь физическими средствами, может скрывать от других свое тело[2]. Итак, главной причиной, открывающей для духов возможность влияния на фантазию и мысль человека, служит прозрачность и проницаемость духовных субстанций друг для друга. Но на этом блж. Августин не останавливается, а старается проникнуть глубже в тайну воздействия одного духа на другой. Здесь открывается троякая возможность. Образы, внушаемые духами и созерцаемые под их влиянием, могут лишь извлекаться ими из недр самой души, в которой они находились и ранее в потенциальном виде, подобно полузабытым представлениям, дремлющим в памяти, пока какая-нибудь причина не вызовет их в светлое поле сознания[3]. Возможно далее, что духи каким-то неизвестным нам способом примешивают к нашей душе и внедряют в нее те образы, которые созерцают сами[4]. Наконец, не исключена возможность, что душа непосредственно видит эти образы не в себе самой, а в том духе, который пожелал обнаружить перед ней свои помыслы[5]. Непререкаемое решение этих вопросов, во всяком случае, блж. Августин признает недоступным нашему познанию[6]. Представляется довольно странным, почему в данном случае блж. Августин не воспользовался последовательно проведенной им в психологии познания схемой материи и формы. Если психический образ, возникший в связи с физическим раздражением органов восприятия, информирует память, как потенциальное начало, если образ, хранимый в памяти, информирует способность воспоминания и воображения, то естественно было бы предположить, что и психический образ вещи, находящийся в одном духе, проницаемом для другого, может информировать воспринимающую способность этого последнего.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 34, 48, PL 34, 467, 473. Рус. пер. Ч. 8. С. 283, 294.

[2] Ibid. XII, 48, PL 34, 473. Рус. пер. С. 294.

[3] Ibid. XII, 27, 48, PL 34, 464, 473. Рус. пер. С. 276–277, 294.

[4] Ibid. XII, 26, 48, 58, 28, PL 34, 464, 473, 479, 464. Рус. пер: С. 275–276, 294, 305, 277–278.

[5] Ibid. XII, 27, 58, PL 34, 464, 479. Рус. пер. С. 276–277, 305.

[6] Ibid. XII, 27, 48, PL 34, 464, 473. Рус. пер. С. 276–277, 294.

От психологии экстаза духовного зрения блж. Августин переходит к вопросу о пророческом значении видений. Более всего внимания он уделяет мысли, высказанной Тертуллианом. Мы уже отметили, что карфагенский пресвитер, исходя из представления о телесности души, полагал, что экстатики и умирающие видят души и ангелов в их собственной субстанции. Он пользовался видением монтанистической визионерки для выяснения физических свойств души, определения ее формы, внешнего вида, цвета. Блж. Августин имеет в виду это место из сочинения Тертуллиана «De anima» [«О душе»] и направляет против него свои возражения[1]. Он не разделял мнения о телесности души. Душа — нематериальная, непространственная, неосязаемая субстанция. Но когда во сне или в экстазе видят умерших, то воображение рисует себе образ человеческого тела как субстанции протяженной, заключенной в пространственную и осязаемую форму. Следовательно, видимое в этом случае не есть сама душа, а только бестелесный образ ее тела, который создан воображением на основании материалов, полученных ранее путем чувственных восприятий. Поэтому эфиоп всегда видит себя во сне черным и очень удивился бы, если бы увидел себя в каком-нибудь другом образе. Монтанистическая пророчица, о которой рассказывает Тертуллиан, созерцала в духе воздушный и лучезарный образ души. Этого, конечно, не могло бы быть, если бы она никогда не слыхала или не читала о таком цвете[2].

Во сне, в бреду и в экстазе часто видят умерших, загробное блаженство праведных и наказание грешных. Иногда подобные видения оказываются пророческими. Мертвые дают такие указания и советы живым, к которым последние не могли бы прийти естественным путем. Как смотреть на эти факты? Посещают ли усопшие тех, кого оставили на земле, чтобы принять участие в их делах? Покидает ли душа сновидцев свое тело и уносится в страну умерших, чтобы взглянуть на обители блаженных и темницу злых? Нисходят ли на землю мученики для исцеления у своих гробниц одержимых, устами которых демоны кричат об их приближении? Блж. Августин отвечает на все эти вопросы отрицательно. Души умерших получают по смерти желанное успокоение и не заботятся о делах человеческих. По слову Писания, отец и мать оставляют нас, не оставляет только Бог (Пс. 26:10), Авраам и Израиль не знают народа верующих, происшедшего от них (Ис. 63:16), благочестивому царю Иосии было в виде особой милости обещано Богом, что он умрет ранее, чем народ его будет наказан, чтобы не видеть его бедствий (4 Цар. 22:18–20). Если бы, продолжает блж.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram X, 41–43, PL 34, 427. Рус. пер. С. 287–291.

[2] Quis enim Aethiops non pene semper nigrum se vidit in somnis; aut si in alio colore se vidit, non magis miratus est, si fuit cum illo memoria? Aerio tamen colore ac lucido nescio utrum se unquam vidisset, si nunquam istum legisset, vel audisset [Какой эфиоп не видит себя во сне почти всегда черным? А если бы увидал себя другого цвета, то разве не был бы тем больше удивлен, если бы находился в памяти? Да и не знаю, видел ли кто себя когда-либо {в образе} лучезарном или воздушном, разве только если читал или слышал об этом] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram X, 42, PL 34, 427).

Августин, души умерших интересовались тем, что происходит на земле, то «моя благочестивая мать, следовавшая за мною по суше и морю, чтобы только не расставаться со мною, посещала бы меня каждую ночь. Не могла же она стать настолько черствой вследствие слишком счастливой жизни, чтобы, когда какое-нибудь обстоятельство угнетает мое сердце, не утешить сына, которого она любила исключительным образом, которого никогда не хотела видеть унылым»[1].

Свое мнение блж. Августин старается доказать анализом содержания видений, которые представляются необъяснимыми при отрицании вмешательства мертвых в дела живых. Его метод состоит в том, чтобы на основании тех элементов видений, которые допускают возможность проверки, судить о тех, которые проверке подлежать не могут. При всяком отрешении души от тела человек видит не только умерших, но и живых, не только рай и ад, но и реальные местности. Ясно, что о том и другом нужно утверждать одно и то же. Если визионер видит сами души и действительно посещает их обители, то он видит и отсутствующих живых и переносится в их жилища. Если же он созерцает только образы отсутствующих живых и мест их жительства, то так же следует смотреть и на видения душ. «Но такова человеческая слабость, — восклицает блж. Августин, — если кто видит во сне мертвого, то полагает, что видел душу его, а когда подобным же образом видит живого, то не сомневается, что ему явилась не душа его и не тело, а подобие человека»[2]. Для иллюстрации применения этого метода мы позволим себе привести два-три факта, подвергнутых Августином подробному анализу.

Когда еще преподавателем риторики блж. Августин жил в Милане, одному молодому человеку было предъявлено требование об уплате долга, выданного под расписку его умершего отца, от которого по завещанию к нему перешло все имущество. Это требование показалось подозрительным ввиду того, что покойный ни словесно, ни в завещании не оговорил долгов. Возникающее судебное дело очень обеспокоило наследника. В таком состоянии он увидел во сне отца, который указал ему, где спрятана квитанция, погашающая предъявленную расписку. На основании этого недобросовестный кредитор был изобличен во лжи и вынужден был возвратить заемное письмо, не истребованное должником при окончательном расчете. Как не подумать, что душа умершего в своих заботах о сыне явилась к нему ночью и сообщила то, чего он не знал? Однако этому случаю Августин противопоставляет другой, совершенно такой же, но допускающий проверку. Он произошел почти одновременно с первым. Когда Августин оставался еще в Милане, его ученик Евлогий занял место преподавателя риторики в Карфагене. Готовясь к лекции, которую он должен был читать три дня спустя, молодой и самолюбивый преподаватель натолкнулся на

[1] *Augustinus Hipponensis.* De cura pro mortuis gerenda, 16, PL 40, 604.

[2] Ibid., 13, 15, PL 40, 601, 602.

такое место в очередном чтении из Цицерона, которого сам не мог прокомментировать. Ожидаемая неприятность до такой степени его озабочивала, что он едва мог уснуть. «В эту ночь, — продолжает свой рассказ Августин, — явился ему во сне я и истолковал, что он не понимал, или, лучше, не я, а образ мой без моего ведома, так как в это время далеко за морем я или занимался чем-нибудь другим, или сам что-нибудь видел во сне и вовсе не заботился о его тревогах. Как это происходит, я не знаю, но как бы оно ни происходило, почему мы не думаем, что видение мертвого происходит так же, как и видение живого, во всяком случае так, что ни тот, ни другой не знает и не заботится, кто, где и когда видит во сне его образ?»[1]

Другой пример сложнее. Обстоятельства дела таковы. В Туллиенской городской общине, отстоявшей недалеко от Иппона, было два гражданина с именем Курма — один дуумвир, но бедный и необразованный, другой кузнец[2]. Первый, подвергшись тяжкой болезни, впал в летаргию. Несколько дней он лежал без движения, без пищи, ничего не чувствовал, не реагировал на внешние возбуждения и только потому не был погребен живым, что рука, поднесенная к его ноздрям, ощущала едва заметное дыхание. Когда он очнулся, то, открывая глаза, сказал: «Пусть кто-нибудь сходит в дом Курмы-кузнеца и посмотрит, что там делается». Оказалось, что кузнец умер в тот момент, когда пробудился дуумвир. Во время обморока больной находился во власти видений, о которых подробно рассказал окружающим. Сначала он видел себя в одном поместье в

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De cura pro mortuis gerenda, 13, PL 40, 601.

[2] Достоверность факта, сущность которого излагается в дальнейшем, блж. Августин всячески старается проверить. О самом событии он узнал два года спустя после происшествия от своего друга, который находился в дружественных отношениях и с Курмой. Заинтересованный необычайностью явления, блж. Августин настоял, чтобы ему обо всем рассказал сам Курма. Не довольствуясь этим, он расспрашивал свидетелей события, чтобы установить, насколько показания, данные больным по воспоминанию о пережитом, согласуются с его рассказами в момент пробуждения от летаргии (*Augustinus Hipponensis.* De cura pro mortuis gerenda, 15, PL 40, 603–604). Сомневаться в правдивости блж. Августина нет никаких оснований. Однако у Лукиана мы находим весьма близкую параллель к этой истории, убеждающую в том, что подобные рассказы были ходячими. Вот это место. «Когда я находился в состоянии бодрствования, подходит ко мне прекрасный юноша, одетый в белую одежду, поднимает меня и ведет через какую-то пропасть в ад, который я тотчас же узнал, увидев Тантала, Тития и Сизифа; и нужно ли мне перечислять вам еще и все остальное? Я очутился в судилище, где присутствовали Эак, Харон, богини судьбы и Эринии и сидел некто, вероятно, сам царь Плутон, читавший имена тех, кому надлежало стать покойниками и кто случайно прожил свыше положенного ему срока. Мой проводник быстро подвел меня к Плутону, но тот рассердился на юношу, зачем он привел меня. "Его пряжа еще не выполнена, — сказал Плутон, — так что пусть уходит. А вместо него приведи кузнеца Демила, который живет уже сверх веретена". Радостно выбежал я из подземного мира, и лихорадка прошла у меня. Всем сообщал я, что скоро умрет Демил. Он жил по соседству с нами и, как говорили, был чем-то болен. И вскоре мы услышали вопли плакавших по Демиле» (*Лукиан.* Любитель лжи, или невер // Сочинения. М., 1915. Т. 1. С. 254). Совпадение разительное, но именно распространенность подобных рассказов в языческом обществе и могла навеять действительные грезы такого рода в больном мозгу летаргика, что устанавливается опросом блж. Августина.

обществе местных клириков, из которых один пресвитер очень убеждал его креститься в Иппоне у Августина. Затем ему казалось, что он действительно отправился в Иппон и там принял крещение. После этого он перенесен был в страну мертвых, встретил там души ранее этого умерших знакомых, видел райское блаженство праведных и получил совет креститься у Августина, если хочет быть вместе со святыми. На это он возразил, что уже крестился, но голос сказал ему: «Иди, крестись истинно, а то было в видении». Наконец, его отпустили, но, удаляясь, он слышал, как кто-то сказал, что привели не того Курму, какого было приказано. Обсуждая этот случай, блж. Августин признается, что, пожалуй, и сам поверил бы, что Курма был среди умерших и видел их души, если бы вместе с почившими он не видел и живых и если бы его посещению рая не предшествовало посещение поместья, где пресвитер убеждал его креститься, и Иппона, где, как ему казалось, он действительно крестился. Если живые, которых он видел, не находились при нем и ничего не знали о его видениях, если в поместье и в Иппоне он, несомненно, не был даже духом, потому что ничего не знал о том, что там в это время происходило, то где основание иначе смотреть на те грезы, которые имели отношение к умершим, и принимать их за действительное общение души с миром загробным?[1]

Доказательством общения душ умерших с живыми многие считали чудеса, происходившие у гробниц мучеников. Бесноватые или, по всеобщему мнению, демоны их устами просили как бы приближающихся мучеников оставить их и не мучить. Блж. Августин применяет к этим фактам то же правило, вспоминая, что в Милане у мощей мучеников Гервасия и Протасия одержимые просили пощады, как у присутствующего, и у св. Амвросия, когда он находился дома, был занят совсем другими делами[2] и вовсе о них не думал.

Таким образом, как во сне, так и в экстазе человек видит не сами реальности, а образы людей, мест и вещей. Эти образы внушаются ему добрыми или злыми ангелами. Божественное Провидение пользуется в этих случаях светлыми и темными силами, чтобы через них умы человеческие или получали наставление, или вводились в заблуждение, или находили утешение, или подвергались устрашению, смотря по заслугам каждого[3]. Так, рассказывают, что иногда умершие, тела которых остались непогребенными, являлись во сне своим близким, указывали, где лежит их труп, и просили погребения. Все это вну-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De cura pro mortuis gerenda, 15, PL 40, 602–604.

[2] Nam Mediolani apud sanctos Protasium et Gervasium martyres, expresso nomine, sicut defunctorum quos eodem modo commemorabant, adhuc vivum daemones episcopum confitebantur Ambrosium, atque ut sibi parceret obsecrabant, illo aliud agente, atque hoc cum ageretur omnino nesciente [В Медиолане у {мощей} мучеников Протасия и Гервасия демоны, называя по имени так же, как поминают усопших, прославляли Амвросия и умоляли его о пощаде, хотя он был занят другими делами и вовсе ничего не знал о происходящем] (*Augustinus Hipponensis.* De cura pro mortuis gerenda, 21, PL 40, 607).

[3] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 16, PL 34, 459. Рус. пер. Ч. 8. С. 267.

шалось спящим не душой умершего, для которой погребение тела не имеет никакого значения, а добрыми или злыми ангелами. Первые могли делать это с целью утешить живых или освятить добродетель заботы об усопших, вторые для того, чтобы посеять суеверное убеждение, будто непогребенный не может достигнуть той степени загробного покоя, которая, по законам подземного мира, доступна только погребенным[1].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De cura pro mortuis gerenda, 12, PL 40, 600. Свою теорию экстаза духовного зрения блж. Августин использовал в вопросе о превращении людей в животных. Эти сказочные рассказы были в то время широко распространены. О себе блж. Августин говорит, что во время своего пребывания в Италии он много слышал историй о женщинах, содержательницах постоялых домов, которые, давая путешественникам какого-то снадобья в сыре, превращают их во вьючных животных и заставляют таскать тяжести (*Idem.* De Civitate Dei XVIII, 18, 1, PL 41, 574. Рус. пер. Ч. 6. С. 25). Апулею пришла в голову остроумная мысль поставить героя своего бытового романа «Золотой осел» в условия, при которых он мог бы подсмотреть человеческие нравы, ни в ком не возбуждая застенчивости и желания укрыться от нескромного взгляда. С этой целью, пользуясь ходячими сказками, он заставляет его превратиться в осла, который, сохраняя человеческий ум, переходит из рук в руки и всюду наблюдает картины людских пороков и преступлений. Блж. Августин относится к подобным рассказам и к фабуле знаменитого романа с известной осторожностью, однако в конце концов не решается отказать им в доверии, так как слышал много такого от лиц, правдивость которых для него не подлежала никакому сомнению. (Haec ad nos non quibuscumque, qualibus credere putaremus indignum, sed eis referentibus pervenerunt, quos nobis non existimaremus fuisse mentitos [Все эти вещи дошли до нас не от тех людей, которым мы не верим, но от таких рассказчиков, которых мы не считаем своими обманщиками] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XVIII, 18, 3, PL 41, 575)). В объяснение этих мнимых фактов он создает целую теорию. Если превращения людей в животных и случаются, то для христианского философа не было сомнения в том, что их причиной могут быть только темные силы. Но столь же несомненно было для него и то, что демоны не могут изменять субстанции Божиих тварей, потому что творческой причиной может быть только Бог. Злые духи бессильны произвести действительные изменения в самой природе душ или тел. Их власть ограничивается лишь областью человеческой фантазии: они могут внушать людям фантастические образы, не соответствующие действительности. Видимость превращения человека во вьючных животных достигается таким образом. Путешественнику дают снадобье, погружающее его в состояние усыпления чувств более глубокое, чем обыкновенный сон, демоны же волнуют в это время его дух тяжелыми грезами. Вследствие этого находящимся в припадке такого рода каталепсии кажется, что они превращены в ослов или мулов. Субъективно для них подобные фантазии имеют всю реальность действительных переживаний. Неприятный сон для нас так же мучителен, как и печальная действительность (*Idem.* De Genesi ad litteram XII, 61, PL 34, 480. Рус. пер. Ч. 8. С. 308). Эта теория объясняет, каким образом люди получают уверенность в своем превращении. Но по рассказам того времени, не только сам человек воображает себя таскающим клади, но и другие видят его в этом положении и принимают за действительное животное. Для объяснения этого блж. Августин вводит дополнительную теорию: когда чувства человека усыплены или подавлены, то его phantasticum, т. е. та часть его души, которая творит и воспринимает образы тел, может являться другим людям в таких призрачных формах, какие его в данный момент волнуют. (Sed phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilia genera variatur, et cum corpus non sit, corporum tamen similes mira celeritate formas capit, sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus, ad aliorum sensum nescio quo ineffabili modo figura corporea posse perduci: ita ut corpora ipsa hominum alicubi jaceant, viventia quidem, sed multo gravius atque vehementius quam somno suis sensibus obseratis; phantasticum autem illud veluti corporatum in alicujus animalis effigie appareat sensibus alienis [...но *фантазия* (phantasticum) человека, которая в

Образы вещей, которые человек видит в состоянии отрешения от тела, могут служить знаками каких-нибудь мыслей.

Для выражения мысли можно пользоваться всевозможными символами: телодвижениями, звуками, предметами, образами предметов. Внутренние образы, внушаемые человеку духами, служат языком, на котором ангелы и демоны объясняются с существами, облеченными в плоть. Но, как было выяснено, подбор образов во время всевозможных грез зависит или от произвольной деятельности воображения, или от воздействия духовных сил. В первом случае видения ничего не обозначают. Во втором они имеют какую-нибудь цель и значение, потому что в противном случае духам не было бы причины внушать их. С особенным вниманием поэтому нужно относиться к экстазу, который охватывает душу человека в то время, когда он бодрствует и совершенно здоров. Независимость этого состояния от органических причин указывает на то, что оно возникло под влиянием духов, которые не имели бы надобности прибегать к нему, если бы не хотели сообщить чего-либо человеку[1]. Для своих целей духи пользуются такими состояниями, в которых деятельность внешних

мыслях или же во сне проходит сквозь бесчисленные изменения, не являясь телом, с удивительной быстротой принимает формы, подобные телесным, когда телесные чувства человека усыплены или подавлены, и, не знаю, каким необъяснимым образом, может предстать в телесном облике перед чувствами других людей; так что само тело человека может лежать где-нибудь, будучи, конечно, живым, но в состоянии более полного и глубокого бесчувствия, чем во сне, когда эта *фантазия*, как будто воплощенная в виде какого-то животного, является чувствам других людей...] (*Idem.* De Civitate Dei XVIII, 18, 2, PL 41, 576)). Один знакомый блж. Августина ночью перед отходом ко сну увидел, как к нему вошел его приятель философ и истолковал одно темное место из Платона, чего не хотел сделать раньше. Потом выяснилось, что это был призрак, в точности соответствовавший сновидению философа. (Cum ab eodem philosopho quaesitum fuisset, cur in domo ejus fecerit quod in domo sua petenti negaverat: Non feci, inquit, sed me fecisse somniavi. Ac per hoc alteri per imaginem phantasticam exhibitum est vigilanti, quod alter vidit in somnis [Когда он спросил у философа, почему тот сделал в его доме то, что отказывался делать в своем, он сказал: «Я не сделал, но видел во сне, что сделал». Таким образом, тому, кто бодрствовал, было явлено посредством фантастического образа то, что другой увидел во сне] (*Idem.* De Civitate Dei XVIII, 18, 2, PL 41, 576)). Но и эта добавочная теория не объясняет, каким образом передвигаются тяжести, если вьючные животные, на которых они представляются нагруженными, призрачны. Блж. Августин полагает, что демоны вызывают в душе людей призрачные образы вьючных животных, а сами, оставаясь невидимы, перемещают клади. (Onera, si vera sunt corpora, portantur a daemonibus, ut illudatur hominibus, partim vera onerum corpora, partim jumentorum falsa cernentibus [Эти тяжести, если только это действительно тела, носят демоны, чтобы обмануть людей, которые одновременно видят и действительные тяжести, и ложных вьючных животных] (Ibidem)). Подтверждение своего взгляда блж. Августин находил в рассказе Престанция. По словам последнего, его отец, приняв яд, впал в такой глубокий сон, что его никак не могли разбудить. Придя в себя через несколько дней, он поведал своим близким о том, как ему снилось, что он был ломовой лошадью и возил в Ретию военный провиант. По наведенным впоследствии справкам оказалось, что все виденное им во сне происходило в действительности (Ibidem).

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 26–27, 45, 49, PL 34, 464, 472, 473. Рус. пер. Ч. 8. С. 275–277, 292, 295–296.

чувств умолкает и оставляет простор для духовного зрения, созерцающего внушаемые образы с необычайной яркостью[1].

Отрешаясь от тела и уносясь в область видений, душа человека вращается среди бестелесных образов материальных вещей, не отличая подобий от действительности, потому что духовное зрение само по себе для этого недостаточно. Так, апостол Петр, видя в экстазе спускающуюся с неба плащаницу, наполненную нечистыми животными, принял ее за действительный предмет и далек был от мысли, что это только образ вещи. С другой стороны, освобожденный ангелом из темницы, он счел действительность за видение[2]. Далее, так как наглядные образы вещей, внушаемые ангелами, служат знаками каких-нибудь мыслей, то духовное зрение само по себе не способно понять не только значения этих символов, но и того, что они символы и знаки. Наконец, если видения обозначают нечто будущее, то в экстазе одного только духовного зрения человек считает их действительным событием настоящего времени, а придя в сознание, рассказывает об этом как о прошедшем. Так, душевнобольной, о котором уже была речь, созерцал в своем воображении будущее событие — смерть женщины и ее погребальную процессию — как настоящее, а после окончания видения отнес все это к прошедшему. Но если экстаз духовного видения соединяется с интеллектуальным зрением, то человек понимает, что он видит лишь образы вещей, как некоторые знаки, уразумевает их смысл и, если они имеют пророчественное значение, относит их к будущему. Таково именно было состояние св. Иоанна Богослова во время экстаза на Патмосе, описанного им в Апокалипсисе[3]. Мысли, служащие истолкованием образов, внушаются пророку ангелами тем же способом, каким и сами образы, как это было с тайнозрителем Иоанном[4].

После этих психологических разъяснений блж. Августину оставалось только иллюстрировать свою мысль библейскими примерами. Второй способ откровения состоит в том, что Бог через ангелов воздействует на фантазию живых тварей и внушает им образы телесных предметов, чтобы побудить их к какому-нибудь действию или выразить им Свою волю через эти знаки. Если видение психических образов не сопровождается их пониманием, то к духовному зрению не присоединяется никакой высшей формы откровения. В совершенно изолированном виде это имеет место только в отношении к животным, когда Провидение побуждает их творить Свою волю. Писание говорит, что Бог привел бессловесных к Адаму для наречения им имени. Нельзя, конечно, думать, что Бог пригнал их к Адаму или приказал им прийти звуками голоса, по-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. I, 1, PL 40, 129.

[2] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 53, PL 34, 476. Рус. пер. Ч. 8. С. 299–300.

[3] Ibidem.

[4] Ibidem.

тому что животное их не понимает. Как разумные, так и неразумные существа приводятся в движение представлениями, которые, затрагивая чувство, возбуждают к деятельности волю. Но разумное существо, оценивая свои побуждения, производит между ними выбор, а животное находится всецело во власти образов фантазии и приводится ими в движение чисто механически. Ангелы и заставляют неразумные твари служить воле Провидения, внушая им соответствующие представления. Так было в раю, через ангелов же повеление Божие достигло кита, поглотившего Иону (Иона 2:1), и червя, подточившего корень тыквы (Иона 4:6–7)[1]. При посредстве ангелов Бог открывался в духовном зрении как праведным, так и грешным. Он запретил во сне обижать Авраама царям Герарскому и Египетскому (Быт. 12:17–20; 20:3), а другого царя убеждал не трогать Исаака (Быт. 26:8–11). Этим же способом Он призывал Лавана быть справедливым к Иакову (Быт. 31:24). Фараону во сне было открыто грозившее стране наступление голода (Быт. 41), а Навуходоносору — его болезнь (Дан. 2–4). В экстазе духовного зрения апостол Петр видел спускающуюся с неба плащаницу, подвешенную за четыре угла (Деян. 10:11), пророк Исаия видел Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном[2].

Вещи, через посредство которых Бог изъявляет Свою волю, и внутренние образы, внушаемые живым существам через ангелов, суть знаки или как бы язык, на котором Он говорит с тварями. Но для понимания знака недостаточно его одного; нужно еще знание его истинного смысла. Поэтому точно постигает волю Божию не тот, кому Бог показывает действительные вещи через телесное зрение, и не тот, кому Он внушает образы вещей через духовное зрение, а тот, кому Он открывает значение этих знаков через интеллектуальное зрение. Валтасар видел пишущую руку. Вследствие возбуждения органа зрения этой материальной субстанцией в душе его тотчас же возник образ руки. Он догадывался, что это необычайное явление — какой-то знак, но не мог понять, что он обозначает. Даниил не присутствовал при видении чудесной руки, но, просвещенный Духом, открыл царю смысл этого знака[3]. Навуходоносор во сне видел образ истукана, символизировавший судьбу его царства, но не только не понял значения этого образа, но забыл и само сновидение, от которого у него сохранилось только смутное воспоминание, как о чем-то важном и страшном. Даниилу же было открыто не только значение сновидения царя, но и само это сновидение. Если Навуходоносор получил откровение только через духовное зрение, то пророку истина была сообщена и через духовное, и через интеллек-

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IX, 24–25, PL 34, 402. Рус. пер. Ч. 8. С. 159–160.

[2] *Idem.* Enarrationes in Psalmos, 104, 9, PL 37, 1395; Sermones, 6, 1, PL 38, 59; 12, 4, PL 38, 102; De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. I, 1, PL 40, 129; Contra Adimantum, 28, 2, PL 42, 171.

[3] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 23, PL 34, 462. Рус. пер. Ч. 8. С. 273; Contra Adimantum, 28, 2, PL 42, 171.

туальное зрение. Таким образом, не Валтасар и не Навуходоносор были пророками, а Даниил, потому что откровение, соединенное с пониманием, апостол Павел называет пророчеством (1 Кор. 13:2)[1].

Откровение через одно интеллектуальное зрение. Экстаз интеллектуального зрения связан с усыплением не только телесного зрения, но и воображения. В этом состоянии ум очищается от всех телесных подобий и переносится как бы в страну разумных и умопостигаемых предметов, в которой истина созерцается без всяких телесных покровов и не омрачается ошибками ложных мнений[2]. Ему открывается тогда бестелесная действительность и все, что относится к миру интеллигибельному. В этом случае Бог непосредственно формирует ум разумных существ и говорит к ним внутренне. Таково небесное созерцание ангелов. Бог беседует с ними, просвещая их умы непреложной Истиной, так что им дано знать разом все, что во времени происходит не одновременно[3]. До грехопадения первых людей Бог с ними мог говорить таким же образом, хотя и с меньшим уделением мудрости, соответственно меньшему совершенству природы человека в сравнении с природой ангелов[4]. Он говорил тогда к самой лучшей части человеческого существа, к его уму, который является преимущественно образом Божиим[5]. Но после грехопадения чувственная природа человека восстала против его духовной природы и омрачила ум фантазмами. Вследствие этого люди почти утратили способность воспринимать интеллек-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. I, 1, PL 40, 129; De Genesi ad litteram XII, 24, PL 34, 462. Рус. пер. Ч. 8. С. 273–274.

[2] Porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quae spiritu videntur, ita et ab ipsis rapiatur, ut in illam quasi regionem intellectualium vel intelligibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur [Далее, если {ум} похищен у телесных чувств, дабы ему находиться в тех телесных подобиях, которые созерцаются духом, он также похищается и у этих подобий, чтобы быть отнесенным в ту страну разумных и умопостигаемых вещей, где без всякого телесного подобия созерцается зримая истина] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 54, PL 34, 476). Per fructum autem mentis ad intelligentiam uno modo, cum haec ipsa quae demonstrantur imaginibus quid significent et quo pertineant revelatur... Cum vero ita mens afficitur, ut non rerum imagines conjecturali examinatione intelligat, sed res ipsas intueatur, sicut intelligitur sapientia et justitia omnisque incommutabilis et divina species, ad prophetiam de qua nunc agimus non pertinet [...Усилием ума открывается для понимания так же, как открывается значение и смысл того, что изображается образами... Когда же ум получает такое воздействие, что уже не мыслит образы вещей, основываясь на предположениях, но созерцает сами вещи, наподобие того как мыслится мудрость, справедливость и весь неизменяемый Божественный образ, тогда это не имеет отношения к пророчеству, о котором мы сейчас рассуждаем] (*Idem.* De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. I, 1, PL 40, 129).

[3] *Idem.* De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. VI, PL 40, 146; De Civitate Dei X, 15, PL 41, 293. Рус. пер. Ч. 4. С. 130–131; Ibid. XVI, 6, 1, PL 41, 484. Рус. пер. Ч. 5. С. 150; De Genesi ad litteram VIII, 47, PL 34, 391; XII, 69, PL 34, 484. Рус. пер. Ч. 8. С. 137–138, 313–314.

[4] *Idem.* De Genesi ad litteram XI, 43, PL 34, 447; VIII, 47, 50, PL 34, 391, 392; IX, 3, PL 34, 394. Рус. пер. Ч. 8. С. 244–245, 137–138, 139–140, 143–144.

[5] *Idem.* De Civitate Dei XI, 2, PL 41, 317. Рус. пер. Ч. 4. С. 175–176.

туальное откровение. За исключением некоторых святых, они не могут уже понимать непосредственное обращение Бога к уму[1]. Поэтому Бог стал говорить с человеком посредством твари телесной или духовной[2]. Но и теперь со святыми Он беседует непосредственно, обращаясь к их интеллекту[3]. Лучшим условием этого является экстаз интеллектуального зрения. Но и на этой высокой ступени созерцания сохраняется общий закон интеллектуального познания, в силу которого для него необходим интеллектуальный свет. Поэтому, освободившись от власти тела и навязчивости фантазии, душа созерцает не только умопостигаемую действительность, но и Свет, в котором она может быть видима, т. е. Самого Бога[4]. Она видит тогда славу Божию не так, как ее видел на Синае народ Израильский, т. е. не в физических явлениях грома и молнии, и не в духовных образах, как Исаия, а в ее бестелесной сущности[5]. Созерцание Бога не под символами, а под той формой, в которой Он существует Сам по Себе, обещано чистым сердцем на небе, но и в условиях земного существования оно возможно, хотя имеет место в чрезвычайно редких случаях. Его удостоились Моисей и апостол Павел, может быть, и другие апостолы. Бог открывал Себя Моисею посредством телесной твари (Исх. 19:18; 33:9), являлся Ему и в видениях, но пророк, в своей пламенной любви к Создателю, не удовлетворялся этим, а желал видеть Бога без покрова символов, в Его собственной сущности (Исх. 30:12). И Бог исполнил его молитву. В Книге Чисел Моисей противопоставляется прочим пророкам. Тем Бог являл Себя во сне, в видении, в гадании, а с Моисеем беседовал «усты к устом» и показал ему славу Свою (Чис. 12:6–8). Он говорил к нему неизреченным образом, той формой, в которой Сам существует и которую никто не может видеть, пока его ум не освободится от тирании чувств

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 2, PL 41, 317. Рус. пер. Ч. 4. С. 175–176; De Genesi ad litteram XI, 43, PL 34, 447. Рус. пер. Ч. 8. С. 244–245.

[2] *Idem.* De Genesi ad litteram VIII, 49–50, PL 34, 392; XI, 46, PL 34, 448. Рус. пер. Ч. 8. С. 139–140, 245–246.

[3] *Idem.* De Civitate Dei VII, 30, PL 41, 219; XVI, 6, 1, PL 41, 484. Рус. пер. Ч. 3. С. 386–387. Ч. 5. С. 150–151; De agone christiano, 9, PL 40, 295; De Trinitate III, 14, PL 42, 876.

[4] In illo genere intellectualium visorum alia sunt, quae in ipsa anima videntur, velut virtutes quibus vitia sunt contraria... Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud jam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad ejus imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate, et minus valet... Cum ergo illuc rapitur, et a carnalibus subtracta sensibus, illi visioni expressius praesentatur non spatiis localibus, sed modo quodam suo, etiam supra se videt... [Среди предметов зрения ума одни созерцаются в самой душе; они называются добродетелями, и им противоположны пороки... Иное — это Сам Свет, которым просвещается душа, чтобы верно понимать все созерцаемое либо в себе, либо в Нем. Свет есть Сам Бог, а душа — тварь, которая хотя и создана по подобию Божию разумной и способной к мышлению, однако, если пытается посмотреть на Сам Свет, трепещет в своей немощи и ослабевает... Когда же душа восхищается туда, то, будучи отделена от телесных чувств, она еще более явно предстает тому видению, но не в пространственном смысле, а неким особым образом она видит то, что выше нее...] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 59, PL 34, 479).

[5] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 54, PL 34, 476. Рус. пер. Ч. 8. С. 300.

или по отделении души от тела в смерти, или в таком глубоком экстазе, во время которого человек, подобно апостолу, не может сказать, в теле ли он находится или вне тела[1]. Под третьим небом, на которое был восхищен апостол Павел, и разумеется третий, интеллектуальный вид зрения. Апостол созерцал Бога умом, ставшим выше не только телесного, но и духовного зрения[2]. Конечно, и на этой высшей ступени богопознания человек не может постигнуть Бога вполне адекватно, потому что ум твари никогда не может в полной мере уподобиться своему Творцу, однако это есть все же познание Существа Божия, хотя и несовершенное[3].

Мы видели, что, по учению блж. Августина, человек и в обычном состоянии видит интеллектуальный Свет, т. е. Истину, или Бога. Но в экстазе интеллектуального зрения познание Бога несравненно совершеннее. Чтобы видеть умопостигаемый Свет и в обычном состоянии, нужно по возможности очистить свою мысль от вмешательства воображения. Привычка облекать отвлеченную мысль в конкретные образы и искать опоры для ее понимания в наглядных представлениях мешает уму реализовать в сознании даже истинную геометрическую линию, потому что мы всегда представляем ее тончайшей нитью, следовательно, не одной только чистой долготой. Вторжение фантазии в область мышления есть источник всех религиозных заблуждений. Под влиянием его люди не могут понять непротяженности, непространственности, чистой ду-

---

[1] Concupiverat enim, sicut in Exodo legimus, videre Deum; non utique sicut viderat in monte, nec sicut videbat in tabernaculo, sed in ea substantia qua Deus est, nulla assumpta corporali creatura, quae mortalis carnis sensibus praesentetur: neque in spiritu figuratis similitudinibus corporum; sed per speciem suam, quantum eam capere creatura rationalis et inteliectualis potest, sevocata ab omni corporis sensu, et ab omni significativo aenigmate spiritus [{Моисей} восхотел, как мы читаем в «Исходе», увидеть Бога, но, конечно, не так, как видел Его на горе, и не так, как видел в скинии, но в той сущности, которая является Богом, когда не воспринято никакое телесное творение, которое предстало бы перед чувствами смертной плоти; когда подобия тел не изображаются духом, но в Своем облике, насколько его может постигнуть разумное и мыслящее творение, удалившееся от всякого телесного чувства и всякой образной загадки духа] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 55, PL 34, 477).

[2] Quapropter si hoc tertium visionis genus, quod superius est, non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, verum etiam omni illo spirituali, quo similitudines corporum spiritu et non mente cernuntur, tertium coelum appellavit Apostolus; in hoc videtur claritas Dei, cui videndae corda mundantur [Поэтому если это третий род зрения, который выше не только всякого телесного, в котором {внешние} тела ощущаются телесными чувствами, но также и всякого духовного рода зрения, в котором созерцаются духом, но не умом, телесные подобия; тогда апостол назвал его третьим небом: в нем созерцается слава Божия, для созерцания которой очищаются сердца] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 56, PL 34, 478).

[3] Per speciem scilicet qua est Deus quidquid est, quantulumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata, et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest [...в облике, который есть то, чем является Бог, насколько, конечно, его может постигнуть разум, который не равен Ему, даже очистившись от всякой земной скверны, и удалившись, и отторгнувшись от всякого тела и подобия тела] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 56, PL 34, 478).

ховности Бога. Так, например, манихеи, не зная ничего лучше материального света, берут его образ, позволяют своему воображению расширить его до бесконечности и думают, что эта фантазма, это произвольное создание фантазии, которому ничто не соответствует в действительности, и есть Бог[1]. Поэтому до истинного понятия о Боге возвышается лишь тот, кто устраняет все чувственные образы и мыслит Бога только в категориях разума. Однако идеал этот неосуществим в обыкновенных условиях умственной деятельности, потому что при всем желании человек не может преградить наглядным представлениям доступ к своему мышлению. В экстазе же интеллектуального зрения все они сами отпадают, способность, порождающая их, как бы засыпает, и деятельность ума становится чистой и свободной от всяких инородных примесей[2]. Как для яркости и наглядности образов в экстазе духовного зрения нужно усыпление телесного зрения, так для чистоты мышления в экстазе интеллектуального зрения нужно усыпление духовного зрения.

В связи с познанием Существа Божия в экстазе интеллектуального зрения стоит возможность видеть в Боге будущее. В откровении через духовное зрение знание будущего внушают пророку ангелы, в экстазе интеллектуального зрения сам пророк видит грядущие события тем же способом, каким о них узнают и ангелы[3]. Предсказание будущего было бы немыслимо, если бы оно так или иначе не существовало в настоящем, потому что нельзя ни видеть, ни познавать того, чего совсем нет[4]. Хотя будущее в полном смысле еще не наступило, но оно уже существует в своих причинах и признаках. Так, восходящее солнце до некоторой степени уже дано в предвозвещающей его заре[5]. Опыт прошедшего позволяет догадываться о будущем, и на этом основывается предвидение врачей, земледельцев, моряков. Но их наблюдение улавливает лишь ближайшие и низшие причины явлений, которые иногда могут не согласоваться с высшими и отдаленными. Отсюда предсказания, опирающиеся на обычную связь явлений, не всегда сбываются и представляют собой лишь догадку[6]. Причиной, с необходимостью обусловливающей будущее, служат вечные основания вещей, которые находятся в Премудрости Божией не в виде прошедшего или будущего, а в виде настоящего и пребывающего. Это свитки времен, которые в Ней «существуют и вечно существуют, а в нашем мире будут существовать, чтобы не существовать». Произнести истинное пророчество может только тот, кто видит не признаки будущих событий, а сами события, по-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XX, 7, PL 42, 372.

[2] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 55, PL 34, 477. Рус. пер. Ч. 8. С. 301.

[3] О двух способах откровения будущего см.: *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IV, 22, PL 42, 902; De Civitate Dei XI, 4, 1, PL 41, 319; IX, 22, PL 41, 274. Рус. пер. Ч. 4. С. 177–178, 96–97.

[4] *Idem.* Confessiones XI, 22, 25, PL 32, 817, 819. Рус. пер. Ч. 1. С. 345–346, 348–349.

[5] Ibid. XI, 24, PL 32, 818. Рус. пер. Ч. 1. С. 347–348.

[6] *Idem.* De Trinitate IV, 21–22, PL 42, 902; Contra Faustum Manichaeum XXVI, 4, PL 42, 481.

скольку идеально они уже совершились в вечной и неизменяемой Премудрости Божией[1]. В обычном состоянии человек познает ценность вещей в свете вечной Истины, но он не может познавать в вечных основаниях Премудрости сущность и причинную связь вещей. «Ум наш не способен созерцать (тела) у Бога в тех идеях, по которым они сотворены, чтобы, и не видя телесными чувствами, знать их число, величину, качества»[2]. Поэтому все относящееся к природе ученые познают не в вечных основаниях, а путем опыта, описания мест и времен[3]. Но ангелы могут познавать телесное не только способом, подобным человеческому, но и непосредственно в Божественных идеях, и этот второй способ гораздо совершеннее первого[4]. Поэтому они безошибочно видят будущее твари. Человеческий ум, возвысившись до созерцания Существа Божия, становится подобен им, получает возможность заглянуть «в горнило, где первообразы кипят», и видеть будущее непосредственно в его вечных основаниях[5]. Учение блж. Августина об экстазе интеллектуального зрения приближается к мистике Филона, Плотина и восточных христианских писателей — Григория Нисского и автора «Ареопагитик», но отнюдь с ней не совпадает. Черты различия достаточно отметить кратко. Экстаз, по воззрению восточных писателей, есть отрешение не только от чувств и наглядных представлений, но и от дискурсивного мышления с его понятиями. Это состояние безмыслия, которое не дает никакого определенного познания о Существе Божием. Ум не познает Бога, а непосредственно соприкасается с Ним и убеждается в Его бытии и непознаваемости. По учению блж. Августина, созерцание Бога в экстазе обусловлено прекращением деятельности телесного и духовного зрения, но не дискурсивного мышления, которое, напротив, у него отождествляется с интеллектуальным зрением и, следовательно, с самим созерцанием. Экстаз, о котором он говорит, не есть безмыслие, а мышление, но очистившееся от примеси наглядных образов. Он сравнивает его с познанием справедливости и мудрости[6]. Это познание rerum intellectualium et intelligibilium [вещей интеллектуальных и умозрительных][7]. Он утверждает, что Моисей познал сущность Бога, насколько это доступно тварному уму[8]. Наконец, экстаз, по учению блж. Августина, дает возможность видеть будущее. Таким образом, познание, свойственное ему, имеет определенное содержание.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IV, 22, 23, PL 42, 902, 903.

[2] *Idem.* De Genesi ad litteram V, 34, PL 34, 333. Рус. пер. Ч. 8. С. 24–25.

[3] *Idem.* De Trinitate IV, 21, PL 42, 902.

[4] *Idem.* De Genesi ad litteram IV, 40–42, 46–52, PL 34, 312, 315–318. Рус. пер. Ч. 7. С. 264–266, 269–275; De Civitate Dei IX, 22, PL 41, 274; XI, 7, 29, PL 41, 322, 343. Рус. пер. Ч. 4. С. 96–97, 184–185, 222–223.

[5] *Idem.* De Trinitate IV, 22, PL 42, 902; De Civitate Dei XI, 4, 1, PL 41, 319. Рус. пер. Ч. 4. С. 177–178.

[6] *Idem.* De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. I, 1, PL 40, 129.

[7] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 54, PL 34, 476. Рус. пер. Ч. 8. С. 300.

[8] Ibid. XII, 55, 56, PL 34, 477, 478. Рус. пер. Ч. 8. С. 301–304.

III. Достоверность познания

Все написанное блж. Августином по вопросу о достоверности познания имеет самое тесное отношение к его личному опыту и истории его интеллектуального развития. Сначала вследствие отсутствия навыка к отвлеченному мышлению и преобладания воображения он поддается детским заблуждениям манихейства. Затем, усталый в борьбе с сомнениями, он поддается на некоторое время скептицизму Новой Академии. Но скоро его освобождает как от материализма в мышлении, так и от скепсиса система Плотина. Наконец, он убеждается, что тех же результатов он достиг бы, если бы с большим доверием отнесся к Церкви и отдался бы с дней ранней юности под ее руководство. Под влиянием этих обстоятельств и связанных с ними личных переживаний он подвергает критике скептицизм, часто возвращается к вопросу о причинах философских заблуждений и пишет несколько трактатов о средствах, устраняющих их и подготовляющих ум к восприятию духовной истины. Этим трем пунктам и посвящаются дальнейшие страницы нашего исследования.

Критика скептицизма

Скептическую философию Новой Академии блж. Августин подвергает критике в специальном сочинении «Contra Academicos» [«Против академиков»]. Источник этого диалога выяснен в литературе с достаточной полнотой, и результаты этого исследования не возбуждают никакого сомнения. Путем текстуальных сопоставлений установлено, что в основе первой книги названного труда лежит диалог Цицерона «Hortensius», а в основе двух последних книг — его же «Academica»[1]. Так как Цицерон выступает в своих сочинениях защитником Новой Академии, то блж. Августин, отстаивая достоверность познания, направляет острие своей критики против этого знаменитого оратора или, другими словами, против скепсиса, поскольку он был взят под свою защиту Цицероном[2]. Тем не менее, в самой критике он находится в сильной зависимо-

---

[1] *Oblmann D.* De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis. Argentorati, 1897. P. 28–49, 73–76; *Drewniok P.* De Augustini «Contra Academicos» libris III. Vratislaviae, 1913.

[2] Illud etiam quod in comparatione argumentorum Ciceronis, quibus in libris suis Academicis usus est, meas nugas esse dixi, quibus argumenta illa certissima ratione refutavi [Сопоставляя положения Цицерона, которые он использовал в своем сочинении «Academica», я также называл свои слова вздором, которыми я, впрочем, совершенно опровергнул эти самые положения] (*Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 1, 4, PL 32, 587). Tamen ne aut Academicorum argumenta quasdam nebulas videantur offundere, aut doctissimorum virorum auctoritati, inter quos maxime Tullius non movere nos non potest, superbe nonnullis resistere videamur [Однако пусть не кажется, что тучи сгущаются над положениями академиков или же что мы гордо противимся авторитету тех ученейших мужей, среди которых нас не может не волновать более всего Туллий...] (*Idem.* Contra Academicos III, 14, PL 32, 941). Ср.: Ibid. III, 15, 45, PL 32, 941, 958. Рус. пер. Ч. 2. С. 72, 104.

сти от того самого автора, которого опровергает. Прежде всего он обязан ему своим знакомством с учением скептиков. Касаясь этой доктрины, он нигде не ссылается на иные источники, но всегда пользуется лишь ее цицероновским изложением. История школы ему также известна только из сочинений Цицерона. Но последние служили для него не только источником сведений о скептицизме и скептиках, но содержали в себе и несколько критических соображений, которыми он мог воспользоваться в своей борьбе с философией сомнения. В этом отношении важна речь Лукулла, которая воспроизводит стоические доводы против скептицизма, заимствованные у Антиоха, последователя Новой Академии, впоследствии изменившего ей и перешедшего на сторону стоиков[1]. Чтобы судить, как далеко простиралась независимость блж. Августина в критике скептицизма, уместно будет изложить в общих чертах те возражения, с которыми в сочинениях Цицерона выступает против Новой Академии Лукулл-Антиох.

Стоические возражения против скептицизма у Цицерона. Сущность спора между стоиками и скептиками сводится к немногим основным положениям. Та и другая сторона сходилась в идеале мудреца, который не должен ни в чем поступать неосмотрительно, без достаточных разумных оснований. Но линия поведения мудрого, избегающего всего неосмотрительного, должна получить то или другое направление в зависимости от того, признает ли он возможность познания истины или отрицает ее. Решая для себя этот вопрос в положительном смысле, мудрец тем самым ставит себя перед обязанностью строго критического отношения к содержанию своего мышления, так как он должен действовать соответственно только тому, истинность чего стоит для него вне всякого сомнения. Отрицательный ответ на вопрос о достоверности познания, наоборот, должен влечь за собой или полное воздержание мудрого от всякой деятельности или, так как это невозможно, деятельность, руководимую практическими соображениями приблизительной достоверности. В первом смысле вопрос разрешали стоики, во втором — скептики. Стоики находили, что у мудреца есть достаточно средств отличить истину от заблуждения. По их учению, ощущение обязано своим происхождением воздействию внешних предметов на чувство. Образ предмета, ставший под его влиянием достоянием чувства, может, однако, находить в душе как сочувствие для себя, т. е. признание своего соответствия вещи, так и несочувствие. Душа относится с доверием не к каждому образу, но только к тому, который посредством известного признака обнаруживает свое соответствие внешнему предмету. Образ, получивший на основании этого признака одобрение души, стоики называли термином φαντασία καταληπτική [восприимчивая фантазия]. Между представлениями истинными и ложными, по их мнению, есть различие, непосредственно усмат-

[1] *Hirzel R.* Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Leipzig, 1883. Tl. 3. S. 251–279.

риваемое душой и служащее основанием для распознавания их истинности или ложности. А так как из чувственных представлений развиваются понятия и все высшие формы познания, то основание достоверности представлений служит таковым и для всякого познания вообще. В противоположность стоикам представители Новой Академии доказывали, что никакого признака, по которому можно было бы отличить истинное представление от ложного, не существует. В подтверждение этого они ссылались на многочисленные примеры обманов чувств, на сновидения, бред больных и умалишенных. Весло, опущенное в воду, кажется преломленным, шея голубя отливает различными цветами, для человека, плывущего в лодке, предметы, которые находятся на суше, представляются движущимися, а светила небесные неподвижными. Хотя все эти чувственные восприятия несомненно ложны, однако в них самих нет никаких данных, на основании которых душа могла бы их отвергать. Точно так же сны, грезы и бредовые идеи в тот момент, когда они волнуют душу, имеют для человека всю реальность ощущений и ничем не отличаются от восприятий, вполне соответствующих действительности[1]. Далее скептики ссылались на случаи неразличимости образов, возникающих в душе под воздействием совершенно одинаковых внешних предметов. Близнецы, оттиски одной и той же печати, яйца одной и той же породы птиц до такой степени подобны друг другу, что различить вызываемые ими в душе представления нет никакой возможности.

Несмотря на серьезность этих возражений, Лукулл в соименном ему диалоге Цицерона поддерживает стоическое учение о возможности распознать истинное от ложного и о невозможности для мудреца ограничиться простой вероятностью или приблизительной достоверностью руководящих его деятельностью познаний.

Защита достоверности познания естественно должна была свестись к критике доводов скептицизма, опирающихся на общеизвестные примеры обманов чувств. Свидетельства чувств, по мнению Лукулла, до такой степени достоверны и ясны, что не оставляют желать ничего лучшего. Однако не все ощущения соответствуют действительности и не все, что нам кажется, существует именно так, как воспринимают наши чувства. Для того чтобы показания их были верны, необходимо соблюдение некоторых условий. Чувства должны быть здоровы и остры, а во внешней действительности для их деятельности не должно быть никаких препятствий и преград. Чтобы устранить неблагоприятное условие восприятий и получить верное впечатление от предметов, мы меняем их освещение и положение в пространстве, то приближая их к глазам, то отдаляя. Верность чувственных восприятий, обусловленная нормальностью органов чувств и благоприятными внешними условиями, может быть еще более повышена упражнением. Художник гораздо лучше, чем обыкновенный че-

[1] *Cicero.* Academica priora, 24, *Nisard.* Vol. 3. P. 459; Academica posteriora, 11, *Nisard.* Vol. 3. P. 433.

ловек, различает цвета и формы, а музыкант звуки[1]. Когда все эти условия соблюдены, то достоверность свидетельства чувств становится для нас очевидной[2]. Представления, вызванные игрой воображения или возникшие в бреду и состоянии безумия, не имеют признака очевидности. Мечтатель, возвратившийся к действительности, прекрасно сознает, что картины, которые он только что созерцал, не имеют ничего общего с реальным порядком вещей, пробудившийся от сна тотчас же убеждается, что посетившие его сновидения не более, как грезы. Как только чувства, подавленные сном или расстроенные болезнью, приходят в нормальное состояние, тотчас же возвращается к человеку способность различать истинное от ложного. Но смутное сознание ненормальной деятельности чувств часто сопровождает человека даже в состоянии опьянения и безумия[3]. Что касается неразличимости одинаковых предметов, то стоики не допускали, чтобы в пределах одного мирового периода могло существовать несколько совершенно тождественных предметов[4]. Каждая вещь носит в себе известные отличительные признаки, а следовательно, может быть по ним узнана. Для этого необходимо только упражнение. Близнецы, которые сливаются в один образ для посторонних, различимы для матери. Говорят, что на острове Делосе в то время, когда там процветало разведение кур с промышленной целью, встречались люди, которые, взглянув на яйцо, могли сказать, какой курицей оно снесено. Да и вообще часто случается, что предметы, которых мы никогда не надеялись различить, благодаря навыку, начинают казаться нам совершенно непохожими друг на друга[5].

На непосредственно усматриваемой достоверности чувственных восприятий основывается бесспорность суждений, как, например, это белое, это сладкое или это лошадь, а это собака, а потом умозаключений, как, например, если человек, то животное смертное, причастное разуму, и, наконец, основных принципов всякого изыскания и доказательства. Если бы все руководящие понятия были ложны или обязаны своим происхождением представлениям, которых нельзя отличить от ложных, то были бы невозможны науки и искусства, не было бы никакого различия между художником и не художником[6]. При отсутствии уверенного в себе знания была бы невозможна добродетель. Мудрость или искусство жить основывается на устойчивом и непоколебимом убеждении. Хороший человек скорее согласится перенести невыразимые страдания, чем изменить своему долгу или обещанию. Каким же образом он может налагать на себя столь тяжелые правила, если у него нет ничего твердого, уста-

[1] *Cicero.* Academica priora, 7, *Nisard.* Vol. 3. P. 441–442.

[2] Ibid., 12. P. 447.

[3] Ibid., 16–17. P. 451–452.

[4] Ibid., 26. P. 461–462.

[5] Ibid., 18. P. 453.

[6] Ibid., 7. P. 442–443.

новленного, познанного, что могло бы оправдывать долг? Мудрость, не знающая себя, не может быть названа мудростью. Мудрый может действовать со свойственной ему последовательностью и постоянством лишь в том случае, если ему известны последствия его поведения и цель нравственной деятельности — высшее благо. Всякое действие предполагает мотив, но всякий мотив определяется знанием или верой. Человек действует только тогда, когда усматривает соответствие предмета стремлений своей природе, а это невозможно, если истинного нельзя отличить от ложного[1]. Наконец, достоверность логики скрытым образом признают сами скептики. Все их учение основано на диалектике. Они постоянно пользуются определением и разделением, а это изобличает в них людей, убежденных в своей правоте и не сомневающихся в том, что они могут отличить истинное от ложного[2].

Таким образом, как в области чувственного познания, так и в сфере высших проявлений познавательной деятельности есть полная возможность отличить истинное от ложного. Вследствие этого мудрец относится с величайшей осмотрительностью ко всем своим суждениям и не принимает никакого решения прежде, чем удостоверится в правильности своего взгляда на вещи. Он взвешивает, насколько в данный момент хорошо действуют его чувства, не подавлены ли они чем-нибудь, не ослаблена ли их сила; он принимает во внимание, находятся ли сами вещи в условиях, благоприятных для восприятия, и не слишком ли малым временем он располагает, чтобы отчетливо их распознать. Если он находится в состоянии безумия, то откладывает свое решение, чтобы не одобрить ложного вместо истинного[3]. Когда перед ним находятся два совершенно одинаковых предмета, он не предпринимает ничего определенного, пока не научится их различать и не приобретет уверенности в своих суждениях[4]. Именно то обстоятельство, что мудрый иногда действует решительно, а иногда отказывается от каких бы то ни было выступлений, говорит против академиков, так как если бы в глазах его не было никакого различия между истинным и ложным, то он или никогда не воздерживался бы от деятельности, или воздерживался бы всегда[5]. Принятие скептического учения с необходимостью влечет за собой полное отречение от всякой деятельности и совершенное безразличие по отношению ко всем задачам жизни. Выход из затруднения, предложенный Карнеадом, несостоятелен: истинное нельзя заменить вероятным уже потому, что, не зная истинного, нельзя знать и того, что приближается в той или другой степени к истине[6].

---

[1] *Cicero.* Academica priora, 8, *Nisard.* Vol. 3. P. 443–444.

[2] Ibid., 13–14. P. 448–449.

[3] Ibid., 17. P. 452.

[4] Ibid., 18. P. 453.

[5] Ibid., 17. P. 452.

[6] Ibid., 18–19. P. 454–455.

Такова критика скептицизма, которую блж. Августин читал в диалогах Цицерона и которой он мог воспользоваться в своей собственной борьбе с философским сомнением. Из последующего для нас будет ясно, что речь Лукулла действительно дала ему в руки оружие против академиков. Подобно Лукуллу, блж. Августин защищает достоверность чувств и бесспорность логики, распространяется о несовместимости идеала мудреца с безусловным скептицизмом, подвергает критике идею вероятного. Но несмотря на эти совпадения, критика блж. Августина настолько отличается от стоической, что выступает перед каждым исследователем с чертами несомненной оригинальности. Возражения, в которых блж. Августин совпадает со своим источником, развиты им гораздо подробнее и с несравненно большей глубиной мысли и философской проницательности. К этим основаниям он присоединил новые, до него никем еще не выдвинутые и послужившие плодотворным семенем для последующего развития философской мысли. Наконец, общий строй его полемики не имеет ничего общего со стоическим. Для стоиков исходной точкой и основой всякого познания служит представление. Достоверность всех прочих форм познания, развивающихся из представления, обусловлена самоочевидностью последнего[1]. Но в себе самом, в сам момент переживания, мнимое ощущение не заключает никаких признаков своей ложности. Самоочевидность истинных представлений не может быть доказана, потому что обманы чувств не менее реальны, чем нормальные восприятия. Только какая-то инстанция, стоящая выше чувства, может распознавать истинные свидетельства чувств и отличать их от иллюзий или бредовых образов. У стоиков такой инстанции не было. Насыщенный платоническими идеями, блж. Августин был в более выгодном положении по отношению к этому вопросу. Дуализм чувственного и рационального познания, на котором зиждется платоническая философия, указывал ему на то, где следует искать высшего судилища для оценки деятельности чувств. Признав относительную достоверность чувств, он перенес непререкаемый элемент познания в область разума и здесь нашел твердую точку опоры для своей философии.

Возражения блж. Августина против скептицизма. Скептицизм был известен древнему миру в двух формах, значительно отличавшихся друг от друга как по своему духу, так и по своему развитию. Первая была представлена школой Пиррона, вторая — Новой Академией[2]. Блж. Августин имеет дело исключительно со скептицизмом академиков. Далее нужно заметить, что отношение нашего мыслителя к Новой Академии не безусловно отрицательное. Он чувствует себя скорее продолжателем ее дела — борьбы с материализмом стоиков, чем ее про-

---

[1] *Stein L.* Die Erkenntnistheorie der Stoa. Berlin, 1888. S. 250–276, 154–186, 213–228.

[2] Сведения об особенностях и истории той и другой школы см.: *Hirzel R.* Op. cit. Tl. 3. S. 1–250; *Richter R.* Der Skeptizismus in der Philosophie. Leipzig, 1904. Bd. I. S. 21–41; *Goedeckemeyer A.* Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, 1905.

тивником[1]. Это объясняется его взглядом на отношение Новой Академии к старой. Поэтому необходимо предварительно выяснить этот взгляд и потом уже перейти к изложению критики скептицизма.

Возникновение и история Новой Академии. Родоначальником Новой Академии был Платон. Этот великий мыслитель заимствовал у своего учителя, Сократа, нравственную философию, а у Пифагора — знание вещей естественных и божественных; со своей же стороны он восполнил все это диалектикой. Так получилась совершеннейшая философия, сущность которой сводится к признанию бытия двух миров: умопостигаемого и воспринимаемого посредством чувств, истинного и подобного истинному, или созданного по образу истинного. Неразумный останавливается своей мыслью на чувственном мире, и это порождает в его душе мнение, мудрый же от чувственного восходит к умопостигаемому и становится причастным истине[2]. По смерти Платона во главе его школы стояли сначала Спевзипп, сын его сестры, и Ксенократ, его любимый ученик, а потом Полемон, от которого руководящая роль перешла к Аркезилаю[3]. При первых преемниках Платона вошло в обыкновение хранить доктрину учителя втайне от непосвященных, так как понимать ее могут только люди, ведущие сверхчеловеческий по чистоте образ жизни, а распространять священные истины среди неподготовленных значит их профанировать. При Полемоне в число членов школы вступил Зенон, принесший с собой материалистический образ мыслей. Поэтому ему не сочли возможным на первых же порах открыть идеалистические элементы платонизма, а решили ждать, пока он освободится от ложных навыков своей мысли. Между тем Полемон умер, а его место занял Аркезилай, соученик Зенона. Тогда Зенон, не сдерживаемый более авторитетом, стал открыто проповедовать, что иного мира, кроме телесного, нет и что все существующее, не исключая Бога и души, материально. Его учение было подхвачено толпой, всегда склонной по привычке к чувственному во всем духовном видеть тело, и стало быстро распространяться. Тогда Аркезилай решил, что при сложившихся обстоятельствах задачей школы является не выяснение ее положительного учения, а критика материализма и

---

[1] Academicos ego, ne inter jocandum quidem, unquam lacessere auderem: quando enim me tantorum virorum non moveret auctoritas, nisi eos putarem longe in alia, quam vulgo creditum est, fuisse sententia? Quare potius eos imitatus sum quantum valui, quam expugnavi, quod omnino non valeo [Я бы не осмелился, даже шутя, нападать на академиков. Разве не сдерживал бы меня авторитет столь великих мужей, если бы я не считал, что их взгляды далеко отстоят от тех, что им приписывает народ? Поэтому я скорее подражал им, сколько мог, нежели боролся против них, что совершенно мне не по силам] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 1, 1, PL 33, 61). Вследствие этого само заглавие сочинения «Contra Academicos» [«Против академиков»] казалось ему неточным и он заменил его другим — «De Academicis» [«Об академиках»] (*Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 1, PL 32, 585. Ср.: *Leder H.* Op. cit. S. 3).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 37, PL 32, 954. Рус. пер. Ч. 2. С. 97–98.

[3] *Idem.* De Civitate Dei VIII, 12, PL 41, 236. Рус. пер. Ч. 4. С. 24.

стоической теории познания, которая искала достоверности в свидетельстве чувств[1]. Воспользовавшись высказанным еще Сократом и Платоном, но не получившим у них достаточного развития тезисом, что оградить себя от ошибки можно, лишь не доверяя данным чувства, Аркезилай стал доказывать, что тем способом, который рекомендует Зенон, познать истину нельзя и что мудрый не должен вверять себя пагубному руководству мнения. Его критика направлялась, таким образом, исключительно против учения о достоверности чувственного познания. Сенсуализм стоиков не признал, однако, себя побежденным. После Зенона его отстаивал Хризипп, но против него выступил другой выдающийся представитель Новой Академии — Карнеад. В отличие от Аркезилая он ввел идею вероятного, или подобного истине. Так как познание истины невозможно, утверждал он, то мудрый должен руководиться в своем поведении подобным истинному. Но этим самым он очень тонко дал понять, что его доктрина не ограничивается одним отрицанием возможности познания, а заключает в себе эзотерические элементы противоположного характера. Ведь ничего нельзя назвать подобным истинному, если неизвестно, что такое истинное. Поэтому Карнеад знал, чему подобно вероятное, но скрывал это от непосвященных. Ученик Карнеада Метродор впервые открыто заявил, что невозможность познания вовсе не составляет основного положения академиков и что они воспользовались этим учением только как оружием против стоиков. В этом же направлении действовал потом Филон из Лариссы. Он уже сообщал настоящее учение Платона противникам, если они отказывались от своего мнения, и пытался возвратить Академию к Платону. Но в это время ученик его и стоика Мнезарха, Антиох, перешел к старой Академии, но нанес значительный ущерб чистоте ее учения присоединением к нему стоических элементов. Вместе с этим он восстал против представителей Новой Академии, обвиняя их в нововведениях, и защищал тезис, что мудрый может познать истину. Обострив таким образом вопрос, он привел в столкновение старую и Новую Академию. Это побудило Филона обратиться к испытанному скептическому оружию для борьбы с Антиохом, которую затем в том же духе продолжал на Западе Цицерон. Завершением этой истории было восстановление чистого платонизма в системе Плотина, в лице которого как бы ожил сам Платон[2].

Этот исторический очерк развития Новой Академии основывается не на предании, а на личной догадке блж. Августина. К изложенному воззрению хри-

---

[1] Cum ergo Epicurei nunquam sensus corporis falli dicerent, stoici autem falli aliquando concederent, utrique tamen regulam comprehendendae veritatis in sensibus ponerent [Когда эпикурейцы говорили, что телесное чувство никогда не заблуждается, а стоики признавали, что оно может заблуждаться, обе стороны тем не менее полагали, что чувства есть мерило познания истины] (*Augustinus Hipponensis*. Epistula 118, 19, PL 33, 441).

[2] *Augustinus Hipponensis*. Contra Academicos III, 38–41, PL 32, 954–956. Рус. пер. Ч. 2. С. 98–102; Epistula 118, 16, PL 33, 440; Epistula 1, PL 33, 61.

стианского платоника привел, во-первых, тот несомненный факт, что Новая Академия в противоположность школе Пиррона действительно шла в своем развитии от строгого скептицизма к догматизму и направляла свою критику главным образом против стоиков. Во-вторых, важную роль сыграло в этом отношении замечание Цицерона о какой-то эзотерической стороне в учении академиков[1]. В чем состояла тайна этих философов, Цицерон не указал, но блж. Августин на основании его слов пришел к догадке, что этой тайной, скрываемой от непосвященных, был чистый платонизм или, точнее, платоническое учение о мире сверхчувственном, постигаемом одним только умом[2]. Что в данном случае мы имеем дело именно с догадкой блж. Августина, в этом убеждают его собственные неоднократные признания[3].

Таким образом, свою критику блж. Августин направляет, собственно, не против академиков, которых он считал истинными платониками и в этом смысле своими единомышленниками, а против тех, кто, не понимая скрытого замысла академиков, принимает их учение за чистую монету и видит в них скептиков[4].

---

[1] Volo igitur videre, quid invenerint. Non solemus, inquit, ostendere. Quae sunt tandem ista mysteria, aut cur celatis, quasi turpe aliquid, sententiam vestram? Ut, qui audient, inquit, ratione potius, quam auctoritate ducantur [Итак, я хочу видеть, до чего они додумались, а мне отвечают: «Мы обычно это не показываем». Что же это, наконец, за тайна? И почему вы скрываете как будто нечто безобразное свои мысли? «Чтобы слушающие, — говорят, — руководствовались более разумом, нежели авторитетом»] (*Cicero.* Academica priora, 18, *Nisard.* Vol. 3. P. 454).

[2] Quisquis autem putat hoc sensisse Academicos, ipsum Ciceronem audiat. Ait enim illis morem fuisse occultandi sententiam suam, nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixisset, aperire consuesse. Quae sit autem ista, Deus viderit; eam tamen arbitror Platonis fuisse [Всякий, кто считает, что так учили академики, пусть послушает самого Цицерона. Цицерон говорит, что у них был обычай держать втайне свое учение и никому его не открывать, разве только тому, кто будет жить с ними вплоть до старости. Что это за учение, знает Бог; я же думаю, что это было учение Платона] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 43, PL 32, 957).

[3] Audite jam paulo attentius, non quid sciam, sed quid existimem: hoc enim ad ultimum reservabam, ut explicarem, si possem, quale mihi videatur esse totum Academicorum consilium [Послушайте же немного внимательнее не то, что я знаю, а что предполагаю: это я оставил на самый конец, чтобы объяснить, если смогу, каков, по моему мнению, замысел академиков] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 37, PL 32, 954). Haec et alia hujusmodi mihi videntur inter successores ejus, quantum poterant, esse servata, et pro mysteriis custodita [Мне кажется, что это и все остальное того же рода последователи {Академии} берегли в меру своих сил и хранили как тайну] (Ibid. III, 38, PL 32, 954). Ср.: Epistula 1, 1, PL 33, 61; *Hirzel R.* Op. cit. Tl. 3. S. 216–222; *Leder H.* Op. cit. S. 3–4.

[4] Nam illi mihi videntur graves omnino ac prudentes viri fuisse. Si quid est autem, quod nunc disputabimus adversus eos erit, qui Academicos inventioni veritatis adversos fuisse crididerunt. Et ne me territum putes, etiam contra eos ipsos non invitus armabor, si non occultandae sententiae suae causa... sed ex animo illa quae in eorum libris legimus, defenderunt [Эти мужи {т. е. академики} мне, конечно, кажутся благоразумными и заслуживающими доверия. Если же в наших словах и будет усмотрено какое-нибудь опровержение, то оно будет направлено против тех, кто считает академиков противниками отыскания истины. И чтобы ты не подумал, что я боюсь, я охотно вооружусь и против самих {академиков}, если они искренне защищали то, что написано в их книгах, а не с целью скрыть свое учение] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos II, 24, PL 32, 930).

Возражения практического характера. Побуждение, заставившее блж. Августина выступить против скептицизма, коренится в самих свойствах его личности и пережитом религиозном кризисе. Личность страстная и целостная, всецело отдававшаяся овладевающей ею идее, блж. Августин не мог помириться с тем идеалом мудреца, который проповедовали скептики. Вступив на путь служения Богу, он не мог, как хотел, отдать Ему всю свою энергию, пока новое направление воли не получило для себя оправдания в незыблемой философии. Как прежде усталость воли, отсутствие идеала, рассеянность желаний были причиной временного увлечения скептицизмом, так теперь ясно сознанная и принятая волей цель жизни, концентрация на ней всех стремлений должны были возбуждать его на борьбу со скептицизмом, грозившим ослабить новую волю[1]. Несовместимость скептицизма с идеей мудреца и недостаточность вероятности для устойчивой нравственной деятельности, выдвинутые стоиками против Новой Академии, стали для блж. Августина личным опытом. В чужие формулы он внес свое непосредственное чувство, и потому они слились с его личностью и были органически им усвоены. Таким образом, возражения практического характера, выставленные Августином против скептицизма, не столько по существу опровергают это учение, сколько показывают, почему оно не могло быть принято нашим мыслителем, почему возмущалась против абсолютного сомнения его душа: когда после обращения в нём снова возгорелась нравственная энергия, он поставил для себя первой задачей устранить расслабляющее влияние скепсиса[2].

Идеалом всех древних философских школ был мудрец, познавший истину и в ней нашедший счастье и удовлетворение. Составляя свой трактат против академиков, блж. Августин не считал еще себя самого мудрецом, но надеялся со временем стать им[3]. Существование мудрецов было общепризнанным убеждением. В этом отношении не составляли исключения, как справедливо утвер-

---

[1] См. стр. 114–120 наст. изд.

[2] Сам блж. Августин полагает в этом задачу сочинения «Contra Academicos». Sed ut breviter accipiatis omne propositum meum; quoquo modo se habeat humana sapientia, eam me video nondum percepisse. Sed cum trigesimum et tertium aetatis annum agam, non me arbitror desperare debere eam me quandoque adepturum. Contemptis tamen caeteris omnibus quae bona mortales putant, huic investigandae inservire proposui. A quo me negotio quoniam rationes Academicorum non leviter deterrebant, satis, ut arbitror, contra eas ista disputatione munitus sum [Но (чтобы вы скорее поняли мою мысль), какова бы ни была человеческая мудрость, ее, как мне кажется, я еще не постиг. Когда мне шел тридцать третий год, я не считал нужным отчаиваться в том, что никогда ее не постигну. Однако, презрев все то, что смертные считают благом, я решил служить отысканию этой истины. От этого занятия меня весьма сильно отвращало учение академиков, поэтому в этом рассуждении я достаточно сильно, по-моему, вооружился против них] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 43, PL 32, 957). Ср.: Ibid. II, 23, PL 32, 930. Рус. пер. Ч. 2. С. 103, 49.

[3] Ibidem.

одного взгляда перед другим. Человек должен руководиться в своей деятельности тем, что представляется ему более вероятным и приближающимся к истине (verisimile). Блж. Августин старается доказать противоречивость этого понятия в системе академиков. Отрицая познание истины, они не могут говорить и о подобном истине, так как признание известного положения подобным истине предполагает познаваемость самой истины. Ведь нельзя же сказать, что вот этот мальчик, сын Романиана, похож на отца, если нам неизвестен сам Романиан[1]. По-видимому, такое доказательство противоречивости понятия вероятного опирается лишь на словесную форму термина, обозначающего его (verisimile), и представляет собой не что иное, как спор о словах. Достаточно взять греческие выражения, которыми академики пользовались для обозначения положений приблизительной достоверности (εὔλογον, πιθανόν), или второй термин, употребляемый Цицероном для той же цели (probabile), как соображения блж. Августина утрачивают уже свою силу. Это, действительно, и ставят ему на вид его собеседники, защищающие в диалоге дело академиков[2]. Но блж. Августин протестует против этого замечания. Противоречие, о котором идет речь, касается не слов, а самого дела. Прежде всего, Цицерон не такой посредственный писатель, чтобы употреблять слова необдуманно или не уметь назвать предмет его настоящим именем. Он намеренно ввел термин verisimile, чтобы приподнять несколько покрывало с той тайны, которую хранили академики, и дать понять людям проницательным, что в действительности скептики не отрицают наличности положений истинных, раз говорят о положениях, подобных истинным[3]. Далее, чтобы узнать в известном суждении положение вероятное, необходимо иметь понятие о положении истинном, а откуда в душе могло бы появиться это понятие, если бы человек фактически не знал ничего истинного? Например, когда у нас спрашивают, будет ли завтра, после этой ясной и безоблачной ночи, хорошая погода, мы отвечаем, что, вероятно, завтра будет солнечный день. Это суждение мы сознаем в качестве вероятного только потому, что внутренне сравниваем его с каким-нибудь суждением, имеющим в наших глазах характер несомненности, например, с суждением: это дерево не может сейчас же сделаться серебряным[4].

Помимо своей противоречивости учение о вероятном не достигает своей цели. Академики полагают, что для мудреца неприлично заблуждаться, и рекомендуют ему руководиться в жизни тем, чему внутренне он не отдает своего сочувствия. Академикам кажется, что человек не ошибается, если из осторож-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos II, 19, PL 32, 928. Рус. пер. Ч. 2. С. 45–46.

[2] Ibid. II, 24, PL 32, 930. Рус. пер. Ч. 2. С. 50.

[3] Ibid. II, 24, 26, PL 32, 930, 931. Рус. пер. Ч. 2. С. 50–51, 52. Ср.: Ibid. III, 40, PL 32, 955. Рус. пер. С. 100.

[4] Ibid. II, 26–27, PL 32, 931–932. Рус. пер. Ч. 2. С. 52–53.

ности он ничего не признает истинным. Это действительно правильно, если иметь в виду только интеллектуальную сторону дела, но несостоятельно, если обратиться к практической стороне. Рекомендуемая ими осторожность так же мало предохраняет от ошибок в поведении, как и легковерие, потому что заблуждается не тот только, кто идет ложным путем, но и тот, кто не идет истинным. И легковерный может случайно угадать правильное направление, и чрезмерно осторожный может быть обманут кажущейся вероятностью[1].

В нравственной области последствия учения о вероятном еще более гибельны, так как действовать здесь по соображениям вероятия равносильно уничтожению всяких общеобязательных нравственных норм. Вероятность обесценивает все нравственные критерии и оправдывает прелюбодеяние, убийство и всякое преступление. Действуя по соображениям вероятности, человек не считает своих поступков ни должными, ни недолжными, следовательно, внутренне не сознает себя совершающим преступление. Однако преступление не ограничивается внутренним сознанием, но имеет и свою объективную сторону[2].

Достоверность чувственного познания. Обманчивость чувств служила для скептиков основанием отрицать достоверность познания материальной природы. Ложность свидетельства чувств проявляется в трех формах. Во-первых, очень часто чувства говорят нам о том, чего вовсе нет в действительности. Так плывущим в лодке кажется, что движутся стоящие на суше башни, а смотрящим на небо представляется, что светила небесные стоят неподвижно. Весло, опущенное в воду, имеет вид преломленного. При несовпадении зрительных лучей в одной точке предметы двоятся в глазах. Во-вторых, мы принимаем обыкновенно одну вещь за другую, одинаково с ней окрашенную, одинаково звучащую, имеющую один запах или вкус, одинаковую на осязание. Так, грохот проезжающей повозки мы принимаем за гром, а медное кольцо в потемках — за золотое. Наконец, во сне, в болезненном бреду и в состоянии экстаза человек не отличает волнующие его внутренние образы от тел, находящихся вне его[3].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 34, PL 32, 951. Рус. пер. Ч. 2. С. 92–94.

[2] Illud est capitale, illud formidolosum, illud optimo cuique metuendum, quod nefas omne, si haec ratio probabilis erit, cum probabile cuiquam visum fuerit esse faciendum, tantum nulli quasi vero assentiatur, non solum sine sceleris, sed etiam sine erroris vituperatione committat [...Это ужасно и опасно, если этот довод будет вероятным и каждому будет казаться, что он совершает {лишь} вероятное, сочувствуя как истине тому, чего нет. Этого надо страшиться всякому порядочному человеку, дабы не позволять совершаться беззаконию, не только не порицая в нем преступление, но даже и грех] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 36, PL 32, 953). Вообще: Ibid. III, 35–36, PL 32, 952–953. Рус. пер. Ч. 2. С. 94–97.

[3] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos II, 11, PL 32, 924. Рус. пер. Ч. 2. С. 38–39; Soliloquia II, 11, PL 32, 889. Рус. пер. Ч. 2. С. 268–269; De Genesi ad litteram XII, 52, PL 34, 475. Рус. пер. Ч. 8. С. 298–299.

Признавая действительность всех этих фактов, блж. Августин находит, что вывод, который из них делают, слишком преувеличен. Каковы бы ни были так называемые обманы чувств, необходимо признать, что не все, опирающееся на свидетельство наших телесных органов, непременно ложно.

Прежде всего, сами академики не отрицают действительного существования находящейся вне нашего сознания реальности, обнаруживающейся в чувственных восприятиях. Они признают, что существует нечто кажущееся нам не тем, что оно есть на самом деле, но усиливаются доказать, что это нечто не таково, каким мы его воспринимаем. Таким образом, по сознанию самих скептиков чувства недостаточны только для верного восприятия свойств вещей, но не их бытия[1]. Если же чувства дают нам знать о бытии некоторой внешней реальности, то именно через них перед нами открывается существование мира. Пусть мир не таков, каким кажется, но бытие его все же отрицать нельзя. Совокупность чувственных восприятий, хотя бы даже неверно передающих свойства вещей, мы называем миром, а если бы кто-нибудь вздумал это оспаривать, то получился бы лишь спор о словах[2].

Далее, остается не поколебленной академиками субъективная достоверность чувственных восприятий, на которую указывали еще эпикурейцы. Всякий может с уверенностью сказать скептику: «Я знаю, что это кажется мне белым; я знаю, что это услаждает мой слух; я знаю, что этот запах для меня приятен; я знаю, что это сладко на мой вкус; я знаю, что для меня это холодно».

---

[1] Posse enim falsum videri a sentientibus dicitis, nihil videri non dicitis. Prorsus enim omnis disputationis causa tolletur, ubi regnare vos libet, si non solum nihil scimus, sed etiam nihil nobis videtur [Вы говорите, что те, кто чувствует, могут обманываться в том, что им кажется, но вы не говорите, что {им вообще} ничего не кажется. Ибо, конечно, упразднился бы всякий повод к рассуждению (а в нем вам нравится повелевать), если мы не только ничего не знаем, но нам даже ничего и не кажется] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 24, PL 32, 946). Ср.: Itaque ait vehementer errare eos, qui dicant, ab Academia sensus eripi, a quibus nunquam dictum sit, aut colorem, aut saporem, aut sonum nullum esse, illud sit disputatum, non inesse in his propriam, quae nusquam alibi esset, veri et certi notam [...Итак, он говорит о том, что сильно заблуждаются думающие, что академики отрицают чувства, ведь они никогда не говорили, что цвет, вкус или сон есть ничто, но рассуждали о том, что в чувствах нет собственного признака истинного и определенного, который никоим образом не может находиться в каком-либо ином месте...] (*Cicero.* Academica priora, 32, *Nisard.* Vol. 3. P. 468).

[2] Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur? Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis nobis nihil videri: nec omnino ausi estis aliquando ista tentare; sed posse aliud esse ac videtur, vehementer persuadere incubuistis. Ego itaque hoc totum, qualecumque est quod nos continet, atque alit; hoc, inquam, quod oculis meis apparet, a meque sentitur habere terram et coelum, aut quasi terram, et quasi coelum, mundum voco [Откуда, говорит, ты знаешь, что это есть мир, если чувства обманываются? Ваши доводы никогда не могли опровергнуть силу чувств, чтобы уличить нас в том, что мы ничего не видим, да вы вообще не осмеливались на это; но вы весьма сильно пытались нас убедить в том, что видимое может быть {совсем} иным. Поэтому я говорю, что все это — все, что нас окружает и питает, что является перед моими глазами, что, как я чувствую, имеет небо и землю (или же как бы землю и как бы небо), — я называю миром] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 24, PL 32, 946).

Конечно, очень часто одна и та же вещь вызывает у различных животных, у различных людей и даже у одного и того же человека неодинаковые впечатления. Листья дикой маслины человеку кажутся горькими на вкус, но для козла они сладки, потому что он к ним упорно тянется. Могут они не казаться горькими и какому-нибудь человеку, могут утрачивать свой горький вкус и для человека, которому прежде казались горькими. Но эпикуреец, возражая скептикам, ничего этого не отрицает. Однако, с полной добросовестностью он может поклясться, что для него именно, и притом в данный момент, они кажутся горькими. Бесспорность этого утверждения ничего не теряет даже в том случае, если подобные впечатления обусловлены не действительным влиянием внешнего предмета на чувство, а являются плодом воображения. Пусть я вижу во сне, что лакомлюсь вкусным блюдом, однако и здесь остается бесспорным, что во сне я испытываю удовольствие[1].

Наконец, чувства не только верно говорят о бытии предметов и о тех субъективных впечатлениях, которые они вызывают в нашей душе, но в пределах доступного им правильно отражают и саму внешнюю действительность. Мы уже знаем, что, по теории блж. Августина, причиной ощущения служит изменение органа восприятия под влиянием внешнего объекта, которое не укрывается от внимания души. Между объектом восприятия и органом устанавливается отношение причины к действию. Под влиянием внешней причины орган чувства испытывает совершенно определенные состояния, которые не могут оставаться теми же при изменении самой причины. Если глаз видит весло, погруженное в воду, преломленным, то для этого есть свои причины в воспринимаемой реальности. Весло в данном случае действует на чувство совсем через другую среду. Если вода и воздух не одно и то же, то и воздействие весла на глаз через эти стихии не может быть одинаковым. Поэтому скорее следовало бы порицать зрение в том случае, если бы при этих условиях оно видело весло прямым[2]. То же самое можно сказать о движущихся башнях, разноцветных пе-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 26, PL 32, 947. Рус. пер. Ч. 2. С. 84–85.

[2] Ergone verum est quod de remo in aqua vident? Prorsus verum. Nam causa accedente quare ita videretur, si demersus unda remus rectus appareret, magis oculos meos falsae renuntiationis arguerem. Non enim viderent quod talibus existentibus causis videndum fuit [Итак, не истинно ли то, каким мы видим в воде весло? Конечно, истинно. Ведь существует же причина тому, почему мы его таким видим, и если погруженное в воду весло показалось бы прямым, я скорее обвинил бы свои {собственные} глаза во лжи, ибо они не видят то, что должно было бы видеть в данных условиях] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 26, PL 32, 947). Si quis remum frangi in aqua opinatur, et cum inde aufertur integrari; non malum habet internuntium, sed malus est judex. Nam ille pro sua natura non potuit aliter in aqua sentire, nec aliter debuit: si enim aliud est aer, aliud aqua, justum est ut aliter in aere, aliter in aqua sentiatur [Если кто-нибудь считает, что весло ломается в воде, а когда вынимается из воды, вновь восстанавливается, тот не ошибается в своих чувствах, но ошибается в своем суждении. Ибо {человек} по своей природе не может чувствовать иначе, да и не должен: ведь если воздух и вода — разные вещи, то справедливо чувствовать то, что в воздухе, иначе, чем то, что {находится} в воде] (*Idem.* De vera religione, 62, PL 34, 149).

рышках птиц и прочих обманах чувств. Выступая таким образом на защиту чувств, блж. Августин ссылается на эпикурейцев и следует им[1].

Приведенные возражения касаются только действительных ощущений, возникающих под воздействием внешних объектов, но в силу тех или иных причин неверно отражающих вещи. Остается область образов, которые в состоянии усыпления, болезни или сумасшествия получают такую пластичность, что человек утрачивает возможность отличать их от ощущений. Признавая сам факт, блж. Августин обращает внимание своих противников на то, что в обманах сновидений и бредовых образов нисколько не повинны чувства. Ведь сон и болезни приводят в бездействие чувства, и именно вследствие этого душа живет в это время в области образов, или созданных ею самой, или оставшихся в ее памяти после когда-то испытанных ощущений. Душа обольщается здесь не чувствами, а собственным воображением. Поэтому если чувства свидетельствуют здоровым и бодрствующим об истинном положении вещей, то бред и галлюцинации больных ничего не говорят против достоверности их показаний[2]. Затем, обманчивость снов не идет далее телесного. Если душа действительно постигает что-либо во сне умом, то это оказывается истинным и по пробуждении. Если, например, человек видит себя во сне рассуждающим о чем-нибудь с близкими или незнакомыми, то обстановка беседы, лица, с которыми она ведется, место, где она происходит, слова, которыми пользуются собеседники, не имеют ничего общего с действительностью. Но то, что в этой созданной воображением обстановке, которая и наяву не имела бы никакого значения в отношении к рациональному содержанию беседы, было высказано истинного, остается таковым всегда. Если существует шесть миров и один, то и для сонного и для бодрствующего будет истинным, что их семь. Что трижды три девять, это остается неоспоримым, хотя бы весь род человеческий погрузился в сон[3].

Таким образом, в познании телесного нет никакого обмана. Нас не обманывают тела, которые мы воспринимаем, потому что в понятии обмана мыслится преднамеренность, а ее в телах быть не может, так как они бездушны. Они могут вводить в заблуждение только помимо своей воли, т. е. могут быть

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 26, PL 32, 947. Рус. пер. Ч. 2. С. 84–85. Об отношении в этом пункте блж. Августина к эпикурейцам см.: *Richter R.* Op. cit. Bd. II. S. 23–27.

[2] Credo enim sensus non accusari, vel quod imaginationes falsas furentes patiuntur, vel quod falsa in somnis videmus. Si enim vera vigilantibus atque sanis renuntiarunt; nihil ad eos, quid sibi animus dormientis insanientisque confingat [Что касается того, что сумасшедшие испытывают ложные видения или же что мы видим ложные сны, я думаю, в этом не следует обвинять чувства. Ибо если бодрствующим и здоровым чувства говорят правду, то они ничего не говорят о том, что выдумывает себе душа спящего и больного] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 25, PL 32, 946).

[3] Ibid. III, 25, PL 32, 946. Рус. пер. Ч. 2. С. 83–84.

ложны, но не могут быть лживы. Но и чувства нас не обманывают, потому что органы чувств ни о чем не могут возвещать духу, как только о своих физических изменениях[1]. Обманывается и обманывает нас только ум, который или недостаточно внимательно, или недостаточно верно оценивает и обсуждает данные чувств. Прежде чем принять свидетельство чувств, необходимо убедиться, что оно соответствует внешней действительности и не является игрой воображения, не имеющей никакого отношения к внешним возбуждениям[2]. Орудием проверки служит главным образом ум; он судит, почему весло в воде должно казаться преломленным, хотя в действительности оно остается прямым[3]. Пусть возбуждения чувства дают иногда ложные показания о действительно существующем, но если ум не доверяет им, то он и не обманывается[4]. Если же ум не производит должной оценки показаниям чувства, то в этом случае не орган восприятия худ, а худ его судья — ум[5]. Но не только ум, а в известных случаях и само чувство может служить проверкой для непосредственного чувственного восприятия. Это применимо особенно в тех случаях, когда предметы обманывают нас своим сходством. Когда мы принимаем звук проезжающей повозки за гром, а пищу, приправленную сладким соком, за приготовленную на меду, то ошибка происходит только потому, что впечатления одного чувства мы не проверяем показаниями других[6].

Все изложенные соображения о достоверности чувств и о возможности проверки их показаний приводят блж. Августина к заключению, что в них мы имеем ценный источник знания. Через посредство чувств нам известно о небе, земле и обо всем, что в них. Мы справедливо доверяем не только свидетельству собственных чувств, но и рассказам других людей, основанным на показаниях их чувств. Иначе пришлось бы сомневаться в существовании океана, знаменитых городов и стран, пришлось бы отказаться от всех исторических знаний и

---

[1] Unde falsitas oritur, non rebus ipsas fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro suae pulchritudinis acceperunt gradu; neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti, non aliud quam suas affectiones praesidenti animo nuntiant [Причина происхождения ложности находится не в самих вещах, которые не показывают чувству ничего, кроме своего облика, который имеют в той или иной степени красивым; и не в самих чувствах, ибо, испытывая воздействие {извне} в соответствии с природой своего тела, они не говорят председательствующей душе ни о чем ином, как о своих впечатлениях] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 67, PL 34, 152). Ср.: Ibid., 61–62, PL 34, 149. Рус. пер. Ч. 7. С. 52–53.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 21, PL 42, 1073; De Genesi ad litteram XII, 52, PL 34, 475. Рус. пер. Ч. 8. С. 298–299.

[3] *Idem.* De vera religione, 53, PL 34, 145. Рус. пер. Ч. 7. С. 41.

[4] *Idem.* Soliloquia II, 3, PL 32, 886. Рус. пер. Ч. 2. С. 261–262.

[5] *Idem.* De vera religione, 62, PL 34, 149. Рус. пер. Ч. 7. С. 53.

[6] *Idem.* De Genesi ad litteram XII, 52, PL 34, 475. Рус. пер. Ч. 8. С. 298–299.

усомниться в том, что мы произошли от своих родителей[1]. Правда, Карнеад утверждает, что познанию недоступны только предметы, относящиеся к философии, а не обыденные вещи и отношения, которые не имеют никакой важности. Но это уловка, посредством которой он старается оградить безусловность своих скептических принципов. Ведь он не мог бы утверждать, что не знает, человек он или муравей. Поэтому, чтобы избежать упрека в непоследовательности, он и ограничивает вопрос о познаваемости вещей сферой философского ведения[2].

Но чувство хотя и служит источником знания, однако познания в собственном смысле оно дать не может. Животные, наделенные только чувствами, хотя очень часто и более острыми, чем человек, имеют не знание, а некоторое подобие знания[3]. Но и человек приобретает знание лишь постольку, поскольку он пользуется умом, а не чувством[4]. Чувство дано животным и человеку для охранения телесной жизни, поэтому оно открывает им все необходимое, полезное или вредное для физического благосостояния, но не имеет отношения к тому, что выше тела и не касается его пользы[5]. Кто ограничивается только чувствами, тот не знает не только Бога, но и себя самого[6]. Причина того, что чувства не дают познания, лежит в изменяемости воспринимаемого ими объекта и их самих. Познать — значит схватить мыслью. Но если можно овладеть тем, что всегда остается неизменяемым, какова истина, то нельзя удержать того, что непрерывно изменяется. Объект чувственных восприятий, тела, находятся в непрестанной текучести. Без перерыва растут волосы. Непрерывно человек

---

[1] Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimonio didicimus aliorum: alioquin esse nescimus oceanum; nescimus esse terras atque urbes, quas celeberrima fama commendat; nescimus fuisse homines et opera eorum, quae historica lectione didicimus... postremo nescimus in quibus locis, vel ex quibus hominibus fuerimus exorti; quia haec omnia testimoniis credidimus aliorum. Quod si absurdissimum est dicere; non solum nostrorum, verum etiam et alienorum corporum sensus plurimum addidisse nostrae scientiae confitendum est [Мы также отнюдь не отрицаем и того, что мы знаем, {доверяя} свидетельству других {людей}, иначе мы не знали бы о существовании океана; не знали бы о существовании стран и городов, о которых нам возвещает {их} громкая слава; не знали бы о людях, которые были, и их делах, о которых мы узнали из истории... наконец, мы не знали бы, в каких местах и от кого мы родились, потому что всему этому мы верим на основании свидетельства других {людей}. И если же говорить это в высшей степени бессмысленно, то мы должны признать, что не только наши собственные чувства, но и чувства других людей весьма много добавили к нашему знанию] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 21, PL 42, 1073).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 22, PL 32, 945. Рус. пер. Ч. 2. С. 79–81.

[3] *Idem.* De Civitate Dei XI, 27, 2, PL 41, 341. Рус. пер. Ч. 4. С. 219.

[4] *Idem.* De ordine II, 5, PL 32, 995. Рус. пер. Ч. 2. С. 175–176; De quantitate animae, 54, PL 32, 1066. Рус. пер. Ч. 2. С. 390.

[5] *Idem.* Contra Academicos III, 13, PL 32, 940. Рус. пер. Ч. 2. С. 70–71.

[6] Quisquis enim ea sola novit quae corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi videtur, sed ne secum quidem [Кто знает только то, к чему прикасается {его} телесное чувство, тот, как мне кажется, не только не знает Бога, но не знает и себя самого] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 5, PL 32, 995).

подвигается к юности или старости. Ничто не может задержать стремительный поток этих изменений. Поэтому и сами чувства не могут овладеть изменяемым[1]. С другой стороны, сами телесные органы претерпевают постоянные изменения. Они изменяемы, а истина вечна. Поэтому тело не может помогать душе в познании неизменяемого. От него можно только требовать, чтобы оно не мешало познанию. Ум должен отвлекаться от тела, когда он мыслит[2]. Таким образом, чувства подобны кораблю, на котором мы достигаем области бестелесного, где необходимо уже высадиться на берег и пользоваться одним только умом[3].

Достоверность интеллектуального познания. Свидетельства чувств могут соответствовать действительности, но могут и расходиться с ней. Поэтому они нуждаются в проверке со стороны разума. Их достоверность устанавливается критикой ума. Таким образом, рациональное познание, представляющее собой высшую инстанцию по отношению к чувственному, отличается большей достоверностью. Из сферы рационального познания не подлежат сомнению, во-первых, принципы мышления, во-вторых, данные самосознания.

---

[1] Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur: velut cum capilli capitis nostri crescunt, vel corpus vergit in senectutem, aut in juventam efflorescit, perpetuo id fit, nec omnino intermittit fieri. Quod autem non manet, percipi non potest: illud enim percipitur quod scientia comprehenditur. Comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur. Non est igitur expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis [Все, к чему прикасается телесное чувство, {т. е. то}, что называется чувственным, непрерывно изменяется без какой-либо остановки во времени: например, когда волосы седеют на нашей голове или же когда тело обращается к старости или расцветает в юности — изменение происходит постоянно и никогда не прекращается. То, что не пребывает {в каком-либо одном состоянии}, невозможно воспринять, а воспринимается {только} познаваемое при помощи знания. Но то, что беспрестанно меняется, не может быть познано. Следовательно, не стоит ожидать от телесных чувств чистоты истины] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 9, PL 40, 13).

[2] Nec corpus intelligit, nec animus auxiliante corpore intelligit; quia cum intelligere vult, a corpore avertitur. Quod enim intelligitur, ejusmodi est semper; nihilque corporis ejusmodi est semper: non igitur potest adjuvare animum ad intellectum nitentem, cui non impedire satis est [И {само} тело не познает, и ум не познает при помощи тела, потому что в то время, как ум желает познать, он отворачивается от тела. Ибо предмет познания всегда постоянен, а в теле нет ничего постоянного; и потому тело не может помочь уму в стремлении к познанию, достаточно {уже}, чтобы оно ему в этом не препятствовало] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 1, PL 32, 1021). Впоследствии блж. Августин сделал пояснение к этому месту в том смысле, что предметом интеллектуального познания является и дух наш, хотя он и изменяем. См.: Retractationes I, 5, 2, PL 32, 590.

[3] Imo sensus in hoc negotio quasi navim sum expertus. Nam cum ipsi me ad locum quo tendebam pervexerint, ubi eos dimisi, et jam velut in solo positus coepi cogitatione ista volvere, diu mihi vestigia titubarunt. Quare citius mihi videtur in terra posse navigari, quam geometricam sensibus percipi, quamvis primo discentes aliquantum adjuvare videantur [В этом деле я узнал чувства, подобно кораблю. Когда чувства доставили меня в то место, куда я стремился и где они были оставлены, я, будто высаженный на берег, начал размышлять обо всех этих вещах, но след от этих чувств еще долго продолжал колебаться. Поэтому мне кажется, что лучше ходить по земле, нежели постигать геометрию при помощи чувств, хотя, кажется, новичкам в деле познания они могут оказать изрядную помощь] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia I, 9, PL 32, 874).

Достоверность принципов мышления. Свою критику скептики направляли не только против свидетельства чувств, но и против самой логики. Блж. Августин находит ее софистической и основанной на намеренном и замаскированном искажении правил логики. По его мнению, достаточно простой бдительности, чтобы убедиться в ее полной несостоятельности[1]. В действительности, правила диалектики непререкаемы. Не подлежит сомнению, что при допущении известного положения необходимо признать и вывод, который правильно из него сделан, что в разделительном силлогизме должна быть признана та часть его, которая остается после устранения всех прочих[2]. Диалектика дает поэтому много бесспорных знаний. «Если в мире четыре стихии, то не пять. Если солнце одно, то их не два. Не может одна и та же душа быть смертной и бессмертной. Не может человек в одно и то же время быть и счастливым, и несчастным. Не может быть в одном и том же месте одновременно и света солнца, и тьмы ночи. Теперь мы или бодрствуем, или спим. То, что, как мне кажется, я вижу, есть или тело, или не тело»[3]. Все эти знания не терпят никакого ущерба от болезненных и ненормальных состояний чувства, так как логика применима и к образам действительных вещей, и к фантазмам воображения. Непоколебимая достоверность диалектики остается незатронутой и фактом разногласия философских систем, на который любили указывать скептики. Пусть физики, Демокрит и Эпикур спорят между собой о происхождении мира, но и в их системах есть нечто, стоящее выше всяких разногласий и одинаково признаваемое всеми. Это истина разделений, которые могут быть построены в этой области. «Для меня несомненно, — говорит Августин, — что мир или один, или не один, и если не один, то число миров или конечно, или

---

[1] De captiosis autem atque fallacibus ratiunculis breve praeceptum est: si male concedendo inferuntur, ad ea quae concessa sunt esse redeundum. Si verum falsumque in una conclusione confligunt, accipiendum inde quod intelligitur, quod explicari non potest relinquendum. Si autem modus in aliquibus rebus latet penitus hominem, scientiam ejus non esse quaerendam [Об этих путаных и ложных мыслях сказано кратко: если они возникают в результате неправильного представления о вещах, нужно обратиться к этому представлению. Если истина и ложь сталкиваются в одном и том же заключении, нужно принять то, что может быть из этого понято, а то, что не может быть объяснено, следует оставить. Если же от человека совершенно скрыт смысл каких-либо вещей, то к познанию этого смысла не стоит стремиться] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 29, PL 32, 949). Ср.: De doctrina Christiana II, 48, PL 34, 57.

[2] Docuit me, si cujus eorum quae per connexionem modo proposui pars antecedens assumpta fuerit, trahere necessario id quod annexum est. Ea vero quae per repugnantiam vel disjunctionem a me sunt enuntiata, hanc habere naturam, ut cum auferuntur caetera, sive unum, sive plura sint, restet aliquid quod eorum ablatione firmetur [{Диалектика} научила меня, что если в том рассуждении, которое я веду, в процессе умозаключения будет принята какая-либо его предшествующая часть, тогда необходимо будет принять и то, что из нее вытекает. А то, о чем мною сказано в разделительном суждении, имеет такую природу, что, когда устраняется все прочее, будь то единичное или множественное, остается нечто, получающее по отсутствии этого прочего признание] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 29, PL 32, 949).

[3] Ibidem.

бесконечно. Пусть Карнеад покажет, что это положение не отличается от ложного. Затем я знаю, что этот наш мир имеет настоящее устройство или в силу природы тел, или по воле некоторого провидения, что он или всегда был и будет, или имел начало, но не будет иметь конца, или не произошел во времени, но будет иметь конец или и получил начало во времени, и не всегда будет существовать. Подобным же образом я знаю бесчисленное количество истин из области физики, потому что эти истины раздельны, и никто не может смешать их по какому-то сходству с ложным. Но прими из этих разделений что-нибудь определенное, говорит академик. Не хочу, потому что это значит: откажись от того, что ты знаешь, и говори, что не знаешь»[1]. Истина разделений сохраняет свою силу не только в науке о природе, но и во всех других философских дисциплинах. Так, в этике для всех остается несомненным, что высшее благо, с которым связана блаженная жизнь, или вовсе не существует, или существует, и если существует, то находится или в душе, или в теле, или в том и другом[2].

Кроме диалектики, полной непререкаемостью отличаются математические истины. В состоянии усыпления, в болезненном бреду и в сумасшествии человек принимает много ложного и кажущегося за истинное и действительно существующее. Но истина математических положений не колеблется и этими болезненными состояниями. Если миров шесть и один, то их семь, это я знаю независимо от тех состояний, которые в данный момент переживаю. Что трижды три — девять и составляет квадрат трех, это остается истинным, хотя бы весь род человеческий был погружен в глубокий сон[3]. Той же степенью дос-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 23, PL 32, 945. Рус. пер. Ч. 2. С. 81–82.

[2] Mihi tamen tardo illi atque stulto licet interim scire, boni humani finem, in quo inhabitet beata vita, aut nullum esse, aut in animo esse, aut in corpore, aut in utroque. Hoc me, si potes, nescire convince; quod notissimae illae vestrae rationes nullo modo faciunt [Тем не менее мне, такому ленивому и глупому, надлежит знать, что вершина человеческого блага, в котором обитает блаженная жизнь, или {вовсе} не существует, или же существует в душе, в теле или и в том и другом. Если можешь, изобличи меня в моем незнании, чего совершенно не делают эти ваши известнейшие доводы] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 27, PL 32, 948).

[3] Si autem unus et sex mundi sunt; septem mundos esse, quoquo modo affectus sim, manifestum est, et id me scire non impudenter affirmo. Quare vel hanc connexionem, vel illas superius disjunctiones, doce somno aut furore aut vanitate sensuum posse esse falsas; et me, si expergefactus ista meminero, victum esse concedam. Credo enim jam satis liquere quae per somnium et dementiam falsa videantur, ea scilicet quae ad corporis sensus pertinent: nam ter terna novem esse, et quadratum intelligibilium numerorum, necesse est vel genere humano stertente sit verum [Если миров шесть и один, то, очевидно, их семь, что бы я {в данный момент} ни переживал; и что я знаю это, я утверждаю без зазрения совести. Поэтому ты можешь говорить, что мое заключение или разделительные суждения, что были выше, могут быть ложными в результате усыпления чувств, сумасшествия или болезненного бреда; я соглашусь с тем, что побежден, если {только}, проснувшись, вспомню обо всем этом. И я думаю, уже достаточно было выяснено, что представляется ложным во сне и безумии, — это принадлежащее телесным чувствам: ведь безусловно истинно то, что трижды три — девять и составляет квадрат трех, даже если весь род человеческий будет погружен в глубокий сон] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 25, PL 32, 946).

товерности отличаются геометрические понятия линии и шара[1]. Поэтому математика является в глазах блж. Августина идеалом и образцом знания. Только то можно считать действительно познанным, что предстает перед разумом с такой же степенью несомненности, какой отличается положение, что один, два, три и четыре составляют десять[2]. Если бы мы могли познать Бога с той же степенью достоверности, с какой познаем свойства геометрической линии и шара, то нам не оставалось бы желать ничего лучшего[3].

Хотя в полемике с академиками блж. Августин отмечает бесспорность только диалектики и математики, однако в его собственном сознании с чертами несомненности выступают и все прочие принципы мышления, о всеобщности и неизменяемости которых он говорит. Геометрические отношения, законы математики, аксиоматические положения, принципы диалектики, основные нормы эстетики и морали созерцаются всеми умами одинаковым образом. Ум или видит их такими, какими они существуют в действительности, или вовсе не видит. Они вечны и неизменяемы. Никто произвольно не может изменить законов численных соотношений, принципов эстетики и нравственности. Их всеобщность и необходимость есть синоним их несомненности. Так как на предшествующих страницах все это уже было подробно выяснено, то теперь нам остается только напомнить о них читателю[4].

Достоверность самопознания. Самопознание относится блж. Августином, как было уже показано, к области интеллектуального познания[5], и в непререкаемости его актов наш мыслитель видит главное доказательство несостоятельности абсолютного скептицизма.

Для нас несомненно, что мы существуем, что знаем о своем существовании, что любим свое существование и знание. Чувства и воображение не дают нам истинного знания, потому что в этой области всегда возможно принять за истинное только подобное истине. В актах самосознания мы воспринимаем свое бытие, знание, любовь без посредства внешних чувств, образов тел и созданий фантазии. Никакие возражения академиков не в состоянии поколебать достоверность актов самосознания. Они не могут сказать мне: «А может быть, ты обманываешься, потому что я существую, если обманываюсь. Каким же образом я могу обманываться в своем существовании, если сам факт ошибки и заблуждения в этом служит доказательством моего существования? Точно так же я не обманываюсь и в знании о том, что я знаю: как знаю я о том, что существую, так знаю и то, что я знаю. Несомненно, наконец, и то, что я люблю свое бытие и знание. Пусть даже то и другое будет ложным, однако истинным останется то, что я люблю ложное. Ведь никто не стал бы упрекать меня в любви к ложному,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Soliloquia I, 9, PL 32, 874. Рус. пер. Ч. 2. С. 236–237.

[2] *Idem.* Contra Academicos II, 9, PL 32, 923. Рус. пер. Ч. 2. С. 36.

[3] *Idem.* Soliloquia I, 9–10, PL 32, 874. Рус. пер. Ч. 2. С. 236–238; De quantitate animae, 13, 25, PL 32, 1042, 1049. Рус. пер. Ч. 2. С. 341–354.

[4] См. стр. 342–346 наст. изд.

[5] См. стр. 418–419 наст. изд.

если бы ложно было, что я люблю ложное»[1]. Если человек может обманываться, доверяя свидетельству внешних чувств, так как не всегда может отличать внутренние образы, овладевающие им, от восприятий действительных предметов, то этим нисколько не затрагивается достоверность сознания его бытия. В этом случае академик не может сказать: «Может быть, ты спишь и не знаешь этого и видишь во сне. Кому же неизвестно, что видения спящих в высшей степени подобны восприятиям бодрствующих? Но тот, кто уверен в несомненности знания о своей жизни, не говорит: я знаю, что бодрствую, но утверждает: я знаю, что живу. Следовательно, спит ли он или бодрствует, он живет. Он не может быть обманут в этом случае сновидениями, потому что и спать и видеть во сне может только живой. Против достоверности этого знания академик не может поставить и такого возражения: может быть, ты находишься в припадке безумия и не знаешь этого, так как восприятиям здоровых вполне подобны видения безумных. Но кто находится в припадке безумия, тот живет, и не говорит против академиков: я знаю, что не страдаю безумием, а говорит: я знаю, что живу. Следовательно, никогда не может обманываться и лгать, кто утверждает, что знает, что живет»[2]. И нельзя сказать, чтобы это непререкаемое знание было слишком бедно содержанием и ограничивалось немногочисленными тезисами. Актов самосознания много, и знание о каждом из них может умножаться до бесконечности. «Кто говорит: знаю, что я живу, утверждает, что у него есть знание о чем-то одном. Если потом он скажет: знаю, что я знаю, что живу, то это

[1] Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quae dixi, nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo... sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor?.. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi me esse, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me... Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar: quanquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. Nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? [Мы существуем, и знаем, что существуем, и любим свое существование и знание. И относительно этих трех вещей, о которых я сказал, нас не может обманывать никакое подобие истины, ибо этого не касаются наши телесные чувства, подобно тому как они касаются вещей, {находящихся} снаружи, или воспринимают цвета... но без вмешательства всякого ложного воображения я абсолютно уверен в том, что существую, знаю о своем существовании и люблю его. В этой истине мне не страшны доводы академиков, говорящих: «А что, если ты обманываешься?» Ибо если я обманываюсь, я существую, поскольку тот, кто не существует, не может обманываться. Поэтому, если я обманываюсь, я существую, но каким же образом я обманываюсь в своем существовании, когда я уверен в нем из-за того, что обманываюсь?.. Следовательно, в том, что я знаю о своем существовании, я не обманываюсь. И как я знаю о своем существовании, так я знаю и о самом этом {моем знании}... А также не обманываюсь в том, что люблю его, поскольку не обманываюсь в вещах, которые люблю, хотя даже если бы они были ложными, для меня было бы истинным, что я люблю ложное. Ведь по какому праву меня можно было бы удерживать и запрещать мне любить эти ложные вещи, если было бы ложным то, что я их люблю?] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 26, PL 41, 339).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 21, PL 42, 1073.

уже два знания. А то, что он знает то и другое знание, есть уже третье знание»[1]. В самом сомнении скрыто доказательство невозможности абсолютного скептицизма, который, сомневаясь во всем, не может, однако, сомневаться в реальности собственного сомнения. «Всякий, сознающий себя сомневающимся, сознает истинное и вполне уверен в том, что сознает, следовательно, он уверен в истинном. Таким образом, всякий сомневающийся в бытии истины, в себе самом имеет нечто истинное, в чем он не может сомневаться»[2]. Свидетельство самосознания настолько бесспорно, что даже сам академик Цицерон, желая начать свой диалог «Гортензий» положением, не допускающим возражений, взял для него исходной истиной тезис: все мы хотим быть блаженными[3]. Подражая Цицерону, и Августин начинает свои диалоги с аксиоматических положений, опирающихся на достоверность самосознания. «Можешь ли ты, — обращается он к Навигию в диалоге "De beata vita" ["О блаженной жизни"], — назвать нам нечто такое, что ты знаешь? Могу, сказал он. Если это тебя не затруднит, сказал я, то укажи на что-нибудь. И так как он колебался, я спросил, знаешь ли ты по крайней мере, что ты живешь. Знаю, сказал он. Значит ты знаешь, что у тебя есть жизнь, так как никто не может жить иначе, как благодаря жизни»[4]. Тот же прием употребляет он и в других ранних диалогах[5]. Говоря о самодостоверности актов сознания, блж. Августин разумеет не только непререкаемость познания внутренних переживаний, но и души как субстанции, обнаруживающейся

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 21, PL 42, 1073.

[2] *Idem.* De vera religione, 73, PL 34, 154. Рус. пер. Ч. 7. С. 62–63; De duabus animabus, 13–14, PL 42, 103–104.

[3] *Idem.* De Trinitate XV, 21, PL 42, 1073.

[4] *Idem.* De beata vita, 7, PL 32, 963. Рус. пер. Ч. 2. С. 111.

[5] *R.* Tu qui vis te nosse, scis esse te? *A.* Scio... *R.* Cogitare te scis? *A.* Scio. *R.* Ergo verum est cogitare te? *A.* Verum... *R.* Vivere igitur amas? *A.* Fateor [*Разум.* Ты, желающий познать себя, знаешь, что ты существуешь?.. *Августин.* Знаю... *Р.* Знаешь, что мыслишь?.. *А.* Знаю. *Р.* Следовательно, истинно, что ты мыслишь? *А.* Истинно... *Р.* И любишь свою жизнь? *А.* Признаюсь {в этом}] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 1, PL 32, 885). *A.* Et dic mihi utrum certissimum sit tibi vivere te. *E.* Hoc vero quid certius responderim? *A.* Quid? illud potesne dignoscere, aliud esse vivere, aliud nosse se vivere? *E.* Scio quidem neminem se nosse vivere, nisi viventem [*Августин.* Скажи мне, ты абсолютно уверен в том, что живешь? *Еводий.* Конечно, что я мог бы сказать с большей уверенностью? *А.* А можешь ли ты отличить свое знание о своей жизни от самой жизни? *Е.* Я знаю, что никто не может знать о том, что он живет, кроме того, кто живет] (*Idem.* De libero arbitrio I, 16, PL 32, 1229). *A.* Prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses? *E.* Perge potius ad caetera. *A.* Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intelligisne ista duo esse verissima? *E.* Prorsus intelligo. *A.* Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intelligere te. *E.* Manifestum [*Августин.* Прежде всего, чтобы положить начало {рассуждению} о самых очевиднейших вещах, я спрошу тебя, существуешь ли ты сам. Ты, может быть, боишься быть введенным в заблуждение этим вопросом, хотя, конечно, если бы ты не существовал, ты вообще не мог бы быть введен в заблуждение? *Еводий.* Переходи скорей к следующему. *А.* Следовательно, если очевидно, что ты существуешь, и для тебя не может быть иначе, разве только потому что ты живешь, очевидно также и то, что ты живешь. Ты думаешь, эти два положения истинны? *Е.* Конечно, думаю. *А.* Тогда очевидно также и третье: ты думаешь. *Е.* Очевидно] (Ibid. II, 7, PL 32, 1243).

в этих переживаниях. Самопознание есть познание самое совершенное, самое несомненное и непоколебимое, а таким может быть лишь знание сущности. Следовательно, в актах самопознания открывается сущность души[1].

Мысль о непоколебимой достоверности актов самосознания, впервые обращенная блж. Августином против скептицизма, сама по себе не была новостью в древней философии. Уже последователи Пиррона отмечали самодостоверность внутренних переживаний, к области которых относили мышление, а также движение чувства и воли[2]. Но едва ли эта мысль могла быть внушена блж. Августину учением этой скептической школы, так как с ней он был совершенно незнаком. Более прямым источником, влияние которого на блж. Августина не подлежит сомнению, было учение Плотина о непререкаемости самопознания Интеллекта, перенесенное занимающим нас мыслителем, как было выяснено[3], из области космических принципов в психологию. Но у Плотина учение о достоверности самопознания не использовано в интересах полемики со скептицизмом. Блж. Августин дал ему это важное применение и в этом отношении был предшественником Декарта с его знаменитым Cogito ergo sum [мыслю, следовательно, существую][4]. Нам кажется, что блж. Августин был обязан этой счастливой мыслью учению эпикурейцев о субъективной достоверности ощущений. Их возражение против скептиков блж. Августин усвоил полностью. «Я не вижу, — пишет он, — как академик опровергнет того, кто говорит: я знаю, что это мне кажется белым»[5]. Но этот аргумент ему казался недостаточным, так как вместе с академиками он признавал возможность иллюзий и галлюцинаций, которые, сохраняя субъективную достоверность, оказываются ложными в отношении к объективной действительности. Это побудило его противопоставить чувству ум, но в области рационального познания он попытался найти элемент, бесспорность которого была бы не ниже субъективной достоверности ощущений. Удаляя из эпикурейской формулы элемент чувственного ощущения, он дал ей только новое выражение. Вместо: я знаю, что это кажется мне белым, получилось: я знаю, что существую, живу, знаю, хочу. Одну формулу от другой отделяет один только шаг. Это та же самая мысль, но в более отвлеченном выражении[6].

---

[1] Ср. стр. 516 наст. изд.

[2] *Richter R.* Op. cit. Bd. II. S. 43.

[3] См. стр. 421–428 наст. изд.

[4] Об отношении Декарта к Августину см.: *Melzer E.* Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant quaeritur. Bonnae, 1860; *Leder H.* Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes. Marburg, 1901. S. 76–88.

[5] *Augustinus Hipponensis.* Contra Academicos III, 26, PL 32, 947. Рус. пер. Ч. 2. С. 84.

[6] По вопросу о достоверности познания у блж. Августина, кроме процитированных сочинений, ср.: *Storz I.* Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1882. S. 30–85; *Martin I.* Saint Augustin. Paris, 1901. P. 32–48; *Kratzer A.* Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus. München, 1913; *Kauff H.* Erkenntnislehre des hl. Augustin und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie // Gewissheit und Wahrheit. 1899. Tl. 1.

Психология заблуждений

Критика скептицизма выяснила два положения. Свидетельство чувств, когда они находятся в нормальном состоянии, достоверно, но нуждается в проверке и критике со стороны разума. Рациональное познание в своих основных принципах непререкаемо. Тем не менее ошибки и заблуждения — постоянный удел человека. Это выдвигает вопрос, где лежит причина заблуждений. Основная мысль, которая служит в системе блж. Августина ответом на этот вопрос, заимствована им из неоплатонизма и является довольно обычной в патристической литературе того времени, но общая тема разработана им с замечательной подробностью и оригинальностью на основании личного опыта. Под влиянием Плотина, мало интересовавшегося логикой, и личного опыта борьбы с воображением он рассматривает настоящую проблему не с логической точки зрения, как Аристотель, а исключительно с психологической.

Причина философских заблуждений по учению Плотина. Борьба с материализмом стоиков была одной из самых настоятельных задач философии Плотина, а усвоенный им гносеологический дуализм Платона был его главным орудием в осуществлении упомянутой задачи. Существует две области бытия: телесное, материальное, пространственное и бестелесное, нематериальное, непротяженное. Первое познается чувством, второе — умом. Чувство не дает настоящего знания, а порождает только мнение. Это зависит от того, что чувство обладает не самим предметом, а его образом, отпечатком. Сама познаваемая вещь остается вне чувства. Но не только ощущение служит отображением предмета, но и понятия о вещах материальных, выработанные дискурсивным мышлением на основании чувственных восприятий, также являются лишь образами познаваемого. Вследствие этого чувственное восприятие и возникающее из него понятие не составляют знания, а служат лишь источником мнения. Только в интеллектуальном познании человек обладает самой познаваемой вещью, потому что умопостигаемое реально, самой своей субстанцией, присутствует в уме[1].

Причина всех философских заблуждений сводится к тому, что человек мнению отдает предпочтение перед знанием и об умопостигаемом мыслит по аналогии с чувственным. Чувственность с ее образами телесных вещей, с ее похотями и страстями постоянно вмешивается в процесс интеллектуального познания и искажает его. От состояния тела часто зависит характер мышления. Когда тело переполнено, душу волнуют одни желания и мысли, а когда оно испытывает недостаток — другие[2]. Пожелания, гнев, потребности тела внушают дурные мысли и мнения. Эти страсти своим криком заглушают внушения, исходящие от лучшей части человеческого существа, его ума. Душа, волнуемая аффектами, подобна собранию, в котором толпа бесчинствует, а мудрый выну-

[1] *Plotinus.* Enneades V, 5, 1. P. 330–331; V, 9, 7. P. 365.

[2] Ibid. I, 8, 8. P. 43.

жден молчать[1]. В особенности опасны чувственные восприятия, когда обо всем существующем судят только на основании их одних. Так, люди не могут представить, чтобы горы и скалы, которые оказывают противодействие нашим усилиям и в свою очередь наносят нам удары, не имели действительного существования, а вещи неосязаемые и бестелесные, как душа и интеллект, имели бытие в подлинном смысле[2]. Разум говорит нам, что мир умопостигаемый непространствен, но мы под влиянием чувств, все располагающих в пространстве, склонны не доверять ему[3]. Первое Начало стоит выше всякой меры, границы, формы, поэтому для правильного познания его нужно руководиться одним только умом, устранив чувство и все, что из него возникает[4]. Но задача эта в высшей степени трудна. Подобно тому как глаз, утомленный рассматриванием мелких предметов, спешит возвратиться к крупным, так человек старается перейти от бесплотного и неуловимого к пространственному и осязаемому в надежде найти здесь твердую точку опоры[5].

Причиной такой навязчивости чувственных воззрений служит, во-первых, соединение души с телом. Часть души, вовлеченная в материю и подавленная телом, находится как бы в дремотном состоянии. Чувственные восприятия — это результат деятельности сонной души. Поэтому и люди, доверяющие им, подобны спящим и принимающим свои сновидения за действительность. Задача человека состоит в полном отрешении от тела. Пробуждение души не есть ее воскресение с телом, а воскресение от тела, так как первое было бы не более, как переходом от сна к сну, из одной постели в другую[6]. Но эта основная причина вредного влияния чувственности на мышление усиливается второй, именно силой привычки. В детстве чувство пробуждается к деятельности ранее, чем рассудок. Прежде чем ум вступит в свои права, чувство успевает уже упрочить свое влияние[7]. Оттого, хотя умопостигаемое находится в душе, но по привычке к созерцанию внешних объектов ум рассматривает его как нечто внешнее[8].

Вот то немногое, что мы находим у Плотина по вопросу о влиянии страстей и чувственных представлений на мышление. Это только общие замечания о противоположности чувственности и ума, о теле как оковах души, по существу своему препятствующих мышлению. Он ограничивается сравнениями и не дает анализа философских заблуждений с намеченной точки зрения. От Плотина эта идея в той же общей форме перешла в патристическую литературу. Что тело и чувственность препятствуют мышлению, это стало в ней общим ме-

---

[1] *Plotinus.* Enneades IV, 4, 17. P. 232; VI, 4, 15. P. 445.

[2] Ibid. III, 6, 6. P. 156–157; V, 5, 11. P. 338.

[3] Ibid. VI, 4, 13. P. 413.

[4] Ibid. VI, 9, 3. P. 531; V, 5, 11. P. 338; VI, 4, 13. P. 413.

[5] Ibid. VI, 9, 3. P. 530.

[6] Ibid. III, 6, 6. P. 156–157; V, 5, 11. P. 338.

[7] Ibid. V, 9, 1. P. 361.

[8] Ibid. V, 9, 10. P. 358.

стом. Но в развитии этой мысли не шли далее общих положений и наглядных образов. Блж. Августин не останавливается на общих фразах и сравнениях. У него был болезненно пережитый опыт влияния страстей и фантазии на мышление. Из истории его интеллектуального развития мы знаем, насколько в юности у него преобладало воображение над мышлением, как всякая отвлеченная идея облекалась в его сознании в конкретные образы, с каким трудом он выработал для себя понятие непротяженности духа. Увлечение манихейством и другие заблуждения его прошлого коренились в навязчивости фантазии, и он видел в этом результат своего пристрастия к чувственному вообще: к плотским удовольствиям, материальным благам и мирской славе[1]. Этот опыт и наполнил для него конкретным содержанием общие формулы неоплатонизма о противоборстве между разумом и чувственностью.

Причина философских заблуждений по учению блж. Августина. Пережив мучительный кризис, блж. Августин вынес из него убеждение, что все ошибки в учении о Боге, душе, загробной жизни обязаны своим происхождением вмешательству конкретного содержания сознания, а также чувств и страстей в процессе отвлеченного мышления и рациональной оценки.

Существуют две непохожие друг на друга области познания: мир материальный и мир духовный. Им соответствуют два органа познания — чувство и ум. Первое в порождаемых им конкретных образах вещей отражает телесное, протяженное, изменяемое, тленное. Второй созерцает бестелесное, непротяженное, неизменяемое, вечное. Отсюда ясно, что мыслить умопостигаемое по аналогии с чувственным значит совершенно искажать его природу. Но в той же мере было бы ошибочно мыслить и о телесном по аналогии с умопостигаемым. Та и другая области познания должны быть строго разграничены и не выходить из пределов своей компетенции. Вмешательство ума в жизнь чувства в известной степени мешает его деятельности и ослабляет его. Так, животные обладают более острыми чувствами, чем человек, потому что душа их теснее связана с телом и не отвлекается умом к созерцанию бестелесного. Но и у человека в раннем детстве, пока разум не вошел еще в свои права, наблюдается необыкновенная тонкость чувств. Грудные дети прекрасно узнают свою кормилицу по прикосновению и запаху, что совершенно невозможно для взрослого[2]. Но на этой стороне явления блж. Августин не останавливается. Чувство по причинам, о которых будет сказано позднее, имеет гораздо большую силу над человеком, чем ум, и потому опасность для познания угрожает не от вмешательства ума в область чувства, а от вмешательства чувства в область ума[3]. Попыта-

---

[1] См. стр. 98–101, 129–131, 135–138, 140–149 наст. изд.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 54, PL 32, 1066. Рус. пер. Ч. 2. С. 390.

[3] *Idem.* De libero arbitrio II, 31, PL 32, 1258; De doctrina Christiana I, 9–10, PL 34, 23; Soliloquia I, 24, PL 32, 882. Рус. пер. Ч. 2. С. 70–71; Contra Academicos III, 13, PL 32, 940. Рус. пер. Ч. 2. С. 253–254.

емся сначала выяснить влияние на мышление страстей. Плотские похоти, низменные желания, своекорыстные стремления искажают правильную оценку вещей, затемняют истину, разрушают чистоту нравственного суждения. Есть два способа оценки: рациональный, объективный и чувственный, субъективный. В свете непреложной и неизменяемой истины разум усматривает с полной несомненностью естественный порядок благ. Он видит место, которое та или другая вещь по степени своего совершенства занимает в порядке природы. Для всякого ясно, что живое выше неживого, что в категории живых существ ниже всего стоят растения, за ними следуют существа чувствующие (животные), затем существа разумные смертные (люди), а выше последних — бессмертные разумные силы (ангелы). Но есть другой критерий, с точки зрения которого блага распределяются совсем в другом порядке. Это мерка удовольствия, пользы, личной выгоды. Когда эти две оценки сталкиваются, то результаты их не совпадают: чувство обыкновенно ставит выше то, что разум признает низшим[1]. Оттуда, где преобладает плотская жизнь, а разум не развит или подавлен чувственностью, исходит оценка вещей второго порядка, совершенно не отвечающая их действительной ценности. Она выражается как в практическом отношении к вещам, так и в чисто теоретических суждениях о них. Дитя, живущее еще чувством, у которого разум дремлет, часто желает, чтобы лучше умер какой-нибудь человек, почему-либо внушающий ему страх, чем его птичка, особенно если она красива и хорошо поет[2]. Но подобным же образом судят и взрослые, в душе которых не господствует разум. Неодушевленные предметы мы до такой степени предпочитаем иногда чувствующим существам, что если бы это было в нашей власти, то совсем истребили бы последних ради своих удобств. Ведь всякий хозяин желает, чтобы в его доме был хлеб и не было мышей, были деньги и не было блох. Высок человек по достоинству своей природы, но по большей части конь ценится дороже раба, а драгоценный камень — дороже рабыни[3]. Хотя разум ставит выше тела небесные, чем земные, однако человек, руководящийся выгодой, скорее согласился бы, чтобы с небесного свода исчезло несколько звезд, чем погибло какое-нибудь деревце в его саду или корова в его хлеве[4]. Нас печалит мимолетность благ, дающих счастье на одну минуту и потом исчезающих, оставляя в сердце одну горечь потери. Мы

[1] Aliter enim aestimat ratio, aliter usus. Ratio aestimat luce veritatis, ut recto judicio subdat minora majoribus: usus autem consuetudine commoditatis plerumque inclinatur, ut ea pluris aestimet quae veritas minora esse convincit [Разум и выгода оценивают по-разному. Разум оценивает в свете истины, так что по справедливом суждении меньшее подчиняется большему, а выгода по большей части уступает привычке к удобству, так что считает большим то, что истина считает меньшим] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 17, PL 32, 1279).

[2] Ibidem.

[3] *Idem.* De Civitate Dei XI, 16, PL 41, 331. Рус. пер. Ч. 4. С. 200–201.

[4] *Idem.* De libero arbitrio III, 17, PL 32, 1279.

скорбим и ропщем. Неудовлетворенное чувство не позволяет нам видеть того, что именно последовательность сменяющихся явлений создает гармонию и красоту общего движения вселенной, как смена слогов и слов образует прекрасное стихотворение. Не входя частями в состав стихотворения, мы любуемся им со стороны и ясно видим, что непрерывное рождение и умирание звуков есть необходимое условие эстетического впечатления. Но в движении веков мы принимаем личное участие. Их красота слагается из наших потерь и трудов. Естественно поэтому, что чувство наше возмущается против того, что одобряет разум. Разве приятны побежденному атлетические игры, хотя их красота обусловлена между прочим и его позором?[1] Неверная оценка вещей, внушаемая чувством и выгодой, порождает дуалистические учения. Под влиянием ее человек прославляет Бога за менее совершенные творения и не воздает Ему хвалы за более совершенные. Иногда же он осмеливается порицать за них Бога или отказывается признать Бога Творцом вещей, неприятных для его плотского чувства[2].

Если чувственность неблагоприятно влияет на оценку вещей вообще, то страсти в особенности извращают нравственные суждения. Человек перестает видеть свет справедливости, если око ума его омрачено гневом, жадностью, похотью и превратной любовью к вещам преходящим[3]. Вечный закон установил, чтобы заслуга была обусловлена волей человека, а блаженство или страдание следовали помимо его воли за его деяниями в качестве награды или наказания. Кто стремится жить согласно с требованиями этого закона, для того он не только справедлив, но благ и приятен. Наоборот, те, которые, оставив правило вечной справедливости, ищут благ временных, ненавидят и отрицают закон возмездия[4]. Под влиянием своего пристрастия к жизни временной человек

---

[1] In ipsa dilectione temporalium nolunt transire quod amant, et tam sunt absurdi, quam si quisquam in recitatione praeclari carminis unam aliquam syllabam solam perpetuo vellet audire. Sed tales auditores carminum non inveniuntur; talibus autem rerum aestimatoribus plena sunt omnia... Huc accedit quod carminis non sumus partes, saeculorum vero partes damnatione facti sumus. Illud ergo canitur sub judicio nostro, ista peraguntur de labore nostro. Nulli autem victo ludi agonistici placent, sed tamen cum ejus dedecore decori sunt [В своей любви к временным вещам {люди} не хотят, чтобы проходило то, что они любят, и в этом они настолько безумны, как если бы некто в повторении прекрасного стихотворения захотел бы всегда слышать только один какой-нибудь слог. Но таких слушателей стихотворений мы не найдем, а таких ценителей вещей очень много... Мы не части стихотворения, но стали частями этого мира по {его} осуждении. Стихотворение же произносится, и мы судим о нем, а мир слагается из наших трудов. И нет такого побежденного, которому нравились бы атлетические игры, но однако они красивы и благодаря его позору] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 43, PL 34, 140).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 17, PL 32, 1279; De Civitate Dei XI, 22, PL 41, 335. Рус. пер. Ч. 4. С. 207–209; De Genesi contra Manichaeos I, 26, PL 34, 185; Contra Faustum Manichaeum XXI, 3, 4, PL 42, 390; XXXII, 20, PL 42, 509; Contra epistulam Manichaei, 38, PL 42, 200.

[3] *Idem.* Sermones, 75, 5, PL 38, 476; 88, 6, PL 38, 542.

[4] *Idem.* De libero arbitrio I, 30–31, PL 32, 1237.

несогласно с истиной расценивает добродетели и пороки. Выше всего ставя временную жизнь, он считает самыми тяжкими те преступления, которые вредят этой жизни или отнимают ее. Все ненавидят воров, грабителей, палачей и убийц и относятся снисходительно к распутству, пьянству, расточительности, если они не задевают ничьих интересов. Руководясь этим правилом, люди оправдывают ложь, когда при ее помощи можно избежать опасности для жизни или неприятностей для тела[1].

Наконец, истина скрывает свое лицо от того, кто отдает свое сердце не ей самой, а какой-нибудь временной привязанности. У кого к исканию истины примешиваются эгоистические мотивы, тот никогда ее не увидит. Кто любит истину ради проповедника, возвещающего ее, будет ли это ангел или человек, тот может любить и ложь, если только предмет его пристрастия станет возвещать что-нибудь от себя[2]. Другие любят известную мысль и хотят, чтобы она непременно была истинной, а когда сама истина их опровергает, они ненавидят ее из-за той мысли, которую любят вместо нее[3]. Истина есть общее достояние, никому не принадлежащее исключительно. Бог призывает всех к участию в ней, а кто по гордости любит ее, как свое открытие и собственное достояние, тот отлучает себя от общения со всеми и замыкается в собственной нищете[4].

Кроме чувств и страстей, трудно победимым препятствием для правильного мышления служит фантазия. Отвлеченные положения, вполне ясные и понятные для ума, теряют свою чистоту, облекаясь в конкретные образы. Свои наблюдения в этой области блж. Августин иллюстрирует примерами, относящимися к математике и эстетике. Уму присуще понятие квадрата, на основании которого мы судим, насколько тот или другой предмет приближается к правильному геометрическому равностороннему четырехугольнику. Это понятие не есть, однако, наглядный образ квадрата той или другой величины, а представляет собой его закон, не имеющий никаких очертаний. Но непрерывная деятельность фантазии не позволяет нам реализовать в сознании это понятие в его отвлеченной форме. При мысли о законе квадрата в нашем воображении непременно возникает наглядный образ четырехугольника определенной величины[5]. Другой пример. Когда мы размышляем о составе, порядке и делимости шестиричного числа, то в нашем сознании, появляются образы как бы маленьких телец, дающих этому числу наглядность. Даже ум сильный, привыкший к отвлеченному мышлению, не обходится без них. Он только игнорирует их и старается чисто логически понять математическую природу этого

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De mendacio, 38, PL 40, 513.

[2] *Idem.* Expositio Epistulae ad Galatas, 4, PL 35, 2108.

[3] *Idem.* Confessiones X, 34, PL 32, 794. Рус. пер. Ч. 1. С. 295.

[4] Ibid. XII, 34, PL 32, 839. Рус. пер. Ч. 1. С. 404–405; De moribus Ecclesiae I, 31, PL 32, 1324.

[5] *Idem.* Soliloquia II, 35, PL 32, 902. Рус. пер. Ч. 2. С. 297; De Trinitate XII, 23, PL 42, 1010.

числа, независимо от всяких образов[1]. Закон эстетических отношений в пространстве и времени, применимый к формам всех величин и движениям всех скоростей, сам не имеет пространственных границ и не движется во времени[2]. Но представить его как нечто, стоящее выше пространства и времени, чрезвычайно трудно, потому что в воображении при размышлении о нем непременно появляются конкретные представления, относящиеся к нему как частные случаи, в которых он воплощается[3]. Только при крайнем напряжении мысли и лишь на один миг ум наш в состоянии коснуться вечных истин во всей их отвлеченности и чистоте, но тотчас же, как бы ослепленный их умопостигаемым сиянием, низвергается в привычную для него область чувственных образов и фантазм, которые, подобно облакам, заволакивают ясность разверзшегося перед ним духовного неба. В своих усилиях препобедить воображение блж. Августин не раз испытал эти сладостные мгновения полета мысли в заоблачную область безобразного и вневременного, но вместе с этим он имел случай убедиться и в чрезвычайной кратковременности таких экстазов ума[4]. Вот в этой навязчивости фантазии под влиянием личного опыта блж. Августин и видел главный источник философских заблуждений.

Отдельные примеры ошибок, разъясненные блж. Августином с этой точки зрения, дают его мысли полную осязательность. Время есть форма бытия вещей изменяемых. Если не существует этих вещей, если все пребывает в покое и постоянстве, то не может быть и времени. Для ума это совершенно ясно. Но фантазия не в силах отрешиться от привычки все располагать во временной последовательности и представлять бытие времени предваряющим всякий данный момент. Под влиянием этого люди приходят к мысли о вечном бытии мира. Увлекаясь летучим воображением, они блуждают мыслью по беспредельным пространствам времен, будто бы предшествовавших созданию мира, и удивляются, как это всемогущий Бог так долго оставался в бездействии. Между тем если не было мира, то не было и времени, а если не было времени, то нельзя и спрашивать, почему тогда Бог покоился[5].

---

[1] Quamvis enim se objectent mentis aspectui quasi corpusculorum quaedam simulacra, cum senarii numeri compositio vel ordo vel partitio cogitatur: tamen validior et praepotentior desuper ratio non eis annuit, interiusque numeri vim contuetur [Хотя зрению ума и представляются как бы некие подобия маленьких телец, когда мы мыслим о составе, порядке и делимости шестеричного числа, однако более сильный и могучий разум, не соглашаясь с их присутствием, будет {стараться} увидеть внутреннюю силу числа] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 13, PL 34, 301).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 56, PL 34, 146. Рус. пер. Ч. 7. С. 46–47. Ср. стр. 309–312 наст. изд.

[3] *Idem.* De Trinitate XII, 23, PL 42, 1010.

[4] *Idem.* De Trinitate VIII, 3, PL 42, 948; Enarrationes in Psalmos, 41, 10, PL 36, 470; Sermones de Scripturis, 52, 16, PL 38, 360; Confessiones VII, 16, PL 32, 742. Рус. пер. Ч. 1. С. 180–181; Ibid. VII, 23, PL 32, 744. Рус. пер. Ч. 1. С. 187. Ср. стр. 398–401 наст. изд. Особ. примечание на стр. 399, где приведены буквальные выдержки.

[5] *Idem.* Confessiones XI, 15, PL 32, 815. Рус. пер. Ч. 1. С. 338–339.

С таким же трудом преобеждается фантазия в представлении о материи как бесформенной основе всяких изменений. Блж. Августин описывает, как сам он, не довольствуясь понятием бескачественной материи, пытался создать ее наглядный образ. В своей фантазиии он извращал образы действительных вещей и представлял себе материю в отвратительных, чудовищных и химерических формах. Она была для него бесформенной не в смысле отсутствия всякой формы, а по сравнению с тем, что заключено в красивые формы. И так как он не отличал еще мышления от воображения, то пришел к выводу, что легче мыслить материю вовсе несуществующей, чем бескачественной и бесформенной[1]. Под влиянием той же фантазии человек представляет себе будущее обиталище праведников в виде царства света, не понимая, что в этом случае он является игрушкой похоти очей и хочет выйти из этого мира вместе с этим миром. В действительности, он берет образ наиболее светлой части мира и в своем воображении расширяет его в бесконечность. Но то же самое легко сделать не только с образом света, но и с образами воды, вина, меда, золота, даже крови и костей[2].

О заблуждениях в учении о душе мы уже имели случай сказать в другой связи и по другому поводу[3]. Поэтому теперь достаточно коснуться этого предмета в общих чертах. Ум познает себя в своем бытии и деятельности непосредственно и с непререкаемой достоверностью. Мы знаем, что живем, мыслим, чувствуем, желаем. В этих актах самосознания открывается сама сущность души, и притом целостно, а не частично. Душа сознает себя не в качестве тела, а в качестве бестелесного и непротяженного мышления. Это сознание присуще всем людям и никогда их не покидает[4]. Но удивительнее всего то, что, несмотря на столь ясное и достоверное свидетельство самосознания о нематериальности души, люди стараются уяснить для себя ее сущность посредством того, что гораздо менее достоверно, посредством образов тел, которые находятся вне нас и познаются через внешние чувства. Отсюда возникают материалистические теории философов. Одни из них отождествляют душу, власть которой над телом они непосредственно сознают, с какой-либо важной и активной частью самого тела, например с кровью, мозгом или сердцем. Другие полагают, что сущностью души служит сцепление атомов, воздух или огонь. Третьи, не находя возможным признать телесность души и в то же время не будучи в состоянии представить бестелесной субстанции, совсем отрицают ее субстанциальность и считают ее связью первичных элементов тела. Таким образом, все эти

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 6, PL 32, 827. Рус. пер. Ч. 1. С. 373–374. Ср. стр. 98–99 наст. изд.

[2] *Idem.* De vera religione, 40, PL 34, 138. Рус. пер. Ч. 7. С. 32; Contra Faustum Manichaeum IV, 2, PL 42, 217.

[3] См. стр. 431–433 наст. изд.

[4] См. стр. 424–428 наст. изд.

мыслители признают душу одним из тел, образы которых хранятся в их памяти[1]. Причина этого состоит в том, что они ничего не могут мыслить без конкретных представлений, и все то, что в них не укладывается, они считают вовсе несуществующим[2]. Их мысль не умеет отделить от себя самой находящиеся в ней образы чувственно воспринимаемых вещей и считает себя за то, без чего не может себя мыслить[3]. По привычке к пространственным отношениям мы с трудом также можем отрешиться от мысли, что душа наша передвигается вместе с телом с места на место, хотя, внепространственная по природе, она движется только во времени[4].

Ошибки в учении о Боге обусловлены тремя причинами. Одни мыслят о Боге по аналогии с телами и переносят на Него их свойства. Они представляют Его сияющим и блистающим. Другие приписывают Ему свойства тварного духа, воображая, что Бог забывает и вспоминает. Третьи изображают Его в таких чертах, которым ничто не соответствует в действительности, которых нет ни в телах, ни в сотворенных душах, ни в Самом Создателе. Так, например, некоторые утверждают что Бог Сам Себя рождает, хотя ничто не может само себе давать бытие[5]. Особенно часто блж. Августин говорит о заблуждениях первого рода. Мышление людей, привязанных к материальному миру, до такой степени насыщено образами предметов, действительно существующих или воображаемых, что, отрешаясь от них, они чувствуют, как их охватывает пустота и ничтожество. Им кажется, что бестелесное вовсе не существует. Отсюда отрица-

---

[1] Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore conjungit, ut etiam se esse aliqiud hujusmodi existimet. Ita enim conformatur eis quodam modo, non id existendo, sed putando: non quo se imaginem putet; sed omnino illud ipsum cujus imaginem secum habet [Ошибается ум, когда с такой охотой соединяется с этими образами, так что даже думает, что он нечто подобное им. Ведь ум в некоторой степени отождествляется с ними не будучи таковым, а только считая, что это так: он не считает себя образом, но самой вещью, образ которой он в себе имеет] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 8, PL 42, 978). Ср.: Ibid. X, 9, PL 42, 978.

[2] Oportet videat eos qui opinantur esse (animam) corpoream, non ob hoc errare, quod mens desit eorum notitiae, sed quod adjungunt ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam. Sine phantasiis enim corporum quidquid jussi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur [Надлежит видеть тем, кто считает душу телесной, что они ошибаются не потому, что в их рассуждениях не хватает ума, а потому, что они присоединяют то, без чего не могут помыслить ни одну природу. Ибо без представления телесного, что бы ни было им велено помыслить, они вообще ничего не могут себе представить] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 10, PL 42, 979).

[3] Hinc ei oboritur erroris dedecus, dum rerum sensarum imagines secernere a se non potest, ut se solam videat. Cohaeserunt enim mirabiliter glutino amoris: et haec est ejus immunditia, quoniam dum se solam nititur cogitare, hoc se putat esse sine quo se non potest cogitare [Отсюда возникает позорное заблуждение {души}, когда она не может отделить образы чувственных вещей от себя, так чтобы видеть только саму себя. Ибо эти образы удивительно переплелись с ней узами любви: такова нечистота души, потому что, пока она пытается помыслить только саму себя, она считает себя тем, без чего не может себя помыслить] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 11, PL 42, 979).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VIII, 40–42, PL 34, 388–389. Рус. пер. Ч. 8. С. 132–134.

[5] *Idem.* De Trinitate I, 1, PL 42, 819; De vera religione, 18, PL 34, 130. Рус. пер. Ч. 7. С. 16.

ние материальности Бога в их глазах равносильно отрицанию самого Его бытия. Они более боятся считать Бога не телом, чем более боятся признать Его несуществующим[1]. Таковы древние философы. Преданные умом телу, они признавали первым началом мира или воду, как Фалес, или воздух, как Анаксимен, или огонь, как стоики, или атомы, как Эпикур, или сияние света, разлитого в бесконечных пространствах, как манихеи[2]. Из христианских писателей по этой же причине учил о телесности Бога Тертуллиан[3]. Этим же блж. Августин объясняет возникновение ереси тритеистов. В Божественной Троице одна сущность, не возрастающая от соединения Лиц. Сущность Отца, Сына и Духа Святого, вместе взятых, не больше, чем сущность кого-либо одного из Них[4], но душевный человек не может ничего мыслить, кроме предметов, занимающих каждый свое место и разделенных пространством, и по аналогии с этим представляет себе Святую Троицу[5].

Что касается самого подбора телесных образов, под которыми плотские люди мыслят Бога, то он определяется их желаниями и пристрастиями. Всем без исключения присуща мысль о Боге как Высшем Благе, как Существе, выше и лучше Которого не может быть, и потому каждый приписывает Богу то, что ему кажется самым лучшим. Кто не знает ничего выше плотских благ, тот облекает Бога в самые совершенные, по его взгляду, телесные формы. Он отождествляет Бога или с небом, или с тем, что есть на небе самого прекрасного, или с самим миром, или со световым началом, простирающимся ли в бесконечность или же заключенным в форму, которая кажется ему самой привлекательной, например в форму человеческого тела[6]. Примером может служить заблуждение манихеев. Бог есть умопостигаемый Свет, просвещающий всего человека. Но они, как мухи, любят материальный свет, доступный телесным очам, видимый для мух, червей и прочих животных, просвещающий не всего человека, а только его тело. Они берут образ этого света, расширяют его в своем воображении до бесконечности и полагают, что таков именно и есть Бог. За Бога они принимают фантазму, создание своего воображения. В этом отношении они стоят ниже язычников. Последние воздают божеское поклонение тому, что действительно существует, хотя и не есть Бог, а они признают за Бога то, чего вовсе

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram X, 40, PL 34, 426. Рус. пер. Ч. 8. С. 204. Усилия самого Августина представить Бога духовным началом: Confessiones VII, 1–2, 11, PL 32, 733, 739. Рус. пер. Ч. 1. С. 159–161, 175.

[2] *Idem.* De Civitate Dei VIII, 5, PL 41, 229. Рус. пер. Ч. 4. С. 11; De vera religione, 96, PL 34, 164. Рус. пер. Ч. 7. С. 82.

[3] *Idem.* De Genesi ad litteram X, 41, PL 34, 427. Рус. пер. Ч. 8. С. 205.

[4] *Idem.* De Trinitate VII, 11, PL 42, 943; VIII, 2–3, PL 42, 947–948; Epistula 120, 7, PL 33, 455.

[5] *Idem.* De agone christiano, 17, PL 40, 299.

[6] *Idem.* De doctrina Christiana I, 7, PL 34, 22.

нет[1]. Подобные фантазмы в понятии о Боге Священное Писание по справедливости приравнивает к идолам и кумирам[2].

Легкость воображения и трудность мышления, кажущаяся очевидность всего чувственно воспринимаемого и трудность усвоения умопостигаемого повергали блж. Августина в величайшее изумление, и он искал объяснений для этого факта. По существу своему воспринимаемое чувствами менее доступно познанию, чем созерцаемое умом. Умопостигаемое находится в нас самих, во внутреннейшей части нашего ума, воспринимаемое чувством вне нас, умопостигаемое подобно познающему, потому что и ум бестелесен, воспринимаемое чувством, будучи материальным, не подобно познающему, умопостигаемое, как истины геометрии, математики, диалектики, безусловно достоверно и самоочевидно, воспринимаемое чувством сомнительно, и тем не менее нам кажется, что первое менее доступно познанию, чем второе. Вследствие этого приходится брать примеры из области вне нас находящихся вещей, прибегать к чертежам и схемам, чтобы пояснить отвлеченную истину, внутренне присущую нашему уму. Наша мысль в том именно ищет опоры, в чем состоит ее слабость[3]. Душа непосредственно сознает себя началом мыслящим, чувствующим, желающим, и в этом непререкаемом свидетельстве самосознания нет никаких данных для того, чтобы признать ее телесной, но человеку кажется, что сущность души становится для него понятней, если он, оставив достоверное знание о ней, отождествит ее с каким-нибудь телом[4]. Почему же душа с таким тру-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos II, 6, PL 34, 199; Contra Faustum Manichaeum XX, 7, 9, PL 42, 372, 374; XXV, 2, PL 42, 478; V, 11, PL 42, 227; Contra epistulam Manichaei, 49, PL 42, 206.

[2] *Idem.* Expositio inchoata Epistulae ad Romanos, 4, 15, PL 35, 2089, 2098.

[3] Et illo ipso ordine conditionis nostrae quo mortales atque carnales effecti sumus, facilius et quasi familiarius visibilia quam intelligibilia pertractamus: cum ista sint exterius, illa interius, et ista sensu corporis sentiamus, illa mente intelligamus; nosque ipsi animi non sensibiles simus, id est, corpora, sed intelligibiles, quoniam vita sumus: tamen, ut dixi, tanta facta est in corporibus consuetudo, et ita in haec miro modo relabens foras se nostra projecit intentio, ut cum ab incerto corporum ablata fuerit, ut in spiritum multo certiore ac stabiliore cognitione figatur, refugiat ad ista, et ibi appetat requiem unde traxit infirmitatem. Cujus aegritudini congruendum est: ut si quando interiora spiritualia accommodatius distinguere atque facilius insinuare conamur, de corporalibus exterioribus, similitudinum documenta capiamus [Согласно самому порядку нашего создания, по которому мы были созданы плотскими и смертными, нам легче и как бы привычнее исследовать видимое, нежели умопостигаемое: первое находится снаружи, второе — внутри; первое мы чувствуем телесными чувствами, второе постигаем умом; и мы сами, то есть наши души, не являемся чувственными вещами, как тела, но умопостигаемыми, потому что мы — это жизнь. Однако, как я сказал, привычка плоти такова, и наша {мысль} с таким удивительным {упорством} стремится к внешним вещам, что когда она отнимается от непостоянства телесных вещей, чтобы с весьма большим постоянством и уверенностью быть укрепленной в духе, она вновь бежит {к эти вещам} и ищет себе покоя там, где приобретает {только} немощь. С этой ее болезнью надо считаться: так что, когда мы будем более склонны к тому, чтобы различать внутренние духовные вещи, и когда нам легче будет проникнуться ими, мы возьмем примеры {их} подобий от внешних телесных вещей] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XI, 1, PL 42, 983).

[4] *Idem.* De Trinitate X, 7–11, PL 42, 977–979.

дом познает себя и ту интеллигибельную действительность, с которой она всегда внутренне соединена, и с такой легкостью движется в области образов тел, населяющих ее память и как бы окружающих ее внутреннее существо периферически?

Неоплатонизм отвечал на этот вопрос учением о теле как темнице души, необходимо поглощающей ее энергию и лишающей ее интеллектуальной силы. Не без намека на христианский догмат Плотин полагал задачу человека в воскресении от тела, а не с телом. Христианский епископ, в Символ веры которого входил догмат воскресения плоти, не мог оставить без изменения эту теорию, проникнутую столь резким дуализмом. Он не допускает, чтобы душа утрачивала силу созерцать духовное вследствие самого факта соединения с телом. Тело есть необходимая составная часть человеческой природы. Оно подавляет дух только в настоящем состоянии наследственной греховности, нарушившей гармоническое отношение тела и духа. Тело было послушным орудием духа до грехопадения, по воскресении же будет подчиняться его мановениям еще полнее. Но после грехопадения низшая сторона человеческой природы возобладала над высшей и наполнила сознание чувственными образами и фантазмами. Чтобы развиваться правильно и жить согласно плану творения, человек должен подчиняться высшему и властвовать над низшим. Вместо этого он отпал от Всевышнего и отдал свою любовь себе самому и внешнему миру[1]. Тогда мир получил власть над ним и овладел его сердцем. В человеке возникло жадное стремление наслаждаться внешним миром и всепоглощающий интерес к нему. Новорожденное дитя устремляет все свое внимание на окружающие его материальные предметы и черпает здесь тем больше наслаждения, чем новее для него впечатления бытия. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть, с какой жадностью оно тянется к огню. Если светильник стоит в спальне таким образом, что спеленутый ребенок, лишенный возможности повернуть шею, может видеть его только скошенным взглядом, то у него развивается привычное косоглазие[2]. Но не мир, а только Бог может дать человеку полное удовлетворение. Внешние же блага, мимолетные и непрочные, внушают ему постоянное опасение их утраты. Боясь лишиться их, душа сосредоточивает все внимание на своих движениях, посредством которых воспринимает внешние вещи, и всецело отдается заботе сохранить их для себя. Она хотела бы никогда с ними не расставаться и унести их в свой внутренний мир, но так как это невозможно, то она создает из части своей субстанции их бестелесные образы, чтобы всегда хранить их при себе. Таким образом, в душе получается как бы два концентрических круга: сама душа и умопостигаемое, соединенное с ней,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977.

[2] Ibid. XIV, 7, PL 42, 1040.

представляют собой внутренний круг, а образы тел, сохраняемые в ней, внешний[1]. Вследствие этого взор души может быть направлен или на ее внутреннюю сторону, или на внешнюю. Пристрастие и любовь к внешним вещам побуждают ее сосредоточивать свое внимание главным образом на образах тел, потому что их она боится потерять, а в обладании собой она уверена[2].

Это естественное пристрастие к внешнему и телесному усиливается еще привычкой останавливать свое внимание на конкретном содержании сознания[3]. Первоначально дитя живет исключительно в области внешних чувств. Разум развивается в нем очень медленно, и прежде чем он войдет в свои права[4],

---

[1] Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae: servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum judicet, et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia, quae servatur ut judicet [Для формирования {образов этих тел душа} отдает какую-то часть своей субстанции и сохраняет нечто, благодаря чему она может свободно судить о виде этих образов: это нечто более всего есть ум, то есть разумное понимание, которое сохраняется для того, чтобы {душа} могла судить] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977). Interior est enim ipsa, non solum quam ista sensibilia quae manifeste foris sunt, sed etiam quam imagines eorum quae in parte quadam sunt animae, quam habent et bestiae, quamvis intelligentia careant, quae mentis est propria [Ибо сама {душа} находится глубже не только тех чувственных вещей, которые, очевидно, находятся снаружи, но также и их образов, которые существуют в некой части души, которую имеют и животные, лишенные разумения; эта часть есть собственность ума] (Ibid. X, 11, PL 42, 979).

[2] Atque ita cupiditate acquirendi notitias ex iis quae foris sunt, quorum cognitum genus amat et sentit amitti posse, nisi impensa cura teneatur, perdit securitatem, tantoque se ipsam minus cogitat, quando magis secura est quod se non possit amittere [...таким образом, желая приобрести знание от тех вещей, что снаружи, которые {душа} знает и любит и которые она может потерять, если не будет о том сильно заботиться, душа губит свое спокойствие и тем меньше думает о себе, чем больше заботится о том, чтобы не потерять себя] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977). Talis enim delectatio vehementer infigit memoriae quod trahit a lubricis sensibus. Haec autem animae consuetudo facta cum carne, propter carnalem affectionem, in Scripturis divinis caro nominatur [...Такое {наше телесное} удовольствие крепко запечатлевает в памяти то, что берет от ненадежных чувств. Привычка же эта, появившаяся у души вместе с плотью благодаря {тому, что возникла от} воздействия на плоть, называется в Божественном Писании «плоть»] (*Idem.* De musica VI, 33, PL 32, 1181). Versabatur namque, non veritate certior, sed consuetudine securior, in rebus humanis [...Ибо в человеческих делах используется не более надежная истина, а более беззаботная привычка] (*Idem.* De moribus Ecclesiae I, 11, PL 32, 1315).

[3] Tanta vis est amoris, ut ea quae cum amore diu cogitaverit, eisque curae glutino inhaeserit, attrahat secum etiam cum ad se cogitandam quodam modo redit [...Сила любви {к этим внешним вещам} столь велика, что {душа} связывает себя с тем, о чем долго и с любовью размышляла, и влечет за собой, даже когда каким-то образом возвращается к размышлению о самой себе] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate X, 7, PL 42, 977). Sed quia in iis est quae cum amore cogitat, sensibilibus autem, id est corporalibus, cum amore assuefacta est, non valet sine imaginibus eorum esse in semetipsa [Но поскольку ум находится в тех вещах, о которых он мыслит с любовью, и привык любить чувственные, то есть телесные вещи, он уже не может находиться в себе самом без образов этих вещей] (Ibid. X, 11, PL 42, 979).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De peccatorum meritis et remissione I, 67–69, PL 44, 148–150; De Civitate Dei XXI, 16, PL 41, 730. Рус. пер. Ч. 6. С. 282–283.

все позиции бывают заняты чувственностью, которая успела уже стать привычной[1]. Так образуется consuetudo carnalis [привычка плоти], привычка к чувственному, постоянный враг мышления. Это обстоятельство побуждает блж. Августина коснуться вообще влияния привычки на мышление. Разительным примером этого может служить наше представление о пространстве. Никому и в голову не приходит утверждать, что во вселенной можно различать переднюю и заднюю, правую и левую сторону, но мы с трудом примиряемся с тем положением, что в ней нет ни верха, ни низа. Откуда же это различие? Оно объясняется только силой привычки. В своих движениях мы постоянно меняем положение в горизонтальном направлении, и вследствие этого у нас не успевает возникнуть привычки видеть известную часть вселенной всегда справа или слева, спереди или сзади, но мы почти никогда не меняем своего вертикального положения и потому привыкаем видеть небо над головой, а землю под ногами[2]. Людям обыкновенно кажется, что они понимают привычные явления. Слыша в первый раз неизвестное слово, по большей части осведомля-

[1] Мысль блж. Августина мы выясняем на основании De Trinitate X, 7–11, PL 42, 977–979 и XIV, 7, PL 42, 1040. Считаем долгом сделать по этому поводу одну оговорку. В указанных местах блж. Августин пользуется изложенной теорией, собственно, для объяснения того, почему человек имеет склонность мыслить сущность бесплотной души по аналогии с телами. Мы расширяем эту теорию и берем ее в более общем смысле, объясняя посредством нее вообще склонность человека мыслить умопостигаемое в чувственных формах. Но нам кажется, что этим мы не навязываем блж. Августину чуждой ему мысли. Во-первых, сам он в кратких выражениях возводит причину и прочих философских заблуждений к увлечению души внешним миром, следовательно, дает им, по существу, то же самое объяснение (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 11, PL 32, 739. Рус. пер. Ч. 1. С. 175; De vera religione, 45, PL 34, 141. Рус. пер. Ч. 7. С. 37; De quantitate animae, 75, PL 32, 1076. Рус. пер. Ч. 2. С. 411). Далее, по его учению, умопостигаемая действительность присутствует субстанциально во внутреннейшей части души, но от ее созерцания ум отвлекается привычной любовью к образам тел (См. стр. 373–377 наст. изд.). Познать эту действительность, по его взгляду, можно, только познав свою душу (стр. 366–369 наст. изд.). Таким образом, та же причина, которая мешает человеку видеть бесплотность своей души, должна служить препятствием и для восприятия присутствующей в ней умопостигаемой реальности. Поскольку познание бестелесного и вечного связано с самопознанием, к нему может быть отнесено все сказанное о препятствиях к правильному постижению души.

[2] Nulla omnino ratio est cur universo corpori ante ac post nihil sit, et dextera ac laeva, sit autem sursum et deorsum. Sed eo considerantes decipiuntur, quod sensibus et consuetudini difficile obsistitur. Non enim tam facilis est nobis conversio corporis, quae fit, si quis capite deorsum moveri velit, quam facilis est a dextra in laevam, vel ab anteriore in posteriorem partem. Quamobrem remotis verbis secum ipsi animo satagendum est, ut hoc cernere valeat [Совершенно бессмысленно, когда у вселенной не различают передней и задней, правой и левой стороны, но различают низ и верх. Рассуждая так, {что есть верх и низ}, мы обманываемся из-за того, что трудно противиться чувствам и привычке. Ибо нам не так легко повернуть тело, когда мы хотим оказаться головой вниз, чем повернуться справа налево или спереди назад. Поэтому, отказавшись от слов {верх и низ}, самой душе следует беспокоиться о том, чтобы она могла различать это] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 29, PL 40, 18).

ются о его значении и происхождении, но не обнаруживают никакого желания заниматься изысканиями о происхождении общеупотребительных слов[1]. Видения в экстатическом состоянии возбуждают всеобщий интерес, но никто не интересуется вопросом о происхождении сновидений, хотя природа этого повседневного явления не менее загадочна[2]. В силу той же привычки все необычайное, о чем повествует Писание, возбуждает недоверие, а между тем в той же степени непонятен сам мир с его неизменным порядком, сменой дня и ночи, чередованием времен года, переменой листьев у растений, силой семян. Можно себе представить изумление человека, увидевшего все это в первый раз, но мы ко всему привыкли, и нас уже ничто не удивляет[3]. Таким образом, причиной навязчивости фантазии блж. Августин признает жадное стремление души к внешним предметам как источнику наслаждения и привычку на все смотреть глазами чувства и плоти.

Средства очищения мышления

Когда в человеке пробуждается ум, он находит душу во власти чувственности, которая не позволяет ей подняться в область отвлеченной истины. Аффекты и страсти вмешиваются в рациональную оценку вещей и извращают ее. В процесс мышления врываются образы вещей, действительно существующих, или создания воображения, не имеющие ничего общего с действительностью, и заставляют ум мыслить о духовных реальностях по аналогии с телами. Привычка на все смотреть сквозь призму чувственности настолько велика, что человек лишь с трудом освобождается от власти идолов фантазии; достигнув известной высоты в понимании бестелесного, он как бы поражается непривычным блеском открывающейся перед ним чистой истины и спешит возвратиться в привычное для него царство теней. Лишь постепенно, с большими усилиями ума и воли, плотская привычка может быть ослаблена. Так как ум развивается постепенно, то в подавлении чувственности имеет большое значение прежде всего возраст. Дети с необходимостью подчиняются ей, юноши почти с необходимостью, для людей же, вступивших в зрелый возраст, это не необходимо[4]. Но естественного развития умственных способностей недостаточно.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram XII, 40, PL 34, 469. Рус. пер. Ч. 8. С. 286–287.

[2] Ibid. XII, 39–40, PL 34, 469. Рус. пер. Ч. 8. С. 285–287.

[3] *Idem.* De utilitate credendi, 34, PL 42, 89; De agone christiano, 24, PL 40, 302; De Genesi ad litteram VIII, 2–3, PL 34, 372; IX, 6–7, 29, PL 34, 395, 404. Рус. пер. Ч. 8. С. 101–102, 145–146, 163–164.

[4] His ergo carnalibus vel corporalibus formis inhaerere amore pueros necesse est; adolescentes vero prope necesse est; hinc jam procedente aetate non est necesse [...Дети по необходимости привязываются любовью к этим плотским и телесным формам; юноши почти с необходимостью; но в зрелом возрасте это уже не необходимо] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 45, PL 34, 141).

Необходима еще борьба воли с навыками мысли, ослабляющая пристрастие к чувственному постепенно[1]. Блж. Августин останавливается на двух способах воспитания мышления, или двух средствах освобождения его от тирании чувственности. Первый заимствован им у Плотина, вторым он обязан влияниям, исходящим от Церкви, и собственному религиозному опыту. Этими средствами служат свободные науки и вера.

Свободные науки. Свой метод восхождения из области бытия материального и телесного в мир умопостигаемый Плотин выясняет в третьей книге первой эннеады. Он различает три пути, ведущих к этой цели. Во-первых, это музыка. Человек, одаренный музыкальными способностями, страстно стремится к красоте и отличается крайней возбудимостью, однако для того, чтобы прийти в движение, он нуждается во внешних впечатлениях. Подобно тому как боязливый вздрагивает при малейшем шуме, он тотчас же испытывает волнение от музыкальных звуков, избегает всего диссонирующего, лишенного единства в пении и ритме, и находит удовольствие в соразмерном. Таким образом, его необходимо возводить к умопостигаемой красоте посредством звуков, ритма и фигур, тщательно отделяя при этом материю и показывая, как в них проявляется умопостигаемая гармония, красота вообще, которая, собственно, и привлекает к себе его любовь[2]. Второй путь — путь эроса. Человек, проникнутый им, помнит до некоторой степени об умопостигаемой красоте, но воспламеняется любовью к ней только тогда, когда видит ее в чувственном воплощении. Его нужно вести от красоты одного тела к красоте тел вообще, показывая, что одно и то же, и притом отличающееся от самих тел, делает их красивыми, затем нужно знакомить его с красотой духовной, проявляющейся в прекрасном поведении, в законах, искусствах, науках, добродетели. Это приучает его любить бестелесное. Наконец, ему нужно разъяснить, что как в телесном, так и в бестелесном отражается одна и та же умопостигаемая красота[3]. Третий путь — философия. Философ по природе своей есть существо как бы окрыленное, не нуждающееся в очищении от чувственности и стремящееся вверх. Однако и ему полезен руководитель, указывающий путь к чистой истине. Последний

[1] Sed in spiritualia mente suspensa atque ibi fixa et manente, etiam hujus consuetudinis impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur. Major enim erat cum sequeremur; non tamen omnino nullus, sed certe minor est cum eum refrenamus [Когда ум устремляется к духовному, пребывает и удерживается в нем, тогда ломается сама привычка и постепенно уничтожается пристрастие {к чувственному}. Ибо это пристрастие становится еще больше, если мы последуем за ним; и однако же не исчезает совсем, когда мы его обуздываем, но определенно становится меньше] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 33, PL 32, 1181). Ср.: Soliloquia II, 34, PL 32, 902. Рус. пер. Ч. 2. С. 295; De quantitate animae, 75, PL 32, 1076. Рус. пер. Ч. 2. С. 411.

[2] *Plotinus.* Enneades I, 3, 1. P. 13.

[3] Ibid. I, 3, 2. P. 13–14.

должен сначала обучать его математике, чтобы приучить мыслить бестелесное и верить в его существование, а затем посвятить его в принципы диалектики. Диалектика рассуждает научно о единичном и его отличительных чертах, о чертах общих ему с другими единичными предметами, о том, где что-либо существует, о существующем и несуществующем, о добром и недобром, о вечном и невечном. От чувственного она переходит в область умопостигаемого и исследует здесь идею и высшие родовые понятия[1]. Так постепенно, по учению Плотина, свободные науки отвлекают человеческий ум от чувственного и вводят его в сферу умопостигаемого.

Только что изложенный метод Плотина очень интересовал блж. Августина вскоре после его обращения. Он научился к этому времени различать дух от материи и понял, насколько мышление теряет от вмешательства воображения. Естественно, ему хотелось упрочить в своей душе это новое приобретение и испытать пригодность неоплатонического метода как на себе самом, так и на своих юных учениках. Поэтому еще в Милане он задумал составить ряд диалогов о свободных науках, чтобы в них шаг за шагом идти и вести других от телесного к бестелесному. В Италии он успел, однако; закончить только сочинение о грамматике, рукопись которого была потом потеряна. О прочих науках здесь он лишь начал писать. Из этих начатых диалогов был доведен до конца уже в Африке только один, посвященный музыке. Сочинения о диалектике, риторике, геометрии, арифметике и философии остались незаконченными, и рукописи их также были потеряны автором[2]. Таким образом, из всех этих трудов сохранился только один — «De musica» [«О музыке»]. Однако взгляд блж. Августина на значение свободных наук мы можем восстановить не только на основании этого сочинения, но и на основании других диалогов, написанных в Кассициаке и дошедших до нас, так как в них мы встречаем хотя и разрозненные, но очень определенные данные по этому вопросу.

Свободные науки являются подготовкой для познания Бога и души прежде всего потому, что они выясняют целый ряд необходимых для этого понятий. Благодаря им мы узнаем, что такое ничто, что такое бесформенная материя, что такое имеющее форму неодушевленное, что такое тело, форма в теле, пространство, время, находящееся в пространстве и во времени, что такое движение в пространстве, непрерывное движение, вечность и т. д.[3]

Еще более полезны науки в том отношении, что они отучают человека на все смотреть с точки зрения чувственности. Из них наибольшее значение име-

---

[1] *Plotinus.* Enneades I, 3, 4. P. 14.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 6, PL 32, 591.

[3] *Idem.* De ordine II, 44, PL 32, 1015. Рус. пер. Ч. 2. С. 215.

ет диалектика и математика, а из этих двух — последняя[1]. Это потому, что все принципы мышления блж. Августин стремится свести к числу и единству[2], умопостигаемое же единство, абсолютная единица, неделимая на части, дает понятие о бытии нематериальном. С другой стороны, геометрические фигуры служат средством для выяснения понятия бестелесной субстанции. Мысль и метод блж. Августина лучше всего иллюстрировать анализом его ранних сочинений. Особенно наглядны диалоги «De musica» и «De quantitate animae» [«О количестве души»]. Анализ первого читатель найдет на предшествующих страницах[3]. Здесь мы ограничимся кратким воспроизведением его содержания. Называя ритмические звуки, изучаемые музыкой, числами, блж. Августин стремится научить читателя разбираться в сложных душевных движениях, входящих в состав эстетического впечатления. Он заставляет его отличать звуки от их отображения в органе слуха, это последнее — от образа звука, сохраняемого в памяти, психический образ звука — от его чувственной оценки, чувственную оценку — от интеллектуальной. Затем он выясняет числовые отношения движений, производящих наиболее полное эстетическое впечатление, и сводит их к равенству и единству. Наконец, в законе равенства и единства он указывает принцип эстетической оценки, стоящий выше времени и пространства и потому нематериальный. Так постепенно он углубляет взор читателя в его внутренний мир, где только и можно найти аналогию для познания духовного, а отсюда возводит его в надмирную область непространственных, вечных и неизменяемых реальностей.

В диалоге «De quantitate animae» блж. Августин ведет речь с собеседником, который не может представить себе духовного начала и отрешиться от материалистических взглядов на душу[4]. Задача автора состоит в том, чтобы пока-

---

[1] Ad istarum rerum cognitionem neminem aspirare debere sine illa quasi duplici scientia bonae disputationis, potentiaeque numerorum. Si quis etiam hoc plurimum putat, solos numeros optime noverit, aut solam dialecticam. Si et hoc infinitum est, tantum perfecte sciat quid sit unum in numeris, quantumque valeat; nondum in illa summa lege summoque ordine rerum omnium, sed in iis quae quotidie passim sentimus atque agimus [Никто не должен стремиться к познанию этих вещей без этого как бы двойного знания хорошего рассуждения и без знания силы чисел. Если же кто считает, что это очень много, пусть прекрасно знает либо одни числа, либо одну диалектику. Если же и это бесконечно {много}, пусть только в совершенстве знает, чем является единица среди чисел и на что она способна, еще не в том величайшем законе и величайшем порядке всех вещей, но в том, что мы ежедневно повсюду чувствуем и совершаем] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 47, PL 32, 1017). Exercet animum hoc genus disciplinarum, ad subtiliora cernenda, ne luce illorum repercussus, et eam sustinere non valens, in easdem tenebras quas fugere cupiebat, libenter refugiat [Этот род дисциплин упражняет ум, чтобы в созерцании более тонких вещей он не был поражен их светом и чтобы, не будучи в силах вынести этот свет, он вновь не бежал с удовольствием в тот мрак, откуда {так} жаждал убежать] (*Idem.* De quantitate animae, 25, PL 32, 1049).

[2] См. стр. 328–331 наст. изд.

[3] См. стр. 295–312 наст. изд.

[4] *Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 4, PL 32, 1037. Рус. пер. Ч. 2. С. 330–331.

зать этому человеку, дух которого подавлен фантазмами, что есть нематериальные реальности, наделенные силой, превосходящей энергию тел. С этой целью он обращает его внимание прежде всего на справедливость. Она нематериальна, и однако по своему значению, важности, влиянию на жизнь и поведение человека она сильнее всякого тела[1]. Затем блж. Августин с той же целью разрешает перед умственным взором наивного материалиста, с которым ведет речь, тело в бестелесное и показывает, что это последнее не ничто, а, наоборот, отличается великой силой. От тела он переходит к геометрической плоскости, не имеющей глубины и допускающей деление только в двух направлениях – поперечном и продольном, от плоскости, которая не есть уже тело, он ведет собеседника к линии, представляющей собой одну чистую долготу, делимой в одном поперечном направлении и потому стоящей еще дальше от тела, наконец, от линии он обращается к точке, которая, будучи совершенно неделимой и не подлежащей никакому измерению, не имеет уже ничего общего с телом, так как все материальное делимо до бесконечности[2]. Но несмотря на свою бестелесность, она не ничто, а, наоборот, нечто самое могущественное. Ею начинается и кончается линия, ею она рассекается на части, которые снова сливаются в одну линию также посредством точки. Для образования плоскости линии соединяются друг с другом в точках. Самой совершенной фигурой считается круг, потому что в нем господствует точка, которая, помещаясь в центре, сообщает целому высшее равенство[3]. Отсюда блж. Августин переходит уже к доказательству бестелесности души. Условием познания служит подобие между познающим и познаваемым. Плоскость, линия, точка бестелесны, но они созерцаются умом. Если же ум может созерцать бестелесное, то сам он, очевидно, бестелесен. Душа постигает умом неделимую точку, и, следовательно, сама она не может быть хуже точки. Таким образом, душу необходимо признать неделимой, непространственной, бестелесной, но могущественно управляющей всеми движениями тела[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 5, PL 32, 1038. Рус. пер. С. 331–332.

[2] Ibid., 10–18, PL 32, 1041–1045. Рус. пер. С. 337–347.

[3] Ibid., 19, PL 32, 1046. Рус. пер. С. 347–348. Понятие, влагаемое блж. Августином в эту формулу, имеет более широкое значение. Что в геометрии точка, то в математике умопостигаемая единица, а в онтологии единство. Неделимая и нематериальная единица есть основа всякого числа, потому что число представляет собой совокупность единиц (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 22, PL 32, 1252). Единство, без которого не может существовать никакое тело, никакое животное, никакое общество, есть внутренняя сила вещей (*Idem.* De ordine II, 48, PL 32, 1017. Рус. пер. Ч. 2. С. 219–220). Итак, бестелесное единство есть начало всякого числа, фигуры, тела. Довести человека до сознания нематериальности единства значит дать ему понятие о нематериальной субстанции, силе и могуществе. Поэтому блж. Августин и говорит, что для понимания духовной субстанции можно ограничиться уяснением значения единства, и диалектика с математикой перестают уже тогда быть необходимыми (*Idem.* De ordine II, 47, PL 32, 1017. Рус. пер. Ч. 2. С. 218–219).

[4] *Idem.* De quantitate animae, 22–23, PL 32, 1047–1048. Рус. пер. Ч. 2. С. 350–352.

Итак, свободные науки, поскольку в них все восходит к числу и единству, служат надежным средством воспитания необходимых для познания сверхчувственного навыков мысли. Но еще большее значение имеет в этом отношении доверие к авторитету Церкви.

Знание и вера[1]. Отдавая должное свободным наукам, блж. Августин не мог этим ограничиться. Иметь истинное понятие о Боге и своей душе, знать место, занимаемое человеком во вселенной и определяющее его практическое отношение к миру, безусловно, необходимо для каждого. От этого зависит вечная жизнь и спасение души. Между тем свободные науки, очищающие ум от фантазмов, доступны лишь самому ограниченному кругу лиц. Большинство людей, вынужденных думать только о своем материальном обеспечении, не имеют досуга изучать их. Другие, благодаря счастливым внешним обстоятельствам, могли бы посвящать свои силы научным занятиям, но вовсе не интересуются ими; из тех же, кто и свободой пользуется, и любит научные занятия, далеко не все могут усвоить выводы наук по природной ограниченности умственных способностей. Науки представляют собой хорошую пропедевтику для познания сверхчувственного, но ими могут пользоваться лишь немногие[2]. Необходимо подготовительное средство более универсального характера. Далее, путь постепенного научного подготовления к познанию религиозной истины не только не для всех доступен, но и для всех очень продолжителен. Кто решился не принимать истинной религии прежде, чем поймет ее, тот рискует умереть вне общения с ней[3]. Средством всеобщим и быстро приводящим к желанным результатам служит подчинение авторитету кафолической Церкви и усвоение верой ее учения.

Источником учения блж. Августина о вере как первой ступени знания служил опыт его личного развития и его профессии.

В область религиозных исканий блж. Августин вступил с самоуверенностью талантливого, сознающего силу своих дарований юноши, подогретой обещаниями манихеев открыть истину, не требуя от неофита веры, и их нападками на кафолическую Церковь[4]. Но именно эта самоуверенность и была причиной заблуждений и ошибок, которые впоследствии оказались самыми грубыми. Не знакомый с аллегорическим методом толкования Священного Писа-

---

[1] Ср. стр. 131–132, 163–165 наст. изд. *Schwenkenbecher W.* Augustins Wort: «Fides praecedit rationem», erörtet nach dessen Schrift. Sprottau, 1899; *Hänel J.* Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin. Ein Beitrag zu Angustins Erkenntnistheorie. Chemnitz, 1891.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 15–16, PL 32, 1001. Рус. пер. Ч. 2. С. 187–188; De quantitate animae, 12, PL 32, 1041. Рус. пер. Ч. 2. С. 339–340.

[3] *Idem.* Epistula 102, 38, PL 33, 385.

[4] *Idem.* De utilitate credendi, 2, PL 42, 66.

ния, которым пользовались ученые церковные экзегеты, он сражался с тенями, когда выступал с критикой антропоморфизма, будто бы внушаемого Церковью верующим. И какое наказание потерпел он за свою гордость! Он, такой образованный, так преданный наукам, оказался хуже простеца, воспитанного в ограде Церкви. Выступая со смешным задором против материалистического, будто бы, учения Церкви о Боге, он сам гораздо более был повинен в этом. Так он блуждал без метода, без руководителя, без путеводной нити, и все усилия его были тщетны: они привели его в конце концов лишь к скептицизму академиков. Только чтение посланий апостола Павла и пример смирения Христа сломили его гордость и положили начало тому религиозному настроению, в котором потом он нашел успокоение. После продолжительных и бесполезных скитаний, измученный и полуживой, он возвратился к тем самым источникам, которые так неосмотрительно покинул. Не лучше ли было бы для него остаться при вере, которую он всосал с молоком матери, хранить внушенные ею принципы и со смирением и молитвой о помощи стараться понять их? Не лучше ли было бы с самого начала, подчиняясь нравственным требованиям веры, обуздать чувственность, погружающую сам ум в область фантазмов, и постепенно отрешиться от эгоизма, ставящего себя в центре творения и оценивающего все с точки зрения личного удовольствия и выгоды? Вот соображения и чувства, побудившие его склониться перед авторитетом Церкви.

Профессия ритора давала блж. Августину наглядные аналогии, которые утверждали его в этой мысли. Что делает юноша, стремящийся к знанию? Он прежде всего ищет учителя, руководству которого решается себя вверить. Его выбор, во всяком случае, основывается не на знании. Ведь чтобы судить о достоинствах преподавателя, нужно быть хорошо осведомленным в науках, которые он преподает. У юноши, ищущего наставника, таких знаний нет. Он руководится только молитвой и популярностью учителя. Поступив далее в школу, как много он вынужден бывает принимать на веру, подчиняясь авторитету преподавателя, прежде чем получит возможность понимать разумность его требований[1]. Сам термин «авторитет», как показывают сочинения блж. Августина, был ходячим в языке школы. В своих ранних диалогах ритор, только что покинувший свой пост, очень часто употребляет его в этом значении. В исследовании о частях речи он ссылается на авторитет Цицерона в языке[2], говорит о том, в каком случае Персей не может быть признан авторитетом[3], обсуждает, насколько апостол Павел может быть авторитетом в словоупотреблении[4]. Про-

[1] Ср. стр. 132–134, 163–170 наст. изд.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De magistro, 16, PL 32, 1204. Рус. пер. Ч. 2. С. 438.

[3] Ibid., 28, PL 32, 1211. Рус. пер. С. 445.

[4] Ibid., 15, PL 32, 1203. Рус. пер. С. 437.

изношение слов, долгота и краткость слогов в них устанавливается грамматиками на основании авторитета древних писателей[1]. В то время, как вещи, о которых говорят науки, присущи всем людям, названия даны им обычаем и авторитетом[2]. Древним ученым принадлежит великий авторитет[3]. В диалоге «De quantitate animae» блж. Августин убеждает своего собеседника не слишком подчиняться авторитету[4]. В начале второй книги «De musica» он устанавливает различие между грамматикой и музыкой в их отношении к долготе и краткости слогов: первая располагает долгие слоги на основании авторитета, вторая — на основании разума[5]. В силу самого порядка природы, утверждает он, изучение всякого предмета начинается авторитетом[6]. Таким образом, читая ранние диалоги блж. Августина, убеждаешься, что понятие авторитета было широко распространено в школьном обиходе и что в школьной практике того времени строго различалось преподавание научных положений на основании авторитета и на основании разума.

Личный опыт и практика школы дают основные тезисы для учения блж. Августина о вере и разуме. Но кроме этого мы находим здесь отражение общеплатонической идеи о несовместимости плотских страстей с чистотой познания и о необходимости борьбы с ними в интересах очищения ума от этого чуждого ему придатка.

По определению блж. Августина, вера есть принятие той или другой мысли с сочувствием или согласием[7]. Веру следует отличать, с одной стороны, от знания, с другой стороны — от мнения. Что мы знаем, в то мы и верим, но не все, во что мы верим, то и знаем[8]. Знание основывается на твердых разумных дово-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De musica II, 1–2, PL 32, 1099–1100.

[2] Ibid. III, 3, 5, PL 32, 1116, 1118; De doctrina Christiana II, 19, PL 34, 44.

[3] Ibid. III, 4, PL 32, 1117.

[4] *Idem.* De quantitate animae, 41, PL 32, 1058. Рус. пер. Ч. 2. С. 373.

[5] *Idem.* De musica II, 1–2, PL 32, 1099–1100.

[6] Unde igitur exordiar? Ab auctoritate, an a ratione? Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas [С чего же мне начать? С *авторитета* или с рассуждения? Но порядок природы таков, что когда мы чему-то учимся, рассуждению предшествует *авторитет*] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae I, 3, PL 32, 1311).

[7] Ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare [Сама вера есть не что иное, как {принятие} мысли с согласием] (*Augustinus Hipponensis.* De praedestinatione sanctorum, 5, PL 44, 962). Si tollatur assensio, fides tollitur; quia sine assensione nihil creditur [Если принимается согласие, принимается вера, потому что без согласия мы ни во что не верим] (*Idem.* Enchiridion, 7, PL 40, 242).

[8] Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio: non omne quod credo, scio [В то, что я понимаю, я также и верю, но не все, во что я верю, я понимаю. Все, что я понимаю, я знаю, но я знаю не все, во что верю] (*Augustinus Hipponensis.* De magistro, 37, PL 32, 1215). Ср.: Soliloquia I, 8, PL 32, 873. Рус. пер. Ч. 2. С. 235; De utllitate credendi, 25, PL 42, 82.

дах. Вера же не имеет столь прочных рациональных оснований[1]. Предметом веры может быть только то, чего в данный момент мы не видим ни посредством чувства, ни посредством разума[2]. С другой стороны, мнение не есть ни знание, ни вера. От знания оно отличается тем, что признает известное положение не на основании объективных данных, а на основании субъективной догадки, совершенно ошибочной и несостоятельной. Как и вера, мнение не есть знание. Но в отличие от веры, мнение воображает себя знанием, оно полагает, что знает то, чего в действительности вовсе не знает. Вера, наоборот, хотя и не сомневается в реальности вещи, которую признает, однако чувствует, что она этого не знает, а только верит в это[3]. Своим знанием мы обязаны разуму, верой — авторитету, мнением — заблуждению. Знание никогда не ошибается; так как ошибочная мысль не есть знание, вера иногда впадает в заблуждение, принимая что-либо легкомысленно; мнение всегда ошибается. Знание есть завершение наших исканий[4], так как оно есть обладание искомым. Мнение, самоуверенно убежденное в том, что оно есть знание, делает невозможным искание[5]. Вера, принимающая за истину известное положение и в то же время сознающая, что у нее нет для этого твердых разумных оснований, носит в себе залог дальнейшего развития, так как она стремится превратиться в знание. Этими противопоставлениями определяется отношение разума к вере. Знание есть цель стремлений, вера — средство ее достижения. Так как цель выше средства, а средство предваряет достижение цели, то знание занимает первое ме-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 43, 1, PL 38, 254.

[2] Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus [Собственно, когда мы беседуем, мы знаем только то, что удерживаем при помощи достоверного рассуждения {своего} ума] (*Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 14, 3, PL 32, 606).

[3] Inter credere autem atque opinari hoc distat, quod aliquando ille qui credit, sentit se ignorare quod credit, quamvis de re quam se ignorare novit omnino non dubitet, si eam firmissime credit; qui autem opinatur, putat se scire quod nescit [Между верой и мнением существует такое различие: когда кто-либо верит и чувствует, что не знает то, во что он верит, он совершенно не сомневается в той вещи, которую не знает, если крепко верит в нее; а тот, кто имеет мнение, считает, что он знает то, чего {на самом деле} не знает] (*Augustinus Hipponensis.* De mendacio, 3, PL 40, 488).

[4] Duae enim personae in religione sunt laudabiles: una eorum qui jam invenerunt, quos etiam beatissimos judicare necesse est [Существует два {рода} людей, достойных похвалы: один — это те, которые уже нашли, которых также необходимо назвать блаженнейшими...] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 25, PL 42, 82).

[5] Opinari autem, duas ob res turpissimum est: quod et discere non potest, qui sibi jam se scire persuasit, si modo illud disci potest; et per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est [Мнение в высшей степени постыдно в двух отношениях: тот, кто уже считает себя знающим что-либо, не может {в действительности} это узнать (если только это вообще можно узнать); и сама по себе такая опрометчивость является признаком неправильного расположения ума] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 25, PL 42, 82).

сто по своему достоинству, а вера предшествует знанию по времени[1]. Однако последнее утверждение нуждается в ограничении. Вера может быть слишком поспешной, необоснованной и потому ошибочной. Следовательно, в известном смысле и разум предшествует вере по времени, поскольку убеждает в ее необходимости и исследует основания самой веры. Итак, с одной стороны, вера предшествует знанию, с другой — знание предшествует вере[2]. В дальнейшем мы займемся разъяснением того и другого пункта.

Credo, ut intelligam [Верю, чтобы понимать][3]. Цель веры состоит в том, чтобы вести человека к пониманию. Бог дает ему познать то, что первоначально служит предметом веры[4]. Обращаясь к верующим, Он говорит: ищите, и найдете. Но нельзя назвать найденным то, что воспринимается верой, не сопровождаемой знанием. С другой стороны, нельзя найти, не веря в то, что впоследствии имеет быть познанным[5]. Причина такого действия веры состоит в том, что благодаря ей человек очищается от пристрастия к телесному и чувственному. Мы уже знаем, что все заблуждения в области философии и религии зависят, по учению блж. Августина, от насильственного вторжения в процесс чистого мышления или конкретных образов, или плотских желаний и страстей, сила же тех и других коренится в греховной привязанности к телесному. Отсюда победить это пристрастие значит ослабить власть над мышлени-

---

[1] Ad discendum item necessario dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim quod in agendo anteponitur, aliud quod pluris in appetendo aestimatur [К знанию мы по необходимости ведемся двояким образом — *авторитетом* и рассуждением. По времени первым идет авторитет, а по достоинству — рассуждение. Ибо первое — это то, чему мы отдаем предпочтение в действии, а второе — то, что мы высоко ценим в стремлении {к действию}] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 26, PL 32, 1007). Ср.: De vera religione, 45, PL 34, 141. Рус. пер. Ч. 7. С. 36.

[2] Quanquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum [Рассуждение не оставляет совершенно авторитет, когда решает, кому должно верить...] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 45, PL 34, 141).

[3] Вера по необходимости предшествует всякому знанию, поэтому обойтись без нее фактически невозможно. Группу мыслей, разъясняющих это положение, мы не излагаем, потому что она была уже передана ранее в другой связи. См. стр. 131–134 наст. изд.

[4] Aderit enim Deus, et nos intelligere quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait, Nisi credideritis, non intelligetis, tenere nos, bene nobis conscii sumus [Бог дает нам познать то, во что мы верим. Ибо нам предписано через пророка {Исаию}, который говорит: «Если не поверите, не поймете» (Ис. 7:9)*, чтобы мы держались и знали самих себя] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio I, 4, PL 32, 1224).

* В Синодальном переводе: «Если вы не верите, то потому, что неудостоверены».

[5] Deinde jam credentibus dicit, *Quaerite et invenietis* (Matth. VII, 7): nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur; neque quisquam inveniendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cognituras [Наконец, Он и верующим говорит: «Ищите, и найдете» (Мф. 7:7); но ведь нельзя говорить о найденном, если веришь, что оно не познано, и никто, отыскивая, не становится ближе к Богу, если прежде не поверит в то, что познает впоследствии] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 6, PL 32, 1243).

ем фантазмов и импульсов извращенной воли и этим путем освободиться от препятствий к познанию духовной истины. В учении о вере как условии знания блж. Августин постоянно возвращается к этой мысли, хотя высказывает ее в общей форме и не дает психологического анализа влияния веры на мышление, который можно было бы поставить в параллель с исследованием о причине заблуждений. Вот точная формула этого учения. «Немногие слова Символа внушены верным, чтобы через веру они повиновались Богу, повинуясь, праведно жили, живя праведно, очищали сердце, а очистив сердце, понимали то, во что верят»[1].

Всякий ищущий истину переходит от незнания к знанию, поэтому, вступая на путь искания, он еще не понимает, какой образ жизни должен вести, чтобы оказаться способным усвоить предлагаемое учение. Только подчинившись известному режиму по доверию к авторитету, он узнает впоследствии, насколько разумно было все то, чего от него требовали[2]. Необходимость такого порядка в постижении истины понимал еще Сократ. Особенностью его философии служит ее практический характер. В противоположность своим предшественникам он первый направил всю свою энергию на исправление нравов. Он видел, что познать единого высочайшего Бога можно только чистой душой, и потому, отложив на время в сторону все другие проблемы, сосредоточил свое внимание исключительно на вопросах морали[3]. Из той же идеи вытекает христианское учение о вере, но Церковь достигает результатов, к которым стремился

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De fide et symbolo, 25, PL 40, 196.

[2] Quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat praebere docentibus, et quali vita esse docilis possit; evenit ut omnibus bona magna et occulta discere cupientibus, non aperiat nisi auctoritas januam. Quam quisque ingressus sine ulla dubitatione vitae optimae praecepta sectatur: per quae cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa quae secutus est ante rationem [Поскольку нет такого человека, который бы не становился из незнающего знающим, и нет такого незнающего, который бы знал, каким ему быть и какую вести жизнь {для лучшего усвоения учения}, случается так, что только авторитет открывает дверь всем желающим узнать великие и сокрытые блага. Всякий же, входящий в эту дверь, без всякого сомнения следует за наставлениями лучшей жизни: благодаря им после того, как человек станет ученым, он наконец узнает насколько разумно было все то, чему он следовал еще до {осознания этой} разумности] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 26, PL 32, 1007). Ср.: Soliloquia I, 12, PL 32, 875. Рус. пер. Ч. 2. С. 240; De moribus Ecclesiae I, 3, PL 32, 1311.

[3] Quandoquidem ab eis causas rerum videbat inquiri, quas primas atque summas nonnisi in unius ac summi Dei voluntate esse credebat: unde non eas putabat nisi mundata mente posse comprehendi; et ideo purgandae bonis moribus vitae censebat instandum, ut deprimentibus libidinibus exoneratus animus naturali vigore in aeterna se attolleret, naturamque incorporei et incommutabilis luminis, ubi causae omnium factarum naturarum stabiliter vivunt, intelligentiae puritate conspiceret [Ибо {Сократ} видел, что они искали причины вещей, первые и величайшие из которых, как он верил, находятся в воле единого величайшего Бога; и поэтому он считал, что эти причины не могут быть познаны, разве что чистым умом; а значит, надо было очистить жизнь добрыми нравами, чтобы дух, освобожденный от давящих на него страстей, мог подняться с естественной для него силой к вечному и смог увидеть благодаря чистоте своего понимания природу бестелесного и неизменяемого света, в котором живут причины всех созданных природ] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei VIII, 3, PL 41, 226).

Сократ, более целесообразными средствами. Так как человек, пристрастившийся к чувственному, с трудом воспринимает все духовное, то она очищает его от любви к телесному посредством телесного же и «доступного чувствам, ибо кто куда упал, тот там должен искать опоры, чтобы встать»[1]. Здоровье противоположно болезни, но лечение представляет собой нечто среднее между ними: оно не вело бы к выздоровлению, если бы не соответствовало в некоторой мере самому недугу. Если вещи временные, бесполезные для спасения, обольщают больных, то временное, полезное для спасения, исцеляет их. Как чистый ум обязан своим созерцанием бесплотной истине, так ум, нуждающийся в очищении, достигает его благодаря доверию к вещам временным. Сын Божий для того и стал Сыном Человеческим, чтобы Своим явлением во плоти привлечь людей к вере[2]. Так как главным препятствием возвращения к Богу служит гордость, то Сын Божий Своим воплощением и жизнью на земле внушает верующим смирение[3]. Так как достигнуть высшего блага невозможно без любви к нему и без мужества, презирающего страдания тела, то Сын Божий Своим чудесным рождением и Своей жизнью внушает любовь к благу, а смертью и воскресением изгоняет страх[4]. Чтобы побудить людей, преданных чувству, исправить свои нравы, было необходимо поразить их воображение чудесами, которые они могли бы видеть телесными очами[5]. Своим для всех видимым примером Христос утвердил заповеди, повинуясь которым по вере в Него, человек

[1] Sed quia in temporalia devenimus, et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentiae, sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat. Ergo ipsis carnalibus formis, quibus detinemur, nitendum est, ad eas cognoscendas quas caro non nuntiat [Но поскольку мы обратились к временному и наша любовь к нему отвращает нас от вечного, некое временное лекарство, призывающее к спасению не знающих, а верующих, будет первым не по природе и превосходству, но по порядку самого времени. Ибо кто куда упал, тот там должен искать опоры, чтобы встать. Следовательно, надо опираться на сами плотские формы, которые удерживают нас, для того чтобы познать то, о чем нас не извещает плоть] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 45, PL 34, 141).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate IV, 24, PL 42, 903.

[3] Ibid. VII, 5, PL 42, 938; De fide et symbolo, 6, PL 40, 184.

[4] Cum adipisci certissimum ac summum bonum nemo possit, nisi id plene perfecteque dilexerit; quod nullo pacto fiet, quamdiu mala corporis atque fortuita formidantur: ille nascendo mirabiliter et operando conciliavit charitatem; moriendo autem et resurgendo exclusit timorem [Так как никто не может достигнуть несомненного и высшего блага, если только не полюбит его полностью и совершенно, чего никак не может произойти, покуда мы боимся {какого-нибудь} случайного зла телу, то Он {т. е. Христос} Своим чудесным рождением и жизнью стяжал любовь, а Своей смертью и воскресением исключил {всякий} страх] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 33, PL 42, 88).

[5] Quem quoniam... intelligere ratione non facile est, oportebat quaedam miracula ipsis oculis admoveri, quibus utuntur stulti multo quam mente commodius, ut commotorum auctoritate hominum prius vita moresque purgarentur, et ita rationi accipiendae habiles fierent [Поскольку это... не легко было постичь при помощи разума, надлежало предстать разным чудесам перед самими глазами, пользоваться которыми глупым людям намного удобнее, чем умом, чтобы прежде всего очистились жизнь и нравы людей, побужденных авторитетом, и таким образом они стали способны к восприятию разума] (*Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi, 33, PL 42, 88). Ср.: Epistula 120, 5, PL 33, 454.

воспитывает себя для познания истины[1]. Все заповеди, рассеянные по многочисленным книгам Священного Писания, содержат в себе завет любить Бога всем сердцем и ближнего, как самого себя, и всякий, следующий им, освобождается от оков чувственности, отягощающих душу[2]. Но вера не ограничивается признанием обязательности нравственного учения, но простирается также на некоторые исторические истины прошедшего и будущего. Признание этих истин служит также условием нравственного очищения. Это факты домостроительства нашего спасения, имевшие место в прошедшем и ожидающие нас в будущем. Очищая сердце, они подготовляют ум к познанию вещей духовных, которые относятся не к прошедшему или будущему, но вечно и неизменно существуют в настоящем[3]. Вера в эти события дает возможность внутренне переживать благодеяния, оказанные Богом роду человеческому; она постоянно напоминает нам о милосердии Божием и этим возбуждает в нас чистейшую любовь к Богу, т. е. создает мотив для повиновения нравственным заповедям[4]. Наибольшее значение имеет, однако, вера не в прошедшее, а в будущее. Прошедшее по большей части служит или прообразом, или обетованием, или свидетельством о будущем. И в обыденной жизни прошедшее мало нас беспокоит. О будущем же необходимо заботиться, иначе или не приготовишь себе необходимого, или, принимая одно вместо другого, не достигнешь желанной цели. Нет нужды заботиться о той одежде, которой мы пользовались прошлой зимой, но необходимо приготовить теплое платье для зимы наступающей[5].

Итак, совокупность предметов веры, которые Церковь внушает своим чадам, имеет в виду расположить их к повиновению Божественным заповедям и

---

[1] Ea quae de divinis rebus non possunt intelligi, nisi ab his qui mundo sunt corde; quod fit praeceptis servatis, quae de bene vivendo accipiuntur [...Эти божественные вещи не могут быть поняты, разве только теми, кто чист сердцем, а это бывает, когда хранятся заповеди, происходящие от праведной жизни] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 48, PL 40, 31).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 43, PL 32, 1186.

[3] Hujus religionis sectandae caput est historia et prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae, pro salute generis humani in aeternam vitam reformandi atque reparandi. Quae cum credita fuerit, mentem purgabit vitae modus divinis praeceptis conciliatus, et idoneam faciet spiritualibus percipiendis, quae nec praeterita sunt, nec futura, sed eodem modo semper manentia... [Во главе следования этой вере стоит история и пророчество о Божественном Промысле, распределенном во времени для уготовления спасения и жизни вечной роду человеческому. Если поверить в эти вещи, ум будет очищен {самим} образом жизни, приобретенным Божественными заповедями, и станет способен к восприятию духовного, которое не принадлежит ни прошлому, ни будущему, но неизменно пребывает одним и тем же образом...] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 13, PL 34, 128).

[4] Quaecumque nobis, quantum ad creaturam pertinet, vel narrantur praeterita, vel praenuntiantur futura, quae ad commendandam valeant integram religionem, excitando nos ad sincerissimam dilectionem Dei et proximi, sine dubitatione credenda sunt [Вне всякого сомнения, следует верить во все те события, относящиеся к творению {Божиему}, о которых нам повествует прошлое и возвещает будущее и которые способны предать нас незыблемой вере, вызывая в нас чистейшую любовь к Богу и ближнему] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 60, PL 32, 1300).

[5] *Idem.* De libero arbitrio III, 60–61, PL 32, 1300–1301.

тем очистить их от плотской скверны. Понимание предметов веры должно следовать за этим само собой. Поэтому знание рассматривается блж. Августином в качестве награды за подвиг веры. «Если не понял, — говорит блж. Августин, — верь, потому что понимание есть награда за веру»[1]. Повиновение заповедям религии постепенно отучает человека от пристрастия к телесному и, уподобляя его Богу, все более и более приближает его к этому высочайшему объекту познания[2]. После того как под влиянием авторитета человек очистился от пристрастия к телесному, его не только начинает привлекать к себе свет неизменяемой Истины, но сверх того он получает возможность выносить и ее сияние[3].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 29, 6, PL 35, 1630. Magna promissio; sed merces est fidei. Quaeris mercedem, opus praecedat. Si credis, mercedem exige fidei; si autem non credis, fidei mercedem qua fronte quaeris? [Велико обещание, но это награда за веру. Ищешь награду, — пусть ей предшествуют дела. Если веришь, проси награду за веру; если же не веришь, с каким выражением лица ты должен искать награду за веру?] (Ibid. 40, 9, PL 35, 1690). Mandata utique ad justitiam pertinentia: justitiam autem quae ex fide est, quae inter tentationum incerta versatur, ut pie credendo quod nondum intelligit, etiam intelligentiae meritum consequatur [Заповеди, конечно, относятся к праведности, {т. е.} к той праведности, которая происходит от веры, окруженной неопределенностью искушений, чтобы, благочестиво веря в то, чего еще не понимает, эта праведность приобрела себе в награду само понимание] (*Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXII, 53, PL 42, 433). Si vis ista cognoscere, noli esse lutum, sed efficere filius Dei per illius misericordiam, qui dedit potestatem filios Dei fieri credentibus in nomine ejus; non autem, quod tu cupis, antequam credant, divina nosse cupientibus. Merces enim cognitionis meritis redditur; credendo autem meritum comparatur [...Если хочешь узнать это, не будь прахом, но стань сыном Божиим по милосердию Его, потому что Он дал возможность стать сынами Божиими верующим во имя Его, но не желающим, как ты желаешь, прежде веры узнать божественное. Ибо награда познания воздается за заслуги, заслуга же приобретается верой] (*Idem.* De diversis quaestionibus, 68, 3, PL 40, 71).

[2] Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior; nulla est ab illo alia longinquitas quam ejus dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et incommutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior. Hoc ut sanetur... opus est quidem mediatore [Таким образом, чем более кто-либо подобен Богу, тем более тот к Нему ближе; не существует никакой иной удаленности от Бога, кроме несходства с Ним. Душа же человеческая тем более не сходна с Бестелесным, Вечным и Неизменяемым, чем более пристрастна к вещам временным и изменяемым. Чтобы исцелить от этого... потребовался труд Посредника] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei IX, 17, PL 41, 271). Sed id nunc agitur, ut sapientes esse possimus, id est, inhaerere veritati: quod profecto sordidus animus non potest. Sunt autem sordes animi, ut brevi explicem, amor quarumlibet rerum, praeter animum et Deum [...Это совершается для того, чтобы мы могли стать мудрыми, то есть чтобы могли прилепиться к истине; чего, конечно, не может сделать нечистая душа. Ибо, коротко говоря, нечистота души заключается в ее любви к чему угодно, кроме души и Бога] (*Idem.* De utilitate credendi, 34, PL 42, 89).

[3] Sed quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam tenebrosis et veteribus invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda [Поскольку сам ум, которому от природы присуще разумение, обессилел под воздействием неких мрачных и древних пороков, он стал неспособен не только к продолжительному наслаждению, но даже к перенесению неизменяемого света, до тех пор, пока не сможет вместить в себя такое счастье, обновляясь и исцеляясь день ото дня, и, прежде всего, до тех пор, пока не будет пропитан и очищен верой] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 2, PL 41, 317). Ср.: De moribus Ecclesiae I, 3, PL 32, 1311.

Intelligo, ut credam [Понимаю, чтобы верить]. Если вера, являясь необходимым условием понимания сверхчувственного, предшествует знанию по времени, то, с другой стороны, и сама она стоит в некоторой зависимости от разума. Вере свойственно принимать известную истину с ясным сознанием различия способа этого восприятия от знания. Уже одно это обстоятельство доказывает, что веры можно требовать только от разумного существа[1].

Но не только ум, как способность мышления, предшествует вере, но и само размышление. Чтобы отдаться вере, существо разумное должно иметь для этого какие-либо рациональные основания. Можно обойтись без исследования доказательств в пользу того или другого частного положения, но нельзя избежать предварительного обсуждения вопроса о пользе веры вообще. Решение ограничиться временно верой основывается на доводах разума, согласно которым нельзя познать духовной истины, не очистив сначала своего сердца исполнением заповедей, даваемых авторитетом. Таким образом, посредством разума мы убеждаемся, что вера должна предшествовать знанию. Само Писание, желая побудить человека к вере, указывает, почему вера необходима. Оно говорит: «Если не поверите, не познаете» (Ис. 7:9)[2].

Человеку, пришедшему к мысли, что в религиозной жизни нельзя обойтись без веры и что вера должна предшествовать знанию, необходимо далее решить, во что же именно ему следует верить. Множество сект выступает с проповедью, предлагая принять без исследования систему их вероучения. Чем же определяется выбор человека, сознающего необходимость веры? Конечно, известными разумными соображениями, которые побуждают его к принятию на веру той или другой религии. Вера слагается из двух моментов: акта мысли и акта воли. Чтобы подвигнуть волю к принятию той или другой истины, ум предварительно обсуждает, нужно ли ее принимать. Между двумя этими актами может протекать неизмеримо малый промежуток времени, но движение

---

[1] Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus [Мы не могли бы верить, если бы не имели разумные души] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 120, 3, PL 33, 453).

[2] Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis. Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium quo prius credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est... Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem [Таким образом, как вера предшествует разуму в тех вещах, которые относятся к спасительному учению и которые мы пока не в состоянии постичь разумом, но когда-нибудь сможем это сделать, так и относительно того, как очищается сердце, чтобы принять и перенести свет великого разума, {ведает}, конечно, разум. И потому разумно сказано через пророка: «Если не поверите, не поймете»*. В этом месте {пророк} отделил от этих двух вещей всякое сомнение и дал нам совет прежде всего верить, чтобы {потом} мы смогли понять то, во что верим. Отсюда хорошо видно, что вера предшествует разуму... Если же разумно то, что вера должна предшествовать разуму во всех тех великих вещах, которые человек пока еще не может постичь, то, без сомнения, каким бы ни был разум, уверяющий нас в этом, здесь он сам предшествует вере] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 120, 3, PL 33, 453).

* В Синодальном переводе: «Если вы не верите, то потому, что неудостоверены».

мысли всегда предшествует здесь движению воли[1]. Задача разума в этом случае двоякая: он должен сначала понять сам смысл формулы, предлагаемой ему для усвоения верой со стороны того или другого авторитета, а во-вторых, взвесить, заслуживает ли доверия данный авторитет.

Для выполнения первой задачи необходимо прежде всего знание языка и понимание смысла слов, в которые облечена формула веры. Чтобы возникла вера, нужна, во-первых, проповедь, во-вторых, нужно, чтобы слова проповедника достигали слуха человека, призываемого к вере, в-третьих, необходимо, чтобы последний понял их смысл и значение. Следовательно, само собой предполагается, что склоняющийся к вере понимает по крайней мере язык, на котором объясняется проповедник[2]. Но этого, конечно, мало. Все еретики, признающие авторитет Писания, полагают, что они веруют именно так, как проповедует слово Божие. Они имеют истинное Евангелие, но, неправильно понимая его, приходят к ложной вере. Таким образом, прежде чем отдаться вере, нужно выяснить, во что мы должны верить, какую именно истину авторитет предлагает для усвоения верой[3].

---

[1] Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Quamvis enim raptim, quamvis celerrime credendi voluntatem quaedam cogitationes antevolent, moxque illa ita sequatur, ut quasi conjunctissima comitetur; necesse est tamen ut omnia quae creduntur, praeveniente cogitatione credantur [Кто же не понимает, что мысль раньше веры? Ведь никто ни во что не верит, если прежде не помыслит о том, что {в это} должно верить. И хотя мысль чрезвычайно малое время предшествует желанию поверить, скоро она сопутствует вере, как будто бы была теснейшим образом с ней соединена; однако необходимо, чтобы всему, во что мы верим, предшествовала мысль] (*Augustinus Hipponensis.* De praedestinatione sanctorum, 5, PL 44, 962).

[2] Cum fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi (Rom. X, 17); quomodo credit praedicanti fidem, qui, ut alia taceam, linguam ipsam quam loquitur non intelligit? [Хотя вера происходит от слышания, а «слышание от слова Божия» (Рим. 10:17), каким же образом верит вере проповедующего тот, кто (умолчу о другом) не понимает сам язык, на котором ему говорят?] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 118, 18, 3, PL 37, 1551).

[3] Intellectum vero valde ama; quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas, utiles tibi esse non possunt. Omnes enim haeretici, qui eas in auctoritate recipiunt, ipsas sibi videntur sectari, cum suos potius sectentur errores; ac per hoc non quod eas contemnant, sed quod eas non intelligant, haeretici sunt [Крепко люби свой разум, потому что и само Священное Писание прежде уразумения великих вещей увещевает веру к правильному пониманию, иначе все это не принесет ей никакой пользы. Ибо все еретики, признающие *авторитет* Писания, полагают, что они следуют ему, хотя, скорее, они следуют своим собственным заблуждениям; и отсюда они еретики не потому, что пренебрегают Писанием, а потому, что не понимают его] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 120, 13, PL 33, 458). Fieri potest ut habeant verum Evangelium, quod non recte intelligendo, falsi aliquid credant de Deo [...Может случиться, что {некие люди} имеют истинное Евангелие, но, неверно уразумев его, они верят в какую-нибудь ложь о Боге] (*Idem.* De unico baptismo contra Petilianum, 18, PL 43, 604). Ergo ex aliqua parte verum est quod ille dicit, intelligam, ut credam; et ego qui dico, sicut dicit propheta, imo crede, ut intelligas: verum dicimus, concordemus. Ergo intellige, ut credas: crede, ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intellige, ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei [...Таким образом, в известном смысле прав тот, кто говорит: «Буду понимать, чтобы поверить»; и прав я, когда повторяю за пророком: «Верь, чтобы понимать»: согласимся {на том}, что мы говорим истину. Итак, понимай, чтобы верить, и верь, чтобы понимать. Скажу кратко, каким образом мы принимаем оба {утверждения} без противоречия: понимай мое слово, чтобы верить, но верь слову Божиему, чтобы понимать] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 43, 9, PL 38, 258).

Еще важнее правильно избрать для себя авторитет, чтобы следовать ему с доверием. Трудность этого обусловлена многочисленностью людей и направлений мысли, выступающих с притязаниями на авторитет. В области философии и жизни блж. Августин различает две категории авторитетов: человеческие и божеские. Человеческие авторитеты по большей части ложны, однако и между ними есть проповедники довольно чистых и возвышенных учений, осуществляющие принципы своей философии в собственной жизни и отказывающиеся ради них от земных благ[1]. Но и божеские авторитеты в своем большинстве обманчивы. Сюда относятся языческие религии, основанные на ложных пророчествах и чудесах, которыми демоны пленяют людей, преданных телу и ищущих временных благ[2]. За ними следует авторитет, с которым от имени Бога выступают еретики и схизматики. Каждое из этих заблуждающихся религиозных обществ призывает к себе жаждущих истинной веры[3]. Только один авторитет в религии есть подлинно божественный и нелживый. Это кафолическая Церковь. Всякий решающийся отдать себя под руководство веры прежде всего должен убедиться на основании рациональных данных, что вести его от веры к знанию может только кафолическая Церковь. В чем же заключаются признаки истинного авторитета, которыми обладает одна только кафолическая Церковь?

Важнейшим признаком истинного авторитета служит его кафолический характер, его распространенность среди всех стран и народов. Всякому, сталкивающемуся в своих религиозных исканиях со множественностью авторитетов, естественно отдать предпочтение тому, который привлекает к себе наибольшее количество почитателей. Если бы он оказался потом даже ложным, то, во всяком случае, лучше было бы заблуждаться со всем родом человеческим, чем с его ничтожной частью[4]. Но таким общепризнанным авторитетом является только Вселенская Церковь. Ее членов больше, чем иудеев и язычников, вместе взятых. Обаяние ее имени настолько велико, что всякая ересь, называя различными именами другие религиозные общины, для себя одной удерживает наименование кафолической Церкви. Если все стараются присвоить себе это почетное имя, то какой же, значит, известностью и уважением пользуется оно повсюду![5] Ей подчиняется человеческое право, и все степени власти склоняются перед ней с сыновним почтением[6]. Ясно, что само Провидение содействует

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 27, PL 32, 1007. Рус. пер. Ч. 2. С. 200.

[2] Ibidem.

[3] *Idem.* De utilitate credendi, 15, 19, PL 42, 76, 78.

[4] Ibid., 15, PL 42, 76.

[5] Ibid., 19, PL 42, 78; Contra Faustum Manichaeum XXII, 60, 65, PL 42, 437, 440.

[6] *Idem.* De utilitate credendi, 18, PL 42, 77.

распространению Церкви и этим самым внушает людям доверие к ней[1]. Но толпа не способна воспринять истину, которая обыкновенно бывает доступна только немногим. Не говорит ли поэтому всеобщность Церкви скорее против нее, чем за нее? Подобное возражение не смущает блж. Августина. Соглашаясь с его основным положением, он находит для последнего противовес в своем понятии о Церкви как смешанном обществе и в своем учении о вере и знании. Только избранные члены Церкви постигают ее учение во всей полноте, но они ведут за собой большинство менее совершенных, ограничивающихся одной верой и лишь постепенно и в различной степени приближающихся к ее уразумению. В этом отношении Церковь подобна школе. Всякий поступающий под руководство известного ритора хочет быть хорошим оратором, но лишь ничтожное число учащихся достигает этой цели[2].

Вторым признаком истинного авторитета служат достигаемые им результаты. Распространившись между всеми народами, кафолическая Церковь всех без исключения своих членов — как образованных, так и необразованных — очищает от материалистических представлений в религии. Благодаря ей все они знают, что не должно почитать за Бога ничего, имеющего природу от земли и прочих стихий, доступных восприятию чувств. Если бы Платону сказали, что его учение о созерцании истины чистой мыслью сделалось достоянием народа, он не поколебался бы признать Лицо, внушившее людям такую веру, божественным[3]. Платон понимал высоту воздержания, но до такой степени устрашился мнения толпы, не согласной с ним, что счел нужным принести жертву природе, чтобы загладить свое девство, как грех[4]. Христианство же внушает такое презрение к чувственности, что самые простые люди проводят свою жизнь в посте, питаясь хлебом и водой, отказываются от брака, раздают свое имущество бедным, претерпевают пламя и кресты за Христа[5].

Исполнение пророчеств является новым признаком истинного авторитета. В Ветхом Завете было предсказано рождение Иисуса Христа от Девы, Его страдание, смерть, воскресение и вознесение на небо. Все эти пророчества оправдались, но их исполнение относится к прошедшему и само служит предметом веры, допускающим сомнение. Есть, однако, пророчества, которые сбываются в настоящее время на глазах у всех. Они касаются победы Церкви над язычеством и ее всеобщего распространения (Пс. 2:7–8; 21:28–29; Иер. 16:19–20; Соф. 2:10–11). Если же часть пророчеств сбывается в настоящем, то нужно

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VI, 19, PL 32, 729. Рус. пер. Ч. 1. С. 150.

[2] *Idem.* De utilitate credendi, 16, PL 42, 76.

[3] *Idem.* De vera religione, 3, PL 34, 123. Рус. пер. Ч. 7. С. 3–5.

[4] Ibid., 5, PL 34, 125. Рус. пер. Ч. 7. С. 6–7.

[5] *Idem.* De utilitate credendi, 35, PL 42, 90; De vera religione, 5, PL 34, 125. Рус. пер. Ч. 7. С. 6–7.

верить в исполнение и тех предсказаний, которые относятся к фактам прошедшего и будущего[1]. Важное значение имеет то обстоятельство, что хранение сбывшихся и сбывающихся пророчеств вверено Богом врагам Церкви, иудеям, которые, конечно, не допустили бы никакой подделки ветхозаветного текста со стороны христиан[2].

Наконец, признаком, по которому можно отличить истинный авторитет от ложного, являются чудеса. Но блж. Августин ставит убедительность чудес довольно невысоко. Во-первых, чудо, т. е. нечто удивительное и необычайное, поражает преимущественно чувство и воображение человека, мало затрагивая его разум. Оно было особенно уместно в Ветхом Завете и во время первоначальной проповеди Евангелия, так как на людей того времени, преданных телу и чувственности, нелегко было воздействовать иным способом. Впоследствии же, вместе с изменением умов, чудеса стали уже не столь необходимы. Во-вторых, чудо нуждается в критерии, потому что наряду с истинными чудесами христианства стоят ложные чудеса язычества. Блж. Августин старался установить этот критерий. Языческие прорицания и чудеса имеют отношение к временной жизни, касаются скоро гибнущего счастья или непрочной земной власти. Истинные чудеса имеют в виду только духовную пользу человека[3]. Ложные чудеса поражают лишь воображение и питают любопытство. Видя летающего человека (разумеется, по всей вероятности, полет Симона Волхва, описанный в апокрифических «Acta Petri» [«Деяниях Петра»]), всякий удивляется этому, не извлекая отсюда для себя никакой пользы. Но кто по одному слову Господа Иисуса Христа становился вновь здоровым и крепким, тот не только изумлялся столь быстрому выздоровлению, но и проникался любовью к своему Спасителю[4]. Редкость чудес в то время блж. Августин объясняет двояким образом. Во-первых, христианство ставит своей задачей возвести дух человека от видимого к невидимому. Чудеса же по самой своей природе ведут к противоположным результатам, потому что приучают человека поддаваться чувствам. Они стали не так многочисленны и очевидны потому, что Бог совершает их только ради слабых, нуждающихся во внешних возбуждениях. Во-вторых, чудеса не могут быть явлением обыденным, иначе ум перестал бы поражаться их новизной и необычайностью, как по привычке не поражается ежедневными чудесами природы[5]. Наконец, они не нужны уже потому, что перед взорами всех совершает-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De fide rerum quae non videntur, 6–9, PL 40, 175–178; Contra Faustum Manichaeum XIII, 7–8, PL 42, 285–286.

[2] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XIII, 10, PL 42, 287; De fide rerum quae non videntur, 9, PL 40, 178.

[3] *Idem.* De ordine II, 27, PL 32, 1007. Рус. пер. Ч. 2. С. 199–200.

[4] *Idem.* De utilitate credendi, 34, PL 42, 89.

[5] Ibidem.

ся одно, заменяющее все другие, великое чудо — вселенское распространение христианства. Все уверовали проповеди апостолов о вещах, мало доступных пониманию, и о чудесах евангельской истории, хотя проповедники были люди необразованные. Это чудо едва ли не большее, чем все чудеса Евангелия[1].

Итак, отношение между знанием и верой двустороннее. Поскольку для того, чтобы отдаться под водительство веры, нужно видеть ее пользу, поскольку необходимо понимать формулу вероучения и уметь распознать истинный авторитет, разум предшествует вере, но поскольку вера подготавливает и воспитывает к пониманию своего внутреннего содержания, она предваряет знание. Здесь нет противоречия, потому что в одном отношении вера зависит от знания, а в другом — знание от веры[2].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 47, PL 34, 142. Рус. пер. Ч. 7. С. 38–39; De fide rerum quae non videntur, 10–11, PL 40, 179–180; De Civitate Dei XXII, 5, PL 41, 755. Рус. пер. Ч. 6. С. 325.

[2] Quamvis enim, nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum; tamen ipsa fide qua credit, sanatur, ut intelligat ampliora. Alia sunt enim quae nisi intelligamus, non credimus; et alia sunt quae nisi credamus, non intelligimus [И хотя никто не мог бы верить в Бога, если бы ничего не понимал, однако сама вера, при помощи которой верят, исцеляет, чтобы мы понимали {еще} большее. Ведь одно — это то, чему мы не поверили бы, если бы не понимали; а другое — то, что мы не понимали бы, если бы не поверили] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 118, 18, 3, PL 37, 1551).

Глава третья

Онтология блаженного Августина

Во время арианских споров в христианской литературе упрочилась мысль, что все существующее разделяется на две категории: несотворенное и сотворенное, и что основное различие между природой Творца и твари состоит в том, что первая неизменяема, а вторая подвержена постоянным изменениям[1]. Блж. Августин следует в своей онтологии этой христианской традиции. Поэтому его онтологические воззрения естественно распадаются на два отдела: свойства бытия изменяемого и свойства бытия неизменяемого.

I. Общие свойства бытия изменяемого

Более, чем в других пунктах своей философии, блж. Августин близок к неоплатонизму в онтологии. Поэтому, излагая его учение об общих свойствах бытия изменяемого, мы должны принять во внимание онтологию Плотина.

Онтология Плотина

Исходной точкой в учении о бытии производном, вытекающем из Единого, для Плотина служило понятие субстанции. В определении последней он совершенно совпадает с Аристотелем. Субстанция — это носитель свойств и акциденций. Она есть нечто такое, в чем, как в субъекте, находится другое, но что само не находится ни в каком другом субъекте. Ее отличительное свойство состоит в том, чтобы не быть в субъекте. А отсюда следует, что в суждении субстанция всегда является подлежащим, но никогда не сказуемым. Быть в субъекте не значит, однако, служить его составной частью. Нельзя сказать, что часть субъекта находится в нем, потому что, пока части не соединились, субъекта или субстанции еще нет. Только то находится в субстанции, чему она в своем готовом виде служит носителем. Субстанция есть носитель того, что мыслится

[1] См. стр. 278–279, 347–349 наст. изд.

присоединившимся к ней уже после ее образования из частей и что может быть отделено от нее, не разрушая этого сложного целого. Таковы ее акциденции, как количество, качество, движение[1]. Определение субстанции как подлежащего в суждении также нуждается в ограничении. Субстанция не может быть предикатом ни для какого субъекта, если только этот последний не есть сама она. В суждении: Сократ — человек, субстанция служит предикатом, но лишь потому, что подлежащее и сказуемое здесь тождественны. Утверждая, что Сократ — человек, я говорю, что известный человек есть человек, что человек, который в Сократе, есть человек, а это значит то же, что сказать: Сократ есть Сократ[2].

Субстанция, как нечто составное, слагается из формы и материи[3].

Сложность материальных субстанций доказывается фактом изменяемости элементов. Все вещи разлагаются на основные стихии: огонь, воду, землю, воздух. Это самые простые тела или субстанции. Но они постоянно преобразуются друг в друга. Огонь превращается в воздух, воздух в воду, вода в землю, и обратно. Полного уничтожения здесь нет, а есть только изменение. Изменение же есть переход от одной формы к другой. Такой переход заставляет предполагать, что в основе изменяющихся форм лежит некоторый неизменяемый их носитель, который, теряя одну форму, тотчас же принимает другую. Итак, первичные тела, на которые разрешаются все более сложные материальные субстанции, состоят из формы и материи[4]. Форма, в свою очередь, есть нечто сложное, состоящее из многого[5]. Прежде всего, она есть принцип бытия вещи. Благодаря ей вещь существует и есть бытие[6]. Но субстанция есть не просто бытие, а бытие качественно и количественно определенное. Этой определенностью она обязана также форме. Качество и количество, составляющие интегральную часть самой формы, образующей вместе с материей субстанцию, нужно отличать от акциденций качества и количества, привходящих в каждую субстанцию, уже сложившуюся из материи и формы. Утрата субстанцией качества и количества, входящих в состав формы, равносильно ее разрушению, утрата акциденций качества и количества не затрагивает бытия субстанции[7].

Плотин различает качество субстанциальное, составляющее отличительный признак субстанции, и просто качество[8]. Первое глубоко проникает всю

---

[1] *Plotinus.* Enneades VI, 3, 5. P. 414.

[2] Ibid. VI, 3, 4. P. 413.

[3] Ibid. VI, 3, 3–5. P. 412–414.

[4] Ibid. II, 4, 6. P. 74.

[5] Ibid. IX, 9, 2. P. 530.

[6] Ibid. VI, 3, 6. P. 415.

[7] Ibid. II, 4, 6. P. 74; II, 4, 8. P. 75; II, 4, 11. P. 77.

[8] Διαιρετέον τὸ ποιόν, ὡς τὸ μὲν οὐσιῶδες ἰδιότης τις οὖσα τῆς οὐσίας, τὸ δὲ μόνον ποιόν [Следует различать качество субстанциальное, являющееся отличительным признаком субстанции, и просто качество] (*Plotinus.* Enneades II, 6, 1. P. 86).

субстанцию, второе находится на ее поверхности, первое изменяет субстанцию, второе не изменяет. Субстанциальные качества представляют собой энергии, или акты потенций, находящихся в самих логосах, или формах, вещей[1]. Свою мысль Плотин поясняет примерами. Белизна в лебеде есть простое качество, потому что бывают и не белые лебеди. Но в белилах она является качеством субстанциальным, потому что есть неотделимый элемент формы этого тела[2]. Точно так же в огне тепло составляет субстанциальное качество, потому что связано с самой формой огня, а в подогретой воде это простое качество[3].

Количеством служит число и величина[4]. По существу своему число есть расширение единицы, а величина — расширение точки. Если это расширение задерживается скоро, то получается малое число и малая величина, если оно продолжается, то дает много и велико[5]. Единство и число рассматриваются Плотином в качестве сил, поэтому количество он признает энергией, присущей форме и определяющей собой субстанцию в отношении множественности или величины. Человеку свойственна одна величина, а птице другая. Было бы абсурдом полагать, что качества птицы проистекают от формы, а количество не зависит от нее[6]. Главное значение в количественной определенности формы имеет единство. Будучи единой сама, форма дает единство и субстанции[7]. Но Единое существует раньше бытия и есть его источник[8]. Поэтому и единство, присущее форме, есть принцип бытия субстанции. Для всякой субстанции лучше пребывать в себе самой, чем распадаться на многое или расширяться в великое. Многое происходит вследствие отпадения от единства. Если это отпадение полное, то субстанция разбивается, так как для ее частей не остается никакого сдерживающего и объединяющего начала. Если же отпадение от единства не настолько полно, то получается лишь множественность частей, связанная некоторым единством[9]. Все существующее сохраняет свое бытие только благодаря единству. Войско, хор, стадо, дом, корабль перестают существовать, если утрачивают связующее их единство. Тела растений и животных, когда теряют единство, утрачивают вместе с этим и свою субстанциальность, тотчас же превращаясь в другое, но и это последнее существует в качестве определенной субстанции лишь до тех пор, пока сохраняет свое единство. Здоровье обусловлено единством и согласием членов тела, красота дана только

---

[1] *Plotinus.* Enneades II, 6, 2. P. 87.

[2] Ibid. II, 6, 1. P. 86.

[3] Ibid. II, 6, 3. P. 83.

[4] Ibid. VI, 3, 11, 13. P. 419, 420.

[5] Ibid. VI, 3, 12. P. 420.

[6] Ibid. II, 4, 8. P. 75; III, 6, 16–17. P. 164–165.

[7] Ibid. I, 6, 2. P. 31; I, 7, 2. P. 38.

[8] Ibid. VI, 6, 9. P. 463.

[9] Ibid. VI, 6, 1. P. 456.

там, где сила единства соединяет части, добродетель души есть ее единство с самой собой[1]. Подобно тому как числа, следующие за единицей, сохраняют в себе след монады, но причастны ей не в равной мере, так все вещи, возникшие после Единого, обязаны своей субстанциальностью следу Единого, которым и является их бытие. Поэтому не ошибется тот, кто производит εἶναι [быть] от ἕν [единое, одно][2]. Но единство в его чистом виде сохраняется только в Первом Начале. В Интеллекте оно уже распадается на множественность, и эта множественность увеличивается по мере отдаления вещей от их исходного пункта. Наоборот, связующая сила единства постепенно ослабевает. Так, в Интеллекте и Мировой Душе уже даны не только единство, но и число[3]. Далее, Мировая Душа источает сперматические логосы в материю, и они становятся в ней формами растений и животных. В этих логосах заключены потенции будущего разнообразия частей тела. Если бы сперматический логос был единым и не заключал в себе множественности, то он не был бы логосом и из него могла бы произойти только материя, потому что именно в силу своей множественности он не позволяет материи ни в одной из ее частей оставаться тем же, т. е. неопределенным[4]. Но логосы семян нематериальны и неделимы, потому что семя, разделенное на части, произрастая в земле, производит не части растений, а столько полных растительных организмов, на сколько частей оно разрезано[5]. Этот факт показывает, что в семени все еще преобладает единство над множественностью: все части будущего организма даны в нем не в раздельности, а совместно. Это потенции, еще не разделенные ни временем, ни пространством. Но в организме эти потенции раскрываются в разное время и осуществляются в органах, имеющих различное положение в пространстве. Руки и ноги в семени совпадают, в теле же отделены друг от друга[6]. Но так как все потенции в семени составляют одно, то это сообщает внутреннее единство и пространственно разделенным частям организма[7]. Таким образом, в форме действуют как бы два противоположных начала — центростремительное и центробежное, сила сцепления и сила рассеяния, единство и число. Единство связывает вещь, число дает ей разнообразие моментов. Чем слабее единство, тем больше множественность[8]. Но этим столкновением противоположных сил определяются новые черты формы. Примирение единства и множественности в форме тел есть их мера, гармония, пропорция[9]. Таким образом, форма есть нечто сораз-

---

[1] *Plotinus.* Enneades IX, 9, 1. P. 628.

[2] Ibid. V, 5, 5. P. 334.

[3] Ibid. V, 1, 5. P. 301–302; V, 6, 1. P. 341; VI, 2, 6. P. 397; VI, 6, 9. P. 463.

[4] Ibid. VI, 6, 14. P. 486; III, 2, 2. P. 119.

[5] Ibid. IV, 9, 5. P. 297.

[6] Ibid. IV, 4, 16. P. 231.

[7] Ibid. IV, 9, 3. P. 295.

[8] Ibid. VI, 6, 11. P. 466.

[9] Ibid. I, 6, 3. P. 31; I, 2, 1. P. 8; I, 2, 2. P. 9; VI, 8, 10. P. 517.

меренное[1]. Из этой размеренности, пропорциональности и гармонии частей получается при соприкосновении формы с материей ее пространственная фигура, видимое глазом очертание вещи. Так с формой связывается и пространство. Мир умопостигаемый совершенно непространствен[2]. В нем есть единство и множественность, но это лишь идеальные моменты, совмещающиеся и взаимно проникающие друг друга. Многое находится здесь в Едином, как видовые понятия в родовом. В мире чувственном множественность выражается уже в пространственной разобщенности частей. В умопостигаемом расширении единицы в число и точки в величину для каждой формы имеет свою идеальную границу, дающую ей количественную определенность. Когда форма отражается в материи, то ее идеальная граница становится границей пространственной. Мировая Душа содержит в себе все формы совместно, но материя не может воспринять формы в их взаимном проникновении, но не может и сопротивляться активному началу, поэтому она как бы растягивается, чтобы служить местом для всех форм, в котором они могли бы разместиться друг подле друга[3]. Материя является как бы экраном, на котором отражаются умопостигаемые формы. Она не имеет глубины умопостигаемого мира. Подобно зеркалу, она может отразить вещи, заключенные в шаре, только в таком случае, если они оттуда будут извлечены и расположены в одной плоскости. Таким образом, всякая форма, соединяясь с материей, становится протяжением, и идеальная количественная определенность формы превращается в определенность пространственную. Сперматический логос лошади, осуществившись в материи, является величиной лошади, ее пространственным очертанием. Вместе с исчезновением формы лошади, перестает существовать и ее величина[4]. Пространство есть только граница вещи, существующая не где-нибудь вне тела, а в самом теле[5]. Мировое же пространство есть не что иное, как совокупность границ всех вещей[6]. Вследствие этого пространство существует только в материальном мире и вместе с ним. Если бы мир во всем своем целом уничтожился, то исчезло бы и пространство[7].

Мы перечислили все моменты, присущие, по учению Плотина, форме. Если мы отвлечем их от тела, то в остатке получится только материя, как их носитель. Вместе с этим определится и природа материи. Из понятия материи нужно устранить все то, что уже признано отличительной особенностью форм.

---

[1] *Plotinus.* Enneades VI, 7, 33. P. 500.

[2] Ibid. IV, 2, 1. P. 194; V, 5, 10. P. 338; V, 9, 6. P. 364; VI, 8, 11. P. 518.

[3] Ibid. III, 6, 18. P. 166.

[4] Ibid. III, 6, 16. P. 164.

[5] Ibid. IV, 3, 20. P. 211–212; VI, 3, 11. P. 419.

[6] Ibid. III, 6, 17. P. 165.

[7] *Plotinus.* Enneades III, 6, 16. P. 164. Ср. о пространстве по учению Плотина: *Drews A.* Op. cit. S. 169–170; *Leisegang H.* Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern. Weida i. Th., 1911. S. 46–55.

Если форма дает вещи качество, то материя мыслится как нечто, лишенное всех качеств. Ей нельзя приписывать ни цвета, ни тепла, ни холода, ни легкости, ни тяжести, ни плотности, ни разреженности[1]. Сама бескачественность ее не может быть признана определяющим ее качеством, потому что бескачественность есть лишение, отсутствие, а качество есть нечто положительное[2]. Так как форма заключает в себе количество и величину, а также служит основанием для возникновения в чувственном мире пространства, то материя сама по себе не имеет величины и непространственна. Она не велика и не мала, но делается малой или великой в телах благодаря форме[3]. Не будучи величиной, материя не есть ни тело, ни масса[4]. Телесность есть логос, который, приближаясь к материи, производит тело, а тело — материя с присущим ей логосом. Следовательно, материя сама по себе не есть тело[5]. Так как тело слагается из материи и формы, то та и другая предшествует ему и не есть тело[6]. Вследствие своей бескачественности и бестелесности материя по природе своей проста[7]. Свою отрицательную природу материя сохраняет и в соединении с формой. Формы в чувственном мире представляют собой только отражения умопостигаемых реальностей, а материя служит для них зеркалом или экраном. Как отражение не производит в зеркале никаких внутренних изменений, а только скользит по его поверхности, исчезая с нее бесследно и уступая свое место другим отражениям, так и материя, служа носительницей различных форм, ничего не воспринимает от них[8]. Материя даже более бесстрастна, чем зеркало. Соединяясь с теплотой, сама она не согревается, а воспринимая холод, не охлаждается[9]. Так как материя недоступна воздействию со стороны формы, то она и неразрушима. Всякое изменение и разрушение происходит в телах, слагающихся из материи и формы, но не касается самой материи. Борются, изменяют и уничтожают друг друга только или противоположные качества в телах, или сами тела, но материя остается совершенно не затронута этой борьбой[10]. Материя по природе своей неопределенна, безгранична[11]. Она — *небытие* (μὴ ὄν), однако не в том смысле, что она вовсе не существует, а в сравнении с подлинным бытием умопостигаемого[12]. Как бескачественное и неопределенное, материя есть

---

[1] *Plotinus.* Enneades II, 4, 8. P. 75; I, 8, 10. P. 46.

[2] Ibid. II, 4, 13. P. 78–79.

[3] Ibid. II, 4, 8. P. 75; II, 4, 11–12. P. 77–78; III, 6, 17. P. 165; III, 6, 7. P. 157.

[4] Ibid. II, 4, 12. P. 78; II, 4, 8. P. 75.

[5] Ibid. II, 7, 6. P. 91.

[6] Ibid. III, 6, 7. P. 157.

[7] Ibid. II, 4, 8. P. 75.

[8] Ibid. III, 6, 7. P. 158.

[9] Ibid. III, 6, 9. P. 158; III, 6, 11–13. P. 159–163.

[10] Ibid. III, 6, 8. P. 158; III, 6, 19. P. 167.

[11] Ibid. II, 4, 15. P. 80; III, 6, 17. P. 165–166; III, 4, 1. P. 138.

[12] Ibid. I, 8, 3. P. 41.

пассивная воспринимающая возможность всего[1]. Вследствие этого материя не может ни оказывать какого-либо сопротивления активному началу форм[2], ни давать себе формы[3]. Форма не принадлежит материи, но вводится в нее извне[4]. Таковы черты материи чувственно воспринимаемых вещей.

Но бытие телесное вообще есть только отображение умопостигаемых первообразов. Следовательно, в мире действительно сущего должно быть нечто, соответствующее как форме, так и материи чувственного мира. Умопостигаемый мир называется космосом, значит, в нем есть формы, а эти формы должны иметь носителя, т. е. материю[5]. Безусловно просто только Единое, но Интеллект уже слагается из материи и формы. Интеллект есть видящее зрение, т. е. потенция, перешедшая в акт. Как в зрительном ощущении нужно различать способность восприятия, или материи, становящуюся актом под влиянием формирующего ее объема восприятия, так и в Интеллекте есть умопостигаемая материя, получающая форму от обращения к Благу[6]. Содержанием созерцания Интеллекта служат идеи. Но если их в нем много, то, с одной стороны, между ними должно быть нечто общее, с другой — они должны иметь отличительные особенности, благодаря которым их можно различать. Общее и неопределенное в идеях является интеллигибельной материей, а специфические различия — формой[7]. Из формы и умопостигаемой материи состоят бесплотные демоны. Если бы материя их была телесной, они были бы доступны чувственным восприятиям. В действительности же они невидимы. Если же они и являются людям в телах огненных или воздушных, то только потому, что облекаются в них на время, но по своей природе они представляют собой нечто другое. Однако сама способность их смешиваться с чувственно воспринимаемыми телами указывает на то, что их природа носит в себе умопостигаемую материю, через которую они могут соединяться и с чувственной материей[8]. Так как телесная материя относится к миру теней и отражений, а умопостигаемая — к миру действительно существующего, то первая есть небытие, а вторая — сущность[9]. Материя телесная, будучи ниже сущего, есть не сущее, а материя умопостигаемая, будучи ниже сверхсущего, есть сущее[10].

Вопрос о происхождении материи решается Плотином в монистическом смысле. Материя умопостигаемая и чувственная происходит от Единого, но

---

[1] *Plotinus.* Enneades II, 5, 1. P. 82; II, 5, 5. P. 84–85.

[2] Ibid. II, 4, 8. P. 75.

[3] Ibid. IV, 7, 3. P. 274; V, 9, 4. P. 363.

[4] Ibid. VI, 3, 2. P. 412.

[5] Ibid. II, 4, 4. P. 73.

[6] Ibid. III, 8, 10. P. 188; II, 4, 4. P. 73; II, 4, 15. P. 80.

[7] Ibid. II, 4, 4. P. 73.

[8] Ibid. III, 5, 6. P. 147.

[9] Ibid. II, 4, 5. P. 72.

[10] Ibid. II, 4, 16. P. 81.

первая непосредственно, а вторая через посредство низшей стороны Мировой Души. Так как материя умопостигаемая впервые появляется в Интеллекте, то ее непосредственной причиной может быть только Единое. В Его безграничности лежит основание общего и неопределенного бытия, которое в Интеллекте составляет умопостигаемую материю[1]. Материя чувственная есть предел изливающихся из Единого и постепенно ослабевающих в своем распространении сил. Свет, понемногу убывая по мере удаления от своего источника, превращается наконец в тьму. Таким темным фоном, на котором отражаются реальности более интенсивные по своей силе, в чувственном мире и является материя[2]. Космические начала происходят в последовательном порядке одно от другого, причем рождающее сообщает рождаемому неопределенное бытие, т. е. материю, которая становится определенной и получает свою форму от обращения рожденного к родителю. Так, Интеллект получает от Единого бытие, но обращаясь к Нему, достигает совершенства и переходит в актуальное состояние мышления. Закон этот сохраняет свою силу и на всех низших ступенях. Последним звеном в этой цепи является Природа, низшая часть Мировой Души. Сама она есть еще жизнь и потому может оживлять другое, но она не может породить жизни. Следуя общему закону, она дает бытие уже абсолютной неопределенности, бескачественной материи, которая, получая от нее же форму, достигает в этом своего совершенства и становится телом[3]. Природа, таким образом, создает для себя темный фон и отражает на него светлые образы заключающихся в ней логосов. Так соединяются материя и форма, и от их соединения происходят материальные субстанции. Но когда речь идет о последовательности возникновения начал, то имеется в виду лишь логический их порядок, отношение причины к действию, но не хронологический. Поэтому не было времени, когда материя существовала бы без формы[4].

Абсолютная простота свойственна только Единому. Все, что возникает из Него и после Него, по необходимости множественно. Закон метафизической сложности проникает собой все существующее, начиная с Интеллекта. Из материи и формы слагается как все чувственно воспринимаемое, так и умопостигаемое. Однако последствия этой сложности в мире умопостигаемого не могут быть такими же, какие мы наблюдаем в мире чувственном. Последний находится в постоянном движении, переходя от возможности к действительности, первый неподвижен, потому что непрерывно пребывает в состоянии актуальности, другими словами, метафизическая сложность в области умопостигае-

[1] *Plotinus.* Enneades II, 4, 15. P. 80.

[2] Ibid. IV, 3, 9. P. 204–205.

[3] Ibid. III, 4, 1. P. 139.

[4] *Plotinus.* Enneades IV, 3, 9. P. 204. Ср.: *Baeumker C.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster, 1890. S. 402–417; *Drews A.* Op. cit. S. 143–153.

мого не влечет за собой его изменяемости, а в области чувственного необходимо с ней связана. Причина этого различия требует разъяснений. Материя умопостигаемого по своей природе есть только некоторое подобие чувственной. Она служит ее первообразом. Принадлежа к области истинно сущего, сама она есть сущность и форма. В Интеллекте и Мировой Душе есть материя, но лишь по отношению к высшему. Интеллект есть материя в отношении к Единому, Душа в отношении к Интеллекту. Но в Интеллекте и Мировой Душе, поскольку они мыслятся сами по себе, без отношения к высшему, и то, что соответствует материи в области бытия телесного, есть форма. Интеллект как сила мышления есть материя в отношении к Единому, но рассматриваемый с этой стороны безотносительно, он есть активное начало, порождающее всю совокупность присущих ему идей, и, следовательно, есть форма[1]. Далее, возможность, которая мыслится в Интеллекте, никогда не существует в качестве чистой возможности, но всегда фактически находится в состоянии актуальности. Ум не преобразуется из неразумия в разум, но всегда существует в качестве именно Интеллекта, иначе пришлось бы допустить бытие другого, предшествующего ему Интеллекта, который, находясь в состоянии неизменной актуальности, мог бы выводить его из состояния возможности. Таким образом, в Интеллекте материя и форма фактически неотделимы. Их можно только мыслить в качестве двух различных слагающих его элементов[2]. Эта неотделимость обусловлена тождеством мыслящего и мыслимого в Интеллекте. Форма здесь не присоединяется к материи как к чему-то, от нее отличающемуся, но неотделима от нее, потому что ей тождественна[3]. В противоположность умопостигаемому миру чувственная материя представляет собой чистую возможность, в которой отражаются образы сущего, как нечто привходящее извне и от нее отличное. Вследствие этого чувственное находится в непрерывном движении от возможного к действительному и потому в постоянной изменяемости[4].

Итак, несмотря на свою сложность, мир умопостигаемый неизменяем и этим отличается от мира чувственного. Но это основное различие влечет за собой выводные особенности той и другой области бытия. Так как время необходимо связано с движением, то оно не может быть формой бытия умопостигаемого, пребывающего всегда и без всяких изменений. Единое, Интеллект и высшая сторона Мировой Души, обращенная к созерцанию Интеллекта, пребывают вне времени. Неизменяемая вечность служит формой их бытия. Время же возникает только вместе с творческим движением низшей стороны Мировой Души, или Природы. Будучи выражением изменяемости, время пред-

---

[1] *Plotinus.* Enneades II, 3. P. 83. Ср.: *Dreus A.* Op. cit. S. 124–128.

[2] Ibid. V, 9, 5. P. 363; II, 5, 3. P. 83–84.

[3] Ibid. V, 9, 5. P. 363; V, 6, 4. P. 343.

[4] Ibid. V, 9, 5. P. 364; VI, 5, 2. P. 448.

ставляет собой форму бытия Мировой Души, творящей чувственный мир, и самого мира, непрестанно изменяющего свои формы. Если бы это движение прекратилось, то вместе с ним исчезло бы и время[1].

Второй отличительной чертой чувственного, обусловленной его изменяемостью, служит отсутствие в нем подлинного бытия. Только неизменно пребывающее в полноте своего содержания умопостигаемое существует в истинном смысле, чувственному же принадлежит не столько бытие, сколько бывание. В неизменяемом все дано совместно. Его части находятся в целом, и целое в частях. От него ничего не отпадает, и к нему ничто не присоединяется. Поэтому для него нет прошедшего и будущего, а есть только настоящее. Оно не стремится к будущему, потому что, располагая всем в настоящем, оно ничего не может получить от него[2]. Но быть всегда неизменным образом значит быть в истинном смысле[3]. Наоборот, быть во времени и изменении значит не обладать полнотой бытия. В самом деле, то, что относится к прошедшему той или другой материальной субстанции, уже исчезло и не существует более[4]. Будущее, в свою очередь, для вещи изменяемой есть бытие постепенно приобретаемое, следовательно, оно не принадлежит ей первоначально[5]. Таким образом, неизменяемое всегда обладает полнотой целостного бытия, изменяемое же изживает его по частям в краткие моменты настоящего. Неизменяемое существует поэтому в истинном смысле, а изменяемое имеет лишь видимость бытия[6].

Сложность субстанций, состоящих из материи и формы, определяет их отношение к благу. Что такое благо и что такое зло? Зло есть отрицательное явление и потому прямым образом не может быть познаваемо, как непознаваемы сами по себе тьма и молчание. Как мрак мы познаем по противоположности свету, так о зле можем составить представление только по противоположности благу. Таким образом, при выяснении природы зла необходимо исходить из определения блага[7].

Благо по своему свойству, наиболее бросающемуся в глаза, есть предмет желаний. Все сознательно или бессознательно стремится к своему благу и, когда овладевает им, чувствует радость и удовлетворение[8]. Однако это определение нуждается в поправке. Благо является таковым не потому, что оно служит предметом желаний, а наоборот, оно возбуждает желание потому, что есть бла-

---

[1] См. об этом подробнее со ссылками на источник стр. 409–411 наст. изд.

[2] *Plotinus.* Enneades III, 7, 3. P. 170; III, 6, 6. P. 155–156; III, 7, 2. P. 169–170.

[3] Ibid. III, 7, 5. P. 172.

[4] Ibid. I, 5, 7. P. 28.

[5] Ibid. III, 7, 3. P. 170.

[6] Ibid. VI, 2, 1. P. 393; VI, 3, 2. P. 411.

[7] Ibid. I, 8, 1. P. 40. Ср. об этом способе познания стр. 379–388 наст. изд.

[8] Ibid. I, 8, 2. P. 40.

го[1]. Не стремление делает нечто благом, а наоборот, стремление возникает потому, что существует некоторое благо. Стремящееся к благу нечто приобретает, и удовольствие, которое при этом им испытывается, есть результат этого приобретения[2].

Мир распадается на ряд существ, следующих друг за другом в нисходящем порядке по степени своего совершенства, и благом для каждого из этих существ служит то, что непосредственно ему предшествует. Для самого последнего в мире, для материи, благом является форма, и будь материя наделена чувством, она ощущала бы радость, получая форму. Для тела благом служит душа, потому что без души оно не могло бы ни существовать, ни сохраняться, для души благо заключается ближайшим образом в добродетели, а потом в Интеллекте, для Интеллекта — в Едином[3]. Только для Единого, как самого Первого Начала, нет блага вне Его. Оно ни в чем не нуждается и ни к чему не стремится. Поэтому Оно есть благо для Себя Самого[4]. Но все низшее относится к непосредственно стоящему над ним высшему, как возможность к действительности. Под влиянием высшего низшее переходит из состояния потенциальности в состояние актуальности и в этом достигает своего совершенства. Если для каждой вещи благом является быть самой собой, то еще большим благом служит достигать свойственного ей совершенства. Но вещь достигает совершенства в своей форме. Поэтому форма для нее и составляет благо[5].

По всеобщему сознанию, зло противоположно благу[6]. Поэтому, определив природу блага, мы тем самым даем понятие и о природе зла. Если благо есть форма, то зло — отсутствие формы. Но форма есть бытие, энергия, качественная и количественная определенность, мера, гармония. Поэтому зло, наоборот, есть небытие, пассивность, неопределенность, отсутствие меры и гармонии. Как противоположность истинному бытию, зло есть небытие, но не в том смысле, что его вовсе не существует, а в том, что оно есть нечто другое по сравнению с бытием. Это не имеющее меры по сравнению с мерой, неопределенное по отношению к пределу, бесформенное по отношению к Творцу форм, всегда нуждающееся в противоположность самодовлеющему, вполне страдательное, ненасыщаемое, крайняя и совершенная бедность. И эти отрицательные свойства составляют не случайный признак зла, а саму его природу, тождественную в целом и в частях[7]. Но все эти черты, характеризующие зло, совершенно совпадают со свойствами материи. Она-то и есть первое, родона-

---

[1] *Plotinus.* Enneades VI, 7, 25. P. 494.

[2] Ibid. VI, 7, 27. P. 496.

[3] Ibid. VI, 7, 25. P. 494.

[4] Ibid. VI, 7, 23. P. 493.

[5] Ibid. VI, 7, 27–28. P. 495–496.

[6] Ibid. I, 8, 1. P. 40; I, 8, 3. P. 41; I, 8, 6. P. 43.

[7] Ibid. I, 8, 3. P. 41.

чальное зло, всецело лишенное добра. Будучи небытием и полным недостатком всего, она представляет собой саму природу зла[1]. Если можно говорить о сущности зла, то таковой может быть только материя, служащая носителем извне присоединяющихся образов, форм, видов, мер, границ, но в себе не имеющая ничего доброго и украшающаяся заимствованными прикрасами[2].

Единое есть Высшее Благо. Оно предел стремлений для всего существующего. Все жаждет блага, но само благо ни к чему не стремится, потому что ни в чем не нуждается. В противоположность ему материя есть, так сказать, высшее зло. В Едином даны все блага, в материи нет никаких следов блага. В Божественной природе находится мера и предел, в материи нет ни меры, ни предела. Благу свойственно истинное бытие, материи — бытие ложное. Единое есть начало всякого блага, материя — начало и источник всякого зла. Таким образом, Единое и материя противоположны друг другу в частях, в целом и по самой природе, или сущности[3]. Все, размещающееся между двумя этими крайними пределами, не есть ни первое благо, ни первое зло. В нем ни благо, ни зло не составляют природы, а являются акциденцией, или свойством. Оно благо или зло не само по себе, а по причастию высшему благу или высшему злу. Злом оно становится потому, что или смешивается со злом по природе, или созерцает его, или творит нечто подобное ему[4]. Но поскольку в то же время оно причастно благу и имеет форму, оно остается все же благом. Это уже не первое, а второе зло[5]. Такова, во-первых, природа тел. Они не первое зло, потому что имеют форму. Но поскольку они причастны материи, они — зло. Их форма не истинная, они лишены жизни, уничтожают друг друга, мешают душе выполнять свойственные ей действия, находясь в постоянной текучести, стоят вне сущности. В телах происходит как бы соединение и смешение блага и зла, формы и материи, и от этого соединения терпит ущерб само благо. Примешивая к находящимся в ней логосам свою противоположную им природу, материя портит их. К форме она присоединяет бесформенность, к мере — чрезмерность или недостаток. Она перерабатывает их соответственно своей природе подобно тому как организм животного, усваивая себе пищу, обращает ее в свою собственную плоть. Вследствие этого чистые формы гораздо выше и совершеннее, чем связанные с материей. Форма топора вне связи с железом, не рубит, форма огня без материи не жжет. Сперматические логосы, действуя в материи при образовании тел, утрачивают свое совершенство[6]. К категории вторичного зла относится также

---

[1] *Plotinus.* Enneades I, 8, 5. P. 42.

[2] Ibid. I, 8, 3. P. 41.

[3] Ibid. I, 8, 6. P. 44.

[4] Ibid. I, 8, 3. P. 41.

[5] Ibid. I, 8, 4. P. 42.

[6] Ibid. I, 8, 8. P. 45.

душа, не осуществляющая своего назначения. Сама по себе душа не есть зло, и не всякая душа дурна. Дурна лишь та душа, в которой отсутствует мера, движения которой чрезмерны или недостаточны, которая вследствие этого отличается своеволием или трусостью. Это происходит вследствие смешения души с телом, носящим в себе материю. Соединяясь с безмерностью материи, душа утрачивает меру, даваемую украшающей ее формой. Она лишается, далее, своего совершенства даже тогда, когда, не смешиваясь с материей, лишь склоняется к ней своим созерцанием и устремляет свой взор не на бытие, а на бывание, принципом которого служит материя, ибо, как полное отсутствие блага, материя уподобляет себе все, что с ней каким-либо образом соприкасается. Напротив, душа совершенная непрерывно созерцает Интеллект и в этом созерцании получает от высшего принципа меру и определенность[1]. Сама по себе душа прекрасна, но становится безобразной вследствие соединения и смешения с телом и материей. Чтобы возвратиться в состояние чистоты, ей достаточно лишь отринуть все, присоединившееся к ней и не принадлежащее ее природе, подобно тому как человеку, упавшему в грязь, достаточно вымыться[2].

Таким образом, существует противоположное благу первичное зло. По природе своей оно есть отсутствие истинного бытия, формы и меры. Оно представляет собой полное отрицание всего положительного и тем не менее существует реально. Зло второго порядка, зло производное, обязано своим происхождением смешению противоположных начал — формы и бесформенности, меры и безмерности.

Общие свойства бытия изменяемого по учению блж. Августина

Все, что создано Богом, подвержено более или менее постоянной и быстрой изменяемости. Текучесть телесной природы настолько велика, что изменение ее не прекращается ни на одну минуту[3]. Так незаметно, но непрерывно растут волосы, развивается или склоняется к старости тело[4]. Изменяются небесные тела или вследствие неизвестных нам внутренних перемен, или вследствие для всех видимых перемещений в пространстве. Изменяется постоянно душа человеческая, волнуемая ежеминутно различными желаниями и помышлениями. Изменяется человеческий ум, переходя от незнания к знанию, от вос-

---

[1] *Plotinus.* Enneades I, 8, 4. P. 42; I, 8, 8. P. 45; I, 8, 14. P. 48; I, 2, 4. P. 10.

[2] Ibid. I, 6, 5. P. 33.

[3] Bene inter nos convenit, ut opinor, omnia quae corporeus sensus attingit, ne puncto quidem temporis eodem modo manere posse, sed labi, effluere et praesens nihil obtinere [Я надеюсь, мы оба согласились в том, что все вещи, к которым прикасается наше телесное чувство, ни на мгновение не могут оставаться в одном каком-нибудь состоянии, но, не владея настоящим, движутся в непрестанном изменении] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 2, 1, PL 33, 63).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 9, PL 40, 13.

поминания к забвению. Изменяются, наконец, высшие разумные существа, вследствие чего пал ангел и стал дьяволом[1]. Такая изменяемость всех тварных субстанций предполагает их сложность. Изменяется лишь то, в чем можно различать, с одной стороны, имеющее, с другой — то, что оно имеет. Таков сосуд, содержащий в себе жидкость, тело, окрашенное в известный цвет, воздух, проникнутый светом или теплом, душа, наделенная мудростью. Вследствие реального различия между содержащим и содержимым возможна потеря первым одних качеств и приобретение им других: сосуд может лишиться жидкости, тело утратить свой цвет, воздух потемнеть и охладиться, душа впасть в безумие. Сложность природы изменяемых субстанций остается их всегдашним и неотделимым свойством, хотя бы фактически они и не подвергались изменениям. Воскресшие тела святых будут наделены неотъемлемым качеством нетления, и тем не менее субстанция их тела не будет тождественна нетлению, но будет лишь носителем его[2]. Таким образом, изменяемость вещей, указывающая на их сложность, обращает мысль к исследованию состава тварных субстанций.

Понятие субстанции. Понятие, которое нам предстоит выяснить, блж. Августин выражает тремя терминами: essentia, substantia и natura[3].

Essentia — слово в латинском языке новое, вошедшее в употребление во время блж. Августина вследствие необходимости иметь в богословском словаре термин, который соответствовал бы греческому οὐσία [сущность]. Essentia, произведенное от esse, представляет собой точный перевод этого греческого слова[4]. Значение терминов essentia и substantia было почти тождественно[5]. Поэтому греческая тринитарная формула — μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις [одна сущ-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 121, 6, PL 37, 1622.

[2] *Idem.* De Civitate Dei XI, 10, 2, PL 41, 326. Рус. пер. Ч. 4. С. 190–191.

[3] Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur [...Ибо всякая вещь является субстанцией, эссенцией, природой или чем-нибудь в этом смысле] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 13, PL 34, 128). Si autem corpus esse dicunt alia qualibet notione omne quod est, id est, omnem naturam atque substantiam [Если же они говорят в каком-нибудь ином смысле, что все существующее, то есть всякая природа и субстанция, — это тело...] (*Idem.* De Genesi ad litteram VII, 30, PL 34, 366). Utrum autem aliqua natura, hoc est, substantia [Разве что какая-нибудь природа, то есть субстанция...] (*Idem.* Contra adversarium legis et prophetarum I, 8, PL 42, 607).

[4] Sicut enim ab eo, quod est sapere, vocatur sapientia; sic ab eo, quod est esse, vocatur essentia: novo quidem nomine, quo usi veteres non sunt latini sermonis auctores, sed jam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod graeci appellant οὐσίαν. Hoc enim verbum e verbo expressum est, ut diceretur essentia [Как от слова «sapere» (быть разумным) произошло слово «sapientia» (мудрость), так от слова «esse» (быть) произошло слово «essentia» (сущность, эссенция): это слово новое, и им не пользовались древние создатели латинской речи, но в наше время уже стали пользоваться, чтобы и в нашем языке было то, что греки называют «οὐσία» (сущность). Ибо слово «essentia» в точности передает слово «οὐσία»] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XII, 2, PL 41, 350).

[5] Est tamen sine dubitatione substantia vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam graeci οὐσίαν vocant [...Это, однако, без сомнения, субстанция или, лучше сказать, эссенция, то, что греки называют «οὐσία» (сущность)] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate V, 3, PL 42, 912).

ность, три Лица (Ипостаси)] — кажется блж. Августину противоречивой, и он находит необходимой латинскую замену в ней слова ὑπόστασις словом persona[1].

Но и термин substantia, вошедший в употребление раньше, чем essentia, был все же неизвестен древним. Вместо него они употребляли слово natura[2]. Следуя древнему словоупотреблению, блж. Августин едва ли не чаще пользуется словом natura, чем substantia и essentia, для обозначения понятия, заключающегося в этих новых терминах[3].

Первым и важнейшим элементом в понятии, для обозначения которого блж. Августин прибегает к перечисленным выше терминам, служит идея отдельного самостоятельного существования. Субстанция, или природа, обозначают нечто действительно существующее, и притом в себе самом, а не в чем-либо другом[4]. Так как степени бытия вещей неодинаковы, то и субстанции могут быть более или менее совершенны. Бог есть бытие в истинном смысле, по-

---

[1] Essentiam dico, quae οὐσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus. Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim... [Я называю эссенцией, которая по-гречески зовется «οὐσία» (сущность), то, что мы обычно называем субстанцией. Греки еще употребляют слово «ипостась», но я не знаю, какое они хотят положить различие между словами «усия» и «ипостась»...] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate V, 9–10, PL 42, 916). Dictum est a nostris Graecis una essentia, tres substantiae, a Latinis autem, una essentia vel substantia, tres personae; quia, sicut jam diximus, non aliter in sermone nostro, id est, latino, essentia quam substantia solet intelligi [Греки говорят об одной эссенции и трех субстанциях, а латиняне — об одной эссенции, или субстанции, и трех Лицах, потому что, как мы уже сказали, в нашей, то есть латинской, речи мы не привыкли понимать слово «essentia» (эссенция, сущность) иначе, кроме как в смысле «substantia» (субстанция, сущность)] (Ibid. VII, 7, PL 42, 939).

[2] Nam et ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos jam novo nomine ab eo, quod est esse, vocamus essentiam, quam plerumque substantiam etiam nominamus: ita veteres qui haec nomina non habebant, pro essentia et substantia naturam vocabant [Ведь и само {понятие} «природа» есть не что иное, как то, что разумеется в смысле «быть чем-то в своем роде». Таким образом, как мы от слова «esse» (быть) произвели слово «essentia» (эссенция, сущность), которое мы еще по большей части называем «substantia» (субстанция, сущность), так древние, у которых не было этих имен, употребляли вместо слов «essentia» и «substantia» слово «natura» (природа)] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 2, PL 32, 1345). Natura est ipsa substantia et bonitatis et malitiae capax [Природа — это сама субстанция, способная содержать и добро и зло] (*Idem.* Contra Julianum I, 37, PL 44, 666).

[3] Omnis ergo natura bona est: naturam voco quae et substantia dici solet [Всякая природа блага: я называю природой то, что обыкновенно называется субстанцией] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 36, PL 32, 1289). Utrum autem aliqua natura, hoc est, substantia... [Разве что какая-нибудь природа, то есть субстанция...] (*Idem.* Contra adversarium legis et prophetarum I, 8, PL 42, 607).

[4] Omnis enim natura in quantum natura est, esse cogitur [Всякая природа, поскольку она природа, мыслится бытием] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 7, 19, PL 36, 108). Intelligitur alio modo substantia, illud quod sumus quidquid sumus... Dicitur luna, lapis, mare, aer omnia ista substantiae sunt, eo ipso quo sunt. Naturae ipsae, substantiae dicuntur. Deus est quaedam substantia; nam quod nulla substantia est, nihil omnino est. Substantia ergo aliquid esse est [Иным образом понимается субстанция, {т. е.} то, что мы есть, чем бы мы ни были... Говорится «луна», «камень», «море», «воздух» — все это субстанции благодаря тому, из-за чего они существуют. Сами природы называются субстанциями. Бог — это некая субстанция, поскольку то, что не является никакой субстанцией, вообще не существует. Таким образом, субстанция — это некое бытие] (Ibid., 68, 1, 5, PL 37, 844).

этому Он есть и высшая субстанция, а затем и каждая из сотворенных Им природ занимает определенную ступень в нисходящей лестнице субстанций[1]. Но субстанция не абстрактное бытие и не бытие, отличающееся от другого только количественно, своей полнотой, а некоторое качественно определенное бытие. Быть субстанцией значит быть этим или тем[2]. Вследствие этого не по своему бытию, а по своей количественной и качественной определенности субстанции могут быть противоположны друг другу[3]. Определенность, свойственная субстанции, двоякого рода. Одни свойства тесно связаны с самим существованием субстанции как таковой, другие не составляют для нее ничего необходимого и неотъемлемого. Одни свойства своим присутствием в субстанции обусловливают само ее бытие, другие ее бытия не затрагивают. По отъятии

---

[1] Et quis magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi, *Ego sum qui sum* (Exod. III, 14)... et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profectio ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit [...И кто же больший, как не Тот, Кто сказал слуге Своему Моисею: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14)... и потому {это} единственно неизменяемая субстанция, или же эссенция, которая есть Бог, Коему в высшем и самом истинном смысле принадлежит источник самого бытия (esse), откуда и произошло слово «essentia» (эссенция, сущность)] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate V, 3, PL 42, 912). Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit [Поскольку Бог есть высшая эссенция, то есть Бог существует в высшем смысле {этого слова} и потому является неизменяемым, Он дал вещам, которые сотворил из ничего, бытие, но не высшее, каким является Сам; одним Он дал бытия больше, другим — меньше; и таким образом расположил природы по порядку {их} эссенций] (*Idem.* De Civitate Dei XII, 2, PL 41, 350).

[2] Nulla natura est... et omnino nulla substantia quae non in se habeat haec tria, et prae se gerat: primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest [Не может быть никакой природы... и никакой субстанции, которая не имела бы и не обнаруживала эти три {условия}: во-первых, *бытие*, затем, *бытие какой-нибудь вещью*, и, в-третьих, *пребывание*, насколько это возможно, в своем бытии] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 11, 3, PL 33, 76). Omnis causa mutabilis sensibilisque substantiae... unde efficitur ut et sit, et natura ita vel ita sit... [...Всякая причина изменяемой и чувственной субстанции... по которой субстанция должна быть и должна быть той или иной природой] (*Idem.* De Trinitate III, 15, PL 42, 877). Нужно заметить, что в экзегетических сочинениях блж. Августина термин «substantia» встречается и с другим значением. Как и в древних латинских переводах Священного Писания, он обозначает здесь имущество. Но это не имеет отношения к философскому смыслу этого слова, который нас в настоящее время исключительно иитересует. Вот два примера такого словоупотребления. Substantia quippe dicitur et divitiarum: secundum quam dicimus, Habet substantiam et Perdidit substantiam [*Субстанцией* также называется богатство, поэтому мы и говорим: «У него есть *субстанция*»; и: «Он погубил свою *субстанцию*»] (*Idem.* Enarrationes in Psalmos, 68, 1, 4, PL 36, 843). Ibi enim graecus ἀποσκευὴν habet, ubi *substantiam* latinus interpretatus est; quod aliquando *censum* interpretantur nostri: sicut nunc *instructum* dicere voluimus, dum tamen eo nomine et homines et jumenta vel omnia pecora intelligantur. Ubi etiam utrum et uxores possint intelligi, nescio [Где грек написал «ἀποσκευή» (вещи, пожитки), там латинянин перевел «substantia», то, что наши иногда переводят как «census» (имущество), подобно тому как сейчас мы захотели употребить слово «instructus» (богатый, снабженный чем-то), хотя это слово можно понимать {по-разному: что некто богат} людьми, вьючными животными, скотом, а, может быть, даже женами] (*Idem.* Quaestiones in Heptateuchum II, 47, PL 34, 610).

[3] Substantiae quippe non per se ipsas, sed per suas qualitates, sicut aqua et ignis, dicuntur sibi esse contrariae [Субстанции называются противоположными не сами по себе, а по своим качествам, как, например, вода и огонь] (*Augustinus Hipponensis.* De natura et gratia, 63, PL 44, 277).

первых субстанция разрушается, по отъятии вторых она лишь изменяется. Быть окрашенной в тот или другой цвет вовсе не необходимо для существования стены, но для огня утратить теплоту значит перестать существовать в качестве огня[1]. Если белый воск окрашен в другой цвет, если его массе придана круглая или четырехугольная форма, если он расплавляется от теплоты и твердеет от холода, то, несмотря на все эти изменения, он продолжает оставаться воском и носить это название. Но если под влиянием теплоты огня он превращается в воздух, то уже перестает быть и называться тем, чем был прежде[2]. Свойства вещи, с утратой которых она превращается в другую субстанцию, составляют ее форму[3], свойства, которые отпадают, не разрушая субстанции, называются в собственном смысле акциденциями[4]. Таким образом, все, что утверждается о сотворенной вещи, касается или ее субстанции, или ее акциденций[5].

---

[1] Et hoc non peraeque in omnibus valet, sed in his in quibus, non ut sint ipsa subjecta, ea quae in subjectis sunt coexistunt. Non enim ut sit iste paries, paries hoc colore fit quem in eo videmus; cum etiam si quo casu nigrescat aut albescat, vel aliquem alium mutet colorem, nihilominus tamen maneat paries ac dicatur. At vero ignis si calore careat, ne ignis quidem erit; nec nivem vocare, nisi candidam, possumus [...Это не одинаково истинно для всех вещей, но лишь для тех, чье событие с субъектом не является необходимым для существования самого субъекта. Ибо для существования стены ей нет необходимости быть того цвета, который мы в ней ощущаем, так как, если бы стена от чего-либо почернела, побелела или приняла какой-нибудь другой цвет, она, тем не менее, не перестала бы быть и называться стеной. Но огонь, лишенный своего жара, уже не будет огнем; и снег мы не сможем назвать снегом, если он не будет белым] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 22, PL 32, 895). Ср.: De Trinitate V, 5, PL 42, 913; VII, 10, PL 42, 942.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 7–9, PL 32, 1024–1025. Ср.: Ibid., 2, 17, PL 32, 1022, 1029. Рус. пер. Ч. 2. С. 306–308, 301, 316–317.

[3] Nulla substantia quae non in se habeat haec tria: primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest. Primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia; alterum, speciem per quam fabricantur, et quodammodo formantur omnia [Не может быть такой субстанции, которая не имела бы и не обнаруживала эти три {условия}: во-первых, *бытие*, затем, *бытие какой-нибудь вещью*, и, в-третьих, *пребывание*, насколько это возможно, в своем бытии. Первое {условие} указывает на саму причину природы, из которой происходят все вещи; второе — на образ, по которому эти вещи создаются и в известном смысле принимают свою форму] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 11, 3, PL 33, 76). Cum amittitur species, aliqua mutatione a forma ad informitatem declinante atque vergente: quae mutatio in omni creatura sive possibilitate inest, etiamsi desit effectu, sicut in coelestibus superioribus; sive ad implendam in infimis rebus pulchritudinem temporalem, per ordinatas vices quorumque mutabilium decessionibus successionibusque peragitur, sicut manifestum est in rebus terrenis atque mortalibus [...Когда теряется образ в результате какого-нибудь изменения, обращающегося от формы к отсутствию формы, это изменение присутствует во всяком творении либо в возможности, не имея своего действия, как это бывает в небесном и высшем, либо к совершению временной красоты в вещах слабых и изменяемых, в которых это изменение происходит в установленном порядке через увеличение и уменьшение, как это очевидно в вещах земных и смертных] (*Idem.* De Genesi ad litteram IV, 1, PL 34, 295).

[4] Accidens autem non solet dici, nisi quod aliqua mutatione ejus rei cui accidit amitti potest [Под *акциденциями* подразумевается то, что случайно {принадлежит} вещи и может быть утеряно в результате какого-нибудь изменения] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate V, 5, PL 42, 913).

[5] In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur [Все, что говорится о вещах сотворенных и изменяемых, относится либо к их субстанциям, либо к их акциденциям] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate V, 6, PL 42, 913).

Итак, субстанция тварной природы сложна в двух отношениях. Во-первых, сама она состоит из материи и формы, во-вторых, во всем своем целом служит носительницей акциденций. Но кроме сложных субстанций, существует еще субстанция простая — Бог. Необходимость отличить ее терминологически вносит известную дифференциацию в значение терминов essentia, substantia и natura, смысл которых, в общем, признается блж. Августином одинаковым. Каждое из трех этих слов имеет своеобразный оттенок, не допускающий их полного отождествления при строгом употреблении. Вследствие широкого распространения в школах[1] «Категорий» Аристотеля слово substantia в привычном понимании стало синонимом сложности в двух уже выясненных отношениях. Оно внушало мысль о материи и форме, о субъекте и акциденциях. Называть при таких условиях Бога субстанцией значило ненамеренно подсказывать слушателю неправильное представление об онтологической природе Бога и приравнивать Его к вещам сложным. Поэтому гораздо удобнее было заменять этот термин словом essentia, в котором нет элементов, дающих намек на сложность, а на первый план выдвигается понятие бытия, в особенности приличное Тому, Кто Сам назвал Себя Сущим[2]. Но термин essentia помимо своей новизны и необычности имел недостаток, который не позволял удовлетвориться им одним в богословских и философских трактатах. Он слишком исключительно подчеркивает элемент бытия и совершенно оставляет в тени определенность этого бытия, хотя бы и не отличимую от него иначе, как только логически. Отсюда необходимо было в некоторых случаях пользоваться термином natura, который, не заключая в себе намека на акциденции, не дает также и понятия об абстрактном и неопределенном бытии. Вот вероятная при-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 28, PL 32, 704. Рус. пер. Ч. 1. С. 92–93.

[2] Res ergo mutabiles neque simplices, proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur, sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid hujusmodi de Deo non incongrue dicitur: nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tanquam in subjecto: unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam [Таким образом, вещи изменяемые и не простые в собственном смысле называются субстанциями. Если же Бог существует так, что может называться субстанцией в собственном смысле, то тогда в Нем есть нечто, как бы принадлежащее субъекту, и Он уже не прост, поскольку Его бытие заключается в том, чтобы быть тем, что о Нем говорится, то есть, например, быть великим, всемогущим, благим или чем-то таким, что может быть сказано о Боге. Но нечестиво говорить, что Бог существует и является основанием для Своей благости и что эта благость не является субстанцией, или же эссенцией, и Сам Бог не есть Его благость, но благость находится в Нем как в субъекте. Отсюда очевидно, что Бог является субстанцией не в собственном смысле, {однако для того, чтобы показать Божие бытие}, используется более привычное имя «эссенция», которой Бог является истинно и в собственном смысле; так что, вероятно, только Бога и следует называть эссенцией] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VII, 10, PL 42, 942). Ср.: Ibid. V, 3, 6, PL 42, 912, 913.

чина, побуждавшая блж. Августина пользоваться преимущественно этим древним термином. Прямых же указаний на этот счет мы, к сожалению, в его сочинениях не нашли.

Виды изменяемых субстанций. Все сотворенные и изменяемые субстанции разделяются на два вида: на субстанции телесные и духовные.

Отличительная особенность телесных субстанций состоит в том, что части их размещаются в пространстве. Если бы исчезло пространство, тела не имели бы для себя вместилища, а потому не могли бы и существовать[1]. Находясь в пространстве, они подлежат трем измерениям: в длину, ширину и высоту[2]. Так как целое занимает известную часть пространства, то и части его располагаются одни здесь, другие там. При этом целое требует для своего помещения больше места, а часть меньше, большая часть нуждается в большем пространстве, а меньшая в меньшем. Это нужно сказать не только относительно тел расчлененных, но и однообразных по своему строению. Часть воздуха, наполняющая один дом, не может находиться в то же время и в соседнем доме[3]. Дальнейшим свойством тел служит их бесконечная делимость, которой соответствует такая же делимость пространства. В самом деле, всякое тело может быть разделено пополам. Но часть тела, как бы мала она ни была, остается телом и, следовательно, продолжает быть делимой[4].

В противоположность телесным духовные субстанции непротяженны и не подлежат ограничениям пространства. Это выражается в том, что они неделимы, находятся целостно в каждом пункте пространства, не покидая в то же время и других пунктов. Так, даже низшая, чувствующая душа пребывает вся в каждой малейшей части своего тела. Не меньшая часть ее в пальце, а большая в руке, но везде она находится в одинаковой степени, потому что везде присутствует целостно, и чтобы быть целостно в одном члене, она не оставляет для этого другой[5]. Но не подлежа пространственным измерениям, духовные суб-

---

[1] Spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt [Отними у тела {его} пространственность, и оно не будет нигде, а поскольку оно не будет нигде, его {вообще} не будет] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 187, 18, PL 33, 838).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 27, PL 34, 365. Рус. пер. Ч. 2. С. 87–88; De anima et ejus origine IV, 35, PL 44, 544.

[3] Nec omnino potest esse aliquod corpus, sive coeleste, sive terrestre, sive aerium, sive humidum, quod non minus sit in parte quam in toto: neque ullo modo possit in loco hujus partis simul habere aliam partem [Совершенно не может существовать такое тело, будь то небесное, земное, воздушное или влажное, которое бы не было в своей части меньше, чем в своем целом; и которое могло бы каким-то образом на месте своей части иметь одновременно и другую часть] (*Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 20, PL 42, 184). Ср.: De anima et ejus origine IV, 17, 35, PL 44, 534, 544; De immortalitate animae, 12, PL 32, 1027. Рус. пер. Ч. 2. С. 311.

[4] *Idem.* De Genesi ad litteram II, 8, PL 34, 266; VII, 27, PL 34, 365. Рус. пер. Ч. 7. С. 179. Ч. 8. С. 87–88; Epistula 3, 2, PL 33, 64; De Trinitate XII, 17, PL 42, 1007.

[5] *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 20, PL 42, 184.

станции, подобно телам, подчинены законам времени. Этим объясняется неодинаковая степень изменяемости телесных и духовных субстанций. Все движущееся в пространстве необходимо движется и во времени, но движущееся во времени может и не совершать движений в пространстве. Поэтому тела изменяются в пространстве и во времени, а души и духи — только во времени[1]. Вследствие своей непротяженности духовные субстанции проще и менее сложны, чем телесные. Последние слагаются не только из материи и формы, не только принимают в себя акциденции, но состоят еще из разделенных пространством частей. Духовные же субстанции не имеют пространственной сложности, но сохраняют метафизическую сложность из материи и формы, а также из субстанциальных и акциденциальных определений. Соответственно двум видам изменяемых субстанций блж. Августин различает два вида форм и два вида материи. Телесные субстанции слагаются из чувственно воспринимаемых форм и чувственной материи, а духовные — из умопостигаемых форм и умопостигаемой материи.

Форма изменяемых субстанций. Форма субстанций обозначается в сочинениях блж. Августина двояким термином: species и forma. Иногда тот и другой стоят в одной и той же фразе друг подле друга, из чего уже можно заключать, что они имеют не совсем одинаковое значение[2]. И действительно, species служит обозначением по преимуществу пространственно протяженного, имеющего известный цвет и доступного восприятию внешних чувств вида телесных субстанций, однако это же слово употребляется и для обозначения чисто духовных форм[3]. Поэтому очень часто species и forma употребляются в языке блж.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VIII, 39, PL 34, 388. Рус. пер. Ч. 8. С. 131; De diversis quaestionibus, 54, PL 40, 38; Epistula 18, 2, PL 33, 85; De vera religione, 18, PL 34, 130. Рус. пер. Ч. 7. С. 16.

[2] Si forma quid esset quidve formatum, quid species et quid indutum specie [...{я рассуждал о том}, что есть форма, или же что значит быть принявшим форму, и что такое образ, и что значит быть облеченным в образ] (*Augustinus Hipponensis.* De duabus animabus, 2, PL 42, 94). Ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet, corpus non esset [Я считаю, что тело заключается в форме и образе, без которых оно не было бы телом] (*Idem.* Soliloquia II, 32, PL 32, 900).

[3] Usitatius in loquendo solemus oculis attribuere visionem, sicut speciem corpori. Nam et hic mos loquendi crebrius usurpatur in rebus quae locis continentur, varianturque coloribus. Sed si nulla species esset mente contuenda, non diceretur ille *speciosus forma prae filiis hominum* (Psal. XLIV, 3). Neque enim hoc secundum carnem dictum est, et non secundum speciem spiritualem. Dicitur ergo et species pertinens ad mentis obtutum; sed quia usitatius in corporibus dicitur, vel in similitudinibus corporum [...В разговоре нам привычно представлять нечто перед глазами, как, например, образ какого-нибудь тела. И этой привычкой мы пользуемся чаще всего в отношении тех вещей, которые заключаются каким-нибудь местом и имеют различные цвета. Но если бы не было никакого образа, который должен был бы созерцать ум, то тогда не было бы сказано, что Тот «прекраснее сынов человеческих» (Пс. 44:3). Ибо это сказано не о плоти и не о духовном образе (разумеется конкретный образ вещи, занимающей воображение или духовное зрение — *И. В. Попов*). Следовательно, можно также говорить и об образе, принадлежащем умственному зрению, но привычнее говорить о нем в отношении тел или телесных подобий] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 147, 22, PL 33, 606).

Августина как выражения взаимозаменимые. В том случае, когда имеется в виду форма в смысле внешнего вида, подчеркивается различие между формой произведения искусства и природной формой вещи. Первая ограничивается поверхностью вещи, вторая проникает ее всецело изнутри. Художник изображает в статуе внешность человека, природа сообщает форму внутренностям человеческого тела и не оставляет в нем неоформленной ни одной самомалейшей частицы[1].

Подобно Плотину, блж. Августин различает в форме количественный и качественный элемент и даже, может быть, гораздо настойчивее неоплатонического мыслителя выдвигает значение и активность числа в образовании и бытии субстанций.

Количество субстанций. Излагая гносеологию блж. Августина, мы имели уже случай коснуться его учения об умопостигаемых числах, по законам которых производятся счисления чувственно воспринимаемых предметов[2]. В своей онтологии наш мыслитель рассматривает числа в качестве реальных сил, действующих в мире и сообщающих вещам бытие и форму. В гносеологии мы могли видеть, какое исключительное значение приписывалось им монаде, как исходному началу числа[3]. В онтологии монада же является исходным началом всякого бытия.

Единство есть та сила, которая связывает вместе все разнообразие качественных и количественных определений, данных в каждой форме. Всякой форме предшествует высшее единство, и всякая субстанция существует лишь постольку, поскольку она подобна этому неточному единству[4]. Она существует, пока пребывает в единстве[5]. Поэтому сообщить чему-либо форму значит привести нечто к единству. Слова Творца: «Да соберется вода в собрание едино» — обозначают акт сообщения формы бесформенной материи. Приведенная к

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 78, PL 40, 89; De Civitate Dei XII, 25, PL 41, 374. Рус. пер. Ч. 4. С. 281–283.

[2] См. стр. 291, 361–362 наст. изд.

[3] См. стр. 328–331 наст. изд.

[4] Penderent in tuo Verbo informia, nisi per idem Verbum revocarentur ad unitatem tuam, et formarentur [...Бесформенное таким бы и осталось в Слове Твоем, если бы это же Слово не призвало к единению с Тобой и не дало бы ему формы] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 2, PL 32, 845). Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut caetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent [...Предшествует форма всех вещей, в высшем смысле исполняющая единство, из которого происходит, чтобы все вещи, которые существуют, поскольку они подобны единству, возникали в соответствии с этой формой] (*Idem.* De vera religione, 81, PL 34, 159).

[5] Cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus, et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit [Мы говорим о существовании всякой вещи постольку, поскольку она пребывает и представляет собой единство и поскольку, в свою очередь, форма всякой красоты есть единство...] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 18, 2, PL 33, 85).

единству формы, материя стала субстанцией воды[1]. Вследствие того, что в основе формы лежит единство, им проникнуто все существующее, начиная элементарными телами стихий и кончая высшими проявлениями моральной и умственной жизни. Это единство, связывающее отдельные моменты форм, блж. Августин часто называет также миром.

Уже пространственная форма тел имеет для себя исходным пунктом единство. Для образования тела непространственная точка расширяется сначала в длину, потом в ширину и в высоту[2]. Форма земли, которой она отличается от всех других стихий, представляет собой нечто единое и одинаковое во всех ее частицах. В прочих стихиях — в воде, воздухе, огне — единство и подобие частей выражается еще полнее, и по мере возрастания в них единства, они становятся все совершеннее и активнее[3]. С особенной очевидностью проявляется единство в движении небесных тел, всегда возвращающихся к своему началу[4]. Каждая бездушная вещь осуществляет красоту своего вида и достигает устой-

---

[1] Hoc dicitur ut illa materia corporalis formetur in eam speciem quam habent aquae istae visibiles. Ipsa enim congregatio in unum, ipsa est aquarum istarum formatio, quas videmus et tangimus. Omnis enim forma ad unitatis regulam cogitur [...Это говорится для того, чтобы телесная материя приняла форму по тому образу, который имеют те видимые воды. Это собрание воедино есть формирование тех вод, которые мы видим и ощущаем. Ибо всякая форма подчиняется правилу единства] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos I, 18, PL 34, 181). In formam redigatur materies corporalis, ut aqua ista sit, quam sentimus. *In congregationem unam:* vis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium [...Телесная материя обращается в форму, чтобы появилась та вода, которую мы воспринимаем чувствами. «В собрание едино» (см. Быт. 1:9): именем единства самой форме придается сила, ибо принимать форму значит обращаться в некое единство, потому что единство в высшем смысле является началом всякой формы] (*Idem.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 32, PL 34, 233).

[2] Quae primo generalem speciem corporis habet, in qua unitas quaedam et numeri et ordo esse convincitur. Namque ab aliqua impertili nota in longitudinem necesse est porrigatur quaelibet ejus quantumvis parva particula, tertiam latitudinem sumat, et quartam altitudinem qua corpus impletur [...Сперва {земля} имеет общий {всем} телесный образ, в котором находятся некое единство, числа и порядок. {Затем}, для возникновения тела, необходимо, чтобы какая-нибудь мельчайшая частичка расширялась из неделимой точки в длину, далее в ширину и в высоту] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 57, PL 32, 1191).

[3] Ipsa species qua item a cacteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat, et nulla pars ejus a toto est dissimilis, et earumdem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter majorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et salutis suae. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente? [Разве сам образ, которым земля отличается от прочих элементов, не представляет собой некое воспринятое единство? Разве какая-нибудь часть земли отличается от целого, и разве земля не имеет благодаря соединению и согласию этих частей некое своего рода внутреннее и в высшей степени крепкое основание? На ней разливается водная стихия, которая и сама стремится к единству; прекрасная своим подобием частей, она хранит место своего порядка и благополучия. Что же сказать о воздухе и его природе, когда он стремится к единству намного легче благодаря {такому} сочетанию {своих частей}?..] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 58, PL 32, 1192).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 29, PL 32, 1179.

чивости бытия благодаря единству. В одушевленных существах сила единства проявляется в чувстве боли и удовольствия. Скорбь есть не что иное, как протест чувства против разделения и тления, которому подвергается живое существо, а удовольствие есть радость, обусловленная прочностью единства, связывающего его части[1]. Познание, доставляющее радость разумной душе, состоит в сведении воспринимаемого к единству, а тяжесть сомнения обусловлена невозможностью остановиться на чем-нибудь одном[2]. Моральное единство или мир есть выражение единства метафизического. Во всех социальных отношениях человек стремится к единству и миру. Даже любящие войну ведут ее только ради славного мира. Революции, ниспровергающие общественный порядок, ненавидят не мир вообще, а только такой мир, который не соответствует их желаниям. Даже разбойничьи банды связаны согласием их членов, без которого они не могли бы достигать своих целей. Человек, выступающий на разбой в одиночку, скрывает свои намерения тенью мира и поддерживает домашний мир своим согласием с женой и детьми[3].

Выражением единства в сложных субстанциях служит гармония, пропорциональность и подобие их частей[4]. Из единства возникает порядок (ordo), т. е. распределение равных и неравных вещей, указывающее каждой свое место[5].

Не меньшей активностью отличаются и числа. Мы уже знаем, что блж. Августин полагает различие между двумя видами чисел. Под именем умопостигаемых чисел он разумеет всю совокупность абсолютных, т. е. не допускающих делимости, единиц. Безусловное единство, чуждое всякой сложности, не может быть делимо. Такого единства в материальном мире нет, потому что малейшая частица тела, сама будучи телом, делима. Абсолютная единица нематериальна и умопостигаема. От сложения таких единиц получается умопостигаемое число. Его отличительная особенность состоит в том, что оно может в бесконечность возрастать, так как всякое данное число может быть увеличено прибав-

---

[1] Nulla item res est earum quae vel doloris molestias, vel blanditias sentiunt voluptatis, quae non eo ipso quo dolorem fugit, voluptatemque appetit, diremptionem se fugere, unitatemque appetere, fateatur [...Точно так же нет такой вещи, чувствующей привлекательность удовольствия и тягость боли, которая тем самым, что бежит от боли и стремится к удовольствию, не исповедовала бы, что она бежит от разделения и стремится к единству] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 70, PL 32, 1305).

[2] Inque ipsis rationalibus animis omnis appetitus cognitionis qua illa natura laetatur, et ad unitatem refert omne quod percipit, et in errore nihil fugit aliud quam incomprehensibili ambiguitate confundi. Omne autem ambiguum unde molestum est, nisi quia certam non habet unitatem? [В разумных душах всякое стремление к познанию, от которого радуется их природа, сообразует с единством все, что постигает, и в своем заблуждении не избегает ничего иного, кроме как состояния смущения от непостижимой двусмысленности. Отчего же тягостно все двусмысленное, как не от того, что в нем нет никакого определенного единства?] (Ibidem).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XIX, 12, 1, PL 41, 637. Рус. пер. Ч. 6. С. 125–126.

[4] *Idem.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 59, PL 34, 242. Рус. пер. Ч. 7. С. 137–138.

[5] *Idem.* De Civitate Dei XIX, 13, 1, PL 41, 640. Рус. пер. Ч. 6. С. 131; De moribus Ecclesiae II, 8, PL 32, 1348.

лением единицы[1]. Под чувственными числами блж. Августин разумел реальную множественность вещей и их частей. Мир состоит из определенного количества телесных субстанций. Каждая из них является своего рода единицей. От сложения этих единиц получается чувственное число. Но так как в сложении действительно существующих вещей нельзя идти за пределы их действительного ограниченного количества, то чувственное число не может возрастать в бесконечность. Зато оно бесконечно в другом отношении, потому что может бесконечно убывать. В самом деле, его единица, материальная субстанция, делима до бесконечности, и следовательно, если не через действительное, то, по крайней мере, воображаемое деление субстанций мы можем идти в бесконечность, получая с каждой операцией возрастающее число материальных частиц[2]. В свою очередь, чувственные числа могут быть разделены на временные и пространственные[3]. Первые представляют собой совокупность последовательных моментов, из которых слагается известное движение, понимаемое в самом широком смысле. Так как возникновение, изменение и разрушение субстанции есть тоже движение во времени, то вся совокупность моментов этого движения составляет временное число, определенное для данной субстанции. Пространственным числом служит совокупность сосуществующих в пространстве частей субстанции. Пространственные числа определяют объем и величину субстанции, временный срок ее образования и существования. Источником форм служат умопостигаемые числа, в вечной неподвижности пребывающие в Премудрости Божией. От них возникают чувственные числа, движущиеся во времени, а эти последние порождают чувственные числа, содержащиеся в пространстве[4].

Происхождение мира из Божественных идей еще со времени Платона рассматривалось по аналогии с творчеством художника. Подобно тому как архитектор сначала составляет план будущего здания и потом уже возводит соответственно ему свою постройку, и Творец устроил мир по образу созерцаемых Им идей, этих вечных прототипов вещей. По учению Плотина, низшая сторона Мировой Души с бессознательностью инстинкта внедряет в материю созер-

---

[1] В учении об умопостигаемых числах блж. Августин резко расходился с Плотином. Последний признавал ограниченность и конечность умопостигаемого числа, а доказательство, приводимое впоследствии и блж. Августином в пользу его бесконечности, считал субъективной иллюзией.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Epistula 3, 2, PL 33, 64; Confessiones X, 19, PL 32, 787. Рус. пер. Ч. 1. С. 283; De Civitate Dei IV, 18, PL 41, 126. Рус. пер. Ч. 4. С. 268–269; Contra adversarium legis et prophetarum I, 3, PL 42, 604; Contra epistulam Manichaei, 27, PL 42, 191. Ср. стр. 361–362 наст. изд.

[3] Inspice jam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco. Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore [Рассмотри красоту сформированного тела: числа содержатся в {своем} месте. Рассмотри красоту подвижности в теле: здесь числа пребывают во времени] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 42, PL 32, 1263).

[4] Imo et arboris locales numeros temporales numeri antecedant necesse est [Даже у дерева временные числа по необходимости должны предшествовать числам пространственным] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 57, PL 32, 1191).

цаемые ею логосы вещей. Деятельность ее напоминает, таким образом, инстинктивное художественное творчество. Этой философской традиции следует и блж. Августин, выясняя способ происхождения телесных субстанций под формирующим воздействием чисел. От сознательного творчества художников он переходит к бессознательной деятельности сил природы и пытается понять последнюю по аналогии с первым.

Идеал красоты сводится к соразмерности частей, к гармонии, к пропорциональности, соразмерность же и пропорциональность, выражаемые в математических формулах, в свою очередь сводятся к числам. Эти числа суть умопостигаемые основания вещей и движений. Они вне пространства и времени. Закон квадрата непространствен, закон согласованных движений во времени сам не во времени и не разделяется на части его интервалами. Чтобы создать прекрасное, художник должен созерцать эти внепространственные и вневременные числа. Но ум его слаб, и потому вневременное он созерцает как движущееся во времени[1]. В его уме неподвижные числа превращаются в числа движущиеся и служат для него идеалом, который он стремится осуществить в своем произведении. Но, чтобы воплотить эти числа в дереве или камне, ему нужен навык к согласованным и размеренным движениям членов, т. е. таким, которые управляются законами чисел. Когда он приобретает навык к ритмическим движениям, то их числовые отношения воплощаются в его мускулах. От чисел, находящихся в навыке, нужно отличать числа, сообразно которым действительно движутся члены художника, когда, пользуясь своей технической подготовкой, он работает над произведением искусства, чтобы отпечатлеть в материи умопостигаемые числа красоты. Если числа навыка сосуществуют, то числа привычного движения развертываются во временной последовательности. Результатом движения чисел во времени является пропорциональное, соразмерное и гармоническое произведение — дом или статуя. Здесь числа, определяющие соотношения частей, становятся пространственными и видимыми. Так неподвижные умопостигаемые числа, вечно пребывающие в Божественной Премудрости, в движении души и тела художника переходят в числа временные, а эти последние становятся в произведении искусства числами пространственными, определяющими его размер и соотношение частей[2]. Только что описанный процесс ясен, потому что он сознателен. Но такой же процесс, только не сопровождаемый сознанием, блж. Августин предполагает и в механических действиях человека и животных. Все движения тела произвольные, как ходьба, еда, питье, и непроизвольные, как биение пульса и дыхание, соразмерны, правильны, совершаются ритмически. Следовательно, и они не более

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XII, 23, PL 42, 1010; De musica VI, 35, PL 32, 1182; De ordine II, 41, PL 32, 1014. Рус. пер. Ч. 2. С. 212–213; De vera religione, 54, PL 34, 145. Рус. пер. Ч. 7. С. 44–46.

[2] *Idem.* De musica VI, 57, 20, PL 32, 1191, 1173; De libero arbitrio II, 42, PL 32, 1263; De diversis quaestionibus, 78, PL 40, 89. Ср. стр. 311 наст. изд.

как движущиеся числа, но есть еще другие, высшие, неподвижные числа, мановению которых бессознательно повинуется душа, приводя в движение свое тело[1]. Пение соловья и соразмерные движения прочих животных обусловлены также действием в них неизменного закона чисел, которому они следуют помимо воли и сознания[2].

Доказательство активности чисел Плотин связывает со стоическим учением о сперматических логосах. То же самое мы находим и в сочинениях блж. Августина. Таинственная сила, скрытая в семенах и постепенно обнаруживающаяся в росте растений, служит для него примером могущества чисел. В самом деле, растение развивается постепенно: из семени сначала возникает росток, затем появляется стебель, потом дерево достигает своего полного развития, цветет, приносит плоды. И все это совершается в определенные сроки, различные для каждого растения[3]. То же самое нужно сказать и относительно животных. В определенный срок развиваются зародыши яиц при насиживании у птиц различных пород. В определенное время появляются зубы у ребенка. Но заранее предопределены не только моменты развития организмов в их последовательности и длительности, но и объем вполне развившегося животного. Так, рост человека зависит от природы и не может быть ни прибавлен, ни убавлен[4]. Как продолжительность и моменты развития, так и величина субстанции сводятся к числам. Отмеренные для жизни и развития организма дни — это

---

[1] Quod nos in qualibet attentione agendi aliquid per corporis membra ab imparibus motibus refrenat et cohibet, et quamdam parilitatem tacite imperat; idipsum est judiciale nescio quid, quod conditorem animalis insinuat Deum: quem certe decet credere auctorem omnis convenientiae atque concordiae [Обуздывающее и удерживающее нас от неравных движений в нашем стремлении к какому-нибудь действию телесных членов, то, что молчаливо понуждает нас к равенству, является неким судящим {числом}: согласно ему Бог, в Которого, безусловно, следует верить, как в Создателя всякого соответствия и согласия, является Творцом всех живых существ] (*Augustinus Hipponensis.* De musica VI, 20, PL 32, 1173).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 79, PL 34, 157. Рус. пер. Ч. 7. С. 68–69.

[3] *Idem.* De Genesi ad litteram V, 20, 44, PL 34, 328, 337; IV, 52, PL 34, 318. Рус. пер. Ч. 8. С. 14–15, 32–33. Ч. 7. С. 274–275.

[4] Si igitur porrecta in plurimum tempora, ne ipsis quidem corporibus magnitudinis afferunt causam; sed omnis illa seminis vis est, et quorumdam naturae numerorum sane occultorum et difficilium ad dignoscendum... [...Если же лет очень много, то эти года даже у самих тел не отнимают причину их величины, ибо у всякого семени есть сила для распознавания природы определенных чисел, безусловно, скрытых и непростых] (*Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 29, PL 32, 1051). Ср.: De Civitate Dei XXII, 14, PL 41, 776. Рус. пер. Ч. 6. С. 358. Imo et arboris locales numeros, temporales numeri antecedant necesse est. Nullum est enim stirpium genus quod non certis pro suo semine dimensionibus temporum et coalescat, et germinet, et in auras emicet, et folia explicet, et roboretur, et sive fructum, sive ipsius ligni occultissimis numeris vim rursus seminis referat [Даже у дерева временные числа по необходимости должны предшествовать числам пространственным. Ибо нет такого рода деревьев, которые не укоренялись бы, выйдя из своего семени, в соответствии с определенным временем не пускали бы ростки, не возносились бы в вышину, не давали листву, не становились крепкими и не отдавали бы сокровеннейшим числам свой плод или же силу самого семени] (*Idem.* De musica VI, 57, PL 32, 1191).

числа, движущиеся во времени. Объем организма, количество его частей, их взаимное соотношение — это числа, сосуществующие в пространстве. Но потенции того и другого содержатся в семенах. Следовательно, в них есть числа, которые могут раскрываться сначала во времени, потом в пространстве. Подобно тому как числа навыка в неподвижном виде существуют в самих мускулах и приходят в движение, когда члены начинают совершать привычную им работу, и числа, создающие в известный срок определенную форму растения или животного, в скрытом состоянии находятся уже в семенах[1].

Числа, развивающиеся во времени и располагающиеся в пространстве, даны не только в семенах, но и в самих примордиальных причинах мира. Семена в настоящее время происходят от растений и животных, но первоначально и те и другие с самой способностью рождать в определенные сроки семена возникли из земли. Следовательно, и в земле есть потенции, подобные семенам, из которых развиваются живые организмы. На присутствие в земле этого рода потенций указывает произвольное самозарождение животных, которые, возникая без посредства самцов и самок, могут потом размножаться обычным порядком. Так, лягушки и мыши иногда появляются в большом количестве непосредственно из влажной почвы. Таким образом, в земле содержатся как бы семена семян, также заключающие в себе числа[2]. Писание говорит, что Бог соз-

---

[1] Omnia quippe primordia seminum, sive unde omnis caro, sive unde omnia fruteta gignuntur, humida sunt, et ex humore concrescunt. Insunt autem illis efficacissimi numeri, trahentes secum sequaces potentias ex illis perfectis operibus Dei, a quibus in die septimo requievit [Всякое начало семени, из которого либо появляется плоть, либо рождаются растения, влажно и выходит из влаги. В нем присутствуют действующие числа, несущие с собой потенции от тех совершенных дел Божиих, от которых Бог почил в седьмой день] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 20, PL 34, 328). Aut si propterea recte hoc dici potuit, quia in illo humore ovorum jam erant omnia, quae per numeros certos dierum coalescunt, et explicantur quodammodo, quia inerant jam ipsae numerosae rationes incorporaliter corporeis rebus intextae [...Или же, если это было сказано правильно, потому что в той влаге яиц уже находилось все, что возрастает в соответствии с определенными числами дней и некоторым образом раскрывается, так как в телесных вещах нетелесно присутствуют многочисленные принципы...] (Ibid. IV, 52, PL 34, 318). Certos seminum numeros Deus animantibus dederit, servantes miram certo ordine constantiam, ut certo dierum numero, pro suo quoque genere, et concepta utero gerant, et edita ova calefaciant... [Бог дал каждой живой душе определенные числа семян, которые хранят в соответствии с определенным порядком удивительное постоянство, так что в определенное число дней, а также сообразно своему роду {животные} носят во чреве или насиживают снесенные яйца...] (*Idem.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 51, PL 34, 240).

[2] Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. Alia sunt enim haec jam conspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus, alia vero illa occulta istorum seminum semina, unde jubente Creatore produxit aqua prima natatilia et volatilia, terra autem prima sui generis germina, et prima sui generis animalia [Некие скрытые семена всех вещей, рождающихся видимым и телесным образом, покоятся в телесных элементах сего мира. Ибо есть семена, которые видны нашим глазам по плодам и одушевленным {творениям}, а эти семена — скрытые семена тех {видимых} семян, и из них по повелению Творца вода произвела плавающих животных и птиц, а земля — первые побеги по их роду и первых животных по их роду] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate III, 13, PL 42, 875).

дал все разом (Сир. 18:1). Это значит, что Он мгновенно создал все потенции будущих вещей и числа, по которым они должны были развиваться. В этот момент земля приняла в себя все числа растений и животных, которые потом обнаруживаются в заранее предназначенном движении времен[1]. Но не только потенции живых организмов заложены в элементах мира, но и сам шар в целом развивается как бы из семени в предопределенные сроки соответственно числам, скрытым в его основах. Отсюда и каждый предмет появляется в мире в предназначенное для него время, и весь мир развертывается постепенно, пока не истощатся все потенции, возникшие разом в момент создания его начал. Что было создано мгновенно, то раскрывается теперь медленно, и числа, дарованные твари не во времени, движутся теперь во времени[2]. Как в семени содержится все будущее растение, так и мир при своем создании получил все разом[3]. Подобно тому как самки животных носят в себе зародыши будущих поколений, так мир переполнен причинами всего рождающегося[4].

Итак, в семенах растений и животных, а также в примордиальных основах мира содержатся числа. Эти числа неподвижны во времени и непространственны. В семенах, пока не началось их развитие, числа покоятся. В основу мира они заложены в мгновенном и вневременном акте творения. Следовательно, и здесь они неподвижны. Непротяженность же и бестелесность чисел, содержащихся в семенах, доказывается тем общеизвестным фактом, что зерна некоторых растений произрастают, будучи разделены на части. Если бы числа семян, рассуждает блж. Августин, были телесны и, следовательно, делимы, то от

---

[1] Quinto, aquarum natura, quia coelo aerique conjungitur, produxit ad Dei verbum indigenas suos, omnia scilicet natatilia et volatilia; et haec potentialiter in numeris, qui per congruos temporum motus exsererentur [В пятый день водная стихия, поскольку она соединяется с небом и воздухом, произвела по слову Божиему своих обитателей, то есть всех плавающих животных и птиц; и потенциально {произвела их} в числах, которые брались в соответствующее им время] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 14, PL 34, 326). Ср.: Ibid. V, 9–11, 20, PL 34, 324–325, 328. Рус. пер. Ч. 8. С. 7–9, 16.

[2] Non itaque tarde institutum est, ut essent tarda quae tarda sunt; nec ea mora condita sunt saecula, qua transcurrunt. Hos enim numeros tempora peragunt, quos cum crearentur, non temporaliter acceperunt [Таким образом, не было медленного творения, так чтобы медленно совершалось то, что {сейчас совершается} медленно; и не были созданы века в том промедлении, в котором они проходили. Ибо время исполняло те числа, которые при их создании оно восприняло не во временном смысле] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 52, PL 34, 318).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 45, PL 34, 338. Рус. пер. Ч. 8. С. 33.

[4] Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium; quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit [Ибо все эти вещи были уже изначально созданы в некоем соединении элементов, но они появляются {на свет} при благоприятных обстоятельствах. Как женщины беременны своим потомством, так и сам мир переполнен причинами рождающихся вещей: эти причины не создаются в нем ничем, кроме как Той Высшей Сущностью, в которой ничто не рождается и ничто не умирает, не начинает и не прекращает быть] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate III, 16, PL 42, 877).

половины зерна смоковницы вырастало бы не целое, а половина дерева, но опыт этого не оправдывает. Далее, если бы потенции всех будущих растений и животных были материальны, они не могли бы поместиться в незначительном объеме зерна. Между тем от одного семени в последовательной смене поколений в течение веков может возникнуть бесчисленное множество особей того же рода, и в каждой из них все части и малейшие подробности предопределены строением первого, родоначального семени. Таким образом, в едва видимом зерне содержится бесконечное количество нив или лесов. Этого не могло бы быть, если бы логосы семян и их числа были материальны[1].

Сила единицы и чисел, действующих в субстанции, сообщает ей определенность и соотношение частей. Форма предполагает собой границы, иначе субстанция, сливаясь с другими, не была бы определенным бытием. Поэтому форма есть modus, предел, граница[2]. Modus обозначает совокупность размеренных во времени движений, ограниченную известным пределом и представляющую собой некоторое законченное целое. Это, например, вполне завершенная музыкальная фраза. Так, если правильно чередуются в неопределенном количестве построенные по законам математических отношений стопы, то в этом случае получается ритм, если же количество ритмических стоп заключено в известные границы, так что закончившийся ряд возвращается к своему началу, чтобы снова повториться в том же порядке, то получается стих. В ритме есть только порядок (ordo), в стихе, кроме порядка, есть еще граница (modus)[3]. В развитии субстанций такой предел полагают числа, движущиеся во времени, которые определяют собой продолжительность ее существования, а также последовательность и границы отдельных моментов ее бытия. Но числа временные переходят в пространственные. Количество и

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 79, PL 34, 157. Рус. пер. Ч. 7. С. 68.

[2] Sub alio intellectu modum pro fine ponamus, et nullum modum dicamus, ubi nullus est finis: quod aliquando cum laude dicitur, sicut dictum est, *Et regni ejus non erit finis* (Luc. I, 33). Posset enim dici etiam, Non erit modus, ut modus pro fine dictus intelligeretur: nam qui nullo modo regnat, non utique regnat [...В ином смысле мы используем слово «граница» (modus) вместо слова «конец» и говорим «нет никакой границы» там, где нет никакого конца: это иногда говорится вместе с похвалой, как, например, сказано: «И Царству Его не будет конца» (Лк. 1:33). Ведь можно было бы также сказать: «Не будет границ», так чтобы слово «граница» понималось в смысле «конец»; но, конечно, не может царствовать тот, чье царство не имеет никаких границ] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 22, PL 42, 558).

[3] Et ne longius pedum cursus provolveretur, quam ejus judicium posset sustinere, modum statuit unde reverteretur, et ab eo ipso versum vocavit. Quod autem non esset certo fine moderatum, sed tamen rationabiliter ordinatis pedibus curreret, rhythmi nomine notavit: qui latine nihil aliud quam numerus dici potuit [...Чтобы количество стоп не было слишком большим, была установлена граница, в пределах которой стопы повторяются; благодаря чему и появился стих. А то, что не установлено в определенные границы, но однако регулярно возникает соответственно порядку стоп, стало называться ритмом, который по-латыни не может быть назван никак иначе, кроме как «число»] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 40, PL 32, 1013).

соотношение этих пространственных единиц строго определено, а эта определенность и составляет внешний образ вещи, протяженный в трех геометрических направлениях и доступный восприятию внешних чувств. Так из определенной совокупности телесных чисел получается пространственная граница (modus) и species в том преимущественном значении внешней формы, которое отмечает блж. Августин[1]. Но так как modus, или предел, может быть не только пространственный или временный[2], но и идеальный, то и вид (species) может быть не только чувственный, но и умопостигаемый.

Если из числа возникает граница в формах, то эта граница служит также мерой субстанции. Поэтому название формы мерой (mensura) в сочинениях блж. Августина имеет тот же смысл, что и название ее пределом (modus), так как и по своему смыслу эти слова близко соприкасаются друг с другом. И modus имеет значение меры (mensura)[3], и мера — значение количественной определенности[4]. Таким образом, термины modus и mensura обозначают в отношении к форме субстанций одно и то же.

Среди элементов формы особое положение занимает вес (pondus). Как единство, число, порядок, предел и меру характеризует форму и Плотин, но мы не встречали в «Эннеадах» упоминания о весе в связи с рассуждениями о форме. Блж. Августин вносит это дополнение, играющее заметную роль в его учении о падении и последствиях греха. Таким образом, идея телесного и духовного веса подсказана ему не неоплатонизмом. Нам кажется, что ею он был обязан Священному Писанию. Исследуя вопрос о форме, блж. Августин любит ссылаться на слова Соломона: «Все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11:21)[5]. Упоминание о мере и числе в этом тексте служило для него санкцией к неоплатоническому учению. Видя в этом совпадение мудрости человеческой и

---

[1] Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus... [Где есть какой-нибудь образ (species), там по необходимости есть и какой-нибудь предел (modus)] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 6, PL 40, 13). Quidquid loco capitur, circumscribitur. Forma circumscribitur finibus, habet metas unde et quousque sit [Все, что заключается в каком-нибудь месте, может быть описано. Форма описывается своими границами, она имеет отметки своего начала и конца] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 117, 3, PL 38, 663). Intuere coelum et terram et mare... formas habent, quia numeros habent [Взгляни на небо, землю и море... они имеют формы, потому что имеют числа] (*Idem.* De libero arbitrio II, 42, PL 32, 1263).

[2] Sine quo (modo) tamen nec ullius molis vastitas in unum redigi, nec ullius temporis productio potest ab errore cohiberi, et aliquid esse vel corpus ut corpus sit, vel motus ut motus sit [...Без этого предела (modus) никакое тело не может быть приведено к единству и никакое движение времени не может удержаться от погрешности: ничто не может существовать, будь то тело или движение] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 81, PL 34, 159).

[3] *Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 22, PL 42, 558.

[4] *Idem.* Epistula 102, 23, PL 33, 379. Mensura omni rei modum praefigit [Мера устанавливает всякой вещи {свой} предел] (*Idem.* De Genesi ad litteram IV, 7, PL 34, 299).

[5] *Idem.* De natura boni, 21, PL 42, 557; Contra Faustum Manichaeum XXI, 6, PL 42, 392; De Genesi contra Manichaeos I, 26, PL 34, 185; De Genesi ad litteram IV, 7, PL 34, 299. Рус. пер. Ч. 7. С. 239.

божеской, он не поколебался воспринять рассматриваемый пункт философии Плотина в свою систему. Но не находя у неоплатоника учения о весе как общем свойстве субстанций, он счел нужным внести сюда свои дополнения.

Вес есть стремление вещи занять свойственное ей по природе место во вселенной и на этом успокоиться[1]. Так, стихии распределяются в пространстве по своему весу. Самое низшее положение занимает земля, над ней располагается вода, выше ее помещается воздух, а над ним занимает место огонь. Вода, влитая в сосуд с маслом, тотчас же погружается на дно, масло из сосуда, разбитого под водой, всплывает вверх. Каждый предмет, выведенный из того положения в пространстве, которое соответствует его весу, стремится снова занять его и находится в движении до тех пор, пока не возвратится к нему снова и не найдет здесь успокоения[2]. В нравственном мире есть также своего рода вес. Это любовь, которая или привлекает человека к высшим благам, или увлекает его к низшим. Естественным местом для разумной твари является только Бог. Поэтому, когда любовь связывает ее с Высшим Благом, она находит в Нем блаженство и успокоение, а когда страсть или извращенная любовь привязывает ее к низшим благам, она не находит здесь удовлетворения, но страдает, пребывая в постоянном беспокойном движении[3]. Благодаря весу все субстанции как телес-

---

[1] Pondus enim est impetus quidam cujusque rei, velut conantis ad locum suum: hoc est pondus. Fers lapidem manu, pateris pondus; premit manum tuam, quia locum suum quaerit. Et vis videre quid quaerat? Subtrahe manum, venit ad terram, quiescit in terra: pervenit quo tendebat, invenit locum suum [Вес есть стремление всякой вещи, которая как бы стремится (занять) свое место, — вот что такое вес. Ты несешь камень рукой и чувствуешь его вес; он давит на твою руку, потому что ищет свое место. Хочешь увидеть, что он ищет? Опусти руку, камень упадет на землю и будет на ней покоиться, ибо он достиг того, к чему стремился, он нашел свое место] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 29, 2, 10, PL 36, 222).

[2] Pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit... [Вес влечет вещь к покою и постоянству...] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 7, PL 34, 299). Ср.: De Civitate Dei XIX, 12, 3, PL 41, 639. Рус. пер. Ч. 6. С. 129–130.

[3] Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata, inquieta sunt; ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror [Тело вследствие своего веса стремится к своему месту. Вес тянет не только вниз, но и к своему месту. Огонь стремится вверх, камень вниз: увлекаемые своим весом, они стремятся {занять} свое место. Где нет порядка, там беспокойство; упорядоченное успокаивается. Мой вес — это моя любовь; он движет мною, куда бы я ни стремился] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 10, PL 32, 848). Ср.: Ibid. XIII, 8, PL 32, 847. Рус. пер. Ч. 1. С. 426–427. Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. *Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum* (Matth. VI, 21): ubi delectatio, ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria [С помощью Господа и Бога нашего не будем терпеть вещи низшие, но будем получать удовольствие только от вещей высших. Удовольствие есть как бы вес души. Таким образом, удовольствие упорядочивает душу. «Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6:21): где удовольствие, там сокровище, а сердце там, где блаженство или несчастье] (*Idem.* De musica VI, 29, PL 32, 1179). Ср.: Epistula 157, 9, PL 33, 677; De Civitate Dei XI, 28, PL 41, 341. Рус. пер. Ч. 4. С. 221.

ные, так и духовные располагаются во вселенной в определенном их природой или произволением порядке. То же самое можно сказать и о частях сложных субстанций.

Качество субстанций. Будут ли качества той или другой вещи неотделимы, т. е. субстанциальны, или же будут принадлежать ей в смысле акциденций, отъятие которых не разрушает самой субстанции, но во всяком случае нужно полагать различие между самими качествами и их носителем. Есть два слова — истина и истинное, обозначающие две различные вещи. Точно так же чистота и чистый не одно и то же. Если бы то и другое совпадало, то со смертью чистого умирала бы и чистота. В действительности этого нет. Сколько бы чистых субстанций ни исчезло с лица земли, чистота остается неизменной[1]. Поэтому необходимо допустить, что качественная определенность субъекта обусловлена его причастием некоторой вне его существующей реальности. Когда мы открываем глаза, они видят предметы, потому что становятся причастны свету, находящемуся вне их и от них независимому. Когда мы закрываем глаза, свет не угасает, но глаза перестают быть ему причастны. Подобно этому все целомудренно, вечно, прекрасно, мудро, благо по причастию целомудрию, вечности, красоте, мудрости, благу[2]. В вещах, которые велики по причастию величине, не одно и то же быть и быть великими, потому что дом, гора, дух могут существовать, не будучи великими[3]. В добром духе также одно — субстанция духа, другое — благо. Чтобы быть духом, это не зависит от нашей воли, но чтобы быть добрым духом, необходимы усилия воли[4].

Реальности, сообщающие вещам качество, гораздо выше и лучше самих вещей, во-первых, потому, что от них зависят все вещи, причастные им. Вели-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Soliloquia I, 27–28, PL 32, 883–884. Рус. пер. Ч. 2. С. 255–257.

[2] *Idem.* In Joannis Evangelium tractatus 39, 8, PL 35, 1685.

[3] In rebus enim quae participatione magnitudinis magnae sunt, quibus est aliud esse, aliud magnas esse, sicut magna domus, et magnus mons, et magnus animus; in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est [В вещах, которые велики по причастию величине, одно — быть, другое — быть великими. {Представим} великий дом, великую гору и великий дух: в этих вещах величина — это одно, а то, что велико благодаря величине, — это другое] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate V, 11, PL 42, 918).

[4] Cum enim audio, verbi gratia, quod dicitur animus bonus sicut duo verba sunt, ita ex eis verbis duo quaedam intelligo: aliud quo animus est, aliud quo bonus. Et quidem ut animus esset, non egit ipse aliquid; non enim jam erat quod ageret ut esset: ut autem sit bonus animus, video agendum esse voluntate [Например, когда я слышу, что дух благ, подобно тому как {это утверждение состоит из} двух слов, я понимаю из этого две вещи: то, из-за чего это дух, и то, из-за чего он благ. Сам дух не имеет нужды ни в чем, чтобы быть духом, ибо не было ничего такого, совершив которое, он мог бы появиться, но для того, чтобы быть благим, я думаю, необходимы усилия воли] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 4, PL 42, 949). Ср.: In Joannis Evangelium tractatus 19, 11–12, PL 35, 1548–1549.

чина едина, а больших предметов, причастных ей, много[1]. Если бы не было целомудрия, то не было бы и целомудренных, но если бы все целомудренные изменили этой добродетели, то само целомудрие не потерпело бы от этого никакого ущерба[2]. Кто отпадает от справедливости, тот оставляет ее неповрежденной, кто обращается к ней, находит ее целой[3]. Чтобы быть добрым, дух обращается к благу своей любовью, но когда он отпадает от блага, то само благо остается без изменения, чтобы падший дух имел к чему обратиться, когда снова пожелает стать добрым[4]. Во-вторых, реальности, по причастию которым вещи получают свои качества, неизменяемы. Когда субъект и то, что в субъекте, не одно и то же, то носитель качества может обладать им и не обладать, может обладать им в большей или меньшей степени. Но сама реальность, по причастию которой вещь получает качество, не сложна, поэтому она не может существовать и не существовать, не может изменяться в степени своей определенности. Целомудрие, вечность, красота, благость не могут разрушаться или изменяться во времени. Само подобие, через которое все вещи становятся подобны друг другу, ни в каком отношении и никогда не может быть неподобным[5].

---

[1] Sed illa est vera magnitudo, qua non solum magna est domus quae magna est, et qua magnus est mons quisquis magnus est; sed etiam qua magnum est quidquid aliud magnum dicitur: ut aliud sit ipsa magnitudo aliud ea quae ad illa magna dicuntur. Quae magnitudo utique primitus magna est, multoque excellentius quam ea quae participatione ejus magna sunt [Существует {некая} истинная величина, благодаря которой не только великий дом велик и великая гора велика, но также велика любая великая вещь: поэтому одно — это сама величина, а другое — то, что называется великим благодаря этой величине. Эта величина, без сомнения, велика изначально и гораздо выше, чем то, что велико по причастию с ней] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate V, 11, PL 42, 918).

[2] Castitas plane plus est quam castus. Si enim castitas non esset, unde esset iste castus, non haberet: si autem noluerit esse castus, castitas integra perseverat [Целомудрие, конечно, больше, чем целомудренный. *Ибо если бы оно не было целомудрием, откуда бы тогда появился целомудренный, не имеющий целомудрия?* Но {даже} если бы {никто} не захотел быть целомудренным, целомудрие оставалось бы неповрежденным] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 39, 7, PL 35, 1684).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 4, 7, PL 38, 36.

[4] *Idem.* De Trinitate VIII, 4, PL 42, 949. Ср.: Epistula 120, 18, PL 33, 461.

[5] Item illa quae participatione sunt vel casta, vel aeterna, vel pulchra, vel bona, vel sapientia, recipiunt, ut dictum est, ut possint nec casta esse, nec aeterna, nec pulchra, nec bona, nec sapientia: at ipsa castitas, aeternitas, pulchritudo, bonitas, sapientia, nullo modo recipiunt aut corruptionem, aut, ut ita dicam, temporalitatem, aut turpitudinem, aut malitiam. Ergo etiam illa quae participatione similia sum, recipiunt dissimilitudinem: at ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis [Точно так же то, что по причастию является чистым, вечным, красивым, благим или мудрым, как сказано, может стать не чистым, не вечным, не благим и не мудрым; но сама чистота, вечность, красота, благость и мудрость никоим образом не могут допустить ни порчи, ни, если так можно сказать, временности и уродства. Таким образом, и то, что является подобным по причастию, может допустить {какое-нибудь} неподобие, но само подобие никоим образом ни в какой своей части не может быть неподобным] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 23, PL 40, 16).

Качества, входящие в состав формы даже телесных субстанций, сами бестелесны. Тело характеризуется своей протяженностью. Целое здесь занимает больше места, чем часть, большая часть обширнее меньшей. Качество же совершенно непротяженно. В целом теле его не больше, чем в каждой из частей, а иногда даже в меньшей части его бывает больше, чем в более крупной. Возьмем качества здоровья или белизны. Носителем этих качеств могут быть все части субстанции или в равной, или не в равной степени. Если весь организм во всех своих частях здоров, то одинаковая степень здоровья принадлежит каждой части. Меньшие по объему члены не менее здоровы, чем большие[1]. Если же не все тело в одинаковой мере здорово или вещь не в одинаковой степени бела, то возможно, что меньшая по объему часть ее содержит в себе больше здоровья и белизны, чем большая. Таким образом, качество не увеличивается вместе с возрастанием протяжения телесного носителя и не уменьшается вместе с его умалением. Это именно и свидетельствует о его бестелесности[2].

Анализ материала, имеющего отношение к учению о форме, приводит нас к тому заключению, что, по взгляду блж. Августина, форма есть нечто сложное. В ней нужно различать элементы количественные и качественные. Количественная и качественная определенность формы, в свою очередь, слагается из отдельных моментов. В первой мыслится единство, число, граница, мера. Вторая составляется из совмещения различных, не сводимых друг к другу, качеств. После сделанных разъяснений мы можем поставить, наконец, вопрос, в каком отношении находятся между собой качественный и количественный моменты формы, какому из них принадлежит логическое первенство. Блж. Августин решает этот вопрос в пользу количества. Оно создает, так сказать, само тело субстанции, основу ее ткани, на которую потом качество наносит свои узоры. Единица, расширяясь в число и останавливаясь в этом процессе на известном пределе, полагает границу субстанции сначала непротяженную, идеальную, потом превращающуюся в границу пространственную. Точно так же геометрическая точка через линию и плоскость переходит в тело. Так как число есть сила, то ограниченное число есть часть силы. По самому своему понятию, ко-

---

[1] Qualitas vero corporis, quae sanitas dicitur, cum sanum corpus est totum, tanta est in majoribus, quanta in minoribus partibus; non enim quae minus magnae sunt, ideo minus sanae sunt, aut quae ampliores ideo saniores [Качество тела, называемое здоровьем, когда тело бывает целым и здоровым, одинаково присутствует в больших и малых частях {тела}, ибо если части менее велики, они от этого не бывают менее здоровыми, {точно так же и} бóльшие части не бывают более здоровыми] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 187, 13, PL 33, 836). Ср.: De Civitate Dei XI, 10, 2, PL 41, 326. Рус. пер. Ч. 4. С. 190–191. О непространственности качеств ср.: *Plotinus.* Enneades IV, 2, 1. P. 194.

[2] Si autem inaequaliter sit sanum aut inaequaliter candidum (corpus), fieri potest ut in minore parte sit sanitas major aut candor, cum minora quam majora saniora vel candidiora sunt membra; usque adeo non mole constat quod in qualitatibus magnum dicitur esse vel parvum [Если тело не в одинаковой степени здорово или не в одинаковой степени бело, то, возможно, что в его меньшей части находится больше здоровья или белизны, когда его меньшие члены более здоровы или более белы; отсюда вне зависимости от величины тела говорится о том, что есть большое или малое в его качествах] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 187, 18, PL 33, 838).

личество в целом заключает в себе больше, чем в частях, а в большей своей части больше, чем в меньшей. Это именно и роднит его с природой тела[1], это и служит основанием признать его образующим элементом тела. Число, как часть силы, может быть мыслимо существующим без качества, поэтому оно и может составлять в субстанции носитель для присоединяющихся к нему качеств. Качества же не могут быть в теле, если нет этого носителя, если нет самого тела. Протяжение, образуемое числом, необходимо для существования тела, а тело необходимо для бытия качеств[2].

Из изложенного ранее можно видеть, что блж. Августин старается найти в проявлениях духа аналогии ко всем элементам чувственно воспринимаемых форм. Так, единство чувственно воспринимаемой формы выражается или в одинаковости частиц, или в гармонических соотношениях частей, или в равномерности движений, а единство умопостигаемой формы — в чувстве удовольствия или страдания, в стремлении к единству в познании и к миру в нравственных отношениях. Если в основе телесных субстанций лежат числа, то и ум в своем актуальном состоянии формируется числом. Во всех науках господствует число. Все, что ум познает, он познает посредством чисел, а следовательно, и сам он есть не что иное, как число, которым все счисляется[3]. Телесные

---

[1] Cum ergo sit corpus aliqua substantia, quantitas ejus est in magnitudine molis ejus; sanitas vero ejus non quantitas, sed qualitas ejus est. Non ergo potuit obtinere quantitas corporis, quod potuit qualitas. Nam ita distantibus partibus, quae simul esse non possunt, quoniam sua quaeque spatia locorum tenent minores minora, et majora majores, non potuit esse in singulis quibusque partibus tota vel tanta; sed amplior est quantitas in amplioribus partibus, brevior in brevioribus, et in nulla parte tanta quanta per totam [Поскольку тело является некоей субстанцией, то его количество заключается в его величине; здоровье же есть его качество, а не количество. Таким образом, количество тела не может иметь то, что имеет качество. Ведь части тела различаются между собой и не могут существовать одинаково, так как малые части занимают свои малые места, а большие — большие, и поэтому целое не может заключаться в отдельно взятых частях; но количество бывает большим в больших частях, а меньшим — в меньших, и ни в какой части его не бывает столько, сколько в целом] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 187, 13, PL 33, 836).

[2] Nam spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt. Tolle ipsa corpora qualitatibus corporum, non erit ubi sint, et ideo necesse est ut non sint... Verumtamen si moles ipsa corporis, quantacumque vel quantulacumque sit, penitus auferatur, qualitates ejus non erit ubi sint, quamvis non mole metiendae sint [Отними у тел их протяженность, и тела не смогут нигде находиться, а поскольку они не смогут нигде находиться, их {вообще} не будет. Отними сами тела у их качеств, и у качеств не будет места, где бы они могли быть, а потому им по необходимости придется не быть... И даже если отнять саму величину тела, сколь бы большой или малой она ни была, у телесных качеств не будет места, где бы они могли быть, хотя они и не измеряются величиной тела] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 187, 18, PL 33, 838).

[3] Tractavit omnia diligenter, percepit prorsus se plurimum posse; et quidquid posset, numeris posse. Movit eam quoddam miraculum, et suspicari coepit seipsam fortasse numerum esse eum ipsum quo cuncta numerarentur [{Ум} все тщательно исследует и, конечно, понимает, что может очень многое, и может все это благодаря числам. Им движет удивление, и он начинает подозревать самого себя в том, что он, вероятно, и есть то число, которым все исчисляется] (*Augustinus Hipponensis.* De ordine II, 43, PL 32, 1014).

субстанции определяет мера. Мера же служит формой и в духовной жизни. Так, мудрость, не допускающая ни чрезмерного, ни недостающего, есть мера духа[1]. Весу тел в духовной природе соответствует любовь. Таким образом, число, мера и вес составляют форму как телесных, так и бестелесных субстанций[2]. Но так как эти элементы форм получают своеобразное выражение в телах и духах и так как, далее, форма телесных субстанций доступна чувственным восприятиям, а форма духовных может распознаваться только умом, то блж. Августин и различает два вида форм: чувственно воспринимаемые и умопостигаемые[3].

Форма со всеми своими элементами есть условие бытия субстанции. Если мысленно устранить из субстанции все, относящееся к форме, то в остатке ничего не получится. Форма потенциально содержится в семени, но чем более она развивается и проявляется, тем более усиливается интенсивность бытия субстанции. Наоборот, чем более склоняется организм к старости и небытию,

---

[1] Quidquid igitur vel parum vel nimium est, quia modo eget, obnoxium est egestati. Modus ergo animi sapientia est. Etenim sapientia contraria stultitiae non negatur, et stultitia egestas, egestati autem contraria plenitudo. Sapientia igitur plenitudo. In plenitudine autem modus. Modus igitur animi in sapientia est [Все маленькое или большое нуждается в мере и подвластно этой своей нужде. Мера души — мудрость. Но, поскольку никто не отрицает, что мудрость противоположна глупости, а глупость — это нужда, то нужде противоположна полнота. Таким образом, мудрость — это полнота. А в полноте заключается мера. Следовательно, мера души находится в мудрости] (*Augustinus Hipponensis.* De beata vita, 32, PL 32, 975).

[2] Neque enim mensura et numerus et pondus in lapidibus tantummodo et lignis atque hujusmodi molibus, et quantiscumque corporalibus vel terrestribus vel coelestibus animadverti et cogitari potest. Est etiam mensura aliquid agendi, ne sit irrevocabilis et immoderata progressio; et est numerus et affectionum animi et virtutum, quo ab stultitiae deformitate ad sapientiae formam decusque colligitur; et est pondus voluntatis et amoris, ubi apparet quanti quidque in appetendo, fugiendo, praeponendo, postponendoque pendatur [Мера, число и вес находятся не только в камнях, в дереве или в чем-нибудь подобном, но их можно усматривать в любых телах — в небесных и земных. Мера в действии существует для того, чтобы движение было умеренным и управляемым; число в переживаниях души и ее достоинствах — для того, чтобы душа исправлялась от безобразия глупости к форме и красоте мудрости; а вес воли и любви показывает, чего стоит вещь, когда мы желаем или избегаем ее, предпочитаем или пренебрегаем ей] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 8, PL 34, 299).

[3] Omne quod est, aut est corporeum, aut incorporeum. Corporeum sensibili, incorporeum autem intelligibili specie continetur [Все, что существует, является либо телесным, либо бестелесным. Телесное заключается в чувственном образе, а бестелесное — в умопостигаемом] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 6, PL 40, 13). Что в этом разделении автор следует неоплатоникам, это он дает понять, отзываясь с похвалой о соответствующем пункте их системы. Consideraverunt enim, quidquid est, vel corpus esse, vel vitam; meliusque aliquid vitam esse, quam corpus; speciemque corporis esse sensibilem, intelligibilem vitae. Proinde intelligibilem speciem sensibili praetulerunt. Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt [{Неоплатоники} решили, что все существующее является либо телом, либо жизнью, причем лучше быть жизнью, чем телом; тело имеет чувственный образ, а жизнь — умопостигаемый. Отсюда умопостигаемый образ они предпочли чувственному. Мы называем чувственным то, что можно видеть и осязать телесными чувствами; а умопостигаемым — то, что можно созерцать зрением ума] (*Idem.* De Civitate Dei VIII, 6, PL 41, 231).

тем более слабеет его форма[1]. Эту истину хорошо понимали уже неоплатоники[2]. В свою очередь блж. Августин многократно и настойчиво повторяет, что вещи превратились бы в ничто, если бы могли вполне потерять свою форму, т. е. вид[3], меру[4], качество[5], согласие частей[6], единство[7] и число[8]. Субстанция есть бытие не отвлеченное, но конкретное, а определенное неразрывно связано с определенностью формы. Становясь определенной, субстанция существует в качестве таковой, теряя же определенность, перестает вместе с этим и существовать[9].

Материя изменяемых субстанций. Во взглядах на материю в развитии блж. Августина было два момента. До знакомства с неоплатонизмом он держался манихейского представления о ней. Он слышал уже о бескачественной материи

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 46, PL 42, 204.

[2] Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent [По их {т. е. неоплатоников} представлению, и тело и дух могут быть различными по красоте своего образа, а если бы они не имели никакого образа, тогда они вообще бы не существовали] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei VIII, 6, PL 41, 231).

[3] Quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est... Sane quod de specie, hoc etiam de forma dici potest [Все существующее по необходимости должно иметь какой-то вид... Конечно, то, что может быть сказано о виде, может быть сказано и о форме] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 35, PL 34, 137). Ср.: Ibid., 21, PL 34, 131. Рус. пер. Ч. 7. С. 18.

[4] Ideo quippe et parva atque exigua jam communi loquendi usu modica dicuntur, quia modus in eis aliquis restitit, sine quo non jam modica, sed omnino nulla sunt [По своему обыкновению, незначительные и малые вещи мы также называем «умеренными», потому что в них остается некая мера, без которой они не только не «умеренны», но их вообще нет] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 21, PL 42, 557).

[5] Quia ergo quod Deus verus facit, id est, corporum, elementorum, animalium qualitates et formas, ut corpora, ut elementa, ut animalia sint... [Истинный Бог сотворил качества и формы тел, элементов и живых существ для того, чтобы существовали тела, элементы и живые существа] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XXI, 4, PL 42, 390).

[6] Nam et ipsum (corpus) habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset [Само тело имеет некое согласие своих частей, без которого оно вообще не могло бы существовать] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 21, PL 34, 131).

[7] Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt: quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est [Вещь, стремящаяся к бытию, стремится к порядку: обретая порядок, вещь приобретает бытие, насколько его может приобрести творение. Ибо порядок обращает к согласию то, что упорядочивает. А быть — это значит быть единым. Таким образом, насколько вещь достигает единства, настолько она и существует] (*Idem.* De moribus Ecclesiae II, 8, PL 32, 1348). Ср.: Epistula 18, 2, PL 33, 85.

[8] Si ergo quidquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis, vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta nihil recidat [Таким образом, взглянув на какую-нибудь изменяемую вещь, ты не сможешь ее постичь ни при помощи телесного чувства, ни при помощи рассуждения ума, если эта вещь не будет заключена в некую числовую форму, без которой она не может существовать] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 44, PL 32, 1264).

[9] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XXI, 4, PL 42, 390; De moribus Ecclesiae II, 8, PL 32, 1348.

от других, но при всем своем старании не мог реализовать в своем сознании этого понятия, потому что не умел его еще мыслить, а пытался вообразить соответствующую ему реальность. Вследствие этого он рисовал себе картину массы, облеченной в отвратительные и ужасные образы, но отнюдь не бесформенной[1]. От неоплатоников он научился мыслить материю как некоторую бескачественную основу всех изменений. Вещи переходят от формы к форме, переставая быть тем, чем были. В своем тлении они постепенно утрачивают совершенство и форму, приближаясь совсем к бесформенному, но не достигая его. Исходя из идеи постепенного уменьшения определенности формы, можно прийти к мысли о некотором совершенно бесформенном начале, которое служит, однако, субъектом или носителем сменяющих друг друга форм[2].

В первичной материи блж. Августин различает два вида: материю телесных и материю бестелесных тварей. Первая служит субстратом для вещей чувственно воспринимаемых, вторая лежит в основе существ духовных[3].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 6, PL 32, 827. Рус. пер. Ч. 1. С. 373–374.

[2] Et intendi in ipsa corpora, eorumque mutabilitatem altius inspexi, qua desinunt esse quod fuerant, et incipiunt esse quod non erant; eumdemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil... [Я направил внимание на сами тела и глубже стал всматриваться в их изменчивость: благодаря ей они перестают быть тем, чем были, и начинают быть тем, чем не были. Я стал подозревать, что переход из одной формы в другую совершается через нечто бесформенное, но не через совершенное ничто...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 6, PL 32, 827). Materies ipsa informis significata est rerum notarum appellationibus; quia ipsa prorsus ignota est humanis sensibus, et vix utcumque intelligitur, cum res in deterius commutantur; tanquam ei propinquet quidque deformius, nec perveniat tamen ad illam informitatem quantulacumque vel visibilis remanens vel intelligibilis species [Бесформенная материя выражается в названиях вещей известных, потому что сама она неизвестна человеческим чувствам и едва может быть представлена, {разве что} когда вещи изменяются к худшему, как будто бы ей было близко нечто бесформенное; и однако в эту бесформенность не может обратиться остающийся видимым или же умопостигаемый образ] (*Idem.* Contra adversarium legis et prophetarum I, 13, PL 42, 610). Et verum est, quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quamdam informitatem, qua formam capit, vel qua mutatur et vertitur [Истинно, что все изменяемое подсказывает нам мысль о чем-то бесформенном, которое принимает форму или же изменяется и становится разным] (*Idem.* Confessiones XII, 28, PL 32, 836). Ср.: Ibid. XII, 14, PL 32, 831. Рус. пер. Ч. 1. С. 382–383. Manifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari [Очевидно, что все изменяемое принимает {свою} форму из чего-то бесформенного] (*Idem.* De Genesi ad litteram I, 28, PL 34, 256).

[3] Informis fomabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset [...Была создана материя бесформенная и способная принимать форму, духовная и телесная, а из нее произошло то, что должно было произойти] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 13, PL 34, 326). Non habet quomodo veraciter intelligat coelum et terram, nisi materiam coeli et terrae intelligat, videlicet universae, id est intelligibilis corporalisque creaturae [Никоим образом нельзя правильно понять, что такое небо и земля, если не можешь понять материю неба и земли, то есть {материю} всякой умопостигаемой и телесной твари] (*Idem.* Confessiones XII, 40, PL 32, 842). Materiam illam dicebamus nomine aquae appellatam, credo firmamento coeli materiam corporalem rerum visibilium ab illa incorporali rerum invisibilium fuisse discretam [...Мы говорили, что эта материя названа именем воды, и, я думаю, твердью небесной телесная материя видимых вещей была отделена от бестелесной материи вещей невидимых] (*Idem.* De Genesi contra Manichaeos I, 17, PL 34, 181).

Первичная материя телесных субстанций бескачественна. Всякая определенность субстанций сводится к их форме. Материя же есть то, что остается после отъятия всякой формы и всего определенного. Следовательно, она должна быть мыслима совершенно безобразной и неопределенной[1]. В ней нет вида, качества, меры, числа, веса, порядка. Поэтому греческие мыслители называют ее ἄποιον [бескачественное][2]. Ошибка манихеев заключается в том, что они под словом «материя» понимают субстанцию, облеченную в ужасные или безобразные формы, и считают ее творческой причиной, обладающей способностью сообщать форму вещам и живым существам[3]. Как бескачественный субстрат качеств, материя неизменяема[4]. Дальнейшим следствием бескачественности материи служит ее непознаваемость. Она не может быть воспринимаема ни умом, ни чувством. Умом она не может быть постигаема потому, что служит материей тел, а тела познаются через чувство. Но и для чувства она недоступна, потому что в ней нет ничего, что могло бы воздействовать на органы чувств[5]. Однако, несмотря на свою бескачественность, материя не есть и полное ничто. Как субстрат форм, она должна иметь хотя бы тень бытия. Исходя отсюда, блж. Августин различает ничто абсолютное и ничто относительное. Из абсолютного ничтожества Бог создал относительное ничто материи[6]. Материя не ничто, а «почти ничто». Она представляет собой нечто среднее между субстанцией, имеющей форму, и совершенным ничтожеством[7]. Телесная бесформенная материя лучше и совершеннее, чем совершенное ничто[8]. Это преиму-

[1] Sed hylen dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur [Я говорю о материи бесформенной внутри и о бескачественной материи, откуда приобретают свою форму те качества, которые мы ощущаем при помощи чувств] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 18, PL 42, 556). Ср.: Confessiones XII, 14, PL 32, 831. Рус. пер. Ч. 1. С. 382–383.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 32, PL 42, 194.

[3] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXI, 4, PL 42, 390; Contra epistulam Manichaei, 32, PL 42, 194; De natura boni, 18, PL 42, 556.

[4] *Idem.* Confessiones XII, 14, 28, PL 32, 831, 836. Рус. пер. Ч. 1. С. 382–383, 395.

[5] Ibid. XII, 5, PL 32, 827. Рус. пер. Ч. 1. С. 373.

[6] Nam cum aliud sit coeli et terrae materies, aliud coeli et terrae species; materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia... [Поскольку материя неба и земли различна, различен *образ* неба и земли; материя {создана} из совершенного ничто, а *образ* мира — из бесформенной материи...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 48, PL 32, 866). Si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo [Если мир создан из некоей бесформенной материи, то сама материя создана из совершенного ничто] (*Idem.* De vera religione, 36, PL 34, 137).

[7] Quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil [...Нечто между формой и ничто, не имеющее формы, но и не ничто, есть почти бесформенное ничто] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 6, PL 32, 827). Verum est, informitatem, quae prope nihil est, vices temporum habere non posse [Истинно, что для бесформенного, которое почти ничто, ие может быть смены времен] (Ibid. XII, 28, PL 32, 836). Ср.: Ibid. XII, 8, PL 32, 829. Рус. пер. Ч. 1. С. 377.

[8] Corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset [Телесное бесформенное выше совершенного ничто] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 2, PL 32, 845).

щество первичной материи по сравнению с полным ничтожеством состоит в том, что она все же существует, и если не имеет формы, то по крайней мере наделена способностью воспринимать ее[1]. Как бесформенная, но способная соединяться с формой, материя часто называется informis formabilisque[2] materies[3]. Благодеянием Божиим является не только сообщение формы, но и дарование способности к восприятию формы[4]. Формируемость материи есть уже некоторое предначатие в ней формы. Это наименьшая форма, нечто начатое и приготовленное к тому, чтобы получить форму[5].

В изложенном до сих пор, равно как и в терминах, которыми блж. Августин пользуется для обозначения первичной материи, мы не усматриваем ничего, выходящего за пределы неоплатонического представления о материи. Блж. Августин приписывает субъекту материальных изменений существование и способность воспринимать формы. Плотин также называл материю μὴ ὄν не в смысле несуществования, что же касается способности материи к восприятию формы, то это лишь общедоступное выражение неоплатонического же учения о материи как пассивной потенции ко всему. Но в литературе, затрагивающей учение блж. Августина о материи, не без основания отмечено колебание во взглядах нашего мыслителя на этот предмет[6]. В его творениях, действительно,

---

[1] Informis materia, quae quamvis ex nihilo facta est, est tamen et habet capacitatem specierum atque formarum [Бесформенная материя, хотя и создана из ничего, однако наделена способностью принимать *образ* и форму] (*Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 51, PL 34, 240). Quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquomodo esset [{Материя} имеет свою определенную меру, необходимую ей для существования] (*Idem.* De fide et symbolo, 2, PL 40, 181).

[2] Inter formatum autem et formabile hoc interest, quod formatum jam accepit formam, formabile autem potest accipere [Между сформированным и формируемым различие заключается в том, что сформированное уже приняло форму, а формируемое {только} может ее принять] (*Idem.* De fide et symbolo, 2, PL 40, 181). Ср.: De libero arbitrio II, 45, PL 32, 1265.

[3] Fecit Deus coelum et terram, secundum materiae quamdam, ut ita dicam, formabilitatem, quae consequenter verbo ejus formanda fuerat, praecedens formationem suam, non tempore, sed origine [Бог сотворил небо и землю в соответствии со способностью материи принимать форму, которая по слову Божиему должна была быть сформирована, упреждая состояние сформированности не по времени, а по {порядку} возникновения] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 16, PL 34, 326). Ср.: Ibid. V, 13, PL 34, 326. Рус. пер. Ч. 8. С. 12; Ibid. VIII, 39, PL 34, 388. Рус. пер. Ч. 8. С. 131; Confessiones XII, 28, PL 32, 856. Рус. пер. Ч. 1. С. 396.

[4] *Augustinus Hipponensis.* De fide et symbolo, 2, PL 40, 181.

[5] Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum jam bonum est et formae inchoatio [Если же завершение формы есть благо, тогда и начало формы уже является некоторым благом] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 51, PL 32, 1268). Et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est [То, что еще не сформировано и, однако, некоторым образом могло бы начать формироваться, милостью Божией является формируемым] (*Idem.* De vera religione, 36, PL 34, 137).

[6] *Krause I.* Commentatio philosophica S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse. Braunsbergae, 1893. S. 11–13; *Grassmann F.* Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg, 1889. S. 11–19.

встречаются места, где материя понимается не в смысле бескачественной потенции, а в смысле массы, заключающей в себе все вещи и качества в состоянии смешения. Это уже не неоплатоническая материя, а хаос древних поэтов или стоическое бескачественное тело. Сходство этого понятия о материи с мифологическими представлениями улавливал и сам блж. Августин, прямо сопоставляющий в этих случаях материю с хаосом[1]. Исходя отсюда, он считает возможным говорить не о внедрении форм в материю, а о создании их из материи[2]. Впечатление, производимое этими местами, усиливается еще сравнением материи с семенем. Как в семени потенциально содержатся корни, ствол, ветви, листья, цветы и плоды будущего растения, так и в материи содержалось уже все, имеющее получить свое отдельное бытие. Писание называет хаотическую материю небом и землей, потому что они находились в ней потенциально и имели из нее возникнуть[3]. Наличности противоречия во взгляде на материю в двух приведенных группах текстов нельзя отрицать, но при более внимательном отношении к толкованию блж. Августина на Шестоднев и к его учению о создании мира нетрудно убедиться, что мы имеем дело только с видимым противоречием, потому что в комментариях на первые главы Книги Бытия есть свое особое место и для того и для другого понятия о материи. Ог-

---

[1] Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari [Сперва была создана беспорядочная и бесформенная материя, из которой появились определенные вещи, имеющие форму; я думаю, это {первичное состояние} греки называют хаосом] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos I, 9, PL 34, 177). Haec autem terra, quam Deus fecit, invisibles erat et incomposita, donec ab eodem ipso discerneretur, et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur... materies erat confusa [Эта земля, которую создал Бог, была невидима и неустроена, покуда не отделилась от беспорядочной материи и не была сформирована согласно определенному порядку...] (*Idem.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 11, PL 34, 224). Materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam χάος graece dicitur [...Все еще говорится о беспорядочности материи, что также по-гречески называется «хаос»] (Ibid., 12, PL 34, 224). Confusionem materialem aquae nomine appellaverat [Беспорядочность материи была названа именем воды] (Ibid., 32, PL 34, 233).

[2] Nam cum aliud sit coeli et terrae materies, aliud coeli et terrae species; materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia [Поскольку материя неба и земли различна, различен *образ* неба и земли; материя {создана} из совершенного ничто, а *образ* мира — из бесформенной материи...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 48, PL 32, 866).

[3] Quemadmodum si semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices, et robur, et ramos, et fructus, et folia; non quia jam sunt, sed quia inde futura sunt: sic dictum est, *In principio fecit Deus coelum et terram*, quasi semen coeli et terrae, cum in confuso adhuc esset coeli et terrae materia; sed quia certum erat inde futurum esse coelum et terram, jam et ipsa materia coelum et terra appellata est [Подобно тому как, видя семя дерева, мы говорим о его корнях, стволе, ветвях, плодах и листьях не потому, что они уже есть, но потому, что появятся из семени в будущем; так сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), то есть {сотворил} как бы семя неба и земли, которое еще было беспорядочной материей; но поскольку было определено, что из этого появится небо и земля, сама материя уже была названа небом и землей] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi contra Manichaeos I, 11, PL 34, 178). Ср.: Confessiones XII, 26, PL 32, 835. Рус. пер. Ч. 1. С. 393–394.

раничимся в настоящем случае лишь самыми краткими разъяснениями. По учению блж. Августина, мир создан Богом вне времени, и не в шесть дней, а сразу, в одно мгновение. Если же Писание говорит о шестидневном творении, то это не более, как аллегория, под которой разумеется созерцание сотворенного ангелами, распадающееся на шесть отдельных моментов. В мгновенном творческом акте не могло быть никакой временной последовательности, но в нем можно различать логически порядок возникновения тварей. С этой точки зрения, на первом месте нужно поставить создание бескачественной материи, а на втором — присоединение к ней форм. Вот место для материи в первом смысле. Но мир, созданный мгновенно по материи и форме, не был еще реальным космосом, каким мы знаем его теперь, а лишь совокупностью потенций, из которых впоследствии должны были развиться в предопределенные сроки все виды бытия. Это и был тот хаос, то смешение материи и в ней всех качеств и форм, о котором говорится во второй группе текстов. Под ним разумеется материя, содержащая в себе сперматические логосы будущих вещей, их качества и формы, но еще не обособившиеся. Эта вторичная материя также была в известном смысле безвидной. Но если первая материя ни одного мгновения не существовала без формы, то невидимость и неустроенность вторичной материи уступала место видимости и форме лишь во времени и постепенно, по мере того как из нее в периоды неизвестной нам длительности развивалась вся система мира с ее небом, землей, материками и морями и возникали путем произвольного зарождения растения, животные и даже человек. После этого понятно, почему блж. Августин, разумея эту вторичную материю, мог говорить о создании из нее мира и сравнивать ее с семенем. Таким образом, действительной несогласованности между различными выражениями, касающимися природы материи, в сочинениях блж. Августина нет, так как противоречивые положения относятся к разным вещам, недоразумение же исследователей объясняется тем, что наш мыслитель сам не разграничил ясно двух различных понятий о материи.

Подобно Плотину, блж. Августин признает бытие умопостигаемой материи, но основания этой идеи у него иные, чем в неоплатонизме. Ставя для себя задачей объяснить, как из Единого происходит многое, Плотин должен был допустить двойственность уже во втором начале. Даже в Интеллекте он различает материю и форму. Блж. Августин и по своим философским задачам, и по своим религиозным верованиям не мог с этим согласиться. Вопрос о происхождении многого его не интересует, а Никейское исповедание не позволяет ему утверждать о природе Сына и Духа Святого то, что несвойственно природе Отца[1]. Таким образом, он оставляет метафизическую сложность только для со-

[1] Non enim habet informem vitam Verbum Filius [Жизнь Сына Слова не была бесформенна] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram I, 10, PL 34, 249).

творенных духовных существ — ангелов и человеческой души, и притом лишь с той целью, чтобы объяснить их изменяемость. Душа, как и тело, способна изменяться или к лучшему, или к худшему, становиться святой и мудрой или обезображиваться заблуждениями и пороками. Но само понятие изменяемости предполагает сложность изменяемого. Поэтому как для тела не одно и то же существовать и существовать прекрасно, так и для сотворенного духа не одно и то же жить и жить мудро, иначе он был бы мудрым неизменяемо[1].

В учении блж. Августина о природе духовной материи есть некоторое колебание. Наиболее соответствовало бы принципам его онтологии остаться при том взгляде, который нашел для себя вполне законченное выражение только в одном месте. Блж. Августин проводит здесь параллель между телом и душой. Субстанция живого тела происходит из того, что не есть живое тело, из земли. Это ее материя. Но став субстанцией тела и оставаясь ею, организм может или украшаться здоровьем, или обезображиваться болезнями и ранами. Так точно и душа возникает из духовной материи, которая сама по себе не есть еще душа, но, став душой, может или украшаться добродетелью, или обезображиваться пороком[2]. В том и другом случае материей признается субстрат, из которого образуется субстанция, а под формой, с одной стороны, качества, отъятие которых разрушает саму субстанцию, а с другой — качества акциденциальные, присоединяющиеся уже к готовой субстанции. Что же представляет

---

[1] Sicut enim corpori non hoc est esse quod pulchrum esse, alioquin deforme esse non posset: ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere; alioquin incommutabiliter saperet [Как для тела «быть» не значит «быть прекрасным», иначе не существовало бы безобразного; так для созданного духа «жить» не значит «жить мудро», иначе всякий дух был бы неизменно мудрым] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 3, PL 32, 845). Si enim quiddam incommutabile esset anima, nullo modo ejus quasi materiam quaerere deberemus: nunc autem mutabilitas ejus satis indicat eam interim vitiis atque fallaciis deformem reddi, formari autem virtutibus veritatisque doctrina [Если бы душа была чем-то неизменяемым, тогда мы никоим образом не должны были бы искать ее материю, но сейчас ее изменяемость достаточно хорошо показывает {нам}, что она становится бесформенной от пороков и грехов и принимает свою форму благодаря добродетелям и истинному учению] (*Idem.* De Genesi ad litteram VII, 9, PL 34, 358).

[2] Sicut haec, excepto quod jam caro est in qua natura vel proficit ut pulchra, vel deficit ut deformis sit, habuit etiam materiem, id est terram, de qua fieret, ut omnino caro esset: sic fortasse potuit et anima, antequam ea ipsa natura fieret, quae anima dicitur cujus vel pulchritudo virtus, vel deformitas vitium est, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima; sicut terra de qua caro facta est, jam erat aliquid, quamvis non erat caro [Подобно тому как имеет материю, то есть землю, из которой возникает, чтобы стать совершенной плотью, {субстанция живого тела}, которая, будучи взятой, уже есть плоть, природа коей возрастает, чтобы стать прекрасной, или же угасает, чтобы стать бесформенной, — так, вероятно, происходит и с душой прежде того, как она сама станет той самой природой, которая называется душой, для которой красота является добродетелью, а безобразие пороком: она имела некую своего рода духовную материю, которая еще не была душой, подобно земле, послужившей началом плоти, ведь она уже была чем-то, хотя и не была плотью] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 9, PL 34, 358).

собой духовная материя, из которой происходит разумная душа, но которая сама по себе еще не является душой? Это разумное начало в его потенциальном состоянии. Так, новорожденное дитя не есть еще разумная душа актуально, тем не менее потенциально оно ею обладает. Духовной материей служит покоящаяся и не проявившаяся еще в деятельности способность не только мышления, но и чувства, т. е. еще даже не сознающая себя потенция духовной жизни[1]. Переходя в актуальное состояние, она становится разумной душой, которая, в свою очередь, обращаясь к Своему Творцу, получает украшение добродетели, отпадая же от Него, обезображивается пороком. Получается полная параллель к учению о телесной материи. Как материя чувственно воспринимаемых предметов есть способность к восприятию телесной формы, так умопостигаемая материя есть способность духовной жизни. Но так ясно сформулировано это учение только в одном месте, на которое мы сослались. В других местах мы находим на него лишь очень неясный намек. Для души, говорит блж. Августин, не одно и то же быть и жить, жить и жить мудро и блаженно. От Бога она получает, во-первых, чтобы быть и жить так или иначе (т. е. быть разумной душой актуально), от Бога же она получает и то, чтобы жить разумно и блаженно. Здесь также отмечается два момента: образование из духовной материи субстанции души и ее украшение и просвещение через обращение к Премудрости Божией. Однако бесформенностью здесь названа не чистая потенция, а уже субстанция души, поскольку, не обращаясь к Премудрости Божией, она живет неразумно и бедственно[2]. К этому и сводится преобладающее мнение блж.

---

[1] An rationalis erat jam possibilitate, nondum facultate? Si enim videmus infantilem animam, jam utique hominis animam, nondum coepisse uti ratione, et tamen eam rationalem dicimus; cur non credatur sic in illa materie, de qua facta est anima, quietum fuisse motum etiam sentiendi, sicut in ista infantili, quae jam certe anima est hominis, quietus est adhuc motus ratiocinandi? [Была ли эта {духовная материя} разумной уже в возможности, но еще не в действительности? Ведь если мы видим душу ребенка, душу, конечно, человеческую, но еще не начавшую пользоваться разумом, мы называем ее разумной. Почему же тогда не поверить, что в той материи, из которой возникла душа, покоилась способность чувствовать, подобно тому как в душе ребенка, которая, конечно, уже является душой человека, способность мыслить еще бездействует?] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VII, 10, PL 34, 359).

[2] Creatura vero, quanquam spiritualis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere informem vitam, quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas ejus est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen Sapientiae, Verbum Dei. A quo enim exstitit ut sit utcumque ac vivat, ad illum convertitur ut sapienter ac beate vivat [Тварь {Божия}, будь она духовная, разумная и кажущаяся весьма близкой Слову, может иметь бесформенную жизнь, потому что «жить» для нее не означает «жить мудро и блаженно». Отвернувшись от неизменяемой Истины, она живет глупо и жалко, в этом и состоит ее бесформенность. Но, обратившись к неизменяемому свету Мудрости и Слову Божиему, она приобретает свою форму. От Него она получает свое существование, чтобы жить и быть, и обращается к Нему, чтобы жить мудро и блаженно] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram I, 10, PL 34, 249). Ср.: Confessiones XIII, 3, PL 32, 845. Рус. пер. Ч. 1. С. 421–422.

Августина. В большинстве случаев он разумеет под духовной материей именно готовую субстанцию разумной души или ангела, поскольку в своей интеллектуальной жизни она не обращается к свету Божественной Премудрости и не формируется Ею, чтобы быть святой и блаженной. Бесформенность, свойственная материи, выражается здесь в том, что жизнь такой души не имеет единства, меры, гармонии[1]. Этот взгляд на духовную материю представляет собой прямую параллель к неоплатоническому учению об умопостигаемой материи Интеллекта, так как и Плотин разумеет под ней мышление Интеллекта, поскольку оно не обращается к Единому и не достигает в Его созерцании своего совершенства. Характерной чертой учения того и другого мыслителя о природе духовной материи служит то, что она признается не чуждой известной определенности. Будет ли это чистая потенция именно духовной жизни или — тем более — сложившаяся духовная субстанция, она не может быть признана совершенно бескачественной.

Учение блж. Августина о сложности духовных существ и о материи как одном из слагаемых их природы имело свою историю и отразилось на системах средневековых августинианцев, например Бонавентуры и Дунса Скота. Однако здесь оно потерпело существенные изменения. Представления блж. Августина о духовной и телесной материи не согласуются с самим определением ее. Если материя есть начало совершенно бескачественное и неопределенное, то не может быть двух разных видов материи, потому что каждый вид должен иметь отличительные черты, чтобы не совпадать с другим. Плотин также признавал бытие двоякой материи, но в его системе это не стоит в противоречии с

[1] Sed est fortasse vis quaedam subjecta rationi, qua ratione Deus veritasque cognoscitur: quae natura, quia formabilis est virtute atque prudentia, cujus vigore cohibetur ejus fluctuatio atque constringitur, et ob hoc quasi materialis apparet, recte aqua divinitus appellata est [Вероятно, в основании разума, которым познается Бог и истина, лежит некая сила; она по своей природе справедливо названа по слову Божиему водой, поскольку формируется добродетелью и благоразумием, удерживающим ее движение, из-за чего она является как бы материальной] (*Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 29, PL 34, 231). An utriusque informis materia dicta est coelum et terra: spiritualis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad Creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est [...Бесформенная материя названа небом и землей, то есть духовной жизнью, какой она может существовать сама по себе, не обращенная к Творцу, ибо, обратившись к Нему, она достигает своего совершенства и приобретает свою форму; если же не обращается, то остается бесформенной] (*Idem.* De Genesi ad litteram I, 2, PL 34, 247). Ut translato verbo tenebrosam abyssum intelligamus naturam vitae informem, nisi convertatur ad Creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus; et illuminari, ut non sit tenebrosa? [...{Так сказано}, чтобы под этими словами мы понимали, что бесформенная природа жизни останется темной бездной, если не обратится к Творцу: только от Него она может получить свою форму, чтобы не быть «бездной», и просветиться, чтобы не быть «темной»] (Ibid. I, 3, PL 34, 247). Ср.: Ibid. I, 9, 17, PL 34, 249, 252. Рус. пер. Ч. 7. С. 147, 153.

понятием материи, потому что умопостигаемая и чувственная материи не мыслятся им в качестве видов одного и того же рода, как у блж. Августина. Когда Плотин говорит о бескачественной материи, он разумеет исключительно материю чувственно воспринимаемых вещей. Материя же умопостигаемая, принадлежа к области истинно сущего, к божественному миру ноуменов, не есть собственно вид материи, общей всему, а есть первообраз материи, существенно отличающейся от своего образа, материи телесного мира. Устранив материю из сферы божественного, блж. Августин должен был отказаться и от учения о духовной материи как первообразе чувственной, но он удержал неоплатоническое учение о существенном различии между той и другой материей. Оторванное, однако, от своего естественного основания, оно не могло уже мириться с идеей бескачественности материи, ставшей общим понятием для субстрата как телесных, так и духовных субстанций. Вот это-то противоречие и было устранено схоластикой, признавшей бытие одной общей бескачественной материи, из которой возникает как духовная, так и телесная природа путем присоединения к ней формы духовности или телесности. Нужно, однако, заметить, что указанная поправка к Августину не была делом естественного развития его взглядов в области латинской схоластики, а была навеяна учением о материи иудейского последователя неоплатонизма Ибн-Габироля (Авицеброна). Большая последовательность его системы в этом пункте побуждала отдать ему предпочтение перед Августином, выдержки из сочинений которого стали служить после этого только ширмой, скрывающей нецерковный источник учения о единой материи духовного и телесного мира[1]. Но обратимся снова к учению блж. Августина о материи.

Все сотворенные субстанции слагаются из материи и формы. Однако фактически материя никогда не существует без формы. Всякое изменение субстанций к худшему есть утрата ею в большей или меньшей степени формы, но носитель форм ни при каких условиях не остается совершенно без формы. Чем бесформеннее становится вещь, тем более приближается она к полной бескачественности материи, но никогда не достигает этого предела, потому что в ней всегда остается сколько-нибудь телесной или духовной формы[2]. И не только теперь, но и при создании мира материя не существовала ни одного мгновения без формы. Если же Писание ставит на первом месте творение ма-

---

[1] *Joseph I.* Philosophische Studien zu Bonaventura. Berlin, 1909. S. 12–17; *Krause I.* Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn, 1888; *Schneid M.* Die Körperlehre des Iohannes Duns Scotus und ihr Verhältnis zum Thomismus und Atomismus. Mainz, 1879; *Stöckl A.* Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz, 1865. Bd. II. S. 789–796; *Guttman J.* Die Philosophie des Solomon ibn Gabirol. Göttingen, 1889.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra adversarium legis et prophetarum I, 13, PL 42, 610.

терии, то имеет в виду не хронологическое, а логическое ее первенство[1]. Блж. Августин различает четыре вида первенства: по вечности, по времени, по предпочтительности (electione), по условию возникновения. По вечности всему предшествует Бог, Который творит все изменяемое, Сам оставаясь неизменяемым. По времени цвет предшествует плоду. По значению же, наоборот, плод имеет первенство перед цветком. В происхождении вещей условие мыслится предшествующим обусловленному, хотя бы то и другое совпадало хронологически. Вот приводимый блж. Августином пример последнего вида первенства. Песня представляет собой звук, заключенный в известную форму, как бы своего рода субстанцию, в которой материей служит звук, а формой — его размеренность и ритмичность. Первенство здесь принадлежит звуку, потому что не получившее формы может существовать, а несуществующее получать форму не может. Но это не есть первенство причины, потому что не звук, а душа из звука создает песню. Это не первенство также важности, потому что песня ценнее звука. Это и не первенство хронологическое, потому что песня создается из звука не так, как ящик из ранее существующего дерева. Звук тотчас тает в воздухе, поэтому нельзя сначала произнести его, а потом дать ему форму песни. Из уст поющего вылетают звуки уже оформленные. Звук имеет первенство перед песней, как условие ее бытия, потому что не песня формируется, чтобы получился звук, а звук, чтобы получилась песня. Так и материя вышла из рук Творца уже заключенной в форму, однако, как условие самой оформленности, она мыслится как нечто, предшествующее форме[2].

Ничто. Изменяемые субстанции созданы Богом из ничего. Какое же онтологическое значение имеет способ их происхождения? Для того чтобы ответить на этот вопрос, блж. Августин должен был покинуть почву неоплатонизма, потому что в нем он не мог найти для этого никаких аналогий. Но он мог

---

[1] Si tamen tardo intellectui non subrepat ut materiam et speciem, quia verbis Scriptura separat, conetur duo haec etiam tempore separare, tanquam prius fuerit materia, et ei, temporis intervallo interposito, postea sit addita species: cum Deus haec simul creaverit, materiamque formatam instituerit... [...Однако если это не представляется косному уму как *образ* и материя, — ведь Писание разделило {эти понятия} словами, — то тогда ум пытается разделить {это действие} во времени, как будто бы первой была материя, а позже к ней, спустя определенный промежуток времени, был добавлен *образ*; хотя Бог сотворил все это одновременно и создал материю, уже имеющую форму...] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram II, 24, PL 34, 272). Ср.: Ibid. VIII, 39, PL 34, 388. Рус. пер. Ч. 7. С. 191. Ч. 8. С. 131. Materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma, nulla morae intercapedine, sequeretur [Материю Ты создал из совершенного ничто, а *образ* мира — из бесформенной материи; то и другое — одновременно, так что материя приняла форму без всякого промедления и перерыва] (*Idem.* Confessiones XIII, 48, PL 32, 866). Ср.: Contra adversarium legis et prophetarum I, 12, PL 42, 610.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 40, PL 32, 842. Рус. пер. Ч. 1. С. 411–415; De Genesi ad litteram I, 29, PL 34, 257. Рус. пер. Ч. 7. С. 161; Contra adversarium legis et prophetarum I, 11, PL 42, 609.

найти достаточно данных в церковной литературе, в которой понятие «ничто» приобретало все более значения. Во время арианских споров христианская мысль отчетливо выяснила для себя различие понятий Творца и твари[1]. Основной чертой, разделяющей их, была признана неизменяемость Творца и изменяемость твари. Вместе с этим сама изменяемость созданного была поставлена в зависимость от способа его происхождения. Вызванная к бытию из ничтожества, тварь на самом пороге своего бытия потерпела изменение, и с этого момента изменяемость стала ее неизбежным уделом. Эти мысли мы находим уже в противоарианских сочинениях св. Афанасия[2]. С Востока они проникли и в западную литературу. Блж. Августину оставалось только продолжить намеченную линию.

Происхождение из ничего имеет двоякое значение: в силу этого факта субстанции не могут самопроизвольно изменяться к лучшему, но могут ухудшаться.

Прежде чем стать соединением материи и формы, субстанция не существовала, следовательно, она не могла дать себе ни бытия, ни формы. То и другое дается ей отвне. Если вещь имеет уже форму, она не нуждается в получении того, что у нее уже есть, а если не имеет, то не может получить от себя того, чего у нее нет[3]. Вещь не может ни рождать, ни творить себя, потому что для этого она должна бы была существовать ранее, чем получила свое бытие. Отсюда все, что не получает бытия от другого путем рождения или творения, может быть мыслимо только вечным[4]. Небо и земля испытывают перемены и этим исповедуют свою зависимость по бытию и форме от высшего. Их не было прежде их сотворения, поэтому они не могли дать существование самим себе[5]. Голос их исповедания есть их форма, посредством которой они заявляют о своей зависимости от Творца[6]. Так как тело и душа имеют форму, но не могут сами себе дать ее, то тем самым с достаточной ясностью свидетельствуют, что их бытие обусловлено неизменяемой формой, существующей всегда одним и тем же образом[7]. Формы оттискиваются в материи совне Творцом вещей[8], а сама материя обла-

---

[1] См. об этом стр. 277–279, 347–349 наст. изд.

[2] *Попов И. В.* Религиозный идеал св. Афанасия Александрийского // Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 22–27.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 45, PL 32, 1265.

[4] *Idem.* De immortalitate animae, 14, PL 32, 1028. Рус. пер. Ч. 2. С. 313.

[5] *Idem.* Confessiones XI, 6, PL 32, 811. Рус. пер. Ч. 1. С. 329.

[6] Responsio eorum species eorum... [...Их ответ — это их форма...] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 9, PL 32, 783). Undique tibi omnia resonant conditorem; et ipsae species creaturarum, voces sunt quaedam creatorem laudantium [...Повсюду все вещи исповедуют своего Создателя; а сами формы творений являются некими голосами, прославляющими Творца] (*Idem.* Enarrationes in Psalmos, 26, 2, 12, PL 36, 205).

[7] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 45, 46, PL 32, 1265.

[8] Speciem, quae ipsa operatione impressa est materiae [Во время творения форма отпечатывается в материи] (*Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 51, PL 34, 240). Speciem quam imprimebat illi informitati [...Форма отпечатывается в той бесформенности] (Ibid., 37, PL 34, 235).

дает способностью только воспринимать их[1]. Итак, бытие материи, формы и состоящих из той и другой субстанций указывает на существование высшей силы, Бога, Творца всего. Но и увеличить полноту собственного бытия субстанции не могут по той же причине, по какой не могут и дать себе его. Если же возникновение и возрастание в них бытия указывает на Бога, как свою причину, то где причина обратного движения? Почему субстанции, получив форму, не сохраняют ее навсегда? Почему в них заметна тенденция к утрате формы и разрушению?

По мнению блж. Августина, причиной этого служит ничто, из которого они созданы. Дарование формы зависит от Бога, утрата ее — от природы субстанции, созданной из ничего[2].

В самом составе твари есть ничто, которое и склоняет ее к ничтожеству. Эту мысль блж. Августин повторяет очень часто. Тление происходит от того, что «те природы, которые могут подвергаться порче, не рождены от Бога, а произошли из ничего»[3]. Поскольку субстанции существуют, они благо, а поскольку изнемогают, показывают, что они не рождены от Бога, а созданы Им из ничего[4]. Быть поврежденной пороком природа не могла бы, если бы не была создана из ничего. Поэтому свою природу она получает от Бога, а способность уклонения от того, что она есть, обусловлена ее созданием из ничего[5]. И это понятно. В действии должно быть то, что дано в причине. Как нетленный и неизменяемый, Бог есть бытие в истинном и подлинном смысле. Вследствие это-

---

[1] Habet enim et ipsa capacitatem formarum: nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur [Сама материя имеет способность воспринимать формы, ведь, если бы она не могла принять положенную Творцом форму, она не называлась бы материей] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 18, PL 42, 556). Ср.: De fide et symbolo, 2, PL 40, 181; Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 51, PL 34, 240. Рус. пер. Ч. 7. С. 133.

[2] Quia quantum attinet ad illum a quo facta sunt, speciosa atque formosa sunt: quantum autem in ipsis est, possunt deficere, quia de nihilo facta sunt; et in quantum non deficiunt, non est eorum materiae, quae ex nihilo est, sed ejus qui summe est, et illa facit esse in genere et ordine suo [Благодаря тому, что относится к их Творцу, {вещи} красивы и прекрасны, а благодаря тому, что в них самих, могут иметь недостатки, ведь они сотворены из ничего; и тем, что они не имеют недостатков, они обязаны не своей материи, которая взята из ничего, но Тому, Кто выше всего, Кто дал им существование по своему роду и порядку] (*Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 36, PL 34, 235).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 41, PL 42, 201.

[4] Ibid., 27, PL 42, 191.

[5] Sed vitio depravari, nisi ex nihilo facta, natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est [Природа не могла бы искажаться пороком, если бы не была создана из ничего. И отсюда природой она является потому, что создана Богом, но способность уклоняться от того, что она есть, природа приобрела из-за того, что создана из ничего] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XIV, 13, 1, PL 41, 420). Ср.: Contra Secundinum Manichaeum, 10, 19, PL 42, 585, 593; De natura boni, 10, PL 42, 554; De Civitate Dei XII, 1, 3, PL 41, 349. Рус. пер. Ч. 4. С. 235.

го от Него может происходить только бытие во всех степенях его напряженности, но не может происходить противоположность бытия — порча, тление, разрушение. Следовательно, причина этих явлений может заключаться только в том, что не дано вещи Богом, а это есть только ничто, из которого она произошла. Когда произносят слова «природа тленная», в них дано два имени. То же самое нужно сказать и о выражении: «Бог создал из ничего». Соединим между собой первые имена и вторые, и у нас получится, что «природа» относится к Богу, «тленная» — к происхождению из ничего. Поскольку вещи природы — они созданы Богом, поскольку они тленны — они не созданы Богом. Не может происходить тление от Единого Нетленного[1]. Чтобы видеть, где причина порчи, нужно принять во внимание, к чему она ведет. Когда организм рождается, растет, крепнет и расцветает, он стремится к бытию. Когда тело начинает утрачивать форму, стареет, теряет силы, разрушается, оно стремится к гибели и уничтожению. Но высочайшее бытие есть Бог, а результат порчи есть ничто. Следовательно, развитие форм имеет свою причину в Боге, утрата их — в ничто[2]. Но не только физические явления разрушения объясняются стремлением

---

[1] In quantum enim naturae sunt, Deus fecit: in quantum autem corruptibiles, non Deus fecit; non enim est ab illo corruptio, qui solus est incorruptibilis... Cum enim dicitur, natura corruptibilis; non unum, sed duo nomina dicuntur. Item cum dicitur, Deus fecit de nihilo; non unum, sed duo nomina audimus. Redde ergo istis singulis illa singula, ut cum audis naturam, ad Deum pertineat; cum audis corruptibilem, ad nihilum [...Поскольку они природы — их сотворил Бог, поскольку они тленны — они не созданы Богом, ибо не может быть тления от Единого Нетленного... Когда же говорится, что природа тленна, произносится не одно, а два слова. Точно так же, когда говорится, что Бог сотворил из ничего, мы слышим не одно слово, а два. Поэтому сопоставь эти слова так, чтобы слово «природа» относилось к слову «Бог», а слово «тленное» к слову «ничто»] (*Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 44, PL 42, 203). Ср.: De moribus Ecclesiae II, 11, PL 32, 1349.

[2] Cum ergo Deum incommutabiliter et incorruptibiliter esse credendum sit, id autem quod dicitur nihil, penitus non esse manifestum sit: et cum ista tibi proposueris esse et non esse, atque cognoveris quanto magis augetur species, tanto quidque tendere ut sit; quanto magis augetur corruptio, tanto magis tendere ut non sit: quid dubitas dicere in unaquaque natura corruptibili quid in ea sit ex Deo, quid sit ex nihilo; cum species secundum naturam sit, corruptio contra naturam? Quia species aucta cogit esse, et Deum fatemur summe esse: corruptio vero aucta cogit non esse, et constat quod non est, nihil esse. Quid, inquam, dubitas dicere, in natura corruptibili, quam et naturam dicis, et corruptibilem dicis, quid sit ex Deo, quid ex nihilo? [Поскольку мы должны верить в то, что Бог существует неизменно и нетленно, и нам очевидно, что то, что называется «ничто», совершенно не существует; и поскольку, представив себе бытие и небытие, ты увидел, что чем более проявляется форма, тем более вещь стремится к своему существованию, а чем более проявляется тление, тем более вещь стремится к небытию, почему же ты сомневаешься сказать относительно природы, что в ней от Бога и что в ней от «ничто», когда форма существует согласно природе, а тление против природы? Ведь проявление формы понуждает к бытию, и Бога мы исповедуем величайшим бытием; проявление же тления понуждает к небытию, и, очевидно, несуществующее есть «ничто». Почему же, я спрашиваю, ты сомневаешься сказать относительно тленной природы, которую ты называешь и «природой» и «тленной», что́ в ней от Бога и что́ в ней от «ничто»?] (*Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 46, PL 42, 205).

вещи к ничтожеству, из которого она вызвана к бытию творческим актом, но и грех, как отпадение от духовной формы, уменьшающее интенсивность бытия души[1]. Поэтому причина греха не есть causa efficiens [производящая, действующая причина], а causa deficiens [причина убывающая][2]. Таким образом, блж. Августин представляет себе ничто в виде какого-то сопротивляющегося начала, которое, будучи выведено творческим актом из естественного для него состояния небытия, стремится снова занять свойственное ему положение. Мир висит над бездной ничтожества и внутренне стремится снова в нем раствориться. Но его удерживает в бытии вопреки этой тенденции магнетическая сила положительного творческого начала. Когда это начало перестает действовать, субстанция падает в бездну и тает в ней. Если субстанция, наделенная самопроизвольностью, отвращается от мощи, создавшей ее, она не уничтожается совсем, но также приближается к ничтожеству.

Изложенное представление имеет чрезвычайно важное значение в системе блж. Августина. Если субстанция пассивна и не может увеличивать интенсивности своего бытия, а может по своей природе только убывать, то ее изменяемость есть синоним тленности. Бог все создал прекрасным, т. е. каждой вещи дал самую совершенную форму. Поэтому изменяться к лучшему она не могла. Она могла только портиться. Ее изменение есть только тление. Из этого отождествления изменяемости с тленностью только и можно объяснить тот факт, что блж. Августин видит в изменяемости твари выражение ее несовершенства. В самом деле, изменяемость сама по себе есть нечто безразличное. Если вещь может изменяться к лучшему, это прекрасно. Гибкость человеческого организма, способного приспосабливаться ко всяким условиям жизни и ко всем климатам, современное естествознание признает выражением его совершенства. Но если вместе с блж. Августином допустить, что вещь по собствен-

---

[1] Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites [...Это стремление к отпадению, которое мы называем грехом, поскольку это стремление к исчезновению, всякое же исчезновение происходит из «ничто»: посмотри к чему оно относится и не сомневайся в том, что оно не имеет отношения к Богу] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 54, PL 32, 1269). Quapropter cum abs te quaero, unde sit facta universa creatura... non invenies, quid respondeas, nisi de nihilo factam esse fatearis. Et ideo potest vergere ad nihilum, quando peccat illa creatura, et portio quae potest peccare, non ut nihil sit, sed ut minus vigeat, minusque firma sit. Nam minus vigere et minus valere, si omnino perducas ad ultimum, remanet nihil [Поэтому, когда я у тебя спрашиваю, откуда появились все сотворенные вещи... ты не находишь, что {можно было бы еще} ответить, кроме того, что все это появилось из ничего. Отсюда, когда тварь грешит, она может обратиться к состоянию «ничто», а та ее часть, которая может грешить, не к {полному} «ничто», а к состоянию уменьшения здравия и силы. Ведь состояние уменьшения здравия и силы, если ты доведешь его до конца, обратится в «ничто»] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Secundinum Manichaeum, 8, PL 42, 584).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XII, 7, PL 41, 355. Рус. пер. Ч. 4. С. 245.

ной природе может изменяться только к худшему, тогда должна быть принята и его оценка изменяемости вещей. Далее, выясненный метафизический принцип сыграл важную роль и в генезисе воззрений блж. Августина на значение благодати и на ее отношение к человеческой свободе. Святость и праведность есть форма, сообщаемая душе непосредственно Богом. Если субстанция вообще не может дать себе формы, то и душа получает праведность только как дар благодати. Своими силами умножить этот дар она не может. В своей природе, в факте происхождения из ничего, она имеет основание только для отпадения от формы праведности. Но, раз отпав от нее, она не может уже самопроизвольно возвратить ее себе, потому что дать себе форму не в ее власти.

Изменяемость субстанций и время. Выше нами было уже изложено учение Плотина о времени и выяснено отношение к нему блж. Августина. Вместе с этим был отмечен и взгляд блж. Августина на сущность времени, как меры движения. Но на указанных страницах мы касались времени с гносеологической точки зрения. Теперь нам предстоит указать для него место в онтологии блж. Августина[1].

Изменяемость субстанций есть условие бытия времени. По своему существу изменение есть не что иное, как движение. Никакого изменения не может быть там, где нет движения[2]. Изменение касается или состояния субстанции, или ее положения в пространстве. Первый вид изменения состоит в движении от одной формы к другой[3], второй — в передвижении с места на место[4]. Всякое движение распадается на множество моментов. Оно и происходит потому, что тело не может сразу поместиться во всех точках пространства и потому вынуждено подвигаться от одной к другой[5]. Среди этих моментов есть три главных: где было тело, где оно находится и где будет. Но именно на эти моменты распадается и время. Таким образом, движение субстанций обусловливает собой

---

[1] См. стр. 408–417 наст. изд.

[2] Nulla mutatio sine motu [Нет изменения без движения] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 4, PL 32, 1023).

[3] Illa mutabilitas non adimit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo [Эта изменяемость не препятствует телу быть телом, но заставляет его переходить от формы к форме в результате некоего в высшей степени упорядоченного движения] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 15, PL 32, 1028).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VIII, 39, PL 34, 388. Рус. пер. Ч. 8. С. 131–132.

[5] Omne quod tempore movet corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen nec simul potest omnia facere, nec potest non plura facere: neque enim valet quavis ope agatur, aut perfecte unum esse, quod in partes secari potest, aut ullum est sine partibus corpus [Всякое движение тела во времени, хотя оно и стремится к определенному своему завершению, не может произойти зараз и не может не быть составлено из многих {моментов}; ибо тело не в состоянии, чем бы оно ни занималось, быть совершенно единым и способным поделиться на части или же быть {таким} телом, которое не имело бы частей] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 3, PL 32, 1022). Ср.: De Civitate Dei XI, 6, PL 41, 321. Рус. пер. Ч. 4. С. 183.

бытие времени[1]. При этом род движения не имеет никакого значения, а причиной времени является само движение. Время настолько же связано с обращением светил, насколько и с вращением колеса горшечника[2], настолько же зависит от движения тел, насколько и от движений души, сменяющих друг друга[3]. Так как время связано с движением изменяемых субстанций, то оно не могло существовать до сотворения мира. Тварь не могла находиться в движении, когда ее еще не существовало, поэтому совершенно не основательно задаваться вопросом о временах, протекших ранее возникновения бытия изменяемого[4]. Отсюда же вытекает, что всякая тварь, находящаяся в состоянии фактической неизменяемости, хотя бы по природе и была изменяема, находится вне времени. Так, материя сама по себе неподвижна. В движении находятся только формы, соединенные с ней. Поэтому материя, мыслимая независимо от форм, вне времени[5]. Но если материя не подлежит сама по себе изменяемости, то высшие духи, будучи по природе изменяемы, преодолевают свою изменяемость постоянством созерцания Неизменяемого. От самого создания мира они без колебаний и перерывов наслаждаются светом Лица Божия и потому принимают уча-

---

[1] Tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutavit; cujus motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? [Не было бы времени, если бы не было твари, которая своим движением вызывает изменение: различные части этого движения и изменения следуют друг за другом, поскольку они не могут одновременно существовать, и, таким образом, в более или менее продолжительных промежутках между ними возникает время] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 6, PL 41, 321). Rerum mutationibus fiunt tempora dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis [Время создается благодаря изменению вещей, покуда переменяются в своем разнообразии их формы, коим материей послужила упомянутая «невидимая земля»] (*Idem.* Confessiones XII, 8, PL 32, 829). Tempus sine aliquibus creaturae motibus non potest esse [Время не может существовать без каких-либо движений сотворенных вещей] (*Idem.* Contra Sermonem Arianorum, 2, PL 42, 683). Ср.: Sermones de Scripturis, 1, 5, PL 38, 25.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 29, PL 32, 820. Рус. пер. Ч. 1. С. 353–354.

[3] *Idem.* De Genesi contra Manichaeos II, 7, PL 34, 200.

[4] *Idem.* De Genesi ad litteram V, 12, PL 34, 325. Рус. пер. Ч. 8. С. 9–10; De Civitate Dei XI, 6, PL 41, 321. Рус. пер. Ч. 4. С. 182–183.

[5] Et quis dicet mihi, nisi quisquis per inania cordis sui cum suis phantasmatibus vagatur et volvitur; quis nisi talis dicet mihi, quod diminuta atque consumpta omni specie, si sola remaneat informitas, per quam de specie in speciem res mutabatur et vertebatur, possit exhibere vices temporum? Omnino enim non potest, quia sine varietate motionum non sunt tempora: et nulla varietas, ubi nulla species [Кто может сказать мне, кроме человека, который в пустоте своего сердца скитается и кружится вокруг созданий собственного измышления, кто, кроме такого человека, может сказать мне, что смена времен возможна при полном умалении и исчезновении всякой формы, когда останется одна только бесформенность, которая позволяет вещам изменяться и переходить из одной формы в другую? Это вовсе невозможно, потому что без разнообразия в движении нет времени, а там, где нет никакой формы, нет и разнообразия] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 14, PL 32, 831). Ibid. XII, 16, PL 32, 831. Рус. пер. Ч. 1. С. 384.

стие в вечности и стоят выше времени[1]. Итак, время необходимо связано с движением. Где есть движение, там есть и время, где нет движения, нет времени. Хронологически движение и время совпадают. Это, однако, не препятствует поставить вопрос о логическом первенстве того или другого. В логическом порядке первое место принадлежит изменяемой твари и уже второе место времени, потому что не время служит условием бытия твари, а тварь времени[2].

Возникая вследствие движения и изменения субстанций, время указывает на вечность, как на нечто неизменяемое. Всякое движение есть выражение бедности и недостатка, потому что все движется к тому, чего ему не хватает. Следовательно, вне движущегося существует полнота, которая, обладая изобилием всего, не нуждается в движении и пребывает в покоящейся и неизменяемой вечности[3]. Далее, в движении мирового тела есть правильность. Светила в своем обращении совершают круг, всегда возвращаясь к своему началу, а вместе с этим и время их обращения движется в смене правильных интервалов. Эта правильность движения светил и чередования времен есть подражание вечности и след ее в области бытия изменяемого[4].

Изменяемость субстанций и бытие. Время неразрывно связано с изменяемыми субстанциями. Изменяемость и время — понятия соотносительные. Поэтому отношение изменяемости и времени к бытию одно и то же.

---

[1] Creatura est aliqua intellectualis, quanquam nequaquam tibi Trinitati coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae, valde mutabilitatem suam prae dulcedine felicissimae contemplationis tuae cohibet, et sine ullo lapsu ex quo facta est inhaerendo tibi, excedit omnem volubilem vicissitudinem temporum [Хотя духовное творение никоим образом и не совечно Тебе, Троица, однако причастно Твоей вечности. В сладости своего счастья созерцать Тебя оно не позволяет себе изменяться. Не зная падений, прильнув к Тебе от самого времени сотворения своего, оно находится вне круговой смены времен] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XII, 9, PL 32, 829). Verum est, nulla tempora perpeti quod ita cohaeret formae incommutabili, ut quamvis sit mutabile, non mutetur [Истинно, что неподвластно времени настолько прилепившееся к неизменяемой форме, что, даже будучи изменяемым, оно не изменяется] (Ibid. XII, 28, PL 32, 836). Ср.: Ibid. XII, 13, 15–16, 20–21, PL 32, 830, 831, 833. Рус. пер. Ч. 1. С. 395, 382, 383, 384, 387–389.

[2] Motus enim si nullus esset vel spiritualis vel corporalis creaturae, quo per praesens praeteritis futura succederent, nullum esset tempus omnino. Moveri autem creatura non utique posset, si non esset. Potius ergo tempus a creatura, quam creatura coepit a tempore; utrumque autem ex Deo [Если бы не было никакого движения духовного или телесного творения, из-за которого будущее посредством настоящего наступает вслед за прошедшим, тогда времени вообще бы не было. И двигаться творение не могло бы, если бы его не существовало. Следовательно, скорее время произошло от творения, нежели творение от времени; а оба они произошли от Бога] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram V, 12, PL 34, 325).

[3] Quod autem per se est, ne motu quidem opus habet ullo, omni copia sibi seipso existente; quia motus omnis ad aliud est, cujus indiget quod movetur [Существующее само по себе не имеет нужды ни в каком движении, потому что обладает всей полнотой в самом себе; а всякое движение направлено к тому, в чем нуждается движущееся] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 15, PL 32, 1028).

[4] Tempora, quae intervallorum distinctione aeternitatem incommutabilem supra se manere significant, ut signum, id est quasi vestigium aeternitatis tempus appareat [...Время, которое своим разделением на определенные моменты говорит о том, что выше него существует неизменяемая вечность, есть как бы знак, то есть как бы след вечности] (*Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 38, PL 34, 236). Ср.: De musica VI, 29, PL 32, 1179.

Изменяемость есть выражение неполноты и мимолетности бытия. Всякое изменение равносильно частичной смерти. Вещь, подверженная изменению, существует не истинно, потому что истинного бытия не может быть там, где есть и небытие. Все способное изменяться, изменившись, становится не тем, чем было. Если же в нем не стало того, что прежде было, то произошла некоторая смерть. Чернота умерла в волосах поседевшего старца, красота умерла в теле изможденного и обезображенного, умерли силы в организме больного, умерло сидение в теле идущего, умерло хождение в теле остановившегося, умерли хождение и стояние в теле лежащего, умерла речь в устах замолчавшего. В изменяемой субстанции есть жизнь и смерть: жизнь принадлежит тому, что в ней есть, а смерть относится к тому, что в ней было[1]. Сказанное о телесных субстанциях сохраняет свою силу и по отношению к духовным, если только они находятся в состоянии изменяемости. Человеческая душа и ангелы называются бессмертными потому только, что не могут совсем утрачивать бытия, но их бессмертие относительное, так как и они постоянно умирают для одних состояний, чтобы жить в других. Если душа прежде жила праведно, а теперь грешит, она умерла для праведности; если она была грешной и оправдалась, то умерла для греха. Могут умирать в этом смысле и небесные силы, потому что могут грешить, как согрешили светлые ангелы, ставшие злыми духами и демонами. Но и те из них, которые не пали, но вследствие неизменности созерцания приняли участие в вечности, могли пасть, т. е. носили в себе по крайней мере возможность смерти[2]. Все изменяемое, хотя бы и предназначенное Богом для непрекращающегося существования, может быть названо вечным только в несобственном смысле[3]. Бытие и бессмертие в истинном значении этих слов может принадлежать только тому, что не подлежит изменениям[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 38, 10, PL 35, 1679.

[2] *Idem.* Contra Maximinum episcopum Arianorum II, 12, 2, PL 42, 767. Ipsa mutabilitas non inconvenienter mortalitas dicitur, secundum quam et anima dicitur mori: non quia in corpus vel in aliquam alteram substantiam mutatur et vertitur: sed in ipsa sua substantia quidquid alio modo nunc est ac fuit, secundum id quod destitit esse quod erat, mortale deprehenditur [Сама изменяемость соответственно называется смертностью, из-за чего и о душе говорится, что она умирает; но не потому что она превращается в тело или же в какую-нибудь другую субстанцию, а потому, что смертное находится в самой ее субстанции, чем бы ни было сейчас то, что ранее существовало иначе, ведь оно перестало быть тем, чем было] (*Idem.* De Trinitate II, 15, PL 42, 854).

[3] *Idem.* De Trinitate IV, 24, PL 42, 903; De natura boni, 39, PL 42, 563; De diversis quaestionibus, 19, PL 40, 15; De Genesi contra Manichaeos I, 4, PL 34, 175.

[4] Vere enim ipse est, quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio facit non esse, quod erat: vere ergo ille est, qui incommutabilis est [...Это Сам Бог, потому что Он неизменяем. Ибо всякое изменение заставляет не быть то, что было, следовательно, это Тот, Кто неизменяем] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 29, PL 42, 560). Illa est vera aeternitas, quae vera immortalitas; hoc est, illa summa incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui mutari omnino non potest [Это истинная вечность, являющаяся истинным бессмертием, то есть та высшая неизменяемость, которую имеет один только Бог, Который совершенно не подвержен изменению] (Ibid., 39, PL 42, 563). Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo sese habet, quod omni modo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subjacet tempori, quod aliter nunc se habere, quam habebat antea, non potest [Надо сказать, что в высшей степени существует то, что постоянно неизменно, что всегда тождественно самому себе, что не может быть подвержено порче или изменению ни в какой своей части, что не подлежит власти времени, и то, что не может существовать сейчас иначе, чем ранее] (*Idem.* De moribus Ecclesiae II, 1, PL 32, 1345). Ср.: Ibid. II, 8, PL 32, 1348.

Время обусловлено изменяемостью вещей и служит выражением и мерой этой изменяемости. Поэтому оно является показателем смертности изменяемого и отсутствия в нем истинного бытия. Если и есть в изменяемом несколько бытия и жизни, то они принадлежат тому, чем обладает субстанция в настоящем. Но настоящее есть неизмеримо краткий миг. Время слагается из прошедшего, настоящего и будущего. Прошедшего уже нет: оно прошло и умерло. Не существует и будущего, потому что оно еще не наступило. Остается только настоящее, но оно не имеет никакой длительности. Это какой-то неделимый атом времени, через который будущее переходит в прошедшее, потому что миг настоящего распался бы на три момента, из которых слагается время, и перестал бы быть только настоящим, если бы имел какое-нибудь протяжение и представлял собой нечто делимое[1]. Неуловимо краткое протяжение настоящего служит выражением бедности бытия, которым располагает субстанция изменяемая. Для нее все находится или в прошедшем, или в будущем, т. е. не существует, и почти ничего нет в настоящем, чему только и может принадлежать бытие. Для неизменяемого бытия, наоборот, все находится в настоящем и ничего в прошедшем и будущем. Для изменяемого настоящее неуловимо, и пропорционально этому разрастается прошедшее и будущее; для неизменяемого исчезает прошедшее и будущее, и соответственно этому все охватывает собой настоящее[2]. Так время, эта мера движения, показывает, что изменяемому бытие принадлежит лишь в слабой степени и что само оно занимает середину между бытием и небытием[3].

Изменяемость субстанций и истина. В силу своей изменяемости, бытия во времени и мимолетности существования сотворенные субстанции далеки от истины. Они истинны, поскольку существуют, и неистинны, поскольку не существуют.

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 17, 18–20, PL 32, 815, 816–817. Рус. пер. Ч. 1. С. 340–344.

[2] In omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat: quod dixi, jam non est; quod dicturus sum, nondum est: quod feci, jam non est; quod facturus sum, nondum est: quod vixi, jam non est; quod victurus sum, nondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est [Во всех наших действиях и движениях и, конечно, во всяком действии твари Божией я нахожу два времени — прошедшее и будущее. Я ищу настоящего, но его нет: того, что я сказал, уже нет, а того, что собираюсь сказать, еще нет; того, что я сделал, уже нет, а того, что собираюсь сделать, еще нет; того, что я прожил, уже не существует, а того, что собираюсь прожить, еще не существует. Прошедшее и будущее я нахожу во всяком движении вещей, но в {неизменно} пребывающей истине я не нахожу ни прошедшего, ни будущего, но только непреходящее настоящее, которого нет у твари Божией] (*Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 38, 10, PL 35, 1679).

[3] Inspexi caetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse [Я рассмотрел все, стоящее ниже Тебя, и увидел, что о нем нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 17, PL 32, 742). Ea enim quae mutantur, non sunt, quia non permanent. Quod enim est, manet. Quod autem mutatur, fuit aliquid, et aliquid erit: non tamen est, quia mutabile est [Изменяющееся не существует, потому что непостоянно. Ибо то, что существует, постоянно; а изменяющееся было чем-то и чем-то будет, но однако не есть {нечто}, потому что изменяется] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 6, 4, PL 38, 61).

В предшествующей главе уже была речь об истине в гносеологическом отношении. Теперь нам следует рассмотреть это понятие с онтологической точки зрения. Существует два слова — истина и истинное. Истина — это то, по причастию чему все становится истинным. Истина, таким образом, важнее истинного, потому что бытие истинного зависит от истины, а не наоборот. Истинное может погибать, но истина существует вечно, и гибели ее представить невозможно[1]. Если все истинно по причастию истине, то этим определяется истинное как в гносеологическом, так и в онтологическом отношении. Истина в гносеологическом отношении есть реально и субстанциально существующая совокупность принципов мышления и разумной оценки, непосредственно созерцаемая умом. Это законы логики и математических отношений, нормы добра и красоты. Познание истинно, если, руководясь этими принципами, оно причастно им, причастно истине.

Но можно говорить не только об истинном или неистинном познании, но и об истинных или неистинных вещах. Истинной мы назвали бы вещь неподдельную, настоящую, не принимаемую по ошибке за то, что не есть она. Дерево истинно, если оно действительно дерево. Можно, не доверяя свидетельству чувств, сомневаться, действительно ли то, что нам кажется деревом, есть дерево, но если разум устанавливает, что здесь нет ошибки со стороны чувств и что воспринимаемое есть дерево, то оно может быть только истинным деревом[2]. Наоборот, дерево, которое мы видим во сне, неистинное дерево[3]. Таково истинное в онтологическом смысле по предварительному понятию о нем. В дальнейшем мы должны будем выяснить природу его и на основании этого дать ему научное определение.

Взятый ранее пример дерева действительного и видимого во сне дает повод определить истинное как существующее. Истинно то, что существует. Но такое определение было бы слишком широко. Если все существующее истинно, то ложного совсем не существует, а между тем если истинное непременно существует, то не все существующее непременно истинно[4]. Тот же пример мо-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Soliloquia I, 27–28, PL 32, 83–84. Рус. пер. Ч. 2. С. 255–257; De diversis quaestionibus, 1, PL 40, 11.

[2] Quamvis non credas sensibus, possisque respondere, ignorare te prorsus utrum arbor sit; tamen illud non negabis, ut opinor, veram esse arborem, si arbor est: non enim hoc sensu, sed intelligentia judicatur [Даже если бы ты и не доверял чувствам и мог бы ответить, что совершенно не знаешь, является ли это деревом; однако, как я думаю, ты не станешь отрицать, что это истинное дерево, если это дерево, ибо суждение об этом принадлежит не чувствам, а уму] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia I, 28, PL 32, 84).

[3] *Idem.* De musica VI, 7, PL 32, 1166.

[4] *A.* Ergo illud dico et sic definio, nec vereor ne definitio mea ob hoc improbetur, quod nimis brevis est: nam verum mihi videtur esse id quod est. *R.* Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est [*Августин.* Я скажу об этом и определю это так и не побоюсь, что мое определение заслужит неодобрение тем, что слишком кратко: мне кажется, что истина — это то, что существует. *Разум.* Таким образом, ложь не существует, потому что все, что существует, есть истина] (*Idem.* Soliloquia II, 8, PL 32, 888).

жет внушать и другое неправильное определение. Таковым было бы следующее: истинным называется то, что существует, как кажется, а ложным то, что существует не так, как кажется[1]. Это определение неверно, потому что из него вытекает ряд нелепых следствий. Во-первых, если истинное есть то, что существует, как кажется, а ложное то, что существует иначе, чем кажется, то по устранении познающего субъекта, который является здесь определяющим началом истинного и ложного, не останется ничего ни истинного, ни ложного в онтологическом смысле. Между тем ложное дерево остается ложным само по себе, независимо от того, считает ли его познающий за истинное или за ложное дерево[2]. Во-вторых, принимая это определение, приходится признать, что истинное и ложное простирается лишь дотуда, докуда простирается человеческое познание. Допустим, что это истинный камень, потому что он существует так, как воспринимается чувствами. Отсюда следует, что истинного камня нет в глубине земли и вообще там, где нет воспринимающего чувством, что истинного камня нет, когда его никто не видит, что в толще истинного дерева нет истинного дерева, потому что чувство не проникает во внутренность непрозрачных тел. Если нет ничего истинного, кроме того, что существует как кажется, то перечисленные вещи совсем не кажутся и потому не истинны[3].

Так как попытки дать определение истинного с положительной стороны не имели успеха, то целесообразнее представляется подойти к вопросу с отрицательной стороны и, выяснив природу ложного, по противоположности перейти к понятию истинного.

Ложное в онтологическом смысле прежде всего существует, есть некоторое бытие, потому что несуществующее не может быть ни истинным, ни ложным. Если ложно, то существует, если не существует, то не ложно[4].

Вторая черта, характеризующая ложное, состоит в том, что оно подобно истинному. Человек, которого мы видим во сне, есть человек ложный, и имен-

---

[1] Quid ipsum falsum? Quare falsum est? Quod aliter esse habet, quam videtur [Что такое сама ложь? Почему существует ложь? Ложь — это то, что существует иначе, чем кажется] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 3, PL 32, 886). *R.* Responde unde tibi videatur paries iste verus esse? *A.* Quia ejus non fallor aspectu. *R.* Ergo quia ita est ut videtur [*Разум.* Ответь, почему тебе кажется, что эта стена истинно существует? *Августин.* Потому что я не обманываюсь относительно ее вида. *Разум.* Следовательно, потому что она существует так, как кажется] (Ibid. II, 5, PL 32, 887).

[2] *R.* Si igitur aliquid inde falsum est quod aliter videtur atque est, inde verum quod ita ut est videtur; ablato eo cui videtur, nec falsum quidquam, nec verum est [*Разум.* Если же нечто является ложным, потому что кажется иначе, чем существует, а истинным, потому что существует так, как кажется; то по упразднении того, кому это кажется, ничто не будет ни ложным, ни истинным] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 5, PL 32, 887).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 7, 15, PL 32, 888, 891. Рус. пер. Ч. 2. С. 265–266, 273–274.

[4] *R.* Recte dicis; sed non attendis eam rem, quae omnino nulla sit, ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est: si non est, non est falsum [*Разум.* Ты говоришь правильно, но ты не подумал о том, что вещь, которая есть совершенное ничто, не может быть названа даже ложью. Ибо если она ложь, тогда она существует, если же нет, тогда она не ложь] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 29, PL 32, 898).

но потому, что он подобен истинному. Ведь никто, видя во сне собаку, не скажет, что видел человека. Если кто-нибудь в бодрственном состоянии принимает лошадь за человека, то, очевидно, потому, что обольщается каким-то кажущимся ему подобием человека. Отсюда мы называем ложным нарисованное дерево, образ лица, отражающийся в зеркале, кажущееся движение башни, преломление весла в воде. Сходство обманывает нас, когда мы останавливаем свой выбор не на том из близнецов, не на том яйце, не на том оттиске печати, которые нам нужны. Итак, все ложное подобно истине[1].

Все подобное истине можно разделить на два класса, с подразделением второго класса на более частные виды. К первому классу относятся подобия, равноценные оригиналу. Таково подобие близнецов, яиц, оттисков одной и той же печати. Здесь то, что подобно, по своему достоинству совершенно равно тому, чему оно подобно. Поэтому каждую из этих сходных вещей можно назвать подобием другой. Ко второму классу относятся подобия, которые ниже и хуже, чем их первообраз. В этих случаях худшее мы называем подобием лучшего, а не наоборот. Всякий, видя себя в зеркале, называет подобием не себя самого, а свое отражение.

Подобия второго класса имеют место отчасти в нашей душе, отчасти в вещах, находящихся вне нас. Подобия, которые возникают в душе, имеют своим носителем или чувство, или воображение. Так, подобие движения башни рождается в чувстве, а сновидения и грезы безумных — в воображении. Подобия же истинного, находящиеся в вещах, производятся или самой природой, или одушевленными существами. Природа создает подобия худшие, чем оригинал, или путем рождения, когда, например, от здоровых родителей происходят уроды, или путем отражения, каковы образы, видимые в зеркале, или тени, отбрасываемые телами. Одушевленные существа творят много подобий, не достигающих ценности оригинала. Сюда нужно отнести все произведения искусства[2].

Если ложное, т. е. подобное истинному, производят как неодушевленная природа, так и одушевленные существа, то понятие лжи в том и другом случае не может быть одинаковым. Одушевленные существа сами ставят для себя цели, поэтому они могут выдавать себя намеренно за то, что́ они не суть. Неодушевленная же природа лишь бессознательно может стремиться казаться тем, что́ она не есть[3].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 10, PL 32, 889. Рус. пер. Ч. 2. С. 268.

[2] Ibid. II, 11, PL 32, 889. Рус. пер. С. 268–269.

[3] Non remansisse quod falsum jure dicatur, nisi quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est [...Нет ничего, что можно было бы справедливо назвать ложью, кроме того, что притворяется тем, чем не является, или же стремится быть, но не существует] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 16, PL 32, 892). Aliud est falsum esse velle, aliud verum esse non posse [Хотеть быть ложью и не в силах быть истиной — разные вещи] (Ibid. II, 18, PL 32, 893).

вполне, как не вполне и истинно. Если бы оно достигало предмета своих стремлений вполне, то не было бы ложным, а было бы истинным. Если бы оно не достигало этого ни в какой степени, то оно не было бы и ложным, потому что его вовсе не существовало бы в качестве определенного бытия, могущего своим сходством с истиной вводить в заблуждение. Отсюда, поскольку оно подобно истинному, оно само истинно и существует, а поскольку неподобно истинному, оно ложно и не существует. Поясним это примером. Действительный человек есть человек истинный, поскольку он осуществляет свою истину, идею человека, пребывающую в Премудрости Божией. Статуя есть человек ложный, потому что, стремясь уподобиться своей истине, действительному человеку, она подобна ему лишь по внешнему виду. Если бы статуя была подобна человеку во всех решительно отношениях, т. е. состояла бы из одушевленной плоти, имела бы то же внутреннее устройство тела, была бы разумна, то она не была бы ложным человеком, а была бы человеком истинным. Если бы она ни в чем не была подобна человеку, то ее вовсе не было бы, она не существовала бы в качестве статуи, и, следовательно, не было бы ложного человека. Она отчасти истинна, отчасти ложна. Истинна по сходству внешней формы с человеком, ложна по отсутствию прочих черт сходства. Истинна по тому, что в ней есть, ложна по тому, чего в ней нет. Таким образом, истина вещи в ее бытии, ложь в небытии. Ложное занимает среднее место между бытием и небытием. Применяя эти принципы к изменяемым субстанциям, блж. Августин находит их неистинными. Если бы он не занимался преимущественно вопросом об истине с гносеологической точки зрения, а уделял больше внимания онтологической стороне проблемы, то без затруднения осветил бы всесторонне ложность изменяемого бытия. Но он затронул ее весьма бегло, и притом почти исключительно по отношению к телам и их эстетическому значению.

Одним из составных элементов формы служит единство. Оно есть принцип бытия субстанций. Но так как материальные субстанции отличаются большой сложностью, то свойственное им единство состоит в гармонии, равенстве и соотношении частей. Всем телам присуще это единство. Все они стремятся осуществить его. В этом отношении они подражают высшему единству, хотят ему уподобиться, но не могут этого достигнуть вследствие своей сложности[1].

[1] Quis non admonitus videat, neque ullam speciem, neque ullum omnino esse corpus quod non habeat unitatis qualecumque vestigium; neque quantumvis pulcherrimum corpus, cum intervallis locorum necessario aliud alibi habeat, posse assequi eam quam sequitur unitatem? [Кто же, если ему указать, не увидит, что нет такой формы и нет такого тела, которые бы не несли на себе некий отпечаток единства, и что нет столь прекрасного тела, которое могло бы достичь этого единства, поскольку оно из-за своей протяженности в пространстве вынуждено изменяться?] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 60, PL 34, 149).

В теле все изменяется или вследствие перемены формы, или вследствие передвижения с места на место. Само оно состоит из различных частей, из которых каждая занимает свое определенное положение в пространстве. Вследствие этого в теле не может быть полного сходства и равенства, безусловного единства, к которому оно стремится[1]. Таким образом, тела в некотором роде ложно принимают вид единства, к которому приближаются, но осуществить которого не могут[2]. Однако тела, хотя и чуждые абсолютного единства, не лишены некоторого единства. Без единства, содержащего части, ничто не может существовать. Поэтому если бы в них не было совершенно единства, то они не были бы телами и, следовательно, не могло бы возникать и вопроса об их истинности или ложности[3]. Отсюда, вещи ложны не постольку, поскольку они подобны единству, а поскольку не осуществляют его вполне[4]. Следовательно, их ложность не в том, что в них есть, а в том, чего им недостает[5]. Если ложность вещей в том, чего в них нет, то истинность их в том, что в них есть. Но эта истинность

---

[1] Quis est qui summam aequalitatem vel similitudinem in corporibus inveniat, audeatque dicere, cum diligenter consideraverit quodlibet corpus vere ac simpliciter unum esse; cum omnia vel de specie in speciem, vel de loco in locum transeundo mutentur, et partibus constent sua loca obtinentibus, per quae in spatia diversa dividuntur [Кто же, найдя высшее равенство или подобие в телах, осмелится сказать по тщательном рассуждении о каком-нибудь истинно и исключительно едином теле; ведь все изменяется, переходя либо от формы к форме, либо от места к месту, и все состоит из частей, занимающих положенные им места, благодаря которым и могут быть делимы расположенные в пространстве вещи?] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 55, PL 34, 146). Per hanc illud unum vides, quo judicas unum esse quidquid aliud vides, nec tamen hoc esse quod illud est, quidquid mutabile vides [...Благодаря {этому свету} ты видишь то единство, согласно которому судишь о единстве видимых вещей, и видишь, что единство изменямых вещей не есть то истинное единство] (Ibid., 64, PL 34, 150).

[2] Quod cum ita esse compererit, interrogabo utrum hanc ipsam unitatem, quam convincuntur appetere, summe impleant, an longe infra jaceant, et eam quodammodo mentiantur [Раз мы пришли к такому выводу, я спрошу, исполняют ли вещи в высшей степени то единство, к которому обнаруживают стремление, или же они далеко отстоят от него и в известном смысле вводят в заблуждение относительно его исполнения] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 60, PL 34, 149).

[3] Omne quippe corpus verum corpus est, sed falsa unitas. Non enim summe unum est, aut in tantum id imitatur ut impleat: et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset [Конечно, всякое тело является истинным телом, но ложным единством. Ибо оно не в высшей степени едино и не настолько подражает единству, что может его исполнить; и однако тело не было бы телом, если бы не было в некотором смысле единым] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 63, PL 34, 150).

[4] Utrum in tantum mentiantur, in quantum ei similia sunt, an in quantum eam non assequuntur [...Ложны ли вещи постольку, поскольку они подобны единству или же поскольку не осуществляют его...] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 61, PL 34, 149).

[5] Intelligamus, si possumus, non ex eo quod est nos falli, sed ex eo quod non est [Представим, если сможем, что мы обманываемся не тем, что существует, а тем, чего нет] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 63, PL 34, 150).

действительно существующих в них определений находится в них по причастию Истине[1].

Другой пример ложности тел. Предметы состоят из материи и формы. Их формы служат подражанием геометрических фигур, но в высшей степени слабым и несовершенным. В природе нет ни точки, ни линии, ни истинного шара, ни истинной плоскости. Тела стремятся приблизиться к этим идеальным формам, но никогда их не осуществляют[2]. Для них геометрические фигуры — истина, но так как они не вполне причастны этой истине и не могут воплотить ее в себе, то они не истинны, а ложны[3].

Изменяемость субстанций и благо[4]. Строго следуя гносеологическому правилу познавать отрицательное из положительного, Плотин определяет природу зла на основании предварительного анализа понятия блага. Зло само по себе недоступно непосредственному познанию, как недоступны чувству тьма и молчание. Тьму мы ощущаем лишь по противоположности со светом. Так и природа зла выясняется по противоположности добру. Способ познания per privationem был хорошо известен блж. Августину и получил в его системе широкое применение[5]. Однако в вопросе о зле и благе он идет не тем путем, кото-

---

[1] Ut enim veritate sunt vera, quae vera sunt; ita similitudine similia sunt, quaecumque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt: ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii; et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est [Как благодаря истине истинно то, что истинно, так благодаря подобию подобно то, что подобно. Следовательно, как истина есть форма истинных вещей, так и подобие есть форма вещей подобных. Поэтому истинные вещи истинны постольку, поскольку они существуют, существуют же они постольку, поскольку подобны первоначальному единству. Это форма всех существующих вещей, и она же высшее подобие Начала; а Истина она потому, что в ней нет никакого различия] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 66, PL 34, 151). Omnia vera sunt, in quantum sunt; nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est [Все истинно, поскольку существует; и не существует никакой лжи, кроме того случая, когда считается существующим то, что не существует] (*Idem.* Confessiones VII, 21, PL 32, 744).

[2] Ср. стр. 360–361 наст. изд.

[3] Si vero et corpus imitatione aliqua verum est, et ob hoc non ad liquidum verum... Quis enim mente tam caecus est qui non videat, istas quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate, aut in his etiam veritatem; illas vero corporis figuras, siquidem quasi ad istas tendere videntur, habere nescio quam imitationem veritatis, et ideo falsas esse? [Если тело истинно благодаря некоему подражанию, а потому не совсем истинно... то кто же настолько слеп умом, чтобы не видеть, что геометрические фигуры обитают в самой истине, или же истина обитает в них; а эти телесные фигуры, если даже и кажется, что они стремятся к тем фигурам, имеют некое подобие истины и потому ложны?] (*Augustinus Hipponensis.* Soliloquia II, 32, PL 32, 900).

[4] *Le Roy Burron M.* The problem of evil. A criticism of the augustinian point of view. Chicago, 1909; *Scipio K.* Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Ramen seiner Lehre vom Übel. Leipzig, 1886. Tl. 1; *Trepte A.* Die metaphysische Unvollkommenheit der Creatur und das moralische Übel bei Augustin und Leibnitz. Halle, 1889.

[5] См. стр. 403–408 наст. изд. Специально о невозможности прямого познания зла: *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 54, PL 32, 1269; De Genesi ad litteram VIII, 34, PL 34, 386. Рус. пер. Ч. 8. С. 127.

рый диктовался гносеологией, а совершенно обратным: не зло определяет он по противоположности благу, а благо по противоположности злу. Обстоятельства его интеллектуального развития вполне объясняют нам происхождение этого метода. В течение девятилетнего увлечения манихейством он слишком был занят именно проблемой зла. При помощи неоплатонизма он выяснил для себя ошибочность манихейского учения о злом начале, и у него составилось близкое к неоплатоническому понятие о зле, от которого он перешел потом к понятию блага. Ход его личного развития и отразился на систематическом исследовании проблемы блага и зла.

Зло. Критика манихейского дуализма служит для блж. Августина исходной точкой в выяснении природы зла.

Отличительная особенность манихейства в данном вопросе сводится к представлению о субстанциальности зла[1]. Зло — некоторая природа, нечто существующее в виде телесной массы. Это огонь, яд, дикий зверь, все, что есть в мире вредного, безобразного, отвратительного. Если положить скорпиона в руку человека, последний тотчас же всеми своими движениями покажет, что считает эту субстанцию злом[2]. Весь мир слагается из антитез добра и зла: здоровья и слабости, обилия и недостатка, белого и черного, теплого и холодного, сладкого и горького, света и тьмы, истины и лжи, жизни и смерти, души и тела[3]. Манихеям казалось невероятным, чтобы сорные и ядовитые травы, как злые субстанции, могли происходить от благого Бога[4]. Наоборот, в сладких и душистых плодах, в ярких и благоухающих цветах они видели субстанцию блага, тождественную Божественной природе[5]. Высшее зло было для них царством тьмы с определенной территорией, населением, животными и растениями[6]. Нравственное зло они также признавали субстанциальным. Это прежде всего тело, а потом похоть, как некоторая физическая примесь к человеческой душе[7].

В своей критике манихейского понятия о зле блж. Августин отмечает неправильность обобщения, на которое оно опирается. Злом следует признать то, что является таковым для всех и при всех обстоятельствах. Манихеи же считают злом такие явления, которые в одном отношении и при одних условиях оказываются злом, а в другом отношении и при других условиях добром. В самом деле, признаком доброй субстанции для них служит яркий и красивый цвет растений. Но по их учению, животные произошли от злого начала. Как же по-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani I, 85, PL 45, 1104.

[2] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 11, PL 32, 1349.

[3] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXI, 11, PL 42, 396; Contra Fortunatum Manichaeum, 14, PL 42, 117.

[4] *Idem.* De Genesi contra Manichaeos I, 19, PL 34, 182.

[5] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 39, PL 32, 1362.

[6] *Idem.* De Genesi contra Manichaeos I, 7, PL 34, 176.

[7] *Idem.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani III, 189, PL 45, 1329; VI, 14, PL 45, 1525.

сле этого смотреть на красивую окраску птиц? Почему красный цвет в розе считается признаком изобилия блага, а тот же цвет в крови животных — частью злой субстанции? Цвет оливкового масла и растопленного сала один и тот же. Ни один цветник не может сравниться по красоте с оперением павлина[1]. Если признаком блага признается запах растений, то из тел животных также приготовляются благовонные масти, и мясная пища, вообще, пахнет приятнее растительной[2]. Теплое, как и холодное, при умеренном пользовании составляют благо, при неумеренном — зло[3]. Что касается вкуса, то он всецело зависит от соответствия или несоответствия данного питательного вещества потребностям организма и состоянии, в котором он в данный момент находится. Вследствие этого даже люди не сходятся в своих вкусах. Тем более разницы в этом отношении между человеком и животным. Как для людей, страдающих некоторыми болезнями, горек мед, так для коз сладки листья дикой маслины. Одна и та же субстанция здесь для одних благо, для других — зло[4]. Если белое и сладкое — два блага, а черное и горькое — два зла, то каким образом некоторые сорта винограда и оливки становятся слаще по мере того как темнеют, т. е лучше по мере возрастания в них зла?[5] Таким же относительным характером отличается яд. Одно и то же вещество ядовито для одного организма и безвредно для другого в зависимости от соответствия или несоответствия их строению и потребностям. Если бы яд скорпиона, примером которого пользовался Фавст, был злом, то он прежде всего вредил бы самому скорпиону. В действительности же, наоборот, он необходим для существования этого животного. Для последнего благом служит иметь то, неимение чего является благом для нас. Масло для человеческого тела очень полезно, а для насекомых гибельно. Морская вода вредна для земных животных, но полезна и приятна для рыб, живущих в море. Человек, погруженный в воду, умирает, а рыба умирает, будучи вынута из воды. Наконец, одно и то же ядовитое вещество может быть обращено из зла в благо путем постепенного приучения к нему организма, так как привычка часто делает яд безвредным или даже полезным в каком-нибудь отношении[6].

Все примеры, приводимые манихеями в доказательство субстанциальности зла, представляют собой неправильное обобщение. Каждая из указанных ими субстанций является злом только для того или другого вида живых существ и при известных только условиях. Поэтому нужно дать злу такое опреде-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 39, PL 32, 1362.

[2] Ibid. II, 40, PL 32, 1362.

[3] *Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXI, 11, PL 42, 396.

[4] Ibid. XXI, 13, PL 42, 397.

[5] Ibid. XXI, 11, PL 42, 396.

[6] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 11–13, PL 32, 1349–1350; Contra Faustum Manichaeum XXI, 13, PL 42, 397.

ление, которое обнимало бы все его частные виды и исключало бы все виды блага[1]. Уже упоминавшиеся примеры зла удобно обобщаются в понятиях вредного, не соответствующего природе, порока, порчи.

Если зло есть вред, а повреждение всякой субстанции обусловлено воздействием на нее того, что не соответствует ее природе, то зло следует определить как несоответствие. Вследствие несоответствия природе человеческого организма яд скорпиона губителен для него. Вследствие несоответствия природе скорпиона быть лишенным яда для него губительно отсутствие яда. Яд скорпиона — зло для человека и добро для самого скорпиона, но несоответствие в одинаковой степени зло как для того, так и другого[2]. То же можно сказать о масле, морской воде и тысяче других подобных вещей. Но несоответствие не есть природа, а нечто противное природе. Следовательно, оно не субстанция[3].

Далее, всеобщее сознание признает злом недостаток, несовершенство вещи, ее порок в физическом или моральном смысле. Но порок также не субстанция, потому что он противен природе. Пороком он является потому только, что вредит природе, но вредить ей может только то, что ей противно, следовательно, порок противен природе[4]. Порок, настолько противоположен природе, что не может не наносить ей ущерба[5]. Он причиняет ей вред, отнимая у нее свойственые ей совершенства: правильность, красоту, здоровье или добродетель. Все это прекрасно само по себе, недостаток же этих совершенств составляет зло[6]. Пороком называется то, чего не хватает вещи, чтобы быть совер-

---

[1] Quia quod vere et generaliter malum est, et semper et omnibus nocet [Всеобщее настоящее зло вредит всему, и вредит постоянно] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 12, PL 32, 1350).

[2] Nam si illud venenum per seipsum malum esset, eumdem scorpionem magis priusque perimeret. At contra, si ei penitus aliquo pacto detrahatur, sine dubitatione interiret. Ergo illius corpori malum est amittere quod nostro recipere: item illi bonum est habere id quo nobis bonum est carere. Erit ergo eadem res et bonum et malum? Nullo modo; sed malum est quod contra naturam est: hoc enim et bestiae illi et nobis malum est, id est ipsa inconvenientia [Если этот яд был бы злом сам по себе, тогда бы он прежде всего и более всего убивал самого скорпиона. Но, напротив, если его совершенно лишить этого яда, он, без сомнения, умрет. Следовательно, для тела скорпиона злом является потерять яд, а для нашего — принять его; точно так же для скорпиона благом является иметь яд, а для нас — не иметь его. Будет ли тогда одна и та же вещь и благом и злом? Никоим образом. Злом будет то, что противно природе, ибо это зло и для животного и для нас: это зло есть несоответствие] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 11, PL 32, 1349).

[3] Inconvenientia, quae sine dubio non est substantia, imo est inimica substantiae [Несоответствие, которое, без сомнения, не является субстанцией, враждебно субстанции] (Ibidem).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 38, PL 32, 1290.

[5] *Idem.* De Civitate Dei XI, 17, PL 41, 331. Рус. пер. Ч. 4. С. 201.

[6] Si enim bonae non essent, eis vitia nocere non possent. Nam quid eis nocendo faciunt, nisi adimunt integritatem, pulchritudinem, salutem, virtutem, et quidquid boni naturae per vitium detrahi sive minui consuevit? [Если бы не было благих вещей, тогда им не могли бы повредить пороки. Ведь, когда пороки вредят им, что же они делают, как не отнимают правильность, красоту, здоровье, добродетель и все то, что обыкновенно умаляется или отбирается у благой природы через порок?] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XII, 3, PL 41, 350).

шенной в своем роде. Следовательно, порицая порок, мы тем самым хвалим вещь, чуждую порока, и выражаем желание, чтобы она была совершенной[1]. Недостатки и несовершенства вещи свидетельствуют о том, что сама она хороша. Что является злом вследствие недостатка, то само по себе, свободное от недостатка, есть добро. Недостаток, причиняющий вред природе, противоположен ей и, следовательно, не есть природа[2]. Порок и природа противоположны. Противоположны также зло и добро. Поэтому если установлено, что порок есть зло, то противоположную ему природу следует признать добром[3].

Если зло есть недостаток совершенства в той или другой вещи, то следует признать злом и то, что обусловливает этот недостаток. Но недостатки и пороки появляются в предмете вследствие его порчи. Поэтому порча (corruptio) и есть настоящее зло, зло в истинном смысле. «То или другое зло может быть называемо тем или другим именем, но зло для всякой вещи, в которой замечается хоть сколько-нибудь зла, есть порча. Порча души сведущей называется невежеством, порча справедливой — несправедливостью, порча мужественной — трусостью, порча тихой и спокойной — страстью боязни, или печали, или хвастовства. Далее, в одушевленном теле порча здоровья называется страданием и болезнью, порча сил — слабостью, порча покоя — трудом. Потом, в одном только теле порча красоты именуется безобразием, порча прямизны — кривизной, порча порядка — извращенностью, порча целости — или разрывом, или изломом, или раздроблением»[4]. Если все подвергающееся порче умаляется в отношении какого-нибудь блага, то неиспорченное само по себе есть благо[5]. Порча вредит, потому что ниспровергает естественный порядок. Она не природа, а противна природе. Если же порча, как зло, противна природе, то природа есть благо[6]. Если порча делает ее злом, отнимая у нее часть блага, то сама природа — благо[7].

Итак, зло есть недостаток и порча субстанции. Но положительное содержание дается субстанции формой. Следовательно, зло, как недостаток и порча,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 41, PL 32, 1291.

[2] Sed ipsa quoque vitia testimonium perhibent bonitati naturarum. Quod enim malum est per vitium, profecto bonum est per naturam. Vitium quippe contra naturam est, quia naturae nocet [Сами пороки свидетельствуют о благе этих природ. Ибо то, что является злым благодаря пороку, конечно, является благом по природе. Порок против природы, потому что вредит природе] (*Augustinus Hipponensis.* Contra adversarium legis et prophetarum I, 7, PL 42, 607).

[3] Ostenditur, vitium natura non esse; et quia contra naturam est, ideo malum esse; ac per hoc naturam in quantum natura est, bonum esse [Очевидно, что порок не является природой; а злом является потому, что против природы; и поэтому природа, поскольку она природа, блага] (*Augustinus Hipponensis.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani VI, 16, PL 45, 1535). Ср.: Ibid. I, 114, PL 45, 1124.

[4] *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 39, PL 42, 200.

[5] Ibid., 40, PL 42, 201.

[6] Ibid., 39, PL 42, 200.

[7] *Idem.* De libero arbitrio III, 36, PL 32, 1289.

состоит в повреждении формы телесной или духовной. Как поврежденное тело утрачивает совершенство своего вида, из красивого делаясь безобразным и из привлекательного отталкивающим, так душа, поврежденная грехом, теряет красоту духовной формы и благолепие праведной воли[1]. Но форма, со своей стороны, сводится к виду, мере, порядку, единству. Поэтому зло, состоящее в извращении формы, в более частном определении есть порча тех или иных элементов формы. Это не что иное, как повреждение или меры, или вида, или естественного порядка[2]. Это извращение, а всякое извращение противоположно порядку[3].

Порок и повреждение формы, составляющие сущность всякого зла, имеют свои степени. Вещь, утрачивая часть своих совершенств, не перестает быть благом, но становится худшей, чем была прежде. В обыденной, не претендующей на научную точность речи низшие блага по сравнению с высшими называются противоположными им именами и этим как бы отождествляются со злом. Но подобные выражения неправильны. Субстанции, обладающие менее совершенной формой или подвергшиеся частичному повреждению ее, представляют собой не зло, а лишь низшее благо, подобно тому как медленное, которое мы противопоставляем быстрому, не есть полное отсутствие движения, или темное, как противоположность светлому, не совершенно лишено света. Так, форма человеческого тела считается прекрасной, а обезьяна по сравнению с человеком кажется безобразной. На основании этого неразумные люди готовы признать человека добром, а обезьяну — злом. Однако, рассматривая обезьяну безотносительно, мы должны и ее признать благом, потому что и ее телу свойственна мера, симметрия, согласие частей, в повреждении которых и состоит зло. Если бы в теле обезьяны не было блага, то оно не могло бы становиться хуже вследствие порчи[4]. Таким образом, злом нельзя назвать испорченный предмет, потому что, поскольку он остается вещью, обладающей какой бы то ни было формой, он все еще есть благо. Зло — это не испорченная вещь, а само повреждение вещи[5].

Если зло состоит в повреждении как таковом, то оно не может существовать само по себе, в качестве отдельной субстанции. Оно нуждается в носителе и всегда существует в какой-нибудь природе. Но всякая природа есть благо, поэтому зло может существовать только в благе. В самом деле, зло вредит вещи,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 29, PL 42, 193.

[2] Malum nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis [Зло есть не что иное, как повреждение меры, вида или порядка] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 4, PL 42, 553).

[3] Quod corrumpitur, profecto pervertitur; quod autem pervertitur, ordine privatur [То, что повреждается, конечно, извращается, а то, что извращается, лишается порядка] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 7, PL 32, 1347).

[4] *Idem.* De natura boni, 14–15, PL 42, 555.

[5] *Idem.* De vera religione, 26, PL 34, 133. Рус. пер. Ч. 7. С. 21; Contra Julianum I, 37, PL 44, 666.

портит ее, т. е. уменьшает в ней благо. Если оно продолжает наносить ей ущерб, то, значит, находит еще в ней благо, которое может подвергнуться дальнейшему умалению. Если бы, наконец, зло совершенно уничтожило добро, присущее вещи, то не осталось бы более ничего, доступного дальнейшему повреждению, а вследствие этого негде было бы существовать и самому повреждению, т. е. злу[1]. Совершенное господство зла в субстанции равносильно ее уничтожению. Это положение доказывается недопустимостью противоположного. Предположим, что процесс постепенного разрушения субстанции останавливается на известной точке и, достигнув своего полного развития, оставляет часть субстанции неприкосновенной и не поддающейся дальнейшему разрушению. Получается нелепый вывод: благодаря тлению и постепенному разрушению субстанция становится в конце концов нетленной и неразрушимой, благодаря отъятию всякого блага получает великое благо — нетление[2]. Если же по отъятии всякого блага субстанция уничтожается, то вместе с ней исчезает и зло, разрушавшее ее. Справедливость этого можно видеть на примере гниения. По мере того как разрушается тело, т. е. уменьшается присущее ему благо, возрастает порча. Когда же все тело бывает уничтожено гниением, тогда исчезает и само гниение, потому что для него не остается носителя[3]. Итак, зло может существовать только в добре, которое оно разрушает, а когда это разрушение достигает своей высшей степени, тогда вместе с добром уничтожается и само

[1] Si enim nihil nocent, mala non sunt: si autem nocent, bonum minuunt: et si amplius nocent, habent adhuc bonum quod minuant: et si totum consumunt, nihil naturae remanebit cui noceatur; ac per hoc nec malum erit a quo noceatur, quando natura defuerit, cujus bonum nocendo minuatur [Если зло ничему не вредит, его нет; если же вредит, тогда умаляет благо. Если вредит больше, значит, все еще есть благо, которое умаляется; а если зло истребит все благо, тогда у природы не останется ничего, чему можно было бы вредить. Поэтому уже не будет злом то, что вредит природе, когда не будет самой природы, благо которой уменьшалось бы от этого вреда] (*Augustinus Hipponensis.* Contra adversarium legis et prophetarum I, 7, PL 42, 607).

[2] Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt. Si enim erunt, et corrumpi jam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. Et quid monstruosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora? [Если вещи лишатся всякого блага, их вообще не будет. Ибо если они будут и не смогут повредиться, тогда они будут лучше, так как пребудут неповреждаемыми. Да и что может быть чудовищнее, нежели говорить, что, потеряв все свое доброе, они станут лучше?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 18, PL 32, 743). Ср.: De libero arbitrio III, 36, PL 32, 1289; Enchiridion, 12, PL 40, 236.

[3] Sed etiam ipsa quae proprie ab hominibus corruptio corporis dicitur, id est, ipsa putredo, si adhuc habet aliquid quod alte consumat, bonum minuendo crescit corruptio. Quod si penitus absumpserit, sicut nullum bonum, ita nulla natura remanebit, quia jam corruptio quod corrumpat non erit; et ideo nec ipsa putredo erit, quia ubi sit omnino non erit [Но даже если само гниение, которое люди называют порчей тела, все еще имеет нечто, что может глубоко поразить, тогда эта порча будет увеличиваться благодаря уменьшению блага. Если же она совершенно все истребит, тогда не останется никакого блага и никакой природы, потому что уже не будет порчи того, что можно испортить; а потому не будет и самого гниения, так как для него совершенно не будет места] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 20, PL 42, 557).

зло[1]. Но если субстанцией называется содержащее, а не содержимое, то зло, которое не может существовать без носителя, не есть субстанция[2].

Зло не только уничтожается вместе с субстанцией, которую разрушает, но и зарождается только в субстанции. Как повреждение доброй субстанции, оно не может возникнуть иначе, как только в этой субстанции[3]. Грех первых людей произошел от их злой воли, а злая воля, конечно, из их природы, потому что злая воля есть непременно воля какой-нибудь природы. До возникновения же в нем злой воли человек был таким, каким создал его Бог, т. е. был добрым[4]. Из этого видно, что начало свое зло берет в благе. Если зло есть повреждение, то оно может зарождаться только в том, что может быть повреждаемо, но повреждаемое есть благо, следовательно, оно-то и служит местом возникновения зла[5].

Если зло и возникает в благе, и существует в нем, и уничтожается вместе с ним, то без блага оно существовать не может. Но благо, свободное от зла, существует. Таковы Бог и высшие ангелы[6]. Человек может быть не несправедлив, но

---

[1] Vitium... nisi in natura non potest esse [Порок... не может существовать нигде, кроме как в природе] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XIV, 11, 1, PL 41, 418). Et ipsa sunt mala, quae nisi ex bonis et in bonis naturis inesse non possunt [И само зло может существовать только от блага и в благе природы] (*Idem.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani I, 61, 114, PL 45, 1081, 1124). Ibid. III, 209, PL 45, 1335.

[2] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 7, PL 32, 1347.

[3] Quaerunt itaque a nobis, unde sit malum. Respondemus, Ex bono, sed non summo et incommutabili bono. Ex bonis igitur inferioribus atque mutabilibus orta sunt mala. Quae mala licet intelligamus non esse naturas, sed vitia naturarum: tamen simul intelligimus ea, nisi ex aliquibus et aliquibus naturis esse non posse... [Итак, нас спрашивают, откуда зло. Мы отвечаем: «От добра, но не от высшего и неизменяемого добра». Таким образом, зло возникает от блага низшего и изменяемого. Это зло мы не должны считать природой, но пороком природы; и однако вместе с тем мы понимаем, что зло не может существовать никак иначе, кроме как от какой-нибудь или в какой-нибудь благой природе...] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Julianum I, 37, PL 44, 666). Nec oriri malum potest, nisi ex natura; nec ubi sit habet, si non fuerit in natura [Зло не может возникнуть {никак иначе}, кроме как из природы; и не может нигде находиться, если не будет в природе] (Ibid. III, 56, PL 44, 731). Ex bonis igitur mala orta sunt, et nisi in aliquibus bonis non sunt: nec erat alias unde oriretur ulla mali natura [Таким образом, зло возникает из блага, и если его не будет ни в каком благе, его {вообще} не будет: нет больше места, откуда могла бы возникнуть какая-нибудь злая природа] (*Idem.* Enchiridion, 14, PL 40, 238).

[4] *Augustinus Hipponensis.* Contra Julianum I, 37, PL 44, 666; V, 43, 60, PL 44, 724, 732.

[5] Et haec duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset, in quo malum esset, prorsus nec malum esse potuisset: quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur; quod nisi bonum esset, nec corrumperetur [...Эти две противоположные вещи существуют одновременно, так что если бы не было блага, в котором было бы зло, конечно, тогда не могло бы быть и самого зла; потому что порча не имела бы места, где могла бы находиться, и откуда могла бы возникнуть, если бы не было того, что может быть испорчено, то есть того, что не могло бы испортиться, если бы не было благом] (*Augustinus Hipponensis.* Enchiridion, 14, PL 40, 238).

[6] Bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus, et quaeque superiora coelestia: mala vero sine bonis esse non possunt [Благо может существовать без зла, например Сам Бог и все высшие небесные силы, но зло без добра существовать не может] (*Augustinus Hipponensis.* Contra adversarium legis et prophetarum I, 7, PL 42, 607).

несправедливый не может не быть или ангелом, или человеком[1]. А отсюда следует дальнейший вывод: высшее благо, т. е. благо свободное от малейших следов зла, существовать может, а высшего зла, чуждого примеси добра, быть не может. В самом деле, высшее зло, как отсутствие всех элементов добра, не может иметь никакой меры, а следовательно, и формы, так как то и другое — благо. Без формы же ничто не может существовать. «Все существующее или телесно, или бестелесно. Телесное содержится телесной, а бестелесное — умопостигаемой формой. Следовательно, все, что существует, имеет некоторую форму. Но где какая-либо форма, там по необходимости и некоторая мера, а мера есть нечто доброе. Высшее же зло не имеет никакой меры, потому что лишено всякого добра. Следовательно, оно не существует, ибо не содержится никакой формой»[2]. Прекрасным подтверждением этого теоретического вывода служит учение манихеев о царстве тьмы как высшем зле. При всем своем желании изобразить область темных сил в самых мрачных и отталкивающих чертах они не могут лишить ее всех элементов добра. Они рисуют ее в виде земли, пересеченной пропастями и болотами, покрытой ядовитыми растениями и населенной чудовищными существами и демоническими силами во главе с их архонтами и царем. Но как бы ужасны и отвратительны ни были эти воображаемые субстанции, в них есть много доброго: жизнь, плодовитость, форма, вид, своего рода порядок[3]. Воображение манихеев подавлено темной стороной изображаемого ими царства зла, и они не в состоянии видеть его положительных свойств. Они подобны человеку, который, видя, как лев влечет за собой и раздирает тела животных и людей, до такой степени поражается ужасом вследствие детской слабости духа, что, не замечая красоты и благородства царя зверей, ничего не хочет знать, кроме его кровожадности[4]. Избежать этой ошибки манихеи не могут, потому что если царство тьмы есть зло, как порча и повреждение, то есть в нем и то, что может подвергаться порче, т. е. добро. Высшее же зло, как одна только порча, не связанная с элементами добра, которые могли бы подвергаться ее разрушительному влиянию, невозможно[5].

Предшествующий ряд мыслей дает тот несомненный вывод, что по существу своему зло есть лишение, отсутствие блага, а следовательно, небытие и ничтожество. В самом деле, если зло есть несоответствие природе, то, значит, оно

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Enchiridion, 14, PL 40, 238; De Civitate Dei XII, 3, PL 41, 350; XIV, 11, 1, PL 41, 418; XIX, 13, 2, PL 41, 641. Рус. пер. Ч. 4. С. 238. Ч. 5. С. 30. Ч. 6. С. 132.

[2] *Idem.* De diversis quaestionibus, 6, PL 40, 13.

[3] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 14–18, PL 32, 1351–1353; Contra epistulam Manichaei, 30, 36–37, PL 42, 193, 198–199.

[4] *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 38, PL 42, 200.

[5] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 5, 7–8, PL 32, 1346, 1347–1348; Contra epistulam Manichaei, 40, PL 42, 201; De natura boni, 41, PL 42, 563.

противоположно ей. Но природа, как синоним субстанции, обозначает некоторое бытие, противоположность же ее может быть только небытием[1]. Далее, злом мы признали порок, недостаток, порчу, повреждение. Все это равносильно уменьшению совершенств, присущих субстанции. При этом злом является не испорченная субстанция, а сама ее порча, потому что все, еще не затронутое в ней повреждением, продолжает быть благом. Если же это так, то порок и повреждение — понятия чисто отрицательные. Они указывают не на то, что есть в субстанции, а на то, чего в ней нет, чего недостает ей до полноты совершенства. Таким образом, зло есть только лишение добра[2], а следовательно, нет субстанций, которые были бы злом[3]. Для одушевленного тела злом являются болезни, т. е. не что иное, как отсутствие здоровья. Точно так же порок души состоит в лишении свойственных ей естественных благ. Когда тело и душа подвергаются лечению, то испытываемое ими зло — болезни и пороки — не покидает их, чтобы существовать где-либо в другом месте, а вовсе перестает существовать, потому что представляет собой только лишение добра[4]. Манихеи признавали противоположность добра и зла, но сводили то и другое к двум противоборствующим субстанциям. Блж. Августин противопоставляет зло добру, как небытие бытию, как лишение и недостаток — обладанию[5].

Если частичное зло, как известный недостаток вещи, есть небытие, то тем более необходимо признать небытием зло в его полном развитии. Повреждение, достигшее крайних размеров, уничтожает субстанцию, в которой находится, а вместе с ней и себя самого. В результате получается ничто. Чтобы убедиться в этом, нужно только принять во внимание, к чему стремится вещь,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 2–3, 11, PL 32, 1345–1346, 1349.

[2] Non est malum nisi privatio boni [Зло есть не что иное, как лишение добра] (*Idem.* Contra adversarium legis et prophetarum I, 7, PL 42, 607). Malum non esse nisi privationem boni [Зло есть только лишение добра] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones III, 12, PL 32, 688).

[3] Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni [...Так как зло отнюдь не является природой, и имя это не обозначает ничего, кроме как лишение добра] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 22, PL 41, 335).

[4] Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Nam sicut corporibus animalium nihil est aliud morbis et vulneribus affici, quam sanitate privari... ita et animorum quaecumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum: quae cum sanantur, non aliquo transferuntur; sed ea quae ibi erant nusquam erunt, quando in illa sanitate non erunt [Что же такое так называемое зло, как не лишение добра? Ведь как в телах животных терпеть болезни и раны есть не что иное, как лишаться здоровья... так и всяческие пороки души суть лишение естественного добра. Когда эти пороки исцеляются, они никуда не переносятся, ибо, прекращая свое существование в здоровой душе, они не могут существовать нигде больше] (*Augustinus Hipponensis.* Enchiridion, 11, PL 40, 236).

[5] Manichaeus... qui bonum et malum sic inter se dicit esse contraria, ut non naturam cum deficit a bono, dicat fieri malam, ipsumque defectum ejus esse malum ejus, sed potius ipsum malum dicat esse naturam [Манихеи... говорят, что добро и зло противоположны друг другу, так что, когда природа отпадает от блага, она не становится злой, и само такое отпадение не является злом, но, скорее, само зло, по их словам, является природой] (*Idem.* Contra Julianum I, 38, PL 44, 667).

поражаемая повреждением. Форма и все ее элементы служат условием ее бытия. Поэтому большая или меньшая утрата их есть большая или меньшая утрата бытия. А так как зло в качестве порока или порчи формы имеет степени, то отсюда ясно, что зло есть прогрессирующая утрата бытия или стремление вещи к полному ничтожеству. Это последнее и есть главное зло, malum generale[1]. Высшее зло есть именно то, к чему влечет субстанцию повреждение, т. е. небытие и ничтожество[2].

Справедливость сделанного вывода не ограничивается материальными субстанциями, но касается и бессмертной души, хотя зло, овладевающее ею, и не может причинить ей полного уничтожения. Несмотря на свою неразрушимость, душа, склоняющаяся ко злу, все же приближается к небытию, потому что переходит от более интенсивного бытия к менее интенсивному. Душа может обращаться своей волей или к тому, что выше ее, к Богу, или к себе самой, или к тому, что ниже ее, к телу и материальному миру. Богу, как Существу неизменяемому, свойственно высшее бытие. Отдавая свою любовь Творцу, душа принимает участие в Его бытии и этим повышает степень собственного бытия. Так, ангелы, оставшиеся верными своему предназначению и искавшие блага в высшем, приняли участие в неизменяемости Бога и достигли полноты бытия. А духи, отпавшие от Бога и выше Его поставившие собственное господство, сдела-

---

[1] Idipsum ergo malum est, si praeter pertinaciam velitis attendere, deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit [Если вы из-за вашего упрямства хотите рассмотреть этот вопрос, то {мы увидим}, что зло — это отпадение от сущности и стремление к тому, что не существует] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 2, PL 32, 1345). Quomodo enim potest ille, qui omnium quae sunt, causa est ut sint, causa esse rursus ut non sint, id est, ut ab essentia deficiant et ad non esse tendant? quod malum generale esse clamat verissima ratio [Каким образом может Тот, Кто является причиной существования всех существующих вещей, быть, напротив, причиной их несуществования, то есть {причиной того}, чтобы они отпадали от своей сущности и стремились к небытию? Это то, что разум истинно называет *главным злом*] (Ibid. II, 3, PL 32, 1346).

[2] Quid putatis, nisi id quod habet veritas, corrumpi posse factam substantiam: nam et illam non factam, quae summum bonum est, esse incorruptibilem, et ipsam corruptionem, quae summum malum est, non posse corrumpi, sed hanc non esse substantiam? Si autem quaeritis quid sit, videte quo conetur perducere quae corrumpit? ex seipsa enim afficit ea quae corrumpuntur. Deficiunt autem omnia per corruptionem ab eo quod erant, et non permanere coguntur, non esse coguntur... Quidquid igitur corrumpitur, eo tendit ut non sit. Jam vestrum est considerare quo cogat corruptio, ut possitis invenire summum malum: nam id est quo corruptio perducere nititur [Что же вы думаете, как не ту истину, что сотворенная субстанция может быть повреждена, ибо несотворенная, которая есть Высшее Благо, является нетленной; а само повреждение, будучи высшим злом, не может быть повреждено, поскольку не является субстанцией? Если же вы спрашиваете, что такое повреждение, посмотрите, к чему оно стремится привести вещи, которые повреждает, ибо оно воздействует на них согласно своей собственной природе. Все вещи благодаря этому повреждению отпадают от того состояния, в котором находились, и понуждаются к небытию... Все, что подвергается повреждению, стремится к тому, чтобы не быть. Теперь уже ваше дело рассмотреть, к чему оно понуждает, дабы вы могли обнаружить величайшее зло, поскольку это то, к чему стремится привести повреждение] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 8, PL 32, 1348).

лись фактически изменяемыми и вследствие этого много потеряли в полноте своего бытия и приблизились к ничтожеству. Первый человек, оставив благо вечное, обратился к благу временному и также стал существовать в меньшей степени, чем раньше. Душа, склоняющаяся своей любовью к телу, хотя и не становится телом, но от высшего способа бытия переходит к низшему и становится ближе к ничтожеству[1].

Определение природы зла дает ясный ответ на вопрос о его происхождении. Откуда зло — вот проблема, которая более всего занимала мысль манихеев[2] и над которой так долго и так напрасно ломал голову сам блж. Августин[3]. Только составив для себя определенное понятие о зле, он мог дать категорический ответ на вопрос, откуда оно происходит[4]. Зло есть недостаток, повреждение, разрушение субстанции, следовательно, оно предполагает изменяемость субстанции к худшему, так как неизменяемое не может ухудшаться. Таким образом, источник зла должен находиться в том, что служит причиной изменяемости субстанций. Но причина их изменяемости уже выяснена раньше. Она состоит в происхождении вещей из ничего. Источник всякого бытия один. Это Бог. Но способов происхождения от Бога два: de ipso и ex ipso. До создания мира не было ничего, кроме Бога. Следовательно, Он мог или рождать из Себя Самого, или творить из ничего. Рождать из себя значит передавать рождаемому свою собственную субстанцию или, другими словами, давать бытие существу, одинаковому по своим субстанциальным свойствам с родителем. Создание из ничего, напротив, не предполагает передачи Творцом своей сущности твари. Так, человек рождает из своей субстанции одинакового с ним по природе сына, но строит из земли или дерева дом, который не имеет ничего общего по своим субстанциальным определениям с его природой[5]. Поэтому всякая при-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Secundinum Manichaeum, 11–13, 15, PL 42, 587–588, 590; De vera religione, 22, 38, PL 34, 132, 138. Рус. пер. Ч. 7. С. 18–19, 29–30; De Civitate Dei XIV, 13, PL 41, 420. Рус. пер. Ч. 5. С. 34–35.

[2] Ср. стр. 88–96 наст. изд.

[3] Ср. стр. 100–103, 135–140 наст. изд.

[4] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 2, PL 32, 1345.

[5] *Ex ipso* autem non hoc significat, quod *de ipso.* Quod enim de ipso est, potest dici ex ipso: non autem omne quod ex ipso est, recte dicitur de ipso. Ex ipso enim coelum et terra, quia ipse fecit ea: non autem de ipso, quia non de substantia sua. Sicut aliquis homo si gignat filium, et faciat domum, ex ipso filius, ex ipso domus: sed filius de ipso, domus de terra et ligno [...«Из Него» (ex ipso) не означает то же самое, что «от Него» (de ipso). Ибо о том, что «от Него», может быть сказано и «из Него», но не о всем, что «из Него», может быть также сказано, что это «от Него». *Из Бога* были сотворены земля и небо, потому что Бог Сам сотворил их, но они не *от Него*, потому что не принадлежат Его субстанции. Например, если какой-нибудь человек родит сына и построит дом, то о его сыне и доме можно будет сказать, что они *из него*, но сын будет *от него*, {т. е. субстанциально будет происходить от своего отца}, а дом {субстанциально} будет {происходить} *от* земли и *от* дерева} (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 27, PL 42, 560). Ср.: Confessiones XIII, 48, PL 32, 866. Рус. пер. Ч. 1. С. 476.

рода или Бог, Который не имеет виновника Своего бытия, или от (ex) Бога, так как в Нем имеет причину бытия. Имеющее причину бытия в Боге или не создано, или создано. Несозданное и, однако, происходящее от Бога или рождено Им, как Единородный Сын, или исходит от Него, как Дух Святой. Созданное сотворено Богом или из абсолютного ничто, как первичная материя, или из того, что само предварительно было сотворено из ничего[1]. Происшедшее из субстанции Бога — Сын Божий и Дух Святой — по своей природе равны Богу. Так как божественная субстанция характеризуется свойством неизменяемости, то неизменяемость природы составляет отличительную особенность также Сына Божия и Духа Святого[2]. Наоборот, уже один тот факт, что душа человека изменяема, указывает на то, что она произошла не из субстанции Божией, а из ничего[3]. Все, что не рождено от Бога, а создано из ничего, в противоположность Богу изменяемо. Поскольку твари суть создание Божие, они — благо, поскольку же они созданы из ничего, они изменяемы[4]. То, что делает вещь природой, она получила от Бога, а то, что она может изменяться к худшему, вытекает из факта ее создания из ничего[5]. Возможность изменения и повреждения дана в метафизическом строении твари. Ничто, лежащее в основе вещи, как бы влечет ее к себе и служит задатком ее разрушения. Но зло есть повреждение, поэтому о его происхождении можно сказать то же, что и о причине повреждаемости сотворенных субстанций. Поскольку они созданы Богом — они благо, поскольку же

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De anima et ejus origine II, 5, PL 44, 496.

[2] Nam haec tria unum sunt, et singulum quodque Deus, et simul omnia unus Deus immutabilis, sempiternus, sine temporis ullo initio sive termino [Эти Трое Едино суть, и Каждый есть Бог, а Все вместе — Единый Неизменяемый Бог без какого-либо начала или конца во времени] (Ibidem). Ut Jesus Christus et unigenitus sit secundum id quod Verbum Dei est, Deus apud Deum pariter incommutabilis et pariter aeternus, non rapinam arbitrans esse aequalis Deo [...Иисус Христос — Единородный Отца согласно тому, что Он Слово Божие, Бог, равный Богу в неизменяемости и вечности, не посчитавший хищением быть равным Богу] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Secundinum Manichaeum, 7, PL 42, 583).

[3] *Idem.* De anima et ejus origine II, 6, PL 44, 497.

[4] Dicimus itaque incommutabile bonum non esse, nisi unum verum beatum Deum: ea vero quae fecit, bona quidem esse, quod ab illo; verumtamen mutabilia, quod non de illo, sed de nihilo facta sunt [Итак, мы говорим, что не существует неизменяемого блага, кроме одного истинного и блаженного Бога. Вещи, сотворенные Богом, благи, поскольку сотворены Богом, но изменяемы, поскольку появились не из Бога, а из ничего] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XII, 1, 3, PL 41, 349). Naturas omnes bonas, quamvis impares Creatori, quia ex nihilo creatas, ideoque mutabiles [...Все природы благи, хотя и не равны Создателю, так как сотворены из ничего, а потому изменяемы] (*Idem.* Contra Jullanum I, 36, PL 44, 666).

[5] Sed vitio depravari, nisi ex nihilo facta, natura non posset. Ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a Deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est [Природа не могла бы искажаться пороком, если бы не была создана из ничего. Поэтому своим бытием она обязана Богу, а тем, что может изменяться к худшему, — тому, что сотворена из ничего] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XIV, 13, 1, PL 41, 420). Ср.: Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani V, 44, PL 45, 1480.

они сотворены из ничего — они могут испытывать на себе влияние зла. Итак, причина физического зла скрывается в ничтожестве, из которого созданы вещи. Но физическое зло, как смерть и разрушение, есть следствие зла нравственного, греха. Грех же есть не что иное, как склонение воли от более полного и интенсивного бытия к бытию менее полному. Такое самоубийственное желание могло возникнуть только в сотворенном духе, происшедшем из ничего. Падший ангел мог бы не пожелать зла, но он не мог бы его пожелать, если бы не был создан из ничего[1]. Всякое греховное деяние возникает из злой воли, а злая воля рождается в разумном создании Божием не как в благе, созданном Им, а как в благе, созданном из ничего[2]. Однако происхождение из ничего не служит необходимой причиной греха и физического зла. Вещи могут быть сохраняемы неповрежденными силой Божией, а в разумном существе злой воли может и не возникать. В происхождении тварей из ничего дана только возможность, а не необходимость греха[3].

Итак, причиной возникновения и существования зла служит изменяемость сложных субстанций, обусловленная их происхождением из ничего.

Теперь мы располагаем всеми данными, чтобы выяснить отношение учения блж. Августина о зле к неоплатоническому. Между представлением о зле в той и другой системе много общего, но у блж. Августина есть одна центральная идея, меняющая весь смысл неоплатонической теории. Он устранил неоплато-

---

[1] Angelum vero vel hominem, a quibus et in quibus prima sunt orta peccata, peccare nulla res compulit; sed libera voluntate peccarunt: quod et nolle possent, quia nec cogebantur ut vellent; et tamen velle non possent, si de Deo naturam haberent, non de nihilo facti essent [Ничто не побуждало грешить ангела или человека, благодаря которым и в которых появился первый грех, но они согрешили по свободной воле. Они могли бы и не хотеть {греха}, потому что их никто не принуждал к тому, чтобы они хотели, но они не могли бы хотеть его, если бы имели природу Божию и не были бы созданы из ничего] (*Augustinus Hipponensis.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani V, 35, PL 45, 1472).

[2] Nec ideo tamen ex bono potuit oriri voluntas mala quia bonum factum est a bono Deo; sed quia de nihilo factum est, non de Deo [Злая воля может возникнуть из блага не потому, что благо сотворено благим Богом, а потому что сотворено не из Бога, а из ничего] (*Augustinus Hipponensis.* De nuptiis et concupiscentia II, 48, PL 44, 464). Ср.: Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani V, 44, PL 45, 1480.

[3] Possibilitatem mali dedi huic causae, non necessitatem. Rationalis quippe creatura cum primum facta est, ita facta est, ut si peccare nollet, nulla necessitate urgeretur ut vellet... Verumtamen male aliquid velle, vel mali aliquid etiam nolens facere, omnino non posset, nisi de nihilo facta esset, id est, si Dei natura esset. Sola enim Dei natura de nihilo facta non est, quia nec facta est; et ideo nullo prorsus modo mutari potest [...Была дана только возможность зла, но не его необходимость. Разумное творение, как только было создано, было создано таким образом, чтобы ничто не могло принудить его к желанию грешить, если оно грешить не хочет... Однако желать какого-нибудь зла или не желать совершать его это творение совершенно не могло бы, если бы не было создано из ничего, то есть если бы оно было природой Божией. Ибо только Божия природа не была сотворена из ничего, поскольку {вообще} не была сотворена; и поэтому, конечно, она никоим образом изменяться не может] (*Augustinus Hipponensis.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani V, 38, PL 45, 1472).

ническое учение о материи как высшем зле, возникающем, однако, из Первого Начала, хотя и через посредство Мировой Души, заменил эту идею понятием чистого небытия и с незначительными поправками оставил все прочее неприкосновенным. Принять учение Плотина о материи как зле, созданном Мировой Душой, значило признать Бога виновником зла. Этому мешало благочестивое чувство христиански воспитанного мыслителя. С детства он был глубоко убежден, что зло не может иметь причины своего бытия в Боге и что все созданное Богом прекрасно. Это благоговейное чувство возбуждало в нем симпатию к дуализму манихеев. Их мифологическая система привлекала его потому, что указывала начало зла не в Боге. Под влиянием религиозного чувства он и в неоплатонизме отвергает прежде всего идею происхождения первичного зла от Бога. Но то же благочестивое чувство не позволяло ему остаться и при манихейском дуализме или при дуализме более тонком и признать, подобно Гермогену, причину зла в независимой от Бога материи, потому что всякий дуализм противоречил бы абсолютности Бога и служил бы ограничением для Неограниченного. Из этих затруднений блж. Августин нашел своеобразный выход. Сначала под влиянием неоплатонизма он отнимает у манихейской материи ее массивность, ее конкретный характер темного царства, населенного злыми существами, и утончает ее до степени философского понятия о ней, как отсутствии и в то же время возможности всех форм. Стремясь далее согласовать ее бытие с идеей абсолютности Бога, он признает эту материю творением Божиим, созданным из ничего. Но в этом признании уже было дано отрицание неоплатонического взгляда на материю как родоначальное зло, так как все происходящее от Бога есть благо. Где же после этого оставалось искать источник зла, если он, с одной стороны, не должен быть полагаем в Боге, а с другой стороны, не может быть и независимой от Него и, следовательно, ограничивающей Его материей? Блж. Августину казалось, что для этого нужно спуститься еще ниже в глубины мироздания и остановиться на том, из чего создана сама материя, т. е. на абсолютном ничто. Такой выход подсказывался самим неоплатонизмом, определявшем зло как лишение, небытие. С этой точки зрения учение Плотина о материи как первом зле могло казаться непоследовательностью. Если вторичное зло есть умаление формы и бытия, то первичное зло есть полное отсутствие формы и бытия. Но этому требованию не вполне удовлетворяет материя в ее неоплатоническом понимании. Если она чужда всякой формы, то все же есть возможность формы и, следовательно, имеет какой-то отдаленнейший намек на нее. Поэтому признать первичным злом абсолютное ничто значило для блж. Августина провести последовательнее точку зрения платонизма и усовершенствовать его. Но вместе с этим достигались желательные результаты и в смысле теодицеи. Указывалась причина зла и не созданная Богом, Который есть Творец сущего, а не не сущего, и не ограничивающая Его, так как ничто не

может ставить никаких границ для всемогущества Божия. В соответствии с измененным понятием о первичном зле потерпело изменение и неоплатоническое учение о зле вторичном. Для Плотина зло в телах происходит вследствие соединения чистой и совершенной умопостигаемой формы с бесформенной материей. От смешения формы и бесформенности получается деградация формы, в которой и состоит физическое зло. Для блж. Августина физическое зло состоит также в пороке формы, но последний обусловлен не материальностью вещи, а фактом ее создания из ничего. Зло души, по мнению Плотина, есть ее ослабление вследствие или воплощения, или созерцания материи. По учению блж. Августина, оно есть отпадение души от Высшего Блага и потому высшего бытия к благу низшему и бытию менее интенсивному, мотив для которого может быть обусловлен лишь фактом создания души из ничего.

Ничто, из которого произошли вещи, служит причиной их изменяемости к худшему и разрушимости. Ничто создает в сотворенном духе мотив для отпадения от высшего бытия и блага к низшему. Это какая-то иррациональная сила, влекущая вещи к небытию, т. е. ко злу. Такое представление выдвигает вопрос, не сохранилось ли в данном пункте системы энергичного борца против манихейского дуализма некоторых следов дуалистического образа мышления[1].

Утвердительный ответ на поставленный вопрос был дан очень рано, еще Юлианом Экланским. Совершенный антипод иппонского епископа в учении о благодати, Юлиан имел, конечно, личный интерес свести принципы своего литературного противника к ереси, о которой в то время не могло уже быть двух разных мнений. Он следовал в этом случае обычным приемам догматической полемики своего времени. Учитывая это обстоятельство, интересно, однако, познакомиться с аргументацией Юлиана и ответом на нее блж. Августина.

Поводом для сближения учения блж. Августина с манихейством послужил для Юлиана тезис: злая воля возникла в создании Божием, т. е. в ангеле и человеке, не потому, что это создание Божие, а потому, что оно было создано из ничего. Юлиану казалось, что в этом положении дана мысль о вечном существовании противного Богу начала. В самом деле, если причиной возникновения зла в Божией твари служит ее создание из ничего, а ничто не было сотворено и существовало вечно, то это, как и в манихейской системе, говорит о вечном бытии принципа зла[2]. Но выразившийся в этом дуализм Юлиан признает менее основательным и менее достигающим своей цели, чем дуализм манихеев. Последние полагали источник зла в могучей темной силе, которая против воли человека влечет его ко греху. Августин же непреоборимость греха хочет

---

[1] См.: *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1897. Bd. III. S. 112. Anm. 3; *Loofs F.* Art. «Augustinus» // Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Begründet von J. J. Herzog, hrsg. von A. Hauck. 3 Aufl. Leipzig, 1896–1913. Bd. II. S. 271.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani V, 31, PL 45, 1469.

объяснить влиянием ничтожества и пустоты, предшествовавших созданию мира. Ничто, о котором он говорит, было в домирных веках простым отсутствием вещей. Оно существовало тогда не субстанциально, а только по имени. Когда же появилось ничто, ничто исчезло и потеряло даже свое наименование. Это абсолютное ничтожество, которое, однако, рассматривается в качестве силы, возбуждающей в разумном существе мотив к отпадению от Бога![1] В системе блж. Августина Юлиан находит даже косвенное отождествление ничто, как причины зла, с тьмою манихейской системы. Блж. Августин часто говорит, что тьма не имеет субстанциального бытия, что она есть лишь отсутствие света, что свет есть тварь, а тьма — ничто. В этих выражениях Юлиан и видел доказательство отождествления ничто с тьмою[2].

По мнению Юлиана, возможность греха тесно связана со свободой безразличия и представляет собой благо, которым Бог наделил человека. Возможность злой воли есть не что иное, как обратная сторона возможности доброй воли. «Потому могла родиться злая воля, чтобы могла рождаться и добрая». Возможность возникновения той и другой воли есть великое благо, потому что служит результатом разумности человека и ангелов, ставящей их выше всех других живых существ. Поэтому утверждать, что возможность злой воли не создана Богом, а происходит из ничего, значит признавать виновником великого блага не Бога, а ничто[3].

Возражения Юлиана, как видно из изложенного выше, далеко не исчерпывают вопроса. Не удивительно поэтому, что и ответ блж. Августина не освещает его всесторонне.

Против обвинения в дуализме блж. Августин протестует самым решительным образом. Ничто, о котором идет речь, не может быть признано вторым, противным Богу, началом бытия именно потому, что оно — ничто. Оно не дух, не тело, не акциденция этих субстанций, не бесформенная материя, не пустое пространство, не тьма, но совершенное ничто. Поэтому его нельзя отождествлять и с тьмою, которой является только какое-нибудь прозрачное тело, например воздух или вода, лишенное физического света. Тьма, известная нам, не есть несозданное ничто, но сотворена Творцом тел, которые могут затмеваться. Потому-то в песни трех отроков не только свет, но и тьма призывается к славословию Творца (Дан. 3:72)[4].

Возможность злой воли блж. Августин не признает благом, а потому и не видит оснований, препятствующих отнести ее возникновение к ничтожеству,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani V, 32–33, PL 45, 1471.

[2] *Idem.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani V, 44, PL 45, 1480. Ср.: De Genesi contra Manichaeos I, 7, PL 34, 176.

[3] *Idem.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani V, 38, PL 45, 1472.

[4] Ibid. V, 44, PL 45, 1480.

как причине. Никто не может отрицать свободы в Боге, и однако эта свобода не есть возможность греха. Истинная свобода, дар Божий, не есть свобода безразличия, а есть способность сопротивляться силе, противоборствующей нашему истинному назначению. Она-то и создана Богом. Но ангел и человек потому могут грешить, т. е. злоупотреблять этим даром, что созданы из ничего, а не произошли из самой субстанции Бога[1].

Из краткого очерка полемики блж. Августина с Юлианом по вопросу о следах дуализма в учении о происхождении злой воли из ничего видно, что, в сущности, она дает очень мало для ответа на поставленный вопрос. Поэтому для оценки спорного тезиса приходится избрать иной путь.

Сравнивая между собой учение блж. Августина о происхождении зла с дуалистической системой манихеев, прежде всего нужно отметить между ними формальное сходство. Оно состоит в стремлении указать причину зла вне того, что создано Богом. У манихеев это независимое от Бога и совечное Ему царство тьмы. У блж. Августина это ничто. также не созданное Богом. Ни у одного церковного писателя до Августина мы этого не встретим. Все они, подобно Юлиану, объясняли возникновение зла из свободы выбора, как величайшего блага, которым Бог наделил человека в отличие от животных, следовательно, причина зла указывалась ими в том, что создано Богом. Блж. Августин отступает от этой церковной традиции и приближается к дуалистической теории. Но он старается очистить последнюю от тех элементов, которые всегда побуждали Церковь бороться с дуализмом. Учение о двух началах было отвергнуто ею потому, что оно не мирилось с идеей абсолютности Бога. Как бы мы ни представляли себе второе начало, оно неизбежно служит ограничением для Творца[2]. Признание источником зла ничтожества, пустоты, по-видимому, свободно от этого недостатка. В системе манихеев царство тьмы ограничивает Бога пространственно, потому что царство света простирается до границ своей противоположности и не переступает их. Но ничто не может служить такой границей. В манихейском представлении злое начало, по природе весьма активное, противоборствует благой воле светлого Бога и полагает границы Его всемогуществу. Ничто есть пустота, которая не может оказывать никакого сопротивления Божией силе и мощи.

Однако и у блж. Августина сохраняется некоторый след ограничения всемогущества Божия, поскольку признается, что Бог не мог создать из ничего вещей, не способных к изменениям. Своей силой Бог может сообщить тварям фактическую неизменяемость. В состоянии такой неизменяемости и живут святые ангелы. Но, создавая их природу из ничего, Он не мог сделать их физи-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani V, 38, PL 45, 1472.

[2] См. об этом стр. 46–58 наст. изд.

чески не способными к изменениям. Чтобы дать бытие вещам, по природе неизменяемым, Бог имел только одно средство — произвести их из Своей собственной субстанции. Правда, Бог не может также умереть или согрешить, но причина этой невозможности находится в Его собственной природе, невозможность же создать из ничего неизменяемое обусловлена внешней причиной[1]. Этот незначительный след дуализма приобретает особый вес при сопоставлении его с тем значением, которое приписывается факту происхождения тварей из ничего. Мы уже отметили выражения блж. Августина, где ничто представляется как бы некоторой силой, влекущей вещь к небытию и разрушению. Конечно, когда Юлиан указал на это, ему легко было противопоставить филологический смысл слова nihil, легко было сказать, что ничто, как совершенное небытие, не может иметь никакой силы, однако о реальности начала нужно судить не по его названию, а по его действию и проявлениям. Сколько бы ни убеждали циклопа Полифема, что Никто, лишивший его единственного глаза, есть совершенное небытие, пустота и бессилие, однако сам факт боли и потери зрения гораздо красноречивее говорил бы ему о реальности того, имя которого обозначает нереальность.

Благо. После того, как выяснена сущность зла, нетрудно определить, что такое его противоположность — благо. Если зло служит предметом ужаса и отвращения, то добро, наоборот, есть предмет желаний и похвалы, привлекающий нас своей красотой[2].

Как противоположность порче, лишению, стремлению к ничтожеству, разрушающему вещи, благо есть бытие. Все существующее любит бытие, услаждается им, желает его. Растения углубляют свои корни в землю, чтобы тем безопаснее для них могла развиваться крона. Животные от великих до малых всеми своими движениями показывают, что они хотят жить и трепещут перед лицом смерти. Человек до такой степени любит жизнь, что скорее согласится терпеть какие угодно бедствия, чем обратиться в ничто и никогда не возвратиться к бытию[3]. Разумно нельзя пожелать уничтожения, потому что в этом случае пришлось бы производить выбор между бытием и небытием, но несуществующее не может быть предметом выбора и предпочтения[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de tempore, 214, 4, PL 38, 1067; De fide et symbolo, 2, PL 40, 181.

[2] Si quidquid aliud laudamus, ideo laudamus, quia bonum est [Если мы восхвалим что-либо иное, мы восхвалим это потому, что это благо] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 134, 4, PL 37, 1740). Ista quae dicuntur bona, nullo pacto nos delectarent, nisi essent bona [В том, что называется благом, мы никоим образом не находили бы удовольствие, если бы это не было благом] (Ibid., 26, 2, 8, PL 36, 202). Non amas certe nisi bonum [Ты, конечно, не любишь ничего, кроме блага] (*Idem.* De Trinitate VIII, 4, PL 42, 949). Ср.: De natura boni, 22, PL 42, 558.

[3] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 27, 1, PL 41, 340. Рус. пер. Ч. 4. С. 218; De libero arbitrio III, 18–21, PL 32, 1279–1281.

[4] *Idem.* De libero arbitrio III, 22, PL 32, 1281.

Если бытие есть благо, то все, поскольку оно существует и именно потому, что существует, есть благо[1]. Всякая жизнь, как жизнь, — благо[2]. Все существующее — благо в своем роде[3]. Но бытие обозначается терминами essentia, substantia, natura, следовательно, всякая сущность, субстанция, природа является благом[4]. Все природы хороши в своем роде[5]. Даже природа, подвергшаяся порче и разрушению, хороша, поскольку остается еще природой, и не хороша, поскольку испорчена[6]. Природа может быть большим или меньшим благом, но злом быть не может[7].

Если всякая природа — благо, то благом будет и все, что делает ее природой или субстанцией. Но таковой она является только благодаря форме и ее различным элементам, т. е. благодаря мере, виду, порядку. Поэтому мера, вид, порядок суть всеобщие блага, присущие в той или другой степени всякой субстанции, как духовной, так и телесной. Чем более обнаруживается в субстанции мера, вид, порядок, тем большим благом она является, а чем слабее они просвечивают в ней, тем менее в ней блага. Где мера, форма и порядок велики, там велико и благо, велики и природы, а где они малы, там малы блага и природы, а где их вовсе нет, там нет ни природ, ни благ[8]. Правда, часто говорят о дурной

---

[1] Omnia tamen eo ipso quo sunt, jure laudanda sunt; quia eo ipso quo sunt, bona sunt [Все вещи по праву должны быть восхваляемы благодаря тому, что они существуют, потому что благодаря своему существованию они благи] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio III, 21, PL 32, 1281). In quantum est, utique bonum est [...Безусловно, благо, поскольку существует] (*Idem.* De moribus Ecclesiae II, 14, PL 32, 1351).

[2] Nec aliqua vita, in quantum vita est, malum est... in quantum est, quidquid est, bonum est [Никакая жизнь, поскольку это жизнь, не является злом... ибо существующее, чем бы оно ни было, благо] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 21, PL 34, 131).

[3] Quidquid aliquo modo est, ab illo qui summe est habere, ut quoquo modo sit, atque in suo genere bonum esse [Все существующее получает от Всевышнего силу для своего существования и является благом в своем роде] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Secundinum Manichaeum, 10, PL 42, 585).

[4] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 1–2, PL 32, 1345. Ergo quamdiu sunt, bona sunt: ergo quaecumque sunt, bona sunt. Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia; quia si substantia esset, bonum esset. Aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum: aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset [Следовательно, пока вещи существуют, они благи, и все, что существует, благо. А то зло, о происхождении которого я спрашивал, не есть субстанция, потому что, если бы оно было субстанцией, оно было бы благом, или субстанцией, не подверженной ухудшению вовсе, то есть великой и доброй, или же субстанцией, подверженной ухудшению, что было бы невозможно, не будь в ней доброго] (*Idem.* Confessiones VII, 18, PL 32, 743).

[5] Omnes naturae in suo genere bonae sunt [Все природы благи в своем роде] (*Augustinus Hipponensis.* Contra Secundinum Manichaeum, 18, PL 42, 593). Omnis natura, in quantum natura est, bonum est [Всякая природа, поскольку она природа, блага] (*Idem.* Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani I, 114, PL 45, 1124).

[6] *Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 4, PL 42, 553; De Civitate Dei XI, 22, PL 41, 335. Рус. пер. Ч. 4. С. 208.

[7] *Idem.* De Civitate Dei XII, 2, 5, PL 41, 350, 352. Рус. пер. Ч. 4. С. 236–237, 241; De natura boni, 19, PL 42, 557; Enchiridion, 12, PL 40, 236.

[8] *Idem.* De natura boni, 3, PL 42, 553. Ср.: Ibid., 13, PL 42, 555.

мере, о дурной форме, дурном порядке. В этих случаях мы осуждаем, однако, не саму меру, форму и порядок, но или их присутствие не в той степени, в какой должно, или их наличность не в тех предметах, где они должны бы были находиться. Когда говорят о ком-нибудь, что он действовал не с должной мерой, то разумеют или то, что он действовал менее энергично, чем следовало, или не так, как нужно было в данном случае и при данных обстоятельствах. Здесь порицается не мера, а ее несоблюдение. Дурным называют обыкновенно вид или по сравнению с лучшим, или по несоответствию его самой вещи. Так, нагота, естественная в бане, оскорбляет нас на форуме. То же нужно сказать о дурном порядке. Это выражение обозначает не порядок, а, напротив, беспорядок[1].

Итак, благо есть благо, субстанция и форма со всеми ее элементами — видом, мерой, числом, порядком[2].

Признание благом бытия, сущности и формы исключает всякий дуализм, так как для злого принципа не остается места среди действительно существующего. На какую бы субстанцию ни указал дуализм, как на коренное зло, в ней непременно окажется бытие и форма, а это делает из нее не зло, а большее или меньшее благо. Этот вывод направляется главным образом против манихейского представления о царстве тьмы. Последнее не может быть признано высшим злом, потому что в нем много добра, и это добро состоит в бытии и форме, без которых непредставима субстанция. В нем есть жизнь, здоровье, плодовитость, благодаря которым обитатели темного царства существуют, питаются, размножаются. Все это предполагает известное совершенство организмов, единство и гармонию их частей и членов. Отсюда видно, что царство тьмы даже в том отталкивающем виде, в каком оно рисовалось воображению манихеев, есть все еще благо, хотя и низшее[3].

Исходя из того же понятия о благе, блж. Августин отвергает и неоплатоническое учение о зле. Плотин признавал вторичным злом тело. С точки зрения блж. Августина, тело ни в каком случае не может быть признано злом, потому что оно не мыслимо без формы, а форма есть всеобщее благо вещей[4]. Но и бес-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 23, PL 42, 558; De vera religione, 35, PL 34, 137. Рус. пер. Ч. 7. С. 28.

[2] Si bonum aliquod est forma, unde qui ea praevalent, formosi appellantur, sicut a specie speciosi [Если форма есть некое благо, и те, кто имеют ее, называются *красивыми*, так же как видными называются обладающие {соответствующим} видом...] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 18, PL 42, 556). Ср.: De moribus Ecclesiae II, 7, 8, PL 32, 1347, 1348; De diversis quaestionibus, 6, PL 40, 13; De libero arbitrio II, 49, PL 32, 1267; De vera religione, 21, 22, 35, 40, PL 34, 131, 132, 137, 138. Рус. пер. Ч. 7. С. 18–19, 28, 31.

[3] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 30, 32–33, 36–37, PL 42, 193, 194–195, 198–199; De moribus Ecclesiae II, 14–18, PL 32, 1351–1353.

[4] Omnis corporea creatura... bonum est infimum, et in genere suo pulchrum; quoniam forma et specie continetur [Всякое телесное творение... есть низшее благо и является прекрасным в своем роде, поскольку заключается в форме и образе] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 40, PL 34, 138). Ср.: Ibid., 20, PL 34, 131. Рус. пер. Ч. 7. С. 17; De diversis quaestionibus, 10, PL 40, 14; Contra adversarium legis et prophetarum I, 4, PL 42, 605; Contra Faustum Manichaeum XXI, 5–8, PL 42, 391–392.

форменная материя также есть некоторое благо. Правда, как бесформенная, она не имеет блага формы, но она способна к восприятию формы, а это уже благо. Ведь если быть мудрым — благо, то никто не сомневается, что и быть способным к мудрости есть также некоторое благо[1].

Так как интенсивность и полнота бытия изменяемых субстанций неодинакова, так как совершенства их формы различны, то вся их совокупность представляет собой как бы лестницу постепенно возрастающих благ. Мы предпочитаем одно другому или на основании его положения в пространстве, или в силу естественных преимуществ его природы, или по силе его нравственных заслуг[2]. Низшую ступень занимают элементарные тела стихий, располагавшиеся одно над другим в порядке возрастающей красоты (земля, вода, воздух, огонь), которая в свою очередь обусловлена совершенством их формы и степенью связующего их частицы единства[3]. Выше элементов стоят сложные субстанции, образующиеся из их смешения. Из них одним свойственно только бытие, другим — бытие и жизнь, третьим — бытие, жизнь и чувство, четвертым — бытие, жизнь, чувство и разум[4]. Чем полнее субстанция со стороны своей формы и чем напряженнее ее бытие, тем она выше и лучше. В представленной градации ценностей низшее располагает не всем, чем обладает высшее, но высшее непременно имеет и то, что свойственно низшему. В человеке совмещается разум, чувство, растительный принцип и бытие, но у камня нет ничего, кроме бытия[5]. Какими бы совершенствами ни было наделено тело, но душа выше его, потому что она служит источником бытия и формы для тела и,

---

[1] Bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae [Благо есть бытие, принявшее форму. Таким образом, и способность принять форму является некоторым благом] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 36, PL 34, 137). Nec mala est putanda, quia informis: sed bona est intelligenda, quia formabilis, id est, formationis capax. Quoniam si boni aliquid est forma, nonnihil est boni esse capacem formae [Не следует считать {материю} злой из-за того, что она бесформенна, но следует признать ее благой, поскольку она формируема, то есть способна принять форму. Потому что если форма есть некое благо, тогда неким благом будет сама способность принять форму] (*Idem.* Contra adversarium legis et prophetarum I, 11, PL 42, 609). Ср.: De libero arbitrio II, 54, PL 32, 1269. Habet enim et ipsa capacitatem formarum: nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur. Porro si bonum aliquod est forma, unde qui ea praevalent, formosi appellantur... procul dubio bonum aliquod est etiam capacitas formae [{Материя} имеет способность принять форму, ведь если бы она не могла принять от Создателя положенной формы, она, конечно, не называлась бы материей. Далее, если форма есть некое благо, откуда те, которые выдаются {своими формами}, называются красивыми... {то} я отнюдь не сомневаюсь в том, что даже способность принять форму является неким благом] (*Idem.* De natura boni, 18, PL 42, 556).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra Secundinum Manichaeum, 10, PL 42, 585; De natura boni, 3, PL 42, 553; Contra epistulam Manichaei, 27, PL 42, 191; De Civitate Dei XI, 22, PL 41, 335; XII, 2, PL 41, 350. Рус. пер. Ч. 4. С. 208, 236–237; Confessiones XIII, 2, PL 32, 845. Рус. пер. Ч. 1. С. 420–421.

[3] *Idem.* De musica VI, 57–58, PL 32, 1191–1192.

[4] *Idem.* De Civitate Dei VIII, 6, PL 41, 231; XI, 16, PL 41, 331. Рус. пер. Ч. 4. С. 13, 200.

[5] *Idem.* De libero arbitrio II, 7, PL 32, 1243; De Civitate Dei V, 11, PL 41, 153. Рус. пер. Ч. 3. С. 259.

следовательно, обладает высшей степенью бытия[1]. Но и в пределах двух этих категорий — тел и душ — существует также целая шкала благ, располагающихся в восходящем порядке по степени полноты бытия и совершенства формы.

До сих пор речь шла о благах, способных подвергаться порче и повреждению, т. е. о благах изменяемых. Но изменяемые блага указывают на существование блага неизменяемого. В самом деле, блага изменяемые сложны, как показывают сами их наименования. Мы говорим: хороший человек, хорошее поле, хороший дом, хорошее животное, хороший дух. Во всех этих случаях мы произносим два слова, из которых одно обозначает благо, а другое — его носителя. Перечисляя то, что нам нравится, мы всякий раз меняем слово для обозначения носителя блага и без изменения повторяем слово, обозначающее само благо. Из этого можно видеть, что все, отличающееся признаком блага, является таковым по причастию одному и тому же благу. В благом духе благо может возрастать и убывать, но возрастать и убывать может только такое благо, которое является благом благодаря другому благу[2]. Следовательно, вне духа есть благо, обращаясь к которому он становится благом. Это благо остается неповрежденным, когда дух покидает его, иначе не было бы блага, к которому он мог бы снова обратиться, если бы пожелал исправиться[3]. Но благо, через которое все становится благом, мыслится нами простым. Оно не имеет уже носителя, но само для себя служит субъектом и потому не может подвергаться изменениям[4]. Бытие сложных и изменяемых благ предполагает существование блага простого и неизменяемого[5].

Исследование об общих свойствах изменяемых субстанций убеждает в условности их бытия. В самом деле, форма субстанций, происшедших из ничего,

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 22, PL 34, 132. Рус. пер. Ч. 7. С. 18; De diversis quaestionibus, 54, PL 40, 38; De doctrina Christiana I, 8, PL 34, 22.

[2] Non enim minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est [Благо не может уменьшаться или увеличиваться, разве только то благо, которое появилось из другого блага] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 5, PL 42, 950).

[3] *Idem.* De Trinitate VIII, 4, PL 42, 949.

[4] Dicitur bonus homo, et bonus ager, et bona domus, et bonum animal, et bona arbor, et bonum corpus, et bona anima: adjunxisti, quoties dixisti, Bonum. Est bonum simplex, ipsum bonum quo cuncta sunt bona... Omnis boni bonum, unde omne bonum, bonum cui non additur quid sit ipsum bonum [Мы говорим: «добрый человек», «доброе поле», «доброе животное», «доброе дерево», «доброе тело», «добрая душа», — сколько бы раз ты сказал, столько прибавил {к своим словам Само} Благо. Благо просто, и это то самое Благо, благодаря которому благо все остальное... Благо всех благ благо тем, к чему не прибавляется другое благо] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 26, 2, 8, PL 36, 202). Ср.: Ibid., 134, 4, PL 37, 1740; De Trinitate VIII, 4–5, PL 42, 949–950.

[5] Nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum [Не было бы никаких изменяемых благ, если бы не было неизменяемого блага] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 5, PL 42, 950). Omne quod mutabile est, non per se ipsum, sed boni immutabilis participatione, in quantum est, bonum est [Все изменяемое, поскольку существует, благо, но не само по себе, а по причастию неизменяемому благу] (*Idem.* De diversis quaestionibus, 24, PL 40, 17).

указывает на бытие формы самобытной, время, в котором движутся изменяемые субстанции, указывает на вечность, частичность их бытия — на бытие полное, их ложность — на существование истины, их непрочная благость — на благо простое и неизменное. Но все эти свойства совмещаются в неизменяемой природе Бога, к выяснению онтологических предикатов Которого мы теперь и переходим.

II. Онтологические свойства природы неизменяемой

Неизменяемое служит в сочинениях блж. Августина, как во всей патристической литературе его эпохи, синонимом божественного. Субстанция изменяемая есть тварь, природа неизменяемая есть Бог. Поэтому излагать его учение о свойствах бытия неизменяемого значит выяснять его понятие об онтологических свойствах божественной природы. Но нам известно, что философское понятие о Боге сложилось у занимающего нас мыслителя под непосредственным влиянием «Эннеад»[1], к чтению которых он приступил, однако, с готовой религиозной идеей Бога, впитанной с детства из окружающей христианской среды и определившейся впоследствии в духе Никейского исповедания[2]. Обстоятельства развития блж. Августина дают поэтому основание ожидать, что при ближайшем ознакомлении с его учением о Боге мы найдем здесь немало неоплатонических элементов, но вместе с этим немало и изменений, внесенных в ним христианским сознанием епископа-философа[3]. Чтобы ясно показать, в чем выразилась его оригинальность, нам необходимо предпослать изложению его учения краткий очерк неоплатонических воззрений, имеющих отношение к намечаемой нами задаче.

Дедукция свойств Первого Начала в системе Плотина

Плотин стремился разрешить космологическую проблему. Он ставил вопрос, откуда возник мир, где его сущность, что нужно признать его основой, из которой возникает все, но которая ни от чего сама не зависит. Первоосновой бытия не может быть материя, не могут быть сложные субстанции, состоящие из материи и формы, не может быть мир умопостигаемых реальностей, потому что, будучи мышлением, сам он есть нечто обусловленное. Сущностью и основанием всего может быть лишь такое начало, из которого возникает сама система идей, этих первообразов и сил, служащих ближайшей причиной бытия феноменального. Так путем последовательного анализа действительности

---

[1] Ср. стр. 140–150 наст. изд.

[2] См. стр. 43–50 наст. изд.

[3] См.: *Loesche G.* De Augustino Plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Jena, 1880; *Grandgeorge L.* Saint Augustin et neoplatonisme. Paris, 1896; *Верещацкий П.* Плотин и блж. Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник. 1911. № 7, 9.

Плотин приходит к идее Первого Начала, от Которого происходит все[1]. Это Начало он называет Богом. А затем он спрашивает себя, в каких же чертах мы должны мыслить Бога именно как Первое Начало. Это понятие и служит для него принципом дедукции для всех как отрицательных, так и положительных определений Божества.

От Единого происходит Интеллект и Мировая Душа не во времени, а в вечности. Поэтому хронологически Единое никогда не предшествовало второму и третьему началу[2]. Ему принадлежит лишь логическое первенство, поскольку причина всегда мыслится предшествующей своему действию. Но, сделав эту оговорку, допустим намеренную неточность. Представим себе Единое в том виде, в каком Оно должно бы было существовать, если бы, кроме Него, еще ничего не было, если бы другие ипостаси получили от него бытие лишь впоследствии. Этим определятся свойства Первого Начала.

Как Первое Начало, Бог не имеет причины Своего бытия, потому что причина мыслится предшествующей проистекающему из нее действию, а первому ничего не может предшествовать[3]. Первое Начало ни в чем не нуждается, потому что ни от чего не может заимствовать. Оно не нуждается и в бытии. Будучи источником бытия, Само Оно выше бытия в обычном смысле этого слова[4].

Всякое число представляет собой совокупность известного количества единиц. Уже диада нуждается для своего возникновения в монаде, но монада начинает собой число и потому не нуждается ни в каком числе. Всякая множественность поэтому позднее единства. Отсюда Первое Начало, Которому не от чего стоять в зависимости, мы не можем мыслить иначе, как только монадой. Первое Начало по необходимости есть Единое[5]. Это единство не ограничивается, однако, нумерической неделимостью целого, состоящего из неотторжимых частей. Оно должно быть мыслимо единым и в смысле отсутствия всякой сложности, в смысле абсолютной простоты. Как диада следует за монадой, так все физически или метафизически сложное предполагает как условие своего бытия простое единство, потому что последнее есть сила, соединяющая части в нечто целое[6]. Простое может существовать без множественного, но сложное целое без простоты единства существовать не может. С другой стороны, части предшествуют в логическом порядке целому, которое из них слагается, так как если бы не было частей, то не могло бы произойти и того, что возникает в результате их соединения[7]. Таким образом, Первое Начало, существующее рань-

---

[1] *Drews A.* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena, 1907. S. 63–115.

[2] *Plotinus.* Enneades V, 1, 6. P. 302.

[3] Ibid. III, 1, 1. P. 111.

[4] Ibid. III, 6, 6. P. 156; III, 8, 9. P. 188.

[5] Ibid. III, 8, 8. P. 187; V, 1, 5. P. 301.

[6] Ibid. V, 3, 12. P. 320; V, 3, 16. P. 324.

[7] Ibid. II, 9, 1. P. 94.

ше всего другого, не может быть сложным, но, как условие бытия всего сложного, Оно должно быть мыслимо абсолютно простым. Если бы Оно не было Единым и простым, то не могло бы быть началом всего, потому что непервое нуждается в том, что ему предшествует, и непростое имеет нужду в простых элементах, из которых оно слагается[1]. Если же первый принцип абсолютно прост, то какими бы именами мы Его ни называли, они будут синонимами, так как обозначают не разные элементы или стороны одного и того же целого, а одну и ту же простую реальность, чуждую всяких различий. Бытие самое первоначальное едино в абсолютном смысле. Это сама природа Единого. Поэтому в нем нельзя различать, с одной стороны, некоторого носителя, с другой — единство или благо, которые присоединяются к этому носителю. Единство и его носитель, благо и его субстрат здесь одно и то же, а следовательно, одно и то же единство и благо. Поэтому, называя Первое Начало Единым и Благом, мы обозначаем двумя этими различными именами одну и ту же природу[2]. По той же причине должно признать, что в простой природе Бога не может быть различия между потенцией и актом[3].

Из идеи Первого Начала вытекает далее невозможность для Бога движения. Движение предполагает стремление к какой-нибудь определенной цели, достижение которой дает известное удовлетворение. Движение и стремление, обусловливающее его, есть выражение недостатка. Все стремится к источнику своего бытия, чтобы в нем почерпать новые силы для существования и жизни[4]. Но эти условия движения несовместимы с понятием Первого Начала. Как Первое, Оно существует, когда нет еще ничего другого, следовательно, когда нет предмета, к которому оно могло бы двинуться. Как Начало, Оно есть принцип бытия для всего, что возникло после Него, но Само Оно ни от чего уже не получает бытия и, следовательно, не может иметь цели движения[5]. Единое выше не только движения, но и покоя. Оно есть первое, поэтому нет ничего, к чему, около чего или в чем Оно могло бы совершать движение, но нет и того, в чем Оно могло бы покоиться[6]. Как Первое Начало, Бог присутствует везде. Мир представляет собой лестницу существ, в которой бытие низшее обусловлено непосредственно предшествующим ему высшим. Тела зависят от Души, Душа — от Интеллекта, Интеллект — от Единого. Каждая низшая ступень представляет собой энергию стоящей над ней высшей. Но энергия не может быть отделена от своей потенции. Она находится в ней и содержится ею. Таким образом, не низшее содержит в себе высшее, а, наоборот, высшее содержит низшее. Мир содержится Мировой Душой, Мировая Душа — Интеллектом, Интеллект — Еди-

[1] *Plotinus.* Enneades V, 4, 1. P. 327.

[2] Ibid. II, 9, 1. P. 94.

[3] Ibid. VI, 8, 7, 8. P. 515; II, 9, 1. P. 94.

[4] См. стр. 653–654 наст. изд.

[5] *Plotinus.* Enneades III, 9, 3. P. 192; V, 1, 6. P. 302.

[6] Ibid. V, 5, 10. P. 338.

ным. Для Самого же Единого, как Первого Начала, не существует ничего такого, в чем Оно могло бы содержаться. В этом смысле Оно нигде. Оно может пребывать только в Себе Самом. Но зато, если мир в Душе, Душа в Интеллекте, а Интеллект в Едином, то в Едином содержится все без исключения. А отсюда в свою очередь следует, что Единое везде. Как Первое Начало, Единое просто в безусловном смысле, следовательно, находясь везде, Оно не делится на части, не разбивается в мире по частям, но в каждой части вселенной присутствует целостно[1].

Первое Начало предшествует всем вещам, следовательно, Оно не может быть той или иной определенной вещью. Но каждая вещь получает свою определенность от формы. Если Первое Начало не есть та или иная определенная субстанция, то Оно не есть и форма. Оно не нуждается в форме и выше ее, потому что служит источником форм[2]. К этому же выводу обязывает и понятие о Первом Начале как едином и простом. Всякая форма предполагает границу, полагаемую или чем-нибудь находящимся вне ее, или чем-либо присущим ей самой. Если бы Первое Начало имело форму, то ограничивалось бы или чем-либо иным, или Самим Собой. В первом случае Оно не было бы единым, во втором простым. Как единое и простое, Оно чуждо всякой формы и образа[3]. Но с формой связана красота. Если, поэтому, Первое Начало нельзя мыслить формой, то нельзя отождествлять Его и с красотой. Оно не форма и не красота, а начало и источник той и другой[4].

Первое Начало не может иметь никаких желаний, потому что все находится в Нем Самом, а вне Его вообще ничего нет. Что могло бы служить для Него предметом желания, уже принадлежит Ему, а что Ему не принадлежит, того не существует[5]. Для всякой вещи благом служит начало, занимающее непосредственно высшую ступень в лестнице существ, от которого эта вещь получает свое бытие и обращаясь к которому достигает своего совершенства. Благом для тела служит Душа, для Души — Интеллект, для Интеллекта Единое. Но для Единого, как Первого Начала, не может быть блага вне Его. Оно ни к чему не стремится, потому что выше всего, и ничего не желает, потому что вне Первого ничего нет. Поэтому Первое Начало по необходимости мыслится абсолютным благом. Только Само для Себя Оно может быть благом[6].

Из идеи Первого Начала выводится простота и независимость Бога. Первое Начало, как исходный пункт всякой множественности, едино; как предшест-

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 5, 9. P. 337; VI, 5, 4. P. 449; VI, 4, 3. P. 335; VI, 5, 9. P. 453.

[2] Ibid. VI, 7, 32. P. 499.

[3] Ibid. VI, 5, 11. P. 338; VI, 8, 11. P. 518.

[4] Ibid. I, 6, 9. P. 37; VI, 7, 42. P. 508.

[5] Ibid. V, 3, 12. P. 321.

[6] Ibid. I, 7, 1. P. 38; VI, 7, 23. P. 493; VI, 8, 16. P. 523. Ср. стр. 654 наст. изд.

вующее всему, а следовательно, и Своим слагаемым, просто как источник всего существующего, Само ни от чего не зависит. Но все эти черты несовместимы с мышлением. В самом деле, мышление множественно. Оно предполагает познающее и познаваемое, субъект и объект, мыслящее и мыслимое. Поэтому Интеллект, в котором сосредоточивается мышление, по существу своему есть диада[1]. Но диада происходит от монады, совершенно простой и стоящей выше двойственности. Следовательно, Единое, как первое и потому абсолютно простое начало, не может быть мышлением[2]. С другой стороны, мышление предполагает зависимость мыслящего от мыслимого. Чтобы быть Интеллектом и мыслить, нужно иметь объект мышления, или мыслимое, а чтобы быть первым Интеллектом, нужно иметь мыслимое в себе самом. Объектом мышления для Интеллекта служит его умопостигаемая сущность, которую он получает от Единого. Как мыслящий Интеллект, он стоит в зависимости от того, кто дает ему объект познания. Но Первое Начало ни от чего не зависит. Поэтому Оно существует в качестве умопостигаемого, но не мыслящего[3]. Мышление обусловлено стремлением к познанию объекта, а предмет стремления всегда есть благо. Поэтому мышление Интеллекта стоит в зависимости от Блага, познать которое оно стремится. Но Первое Начало не имеет выше себя Блага, которое могло бы возбуждать Его к мышлению и познанию. Следовательно, Оно не есть мышление[4]. Но отрицание мышления в Первом Начале многим казалось несовместимым с Его величием. Плотин не разделяет этих опасений. Если своим достоинством и величием Единое обязано мышлению, то Оно не высоко и не совершенно Само через Себя, а этого нельзя допустить по отношению к Первому Началу[5]. Второе начало ниже первого именно потому, что для него благо состоит не в том, чтобы существовать, а в том, чтобы, кроме того, и мыслить, потому что лишь через мышление оно достигает своего совершенства[6]. Считая мышление несовместимым с идеей Первого Начала, Плотин не отказывает, однако, Ему в некотором самоощущении, самосознании, даже мышлении, но по своей форме совершенно отличающемся от мышления Интеллекта[7]. Самосознание Единого чуждо всякой множественности. Это акт, совершенно соответствующий его абсолютной простоте. Сущность этого акта Плотин представлял себе по аналогии с экстазом человека. Душе свойственно дискурсивное мышление, движущееся от одного понятия к другому и потому протекающее во

---

[1] *Plotinus.* Enneades V, 3, 10. P. 318; V, 3, 13. P. 322; VI, 7, 39. P. 505.

[2] Ibid. III, 8, 8. P. 187; V, 1, 5. P. 301–302; VI, 7, 32. P. 504.

[3] Ibid. V, 6, 2. P. 341–342.

[4] Ibid. V, 6, 4–5. P. 343–344; III, 8, 10. P. 189.

[5] Ibid. VI, 7, 37. P. 504.

[6] Ibid. III, 9, 3. P. 194, 195.

[7] Ibid. V, 4, 2. P. 328; VI, 7, 39. P. 509.

времени. Мышление Интеллекта созерцает все свое содержание разом и, следовательно, своею формой имеет вечность[1]. Но в его вечности есть различие мыслящего и мыслимого. Когда препобеждается это двойство, наступает экстаз[2]. Это не мышление в собственном смысле. Но это все же есть некоторое состояние познания, возвышающееся над всякой множественностью. Только такой акт самосознания мог быть совместим, с точки зрения Плотина, с абсолютной простотой Первого Начала.

Итак, Плотин выводит все положительные и отрицательные атрибуты Бога из идеи Первого Начала. Как существующий прежде всего, Бог ни от чего не зависит, един, прост, неподвижен, вездесущ, выше сущности, не есть форма и красота, ни к чему не стремится, не мыслит, есть Само Благо. Однако по временам в дедукцию Плотина как бы со стороны врывается другой принцип, идея совершенства Первого Начала. Читатель мог это заметить в изложении вопроса о мышлении Первого Начала и в учении о Нем как Благе[3]. Несомненно, Плотин считается с идеей совершенства Божия, тем не менее не она, а идея первого определяет его понятие о Боге.

Поставив Первое Начало выше формы, красоты и мышления, Плотин должен был отнести все это ко второму началу. Интеллект есть форма всего[4]. Он красота[5] и истина[6]. Он мышление и познание.

Учение блж. Августина об онтологических свойствах Бога

Из системы Плотина перешло в теологию блж. Августина много частных положений, но сами принципы неоплатонического учения о первом и втором началах в христианском сознании епископа кафолической Церкви и защитника Никейского исповедания потерпели существенное изменение. Учение блж. Августина о Боге отличают от неоплатонического две основные черты.

Первая касается принципа дедукции божественных свойств. Система Плотина отвечает на вопрос о происхождении мира. Главный интерес этого мыслителя сосредоточивается на Боге, как космическом принципе, как Начале всего существующего. Соответственно этому в выяснении природы Бога он исходит из идеи Первого Начала. Блж. Августин пять раз комментировал Шестоднев[7]. Это, во всяком случае, показывает, что к вопросу о происхождении мира он не относился безучастно и с пренебрежением. Тем не менее вовсе не

[1] Ср. стр. 266–269 наст. изд.

[2] Ср. стр. 554–557 наст. изд.

[3] *Plotinus.* Enneades III, 8, 8. P. 187; V, 2, 1. P. 308; V, 3, 17. P. 325; VI, 7, 37. P. 504; I, 7, 1. P. 38.

[4] Ibid. V, 5, 6. P. 334.

[5] Ibid. V, 8, 1–3, 5, 8. P. 349–351, 353, 355–356.

[6] Ibid. V, 5, 2–3. P. 331–332.

[7] См. стр. 74 наст. изд.

космологический интерес возбуждал к деятельности его ум. В годы сомнений и колебаний он искал в религии и философии успокоения для своего неудовлетворенного духа. Откуда зло — вот вопрос, интересовавший его более всего. Неумение согласовать факт существования зла с христианской идеей Бога как Существа всесовершенного, воспринятой еще в детстве, было причиной всех его заблуждений[1]. Но кризис разрешился, и блж. Августин нашел успокоение и радость в Боге. Бог стал для него высшим благом. Любоваться в непрестанном созерцании совершенствами Сладчайшего и растворяться в волнах любви к Нему сделалось для него источником счастья и составило общий тон его повседневности. При таком устремлении внутренней жизни рассуждать о Боге с точки зрения Его первоначальности было бы неестественно. Сердце блж. Августина не знало ничего лучше Бога, а за сердцем послушно следовал его ум. Мы уже знакомы с его методом богопознания. Он не восходил от мира сначала к творческим энергиям, а потом через их потенции к неопределимой сущности, а шел от худшего (тела) через лучшее (душу) к наилучшему[2]. Поэтому и в его теологии центральное положение занимает не идея Первого Начала, а идея существа наилучшего. В отличие от Плотина, эта последняя идея и служит для Августина принципом дедукции основных свойств Божественной природы. Но подобно тому как в дедукцию Плотина привходит откуда-то со стороны идея существа всесовершенного, в дедукцию блж. Августина по временам, в качестве инородного и второстепенного принципа, проникает идея существа первого и потому ни от чего не зависимого. Но эта непоследовательность настолько незначительна, что ее можно игнорировать. Как бы часто мы с ней ни встречались, остается несомненным, что центр тяжести всей системы находится все же в идее существа наилучшего.

Второй отличительной чертой является устранение последовательного субординационизма, проникающего учение Плотина о началах. Плотин смотрит на Единое как на потенцию, а на Интеллект — как на энергию и соответственно этому дает им совершенно различную квалификацию. Блж. Августин под влиянием учения о единосущии отвергает эту так распространенную и в христианской литературе доникейского периода концепцию. Сущность Отца и Сына одна и та же, и, следовательно, свойства Их одинаковы[3]. А отсюда следует, что те атрибуты, которые Плотин разделяет между двумя первыми Ипостасями, могут быть соединены, как определения общей Отцу и Сыну сущности. Блж. Августин приписывает, с одной стороны, безусловную простоту, которой в системе Плотина характеризуется только первая Ипостась, и Сыну, с другой — мышление и все, что с ним логически связано (форма, красота, истина), со вто-

[1] См. стр. 43–50 наст. изд.

[2] Ср. стр. 527–532 наст. изд.

[3] Ср. стр. 525–526 наст. изд.

рой Ипостаси, которой оно ограничивается у Плотина, распростирает и на первую. Таким образом, учение Плотина о первой и второй ипостаси комбинируется блж. Августином для выяснения онтологической природы Божественной сущности, общей Отцу и Сыну. В основе учения блж. Августина о Боге лежит понятие о Нем как Существе высочайшем, выше и лучше которого не может быть[1]. О таком Существе следует мыслить наилучшим образом, приписывать Ему наивысшие предикаты, считать Его свойствами лишь то, что является в наших глазах самым возвышенным и ценным. Наоборот, понятие о Боге необходимо тщательно очищать от всего, свойственного низшим ступеням бытия и благам второго и третьего порядка[2]. На этом принципе построена вся дедукция свойств Божиих у нашего мыслителя. Среди этих последних особое значение имеет предикат неизменяемости. Поэтому с него и следует начать.

Неизменяемость Бога. По учению манихеев, демонические существа овладевают частью светлой Божественной субстанции, заключают ее в материю и подвергают всевозможным насилиям. Не человеческая природа Спасителя, а частицы Божественной субстанции, раздробленные, плененные и связанные в камнях, растениях и животных, есть страждущий Иисус. Сознание оскорбительности для Бога подобного представления о Его субстанции и полемика с манихейством послужили для блж. Августина личным мотивом с особенной настойчивостью выдвигать идею неизменяемости Бога, получившую и без того большой вес в христианском сознании во время арианских споров.

О себе самом блж. Августин рассказывает, что идея неизменяемости Бога всегда была для него самоочевидной. С одной стороны, он ясно сознавал, что Бог есть Существо, выше которого ум ничего не может себе представить, с другой — для него было несомненно, что неизменяемое, нетленное, недоступное повреждению выше изменяемого, тленного, поврежденного. Соединяя вместе эти идеи, он проникался непоколебимым убеждением в неизменяемости Божественной субстанции[3]. Комбинация этих идей представлялась ему настолько естественной, что веру в неизменяемость Божества он признавал врожденной, возникающей в душе человека независимо от образования и усилий

---

[1] Quidquid enim anima colit ut Deum, necesse est ut melius esse, quam seipsam, putet [Что бы душа ни почитала как Бога, необходимо, чтобы она считала этот предмет почитания лучшим, чем она сама] (*Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 77, PL 32, 1077). Summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intelligendus, aut credendus Deus est, si blasphemiis carere cogitamus [Если мы хотим воздержаться от богохульства, мы должны понимать и верить, что Высшим Благом, лучше которого ничто не может мыслиться и существовать, является Бог] (*Idem.* De moribus Ecclesiae II, 24, PL 32, 1355). Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior [Мне хотелось бы называть Богом не то, что выше моего разума, но то, выше чего ничего нет] (*Idem.* De libero arbitrio II, 14, PL 32, 1248). Ср.: De doctrina Christiana I, 7, PL 34, 22.

[2] Optime de Deo existimare verissimum est pietatis exordium [Суждение о Боге наилучшим образом есть самое истинное начало благочестия...] (*Idem.* De libero arbitrio I, 5, PL 32, 1224).

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones VII, 6, PL 32, 735. Рус. пер. Ч. 1. С. 164.

мысли, самоочевидным свидетельством разума[1]. Но там, где он старается установить разумность этого непосредственного свидетельства души, он всегда извлекает идею неизменяемости Бога из понятия о Нем как Существе наилучшем и Высшем Благе. Телесная тварь находится в постоянном изменении. Изменяема и духовная тварь. Но разумная душа человека, при всей своей изменяемости, созерцает, однако, неизменяемый закон соотношения чисел. Если бы мы отказались приписать Богу предикат неизменяемости, то поставили бы законы математики выше Бога, а в этом случае Бог уже не был бы для нас Существом наилучшим[2]. С другой стороны, с понятием Высшего Блага неразрывно связана идея его неизменяемости. Одно без другого немыслимо. Достаточно признать Бога Высшим Благом, чтобы прийти к мысли о Его неизменяемости[3]. Высшее Благо не может изменяться ни к лучшему, ни к худшему. Изменение к лучшему свидетельствовало бы о том, что ранее Оно не было полнотой совершенств, а изменение к худшему говорило бы о слабости и неустойчивости совершенств, оставляющих возможность порчи. Поэтому природа Высшего Блага не допускает ни приращения, ни умаления, но пребывает всегда себе тождественной[4]. Если же Бог неизменяем по Существу, то неизменяемы и все

[1] Docet enim ratio, nec sane recondita, sed in promptu sita et exposita omnium intellectui, sed invicta et eo invictior quod eam nemo ignorare permittitur, Deum esse incorruptibilem, incommutabilem... [Об этом учит разум, и это, конечно, не сокрыто, но ясно и очевидно сознанию всех людей, это непоколебимо, и тем более непоколебимо, что не позволяет никому находиться в неведении относительно того, что Бог является нетленным и неизменяемым...] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 20, PL 32, 1354). Illud saltem quod omni humanae menti est naturaliter insitum, si modo id perversae opinionis pravitate non turbetur, Dei naturam atque substantiam incommutabilem omnino, omnino incorruptibilem cogitate, vel credite [По крайней мере, верьте и придерживайтесь того, что вложено от природы в каждый человеческий ум (если только это не извращается лукавым мнением), — в то, что Божия природа и субстанция совершенно неизменяема и совершенно нетленна] (*Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXXIII, 9, PL 42, 517).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 24, PL 32, 1355. Ср.: De libero arbitrio II, 13–14, PL 32, 1248.

[3] Summum bonum, quo superius non est, Deus est [Высшим Благом, выше которого ничего нет, является Бог] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 1, PL 42, 551). Necesse est confiteamini, istam naturam, quam summum bonum non modo non negatis, sed etiam vehementer persuadere conamini, esse incommutabilem, et impenetrabilem, et incorruptibilem, et inviolabilem: non enim erit aliter summum bonum [...Признайтесь, что по необходимости природа, за которой вы не только не отрицаете, что она Высшее Благо, но даже пытаетесь с жаром убедить в этом, — эта природа является неизменяемой, непроницаемой, нетленной и неуязвимой, ибо в противном случае она не была бы Высшим Благом] (*Idem.* De moribus Ecclesiae II, 5, PL 32, 1346). Ср.: Contra Secundinum Manichaeum, 19, PL 42, 593; De Genesi ad litteram VIII, 31, PL 34, 384. Рус. пер. Ч. 8. С. 124–125.

[4] Sola illa natura immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectui obnoxia, nec cadit, ut minus sit; nec transcendit, ut plus sit; perfecta, sempiterna, omni modo immutabilis, sola illa natura. Creatura vero bona, sed Creatori impar valde [Одна только эта природа неизменяемая, не подверженная ни уменьшению, ни увеличению; она не приходит в упадок, так что становится от этого меньше, и не выходит за свои пределы, так что становится больше: одна только эта природа совершенна, вечна и в любом отношении неизменяема. Творение же благо, но далеко от равенства со Своим Творцом] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 182, 3, PL 38, 986).

проявления Его природы — Его мышление, воля, деятельность. Поэтому внутренняя жизнь Божества и происхождение Ипостасей, создание мира, Промысл и откровение должны быть разъяснены таким образом, чтобы они не стояли в противоречии со свойством неизменяемости Божией, а, наоборот, вытекали из него и служили его выражением[1].

Простота Божественной природы. Прежде всего неизменяемость Божественной субстанции предполагает ее простоту. Изменению подвержено только то, в чем есть реальное различие между содержащим и содержимым, между субъектом и качествами, между сущностью и свойствами. Только при этом условии носитель качеств может лишаться одних свойств и приобретать другие[2]. Напротив, неизменяемость природы указывает на ее простоту[3]. Вторым основанием для признания простоты Божественной субстанции служит несовместимость метафизической сложности с идеей существа наилучшего. В сложных субстанциях блж. Августин отличает субъект от качеств, ставя при этом качества выше самого субъекта на том основании, что та духовная реальность, по причастии которой субстанция получает свою определенность, не зависит от своего материального носителя и существует как ранее, так и после его возникновения, тогда как субъект, причастный этой реальности, стоит от нее в зависимости. Не белизна и целомудрие существуют благодаря белому и целомудренному, а наоборот, потому что белые предметы разрушаются и исчезают, а белизна пребывает вечно, и только благодаря этому возможно появление на смену исчезнувших других белых предметов. Исходя из этого представления, необходимо отказаться от мысли о метафизической сложности божественной природы. Если в Боге, как и в изменяемых субстанциях, есть реальное различие между содержащим и содержимым, то Он имеет все Свои свойства по причастию некоторым вне и выше Его стоящим реальностям, а если так, то Он не есть Существо наивысшее. Аргументация блж. Августина очень близка к неоплатонической, и Плотин, без сомнения, с ней согласился бы. Но есть в ней элемент, в котором очень характерно проявляется своеобразие блж. Августина.

---

[1] Nam sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es incommutabiliter, et scis incommutabiliter, et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter [Как совершенно Твое бытие, так совершенно и Твое знание; неизменно Твое бытие, неизменно Твое знание и неизменна Твоя воля. И знание и воля сущности Твоей неизменны; и бытие и воля знания Твоего неизменны; и бытие и знание воли Твоей неизменны] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 19, PL 32, 853).

[2] Ср. стр. 656 наст. изд.

[3] Nihil enim simplex mutabile est [Ничто простое не является изменяемым] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VI, 8, PL 42, 928). Est itaque bonum solum, simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod Deus est. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia [Итак, только одно благо, которое есть Бог, просто, и потому только оно одно неизменяемо. Все блага сотворены этим Благом, но они не простые и потому изменяемые] (*Idem.* De Civitate Dei XI, 10, 1, PL 41, 325).

Плотин отверг зависимость Бога от стоящей вне Его реальности на том основании, что такой реальности не может быть, раз Божество есть Первое Начало. Августин же рассматривает независимость Бога как выражение Его совершенства. Дом, гора, дух бывают велики по причастию величине, благодаря которой велики не только перечисленные субстанции, но и все называемое великим. «Эта величина, без сомнения, велика первоначально и гораздо превосходнее (multaque excellentius), чем великое по причастию ей. Бог же велик не той величиной, которая не есть Он Сам, чтобы, будучи великим, быть как бы ее причастником, в противном случае эта величина была бы выше (major) Бога, но выше Бога нет ничего. Следовательно, Он велик тем величием, которое есть Сам Он»[1].

Идея безусловной простоты Божественного Существа в той форме, которую дал ей блж. Августин, была новостью в патристической литературе и надолго сохранила свое влияние в истории средневековой философии. Мы изложили по другому поводу учение восточных церковных писателей той же посленикейской эпохи о Божественной сущности и энергиях. Все они полагали реальное различие как между Существом Божиим, с одной стороны, и Его потенциями и энергиями, с другой, так и между самими Его энергиями. Блж. Августин стирает всякое различие как между сущностью и свойствами Божиими, так и между самими Его свойствами[2]. Его взгляды на этот предмет определились, однако, не сразу. В их развитии можно указать три момента.

На двадцатом году жизни блж. Августин познакомился с «Категориями» Аристотеля и тотчас же применил их к выяснению понятия о Боге. Он полагал тогда, что Бог определяется Своим величием, красотой и другими свойствами, которые находятся в Нем как в субъекте. Из признания же реального различия между сущностью и свойствами Божества должно было вытекать признание реального различия, а следовательно, и множественности свойств в Боге[3]. Но это была юношеская попытка уяснить для себя природу Высшего Начала, прошедшая бесследно в истории интеллектуального развития нашего мыслителя.

Значительно позднее он пришел к другому представлению об отношении сущности и свойств в Боге. Он оставался еще при мысли об их реальном различии, но попытался избежать идеи причастия, ставящей Бога в зависимость от вне и выше Его существующей реальности. Изменяемые субстанции целомудренны, прекрасны, мудры по причастию вне их существующим целомудрию, красоте, мудрости. Они могут иметь и не иметь эти свойства. Бог же вечен, прекрасен, благ, премудр той премудростью, вечностью, красотой и благостью, которую рождает из Своего Существа. Это рождение обусловлено неизменяемой

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate V, 11, PL 42, 918.

[2] Ср. стр. 517–524 наст. изд.

[3] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones IV, 29, PL 32, 704. Рус. пер. Ч. 1. С. 93.

природой Бога и, следовательно, само вечно и исключает возможность для Бога быть когда-либо немудрым, неблагим, непрекрасным. С другой стороны, обладание этими свойствами не ставит Бога в зависимость от какой-либо посторонней реальности, потому что Он Сам рождает эти свойства из Себя[1]. Но все эти определения Божественного Существа блж. Августин мыслил тогда ипостазированными в Лице Сына Божия. Отсюда следует, что Отец получает качественную определенность лишь в Сыне, Которого рождает. Это не должно, однако, приводить к мысли о множественности Сынов. Ведь и апостол Павел называет Сына Божией Силой и Премудростью, но это не вносит никакой двойственности в Его личность[2].

Изложенное мнение почти совершенно совпадает с учением Плотина, для которого Первое Начало есть потенция, получающая свою определенность лишь в происходящем от Него Интеллекте. Вместе с этим оно воскрешает принципы доникейского субординацианского богословия, полагавшего в Отце лишь потенцию мышления, а само мышление относившего к Логосу[3]. Но именно этот субординацианский характер предложенного решения обсуждаемого вопроса и побудил блж. Августина отказаться от него. Никейский символ называет Сына Богом от Бога, Светом от Света. Из этого следует, что Отец премудр не премудростью Сына, а Своей собственной, или, вернее, Премудрость есть свойство сущности и, следовательно, в равной мере принадлежит как Отцу, так и Сыну[4].

Недостатки двух первых мнений заставили блж. Августина остановиться в конце концов на полном отождествлении сущности Божией и ее свойств. В Боге сущность и качество одно и то же. «Для Бога не иное быть и иное быть великим, но для Него то же самое быть, что и быть великим»[5]. «Для человеческого

---

[1] Omne castum castitate castum est... Sed duobus modis castum castitate dicitur: vel quod eam gignat, ut ea sit castum castitate quam gignit, et cui principium atque causa est ut sit; aliter autem cum participatione castitatis quidque castum est, quod potest aliquando esse non castum... Quamobrem cum sapiens Deus dicitur, et ea sapientia sapiens dicitur, sine qua eum vel fuisse aliquando, vel esse posse nefas est credere, non participatione sapientiae sapiens dicitur... sed quod ipse eam genuerit, qua sapiens dicitur, sapientiam [Все целомудренное целомудренно благодаря своему целомудрию... Но о целомудренном своим целомудрием говорится в двояком смысле: это либо то, что порождает целомудрие, чтобы тем целомудрием, которое порождает и которому является началом и причиной существования, быть целомудренным; или же все то, что целомудренно по причастию к целомудрию, что может быть и не целомудренным... Поэтому когда говорится, что Бог мудр и мудр той мудростью, которая всегда с Ним (было бы нечестиво не верить в это), то это говорится не в том смысле, что Он причастен мудрости... но Бог Сам произвел эту мудрость, благодаря которой и называется мудрым] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 23, PL 40, 16).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VI, 2, PL 42, 923.

[3] Ср. стр. 512–516 наст. изд.

[4] *Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 26, PL 32, 624; De Trinitate VI, 2–3, PL 42, 923–924.

[5] *Idem.* De Trinitate V, 9, 11, PL 42, 916, 918.

духа не одно и то же быть и быть храбрым, благоразумным, справедливым или воздержанным, ибо он может оставаться духом, не имея ни одной из этих добродетелей. Для Бога же одно и то же быть и быть могущественным, справедливым»[1]. В простой и высочайшей природе Бога не иное субстанция и иное любовь, но сама любовь есть субстанция[2]. Вследствие Своей простоты Бог есть то, что Он имеет[3].

Из отождествления сущности Божией с ее свойствами вытекает с необходимостью тождественность самих свойств. В самом деле, если каждое свойство Божества тождественно Его сущности, то остается признать одно из двух: или свойства различны и, следовательно, в Боге столько субстанций, сколько свойств, или в Боге одна лишь субстанция и, следовательно, свойства, тождественные ей, тождественны также и друг другу. Так как первое нелепо, то должно быть принято второе. Блж. Августин и останавливается на этом выводе[4]. «Так как в субстанции Истины одно и то же быть истиной и просто быть, просто быть и быть великой, то быть истиной то же, что быть великой»[5]. Все, что приписывается Богу в качестве различных свойств, в действительности есть одно и то же. В Боге бытие, жизнь, мышление, сила, мудрость тождественны друг другу[6]. Этим, однако, не утверждается бескачественность Божества. Учение о неопределенности Существа Божия совершенно чуждо Августину. Отождествляя свойства Божии с Его сущностью и признавая их тождественными друг другу, он хочет сказать, что сущность Божия целостно выражается в каждом из ее свойств. В учении о простоте Божественного Существа блж. Августин при-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VI, 6, PL 42, 927.

[2] Ibid. XV, 29, PL 42, 1081.

[3] *Idem.* De Civitate Dei XI, 10, 1, PL 41, 325. Рус. пер. Ч. 4. С. 190; Ibid. XI, 10, 3, PL 41, 326. Рус. пер. Ч. 4. С. 192; De Trinitate V, 12, PL 42, 918; VII, 2, 3, PL 42, 933–936; VIII, 2, PL 42, 947; In Joannis Evangelium tractatus 20, 4, PL 35, 1558; 48, 6, PL 35, 1743.

[4] Возможно, что вывод этот был внушен блж. Августину такими местами из «Эннеад», как, напр.: *Plotinus.* Enneades V, 3, 12. P. 320.

[5] *Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VIII, 2, PL 42, 947.

[6] Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere: et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia [Для главной и высшей жизни быть и жить означает одно и то же, а для главного и высшего интелекта жить и понимать — это одно, то есть понимать значит быть и значит жить] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VI, 11, PL 42, 931). Si una eademque res in Dei natura potest esse sapientia et potentia, aut vita et sapientia; cur non una eademque res esse possit in Dei natura aeternitas et sapientia, aut beatitudo et sapientia? [Если мудрость и сила или жизнь и мудрость могут быть в Божией природе одним и тем же, то почему же тогда в Божией природе одним и тем же не могут быть вечность и мудрость или блаженство и мудрость?] (Ibid. XV, 9, PL 42, 1063). In Deo omne, quod dicitur, idipsum est. Neque enim in Deo aliud potestas et aliud prudentia, aliud fortitudo et aliud justitia aut aliud castitas. Quidquid horum de Deo dicis, neque alud et aliud intelligitur [Все, что говорится о Боге, в Боге является одним и тем же. Ибо сила, знание, крепость, справедливость и целомудрие в Боге не означают разные вещи. Какое бы из этих слов ты ни употребил по отношению к Богу, все эти слова понимаются одинаково] (*Idem.* Sermones de diversis, 341, 8, PL 39, 1497).

ближается к учению Плотина о синонимичности всех наименований, относимых к Единому. На этот источник указывает сам он, отмечая полное совпадение своего учения о простоте Божией природы с неоплатоническим[1].

Бестелесность Бога. Представление о телесности Бога было известно блж. Августину в двух формах: в форме наивного антропоморфизма, широко распространенного среди простой и малообразованной христианской массы[2], и в форме учения о Боге как световом начале, разлитом в бесконечном пространстве мира, но чуждом какого бы то ни было образа и контуров. Последнего держался сам блж. Августин в манихейский период своей жизни[3]. Антропоморфизм же всегда ему претил, и он видел еще вначале своих религиозных исканий[4] его непримиримость с христианским понятием о Боге как Существе абсолютно совершенном. Естественно, что и впоследствии, будучи епископом, он боролся в своих проповедях против антропоморфизма малообразованных членов христианской Церкви. Видя в бесконечности Бога выражение Его совершенства, он считал антропоморфизм, ограничивающий Божественную субстанцию очертаниями человеческого тела, оскорбительным для существа наилучшего[5]. Но по тем же основаниям он восстает и против второй формы материалистических представлений о Существе Божием. Бог не есть тело, хотя и свободное от ограничивающих пределов внешнего вида, но все же простирающееся в пространстве своими частями наподобие воды, воздуха, света, большая часть которых занимает больше места, а меньшая меньше. В самом де-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei VIII, 6, PL 41, 231. Рус. пер. Ч. 4. С. 13–14.

[2] См. стр. 85–86 наст. изд.

[3] См. стр. 100, 101–103, 136–138 наст. изд.

[4] См. стр. 85–86 наст. изд.

[5] Nulla enim forma corporis Deus definitur atque concluditur [Бог не заключается и не ограничивается никакой телесной формой] (*Augustinus Hipponensis.* De agone christiano, 28, PL 40, 304). Non tibi facias hominem aliquem grandem et pulchrum: non circumscribitur humana forma Deus: non continetur loco, non tenetur spatio [...Не воображай себе какого-то великого и прекрасного человека, ибо Бог не описывается человеческими формами, не заключается в каком-нибудь месте и не удерживается пространством] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 4, 5, PL 38, 35). Cogitanti ergo tibi de Deo, occurrit aliqua fortasse in humana specie mira et amplissima magnitudo: constituisti eam in conspectu cogitationis tuae, tanquam magnum aliquid, amplissimum, grande, ingentissima mole diffusum. Finisti alicubi. Si finisti, Deus non est. Si non finisti, facies ubi est? Cogitas molem, et ut membra distinguas, definis molem. Aliter enim membra distinguere non potes, nisi moli dederis finem. Quid agis, stulta et carnalis cogitatio? Grandem molem fecisti; et tanto grandiorem, quanto te putasti Deum amplius honorare [Когда ты размышляешь о Боге, тебе, вероятно, приходил на ум какой-нибудь великолепный человеческий образ, ты стал рассматривать его в своем уме как нечто великое, широчайшее, огромное, разлитое повсюду своей массой. Где-нибудь ты его ограничил, а если ограничил, значит, это не Бог. Если же ты его не ограничил, то куда же ты тогда его поместишь? Ты мыслишь некую массу, но, чтобы различить члены, ты ограничиваешь эту массу. Иначе ты не можешь различить члены, если не положишь предел массе. Что же ты делаешь, глупая и плотская мысль? Ты вообразила огромную массу; и тем более огромную, чем больше, по твоему мнению, ты чтишь Бога] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 53, 12, PL 38, 1370).

ле, необходимо, чтобы душа чтила как Бога то, что лучше ее. Но сама она, как в этом убеждает разум, гораздо лучше морей, звезд, солнца и луны и всего материального. Уже образы этих телесных субстанций, наполняющие воображение, сами нематериальны. Тем более нужно признать бестелесными силу воображения, порождающую фантазмы, и ум, оценивающий все чувственно воспринимаемое. Но если наша душа не есть тело, то тем более таковым не может быть Бог, Который лучше души[1].

Вездеприсутствие Бога. Бог бестелесен, и отсюда уже ясно, что Он не содержится в пространстве[2]. Но к тому же выводу мы приходим и непосредственно из понятия о Боге как Существе наилучшем. Если Бог выше и лучше всего, то Он не может быть связан пространством в большей степени, чем Его произведения. Между тем многое и из числа тварей не подлежит ограничениям пространства. Сюда относится прежде всего качество телесных субстанций. Если их количество требует для себя пространства, то в противоположность ему, как было уже выяснено[3], качество совершенно непространственно. В целом теле оно может находиться не в большей степени, чем в его части, и наоборот, в малой части тела оно может быть дано в большей мере, чем во всем теле. Это совершенно не свойственно телесности, так как всякое тело в целом занимает больше места, чем в частях. Но если даже качество материальных субстанций возвышается над пространством, то тем более не может зависеть от него Бог[4].

Будучи бестелесны, качества нуждаются, однако, для своего существования в теле, как субстрате. Если бы исчезло тело, то качества, не имея в чем существовать, разделили бы его участь. Они бестелесны, но содержатся в теле[5]. Более свободна от ограничений тела и пространства душа. Не душа зависит от тела, а

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De quantitate animae, 77, PL 32, 1077. Рус. пер. Ч. 2. С. 413–414; De Civitate Dei VIII, 5, PL 41, 229. Рус. пер. Ч. 4. С. 12.

[2] Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco: quod continetur loco, corpus est. Deus autem non est corpus: non igitur alicubi est [О Боге нельзя сказать, что Он находится где-либо. Ибо то, что находится где-либо, ограничивается местом, а то, что ограничивается местом, есть тело. Бог же не есть тело, и поэтому о Нем нельзя сказать, что Он находится где-либо] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 20, PL 40, 15).

[3] См. стр. 677–678 наст. изд.

[4] Absit ergo ut quod potest in corpore qualitas creati corporis, non possit in seipsa substantia Creatoris [Следовательно, то, что может в теле качество сотворенного тела, может в самой себе субстанция Творца] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 187, 13, PL 33, 837).

[5] Tolle ipsa corpora qualitatibus corporum, non erit ubi sint, et ideo necesse est ut non sint... Verumtamen si moles ipsa corporis, quantacumque vel quantulacumque sit, penitus auferatur, qualitates ejus non erit ubi sint, quamvis non mole metiendae sint [Отними сами тела от их качеств, и им негде будет находиться, а потому по необходимости они должны будут не существовать... Однако, если совершенно отнять саму массу тела, сколь бы малой или большой она ни была, качествам тела негде будет находиться, хотя они и не измеряются массой тела] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 187, 18, PL 33, 839).

тело от души; не тело поэтому содержит душу, а душа тело. Но она содержит тело не пространственно. В пальце души не меньше, чем в руке. Душа находится вся во всем теле и вся в каждой малейшей его части. В этом убеждают свойства наших ощущений и восприятий. Когда внешнему раздражению подвергается палец руки, то хотя оно и не затрагивает всего тела, однако ощущает его не часть души, а вся душа в ее целом. Для этого душа не собирается к раздражаемому члену, оставляя другие, но целостно пребывает и во всех прочих, потому что вся она ощущает и одновременное с первым раздражение пальца ноги. Отсюда видно, что душа совершенно непространственна и потому одновременно и целостно может присутствовать в каждом атоме своего тела[1]. Если же душа, будучи природой тварной и изменяемой, совершенно не зависит от пространства, то тем более нужно сказать это о природе Бога, Который выше и совершеннее разумной души[2].

Итак, превосходство Божественной субстанции над всем существующим вынуждает признать независимость ее от пространства. Но это же определяет собой и само понятие вездеприсутствия Божия. Находясь повсюду, Бог не содержится в тех предметах и местах, где Он присутствует, как содержится качество в теле. Качество зависит от тела, Бог же мог бы существовать и без мира, потому что Он не зависит от Своих творений. Ни в чем не содержась, Бог находится только в Себе Самом, потому что в Себе Самом Он имеет основание Своего бытия[3]. Далее, Бог присутствует везде всецело. Хотя Он наполняет небо и землю, однако вследствие этого не половина Его находится на небе и половина на земле, как это свойственно воздуху, но, присутствуя весь на небе, Бог весь и на земле. И чтобы целостно быть на земле, Он не оставляет небо, но пребыва-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 20, PL 42, 184.

[2] Si ergo animam, ut dixi, his atque hujusmodi motionibus toties mutabilem, sentis non diffundi extendique per locos, sed omnia talia spatia potentiae vivacitate superare: quid de ipso Deo cogitandum aut existimandum est, qui supra omnes rationales mentes inconcussus atque incommutabilis manens, tribuit quod cuique tribuendum est? [Если же, как я сказал, ты видишь, что душа, столько раз подвергаемая изменениям благодаря тем или иным движениям, не разливается и не расширяется в пространстве, но превосходит его живостью своей силы, то что же нам должно думать о Самом Боге, пребывающем непоколебимо и неизменно выше всех разумных душ, дарующем всякой твари то, что ей положено?] (*Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 21, PL 42, 186). Ср.: Epistula 137, 3, PL 33, 516.

[3] Porro autem quod parum distincte putavimus posse intelligi cum diceremus Deum esse ubique totum, nisi adderemus, In seipso, video diligentius exponendum. Quomodo enim ubique, si in seipso? Ubique scilicet, quia nusquam est absens. In seipso autem, quia non continetur ab eis quibus est praesens, tanquam sine eis esse non possit [Далее, я думаю, надо тщательнее изложить то, что могло быть понято недостаточно ясно, когда мы говорили, что Бог находится повсюду в Своей целости, прибавив также, что Он пребывает в Самом Себе. Каким образом Бог находится повсюду в Своей целости, если Он пребывает в Самом Себе? «Повсюду» — значит, нет такого места, где бы Его не было. А «в Себе Самом», потому что Бог не заключается в тех вещах, в которых находится, как будто бы без них Он не может существовать] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 187, 18, PL 33, 838).

ет везде одновременно весь[1]. Бог присутствует везде целостно, как везде присутствует Его Истина, созерцаемая одновременно и всецело всеми умами, где бы они ни находились[2].

Неподвижность Бога. Всякое движение существенным образом связано с изменением. Движение есть только другое название для изменения. Поэтому чем разностороннее претерпеваемые субстанцией изменения, тем разностороннее и ее движения; и наоборот, чем менее она подвержена изменениям, тем большей отличается неподвижностью. Низшим бытием является тело, и вследствие этого его изменения особенно многочисленны: оно изменяется в пространстве и во времени и соответственно этому движется в том и другом отношении. Выше стоит духовное начало, независимое от пространства и потому изменяющееся и движущееся только во времени. Бытие наивысшее вовсе не изменяется[3] и потому не совершает движений ни в пространстве, ни во времени[4]. Таким образом, из неизменяемости наивысшего Существа вытекает Его неподвижность.

---

[1] Ideo enim ubique esse dicitur, quia nulli parti rerum absens est; ideo totus, quia non parti rerum partem suam praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, aequales aequalibus, minori vero minorem, majorique majorem; sed non solum universitati creaturae, verum etiam cuilibet parti ejus totus pariter adest [О Боге говорится, что Он повсюду, потому что Он находится во всех частях вещей; а находится в Своей целости, потому что Бог не пребывает частично в частях вещей, так что в одной части вещи одна его часть, а в другой — другая, и Его часть равна части вещи, то есть меньшая часть меньшей части, а большая — большей; ибо в Своей целости Бог пребывает не только в тварной вселенной, но равным образом и в каждой ее части] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 187, 17, PL 33, 838). Ср.: Sermones de Sanctis, 277, 13, 18, PL 38, 1264, 1268; Epistula 120, 14, PL 33, 459; In Joannis Evangelium tractatus 31, 9, PL 35, 1640; De Civitate Dei I, 29, PL 41, 42. Рус. пер. Ч. 3. С. 52–53.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra epistulam Manichaei, 20, PL 42, 184; Epistula 118, 23, PL 33, 442; 187, 11–12, PL 33, 836.

[3] Spiritualem autem creaturam corporali praeposuit; quod spiritualis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et loca... Sicut ergo substantiam quae movetur per tempus et locum, praecedit substantia quae tantum per tempus; ita ipsam praecedit illa quae nec per locum nec per tempus [Бог поставил духовное творение выше телесного, поскольку духовное творение может изменяться только во времени, а телесное и во времени и в пространстве... Как субстанцию, которая движется во времени и пространстве, превосходит субстанция, движущаяся только во времени, так эту последнюю превосходит субстанция, которая не движется ни во времени, ни в пространстве] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram VIII, 39, PL 34, 388). Ср.: De vera religione, 18, PL 34, 130. Рус. пер. Ч. 7. С. 16; Epistula 18, 2, PL 33, 85.

[4] Movet ille omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus... et illo non temporaliter moto, moventur ipsa temporaliter [...{Бог} движет всеми вещами в благоприятное для того время, будучи Сам недвижим во времени... ...{Бог} не движется во времени, а сами вещи движутся во времени...] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IX, 24, PL 34, 402). Certissimum est eis qui substantiam Trinitatis incommutabiliter aeternam, nec per tempus nec per locum moveri et per tempus et per locum movere... fideliter credunt [...Это совершенно очевидно тем, кто твердо верит, что субстанция Троицы неизменяема и вечна, что, будучи недвижимой во времени и пространстве, Сама Она движет всеми вещами во времени и пространстве] (Ibid. IX, 4, PL 34, 394).

Далее, движение есть выражение недостатка. Все движется к тому, в чем имеет нужду, но Бог существует через Себя и потому, ни в чем не имея нужды, ни к чему и не движется[1].

Вечность Бога. Время обусловлено движением изменяемых вещей. Оно есть выражение их бедности, изживающей свое содержание по частям. Бог неизменяем, неподвижен и есть полнота всего, для которой нечего и негде искать. Вследствие этого формой Его бытия не может быть время. Таковой является вечность, которая по своей природе представляет нечто совершенно особенное по сравнению со временем. Первым отличительным свойством вечности служит отсутствие в ней моментов прошедшего и будущего. Бог всегда и неизменно обладает полнотой Своего содержания. Он ничего не приобретает вновь и ничего не утрачивает. Но имеющее быть приобретенным относится к будущему, а утраченное — к прошедшему. Если субстанция Божия ничего не получает и ничего не теряет, то для нее не может быть ни будущего, ни прошедшего. «Всего прошедшего уже нет, всего будущего еще нет. Следовательно, все прошедшее и будущее отсутствует. У Бога же ничего не отсутствует. Следовательно, у Бога нет ни прошедшего, ни будущего, но все у Него находится как настоящее»[2]. В силу безусловной простоты Божественной природы всякое ее свойство тождественно самой ее сущности, а следовательно, нет также никакого различия между Существом Божиим и вечностью. А так как это Существо всегда пребывает в неизменной полноте Своего содержания, то формой Его бытия может быть только настоящее. «Не иное лета Бога и иное Сам Он, но лета Бога суть Его вечность, а вечность — субстанция Самого Бога, в которой нет ничего изменяемого. В ней нет ничего прошедшего, как бы его уже не было; нет ничего будущего, как бы еще не наступившего. Нет в ней ничего, кроме есть. Нет в ней было и будет, ибо и что было, того уже нет, и что будет, того еще нет, но в ней нет ничего, кроме есть»[3]. Итак, для изменяемых вещей все находится или в прошедшем, или в будущем и почти ничего в настоящем. Для Бога же все пребывает в настоящем, но нет ничего, относящегося к прошедшему и будущему[4]. Поэтому «днесь», употребляемое в Писании по отношению к Богу, обозначает Его вечность[5].

Из этой основной черты, отличающей вечность, возникают другие, также совершенно не мирящиеся с понятием времени. Время имеет в качестве одного из слагающих его моментов настоящее. Однако это настоящее не похоже на настоящее вечности. Настоящее времени постоянно переходит в прошедшее,

---

[1] Quod autem per se est, ne motu quidem opus habet ullo, omni copia sibi seipso existente; quia motus omnis ad aliud est, cujus indiget quod movetur [Существующее само по себе не имеет нужды ни в каком движении, потому что обладает всей полнотой в самом себе; а всякое движение направлено к тому, в чем нуждается движущееся] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 15, PL 32, 1028).

[2] *Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 17, PL 40, 15.

[3] *Idem.* Enarrationes in Psalmos, 101, 10, PL 37, 1300.

[4] *Idem.* In Joannis Evangelium tractatus 38, 10, PL 35, 1679; De diversis quaestionibus, 19, PL 40, 15; Enarrationes in Psalmos, 9, 11, PL 36, 122; De gratia Christi et de peccato originali II, 32, PL 44, 401.

[5] *Idem.* Enarrationes in Psalmos, 2, 6, PL 36, 70.

и в этом движении состоит сама сущность времени. Если бы настоящее остановилось, то оно не было бы уже настоящим временем, а было бы вечностью[1]. Но так как в вечности нет прошедшего, куда могло бы отходить настоящее, и нет будущего, которое могло бы идти на смену исчезнувшего настоящего, то настоящее вечности всегда пребывает неподвижно и без всякой смены[2]. Дальнейшее различие между временем и вечностью, вытекающее из той же основной черты вечности, заключается в том, что полнота времен относится к прошедшему, а полнота вечности — к настоящему. Время получит свое завершение только тогда, когда все его мгновения перейдут в прошедшее и перестанут существовать, потому что исполнения времен не может быть, пока не исчерпано будущее. Вечность же всегда пребывает в своей полноте как нечто единое, не слагающееся из отдельных моментов, и как неизменное настоящее. Все протекшие годы и все годы, имеющие наступить, объемлются ею, но не в качестве уже исчезнувшего или не наступившего, а в качестве настоящего и существующего[3].

---

[1] Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum quomodo sunt, quando et praeteritum jam non est, et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens, nec in praeteritum transiret; jam non esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit quia in praeteritum transit; quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit illa est, quia non erit; ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse [Как могут быть эти два времени, прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? А если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило бы в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность. Если же настоящее оказывается временем потому, что уходит в прошлое, тогда каким образом мы говорим, что оно есть, когда причина его существования в том, что его не будет? Разве мы ошибаемся, говоря, что время существует потому, что стремится к небытию?] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 17, PL 32, 815).

[2] Quis tenebit illud, et figet illud ut paululum stet, et paululum rapiat splendorem semper stantis aeternitatis, et comparet cum temporibus nunquam stantibus, et videat esse incomparabilem [...Кто удержит его {сердце человеческое} и остановит, чтобы оно немного постояло: пусть поймает отблеск всегда недвижимой вечности, сравнит ее с никогда не останавливающимся временем и поймет, что они несравнимы] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 13, PL 32, 814). In aeternitate stabilitas est, in tempore autem varietas; in aeternitate omnia stant, in tempore alia accedunt, alia succedunt [В вечности постоянство, а во времени переменчивость; в вечности все недвижимо, а во времени одно приходит, другое уходит] (*Idem.* Sermones de Scripturis, 117, 10, PL 38, 666). Ср.: De Civitate Dei XI, 6, PL 41, 321. Рус. пер. Ч. 4. С. 182; Enarrationes in Psalmos, 121, 6, PL 37, 1622.

[3] Anni tui nec eunt nec veniunt; isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt: iste autem nostri omnes erunt, cum omnes non erunt. Anni tui dies unus; et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino; neque enim succedit hesterno [Годы Твои не уходят и не приходят, а наши, чтобы прийти им всем, приходят и уходят. Все годы Твои одновременны, поскольку неподвижны; уходящие не вычитаются из приходящих, потому что они не идут; а наши годы исполнятся, когда их не будет. Годы Твои — день один, и день Твой наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает завтрашнему и не сменяет вчерашнего] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 16, PL 32, 815). Dies ille, dies est sine fine. Simul sunt illi omnes dies; ideo satiant. Non enim succedentibus cedunt, ubi non est aliquid quod non veniendo nondum sit, et veniendo jam non sit. Omnes simul sunt, quia unus est qui stat et non transit: ipsa est aeternitas [...Этот день — день без конца. Все эти дни проходят одновременно и потому *насыщают.* Они не уступают следующим за ними дням, ибо нет места тому, чего еще нет, пока оно не наступило, и уже не будет, когда наступит. Все они одновременны, как один день, который стоит и не проходит; и это сама вечность] (*Idem.* Enarrationes in Psalmos, 89, 15, PL 37, 1147). Ср.: Sermones de Scripturis, 117, 10, PL 38, 666.

Итак, время и вечность не имеют между собой ничего общего. Они исключают друг друга. Поэтому как в вечности не может быть времени, так и время не может быть вечным. «Истинная вечность та, где нисколько нет времени»[1]. Отсюда следует неприложимость к вечности всех тех слов и выражений, которые употребляются для обозначения последовательности времен. В вечности нет прежде и после, нет когда или некогда. Там есть только одно остановившееся днесь[2]. С другой стороны, ничто существующее во времени не может быть названо в собственном смысле вечным. Точно так же не может быть времен, хотя бы мы и представляли их бесконечными, совечных Богу[3]. Часто вечным называют бессмертное. Однако это неправильно. Все вечное бессмертно, но не все бессмертное вечно. Бессмертное, не имея конца бытия, может иметь его начало, вечность же не имеет ни начала, ни конца. Так, вечность адского огня нельзя сравнивать с вечностью Бога, потому что огонь мучений, хотя и не будет иметь конца, однако имеет начало своего бытия[4]. Но можно вообразить бесконечность твари не только в отношении к концу бытия, но и в отношении к началу. Так, Ориген и Гермоген признавали вечность мира. Исходя из понятия неизменяемости Божией, они отказывались верить, чтобы Бог мог существовать когда-нибудь без мира. Но если бы мир, возражает им Августин, и действительно существовал всегда, то формой его бытия все же было бы время, но никак не вечность, потому что жизнь мира течет в непрекращающихся изменениях и никогда не останавливается неподвижно. Бесконечная по началу и концу смена прошедшего, настоящего и будущего будет только бесконечным временем, но отнюдь не обратится в вечность[5].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* In Joannis Evangelium tractatus 23, 9, PL 35, 1587.

[2] Noli quaerere quando; aeternitas non habet quando. Quando et aliquando verba sunt temporum [Не спрашивай, когда; вечность не имеет «когда». Слова «когда» и «когда-нибудь» — это слова времени] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 109, 16, PL 37, 1458). Ср.: Confessiones XI, 40, PL 32, 825.

[3] Intelligant te ante omnia tempora aeternum Creatorem omnium temporum, neque ulla tempora tibi esse coaeterna, nec ullam creaturam, etiam si est aliqua supra tempus [Пусть поймут, что раньше всякого времени есть Ты — Создатель всех времен, и что никакое время и никакое творение не совечно Тебе, даже если есть и надвременное] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 40, PL 32, 825).

[4] *Idem.* De natura boni, 39, PL 42, 563.

[5] Quia ergo in aeternitate stabilitas est, in tempore autem varietas; in aeternitate omnia stant, in tempore alia accedunt, alia succedunt... Quid ergo possumus, fratres mei, in creatura invenire coaeternum, quando in creatura nihil invenimus aeternum? [В вечности постоянство, а во времени переменчивость; в вечности все недвижимо, а во времени одно приходит, другое уходит... Что же тогда, братья мои, мы можем найти совечного в твари, когда мы не находим в ней ничего вечного?] (*Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 117, 10, PL 38, 666). Quod autem commutabile est, tempori obnoxium est: non enim semper ejusdem modi est, et ideo aeternum non recte dicitur [Все изменяемое подвластно времени, ибо непостоянно в своем существовании; а потому называть это вечным было бы неправильно] (*Idem.* De diversis quaestionibus, 19, PL 40, 15). Ср.: De Genesi contra Manichaeos I, 4, PL 34, 175; De natura boni, 39, PL 42, 563.

Из столь резкого противопоставления времени и вечности для блж. Августина в дальнейших частях его системы возникают трудные проблемы и задачи. Бог есть Начало всего существующего. От Него рождается Сын и исходит Дух Святой, равные Ему по природе и, следовательно, также вечные. Вечное рождение и исхождение вечных Ипостасей от вечного Первоначала не представляется непонятным. Но как объяснить переход от вечности ко времени? Как Независимый от времени творит мир, подчиненный законам времени? Как Неизменяемый, не испытывая перемен, управляет вселенной, раскрывающейся в непрерывном движении времен? Все эти вопросы блж. Августину предстоит разрешить в космологии.

Бог как бытие. Всякое изменение есть частичная смерть. Изменяясь, вещь перестает быть тем, чем была ранее, чтобы получить новую форму и потом в свою очередь утратить ее. Наоборот, Неизменяемое, не утрачивая ничего из своего содержания, не терпит этой частичной смерти, но всегда пребывает в полноте своего бытия. Выражением этой полноты и служит неизменяемое «днесь» вечности. Если в силу своей изменяемости сложные субстанции обладают бытием мимолетным и существование их представляет собой нечто среднее между бытием и небытием, то Неизменяемому принадлежит истинное и высочайшее бытие. «Высочайшим бытием должно быть называемо то, что пребывает всегда одним и тем же образом, что совершенно подобно себе, что ни в чем не может подвергаться тлению или изменению, что не подлежит времени, что не может теперь быть иным, чем прежде, так как именно это называется бытием в истиннейшем смысле»[1]. «То по истине и первоначально существует, что существует всегда одним и тем же образом, и не только не изменяется, но и совершенно не может изменяться»[2]. Писание говорит, что один только Бог имеет бессмертие (1 Тим. 6:13–16), потому что Он один только неизменяем[3]. Бытие Неизменяемого настолько полно, что по сравнению с ним вещи изменяемые как бы вовсе не существуют[4]. Вследствие этого собственным именем

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 1, PL 32, 1349. Quod enim vere est, incommutabiliter manet; quoniam quod mutatur, fuit aliquid quod jam non est, et erit quod nondum est [Истинно существующее пребывает неизменно; так как то, что изменяется, было чем-то, чем уже не является, а будет тем, чем еще не является] (*Idem.* De fide et symbolo, 7, PL 40, 185).

[2] *Idem.* De Genesi ad litteram V, 34, PL 34, 333. Рус. пер. Ч. 8. С. 24.

[3] *Idem.* In Joannis Evangelium tractatus 38, 10, PL 35, 1679; Enarrationes in Psalmos, 134, 6, PL 37, 1742; Epistula 118, 15, PL 33, 439; Confessiones I, 9, PL 32, 664; Ibid. XI, 9, PL 32, 812. Рус. пер. Ч. 1. С. 7–8, 333; Contra Maximinum episcopum Arianorum II, 12, 2, PL 42, 767; De natura boni, 19, PL 42, 557; De Trinitate I, 2, PL 42, 819.

[4] Ita enim ille est, ut in ejus comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt; quoniam ab illo sunt: illi autem comparata, non sunt, quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est [Бог существует так, что по сравнению с Ним все сотворенные вещи не существуют. Не сравнивая их с Богом, вещи существуют, поскольку они произошли от Него, но если их сравнить с Ним, они не существуют, потому что истинное и неизменяемое бытие принадлежит одному только Богу] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 134, 4, PL 37, 1740). Ср.: De libero arbitrio III, 21, PL 32, 1281.

Бога служит Сущий. Это имя открыл Сам Бог слуге своему Моисею. Он называл Себя и другими именами, например Богом Авраама, Исаака и Иакова, но эти имена выражают лишь отношение Его к человеку. Только имя Сущий относится к самой природе Бога и отображает ее главное свойство[1].

Познание Божие. Плотин относит божественное мышление ко второй ипостаси. Единое есть только потенция мышления, но Само стоит свыше мышления. Мыслит только Интеллект. Блж. Августин устраняет это различие между первой и второй ипостасью Святой Троицы. Все три Лица, вместе взятые, составляют одну нумерически неделимую сущность Бога. Сущность эта безусловно проста. Все ее свойства тождественны ей самой. В Боге сущность и премудрость, сущность и любовь — одно и то же. Если же это так, то о свойствах Лиц Святой Троицы нужно утверждать то же, что и об Их сущности. Если сущность Их одна, так что и каждое Лицо есть сущность и все Они вместе не три, а одна сущность, то и премудрость всех Лиц одна в том смысле, что и Каждое из Них есть премудрость и все Они вместе — одна премудрость[2]. «Премудрость Сын от Отца Премудрости, как Свет от Света и Бог от Бога. Как и один Отец Свет и один Сын Свет, как и один Отец Бог и один Сын Бог, так и один Отец Премудрость и один Сын Премудрость. И как Тот и Другой вместе один Свет и один Бог, так оба вместе одна Премудрость»[3]. Однако, по Своей ипостасной особенности, Сын Божий есть Премудрость по преимуществу. Его личное свойство быть Словом, открывающим премудрость Отца, поэтому Он преимущественно и называется в Писании Божией силой и Божией Премудростью[4]. Таким образом, когда блж. Августин говорит о мышлении и познании Божием, то имеет в виду свойство общей всем трем Ипостасям сущности, а не свойство одной второй Ипостаси. В этом лежит глубокое различие между ним и Плотином.

Бог есть творец всего видимого и невидимого. Но если уже художник, прежде чем создать произведение искусства, обдумывает его и предначертывает

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Sermones de Scripturis, 7, 7, PL 38, 66; De Trinitate I, 2, PL 42, 819; De doctrina Christiana I, 35, PL 34, 32; Sermones de Scripturis, 6, 4, PL 38, 61; De natura boni, 19, PL 42, 557; De Genesi ad litteram V, 34, PL 34, 333. Рус. пер. Ч. 8. С. 24; De Civitate Dei VIII, 11, PL 41, 235. Рус. пер. Ч. 4. С. 21–23.

[2] Ergo et Pater ipse sapientia est: et ita dicitur Filius sapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris; id est, ut quemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen; sic inteliigatur sapientia de sapientia, et utrumque una sapientia: ergo et una essentia; quia hoc est ibi esse quod sapere... Et quia in illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia [Таким образом, и Сам Отец является мудростью, и Сын называется мудростью Отца, равно как Он называется и светом Отца. То есть мы должны понимать слова «мудрость от мудрости» и что Они Оба одна мудрость в том же смысле, что и слова «Свет от Света», и что Оба Они один Свет; потому что для Бога быть и быть мудрым значит одно и то же... И поскольку в Божией простоте быть не что иное, как быть мудрым, потому мудрость Божия есть то же самое, что и Его сущность] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate VII, 2, PL 42, 933).

[3] *Idem.* De Trinitate VII, 4, PL 42, 936; XV, 28, PL 42, 1080.

[4] Ibid. VII, 4, PL 42, 936.

для себя его идеальный образ, то тем более Бог творит все, зная заранее, что имеет быть создано. В Божественном уме от века существуют разумные и неизменяемые основания всех вещей ранее их возникновения. Вследствие этого между познанием Божиим и познанием сотворенного духа есть различие. Человек и ангелы познают вещи потому, что они существуют. Их познание зависит от вещей. Напротив, творческое познание Бога не зависит ни от чего. Бог не потому знает вещи, что они существуют, а потому вещи существуют, что Он их знает[1]. В силу того, что знание вещей в Боге предваряет само их бытие, Бог видит их не вне Себя, как человек, а в Себе Самом, как человек видит только их ценность[2].

Существо Божие неизменяемо, а так как в силу Своей простоты Оно тождественно уму, то неизменяемость Божественного Существа есть в то же время неизменяемость Его ведения[3]. Поэтому, чтобы составить себе понятие о божественном познании, нужно взять точкой отправления познание человеческое, но необходимо при этом устранить из него элемент изменяемости[4]. Изменяемость человеческого мышления выражается в его дискурсивном характере. Не

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XI, 10, 3, PL 41, 326. Рус. пер. Ч. 4. С. 192. Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit [Все Свои творения, духовные и телесные, Бог знает не потому, что они существуют; но они существуют, потому что Бог знает их. Ибо Он не находился в неведении относительно этих творений. Следовательно, поскольку Бог знал их, Он их сотворил, но не потому что сотворил их, узнал их] (*Idem.* De Trinitate XV, 22, PL 42, 1075). Ср.: Ibid. VI, 11, PL 42, 931.

[2] Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt; tu autem quia vides ea, sunt. Et nos foris videmus quia sunt, et intus quia bona sunt; tu autem ibi vidisti facta, ubi vidisti facienda [Итак, мы видим сотворенное Тобой, поскольку все это существует, но существует, потому что Ты видишь его. Глядя на внешнее, мы видим, что это существует, думая о нем, понимаем, что это благо. Ты же тогда увидел все созданным, когда увидел, что это надо создать] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 53, PL 32, 868).

[3] Sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es incommutabiliter, et scis incommutabiliter, et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter [Как совершенно Твое бытие, так совершенно и Твое знание; неизменно Твое бытие, неизменно Твое знание и неизменна Твоя воля. И знание и воля сущности Твоей неизменны; и бытие и воля знания Твоего неизменны; и бытие и знание воли Твоей неизменны] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 19, PL 32, 853).

[4] Cum enim dempsero de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum recolimus, ut cernamus animo quod in contuitu ejus paulo ante non erat, atque ita de parte in partem crebris recordationibus transilimus... cum ergo haec cuncta detraxero, et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una atque aeterna contemplatione cuncta lustrantis... insinuatur mihi utcumque scientia Dei [Когда я устраню из человеческого познания изменяемость и всякие переходы от мысли к мысли, которые бывают, когда мы размышляем, а наша душа видит то, что еще немного ранее не было перед ее взором, благодаря чему мы перескакиваем с одной части размышления на другую... когда я все это устраню и оставлю одну только жизненную силу несомненной и непоколебимой истины, обозревающей все единым и вечным созерцанием... мне так или иначе представится познание Божие] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus ad Simplicianum II, qu. II, 3, PL 40, 140).

обнимая одним взглядом всего своего содержания, наш ум вынужден переходить от одного понятия к другому. В неизменяемом мышлении Бога такого перехода быть не может. Богу чуждо дискурсивное мышление, потому что Он созерцает все Свои идеи сразу, как бы охватывая их одним взором[1]. Так как для вечности Божией все дано в настоящем и не существует ни прошедшего, ни будущего, то Бог видит прошедшее и будущее не через припоминание или догадку, а непосредственно, как настоящее[2].

С понятием о всепревосходящем величии Божием связан вопрос о доступности для Бога познания бесконечного. Если познание бесконечного превышает силы Божественного ума, то Существо Божие не в высшей степени совершенно. Исходя из идеи существа наилучшего, необходимо было ответить на этот вопрос в положительном смысле. Но такой ответ самым решительным образом сталкивался с тем представлением о сущности познания, которое разделял и блж. Августин. Познание есть вид ограничения. Познать — значит охватить объект познания мыслью. Но все охваченное мыслью и ограниченное познанием не может быть бесконечным. Наоборот, бесконечное и недопускающее ограничений не может быть познано. Так гносеология требовала признания ограниченности Божественного ведения. Под влиянием ее Ориген, признавая мир бесконечным по времени, вынужден был допустить его ограниченность в пространстве. Интересны его основания. Бесконечное не может быть предметом познания. Если бы мир не имел границ, он не был бы доступен и божественному ведению, но, не зная мира, Бог не имел бы возможности ни создать его, ни управлять им[3]. Иначе эта же самая мысль выразилась в системе Иоанна Скотта Эриугены. Удерживая идею бесконечности Божественного Существа и исходя из представления о познании как ограничении, Эриугена пришел к отрицанию всеведения Божия. Он полагал, что в бесконечных глубинах Божественной природы есть области, ускользающие от ограничений даже Божественного познания и неведомые для него[4]. Та же проблема интересовала и блж. Августина. Из того обстоятельства, что он затрагивает ее в связи с критикой оригеновского учения о круговращении миров, можно догадываться, что и под людьми, отрицающими возможность для Божественного ума познавать

---

[1] Nec singula cogitentur, et ab aliis ad alia cogitando transeatur, sed in uno conspectu simul praesto sint universa [Бог не мыслит вещи по отдельности и не переходит в Своем мышлении от одних вещей к другим, но все вещи одновременно находятся перед взором Божиим] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 13, PL 42, 1066). Neque ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit [У Бога нет стремления переходить от мысли к мысли, но перед Его бестелесным взором одновременно находится все, что Он знает] (*Idem.* De Civitate Dei XI, 21, PL 41, 333).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Confessiones XI, 41, PL 32, 826. Рус. пер. Ч. 1. С. 367–369; De Trinitate XV, 13, PL 42, 1066; De Civitate Dei XI, 21, PL 41, 333. Рус. пер. Ч. 4. С. 206.

[3] *Origenes.* De principiis II, 9, 1 / Ed. P. Koetchau. (GCS 22). Leipzig, 1913. S. 163–165.

[4] *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены. СПб., 1898. С. 271–273.

бесконечное, он разумеет именно Оригена и его западных последователей[1]. Их мнение, по взгляду блж. Августина, противоречит благочестивому понятию о Боге. Держась его, пришлось бы примириться с тем, что Божественному уму недоступно даже познание чисел. Хотя каждое определенное число ограничено, однако число вообще бесконечно, потому что всякое данное число может быть не только удвоено, но и умножено на какое угодно число[2]. Блж. Августин разделяет гносеологическую теорию своих противников, но он полагает, что бесконечный ум Бога может каким-то неведомым для нас образом ограничивать своим познанием даже бесконечное[3]. В одинаковой бесконечности познающего и познаваемого и дана возможность всеведения Божия.

Бог как Высшее Благо. Всеобщее сознание видит в Боге Высшее Благо, источник всех благ. В этом согласны между собой как члены Церкви, так и еретики. Уверенность в том, что от Бога может исходить только благо, побуждала дуалистические секты искать в противоположном Богу начале источник зла, господствующего в мире[4]. Блж. Августин старается выяснить философские основания этой всеобщей веры. Что Бог есть Высшее Благо, это вывод из самого понятия о Нем как Существе, выше Которого нет. «Высочайшее Благо есть то, выше Которого не может быть ничего, но Бог — благо, и выше Бога ничего не может быть, следовательно, Бог есть Высочайшее Благо»[5].

В силу простоты Божественной природы ее сущность и благо есть одно и то же, но именно эта тождественность и является основанием для признания Бога Высшим Благом. Как благо простое, Бог есть, во-первых, благо первоначальное и источное. Все изменяемые субстанции — благо, но зависимое от того блага, по причастию которому они таковы. Они хороши, благодаря выше их стоящему благу. Как Существо простое, Бог не может быть благом по причастию благу. Он может быть только Самим Благом. Поэтому Он Благо, не нуждающееся ни в каком благе[6]. Все блага созданы Богом, но Бог — Благо, Которое

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XII, 16–18, PL 41, 365–367. Рус. пер. Ч. 4. С. 265–270.

[2] Illud autem aliud quod dicunt, nec Dei scientia quae infinita sunt posse comprehendi; restat eis ut dicere audeant, atque huic se voragini profundae impietatis immergant, quod non omnes numeros Deus noverit. Eos quippe infinitos esse, certissimum est [Что касается утверждения этих людей, что Божественный ум не может постичь бесконечные вещи, то таким людям остается только осмелиться сказать, и ввергнуть себя тем самым в пучину нечестия, что Бог знает не все числа. А то, что эти числа бесконечны, это совершенно очевидно] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XII, 18, PL 41, 367).

[3] Si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur; profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est [Если же все постигаемое в познании ограничивается постижением Того, Кто знает, тогда, конечно, всякая бесконечность неким неизреченным образом конечна для Бога, потому что для познания Божия нет ничего непостижимого] (Ibidem).

[4] Quis neget Deum summe bonum? [Кто будет отрицать, что Бог высшее благо?] (*Augustinus Hipponensis.* De Civitate Dei XII, 3, PL 41, 353). Quod eos etiam invitos cogit veritas confiteri, omnia prorsus bona non esse nisi a Deo [...Это заставляет их признать даже против их воли, что все существующее благо только благодаря Богу] (*Idem.* De natura boni, 12, PL 42, 555).

[5] *Idem.* De duabus animabus, 10, PL 42, 101.

[6] *Idem.* Confessiones XIII, 53, PL 32, 868. Рус. пер. Ч. 1. С. 480.

никем не создано. Он благ собственным благом[1]. «Бог есть Благо всех благ, Благо, от которого все блага, Благо, без которого ничто не благо, Благо, независимое от прочих благ»[2]. Когда мы восхищаемся и хвалим изменяемые блага, то с ними вместе и в них хвалим то Благо, через общение с Которым они благо. Но Само Благо совершенно в Себе Самом. Мы восхваляем Его независимо от прочих благ[3]. Бог — Высшее Благо, потому что Он благ через Себя Самого[4].

Во-вторых, как Благо простое, Бог есть Благо неизменное. Если Он благ не по причастию, а по самой Своей природе, то Он не может отпадать от добра, т. е. от Себя Самого. Тождество Божественного Существа и благости делает Бога недоступным никакой порче или тлению[5]. Но зло есть тление, порча, недостаток. Субстанции, в которых есть или может быть какой-нибудь недостаток, не могут быть признаны высшим благом, потому что в них вместе с благом содержится или может содержаться и зло. Только неизменяемое благо чуждо всякой примеси зла и потому является Высшим Благом[6]. Отсутствие же в Нем самой возможности порчи еще более повышает Его совершенство. Если мы с похвалой говорим о неиспорченной субстанции, то тем большей похвалы заслуживает субстанция, которая даже и не может подвергаться тлению[7].

Бог, Существо простое и неизменяемое, есть абсолютное бытие и, как таковое, Он — Высшее Благо. В самом деле, где вовсе нет бытия, там нет и блага, поэтому абсолютное ничто есть malum generale [главное зло]. Там, где есть бытие

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 134, 3, PL 37, 1740.

[2] Ibid., 134, 6, PL 37, 1742. Ср.: Ibid., 102, 8, PL 37, 1322.

[3] Denique ista non laudo sine illo; illum autem sine istis perfectum, non indigum, incommutabilem, nullius bonum quaerentem quo augeatur, nullius malum timentem quo minuatur invenio [Наконец, я не хвалю эти блага без того, чтобы не восхвалить То Благо; я нахожу, что Высшее Благо совершенно и без этих благ и не нуждается ни в чем, что Оно неизменяемо, не ищет никакого блага, от которого могло бы увеличиться, и не боится никакого зла, от которого могло бы уменьшиться] (*Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos, 134, 4, PL 37, 1740).

[4] *Idem.* De diversis quaestionibus, 24, PL 40, 17; De moribus Ecclesiae II, 6, PL 32, 1347; Sermones de Scripturis, 29, 1, PL 38, 185.

[5] Deus ergo singulariter bonus est, et hoc amittere non potest; nullius enim boni participatione bonus est, quoniam bonum quo bonus est, ipse sibi est [Бог благ Сам по Себе и не может потерять эту Свою благость; ибо Бог благ не по причастию какому-то благу, а потому что Он Сам для Себя является Благом, благодаря которому благ] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 153, 12, PL 33, 658). Ср.: De moribus Ecclesiae II, 6, PL 32, 1347.

[6] Bona sunt quae vitiantur; sed ideo vitiantur, quia non summa bona sunt [Существуют блага, подверженные порче; но потому они и не являются Высшим Благом, что подвержены порче] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 37, PL 34, 137). Ср.: Opus imperfectum contra secundam responsionem Juliani VI, 16, PL 45, 1535; De natura boni, 6, PL 42, 553; Contra Secundinum Manichaeum, 19, PL 42, 593; Contra epistulam Manichaei, 40, PL 42, 201.

[7] Merito quippe natura incorrupta laudatur: porro si et incorruptibilis sit, quae corrumpi omnino non possit, multo est procul dubio laudabilior [Неповрежденная природа восхваляется заслуженно; но если это будет неповреждаемая природа, такая, которая совершенно не может быть повреждена, она, вне всякого сомнения, заслуживает еще большую похвалу] (*Augustinus Hipponensis.* Enchiridion, 12, PL 40, 236).

и небытие, т. е. в изменяемых субстанциях, подвергшихся порче и частичной потере своего положительного содержания, совмещается благо и зло. Такие субстанции суть блага относительные. Но отсюда следует, что там, где есть одно только бытие, т. е. в Боге, может быть одно только благо. Но благо без всякой примеси зла есть благо высшее. Таким образом, Бог, как высшее бытие, есть и Высшее Благо[1].

III. Неизменяемое в его отношении к изменяемому

Анализ бытия изменяемого показал, что оно всеми своими свойствами указывает на существование выше его стоящей реальности, которой оно обусловлено. Мы знаем теперь эту реальность. Это субстанция неизменяемая — Бог. Нам остается теперь рассмотреть онтологические отношения Бога к твари.

Бог — источник бытия. Все подлежащее изменениям произошло из ничего, из несуществующего. Но ничто не могло дать бытия и формы, чтобы обратиться в изменяемую субстанцию. И так как до создания мира ничего не было, кроме Бога, то от Него только и могло истекать бытие твари. Как истинное, неизменяемое и высочайшее бытие, Бог есть причина бытия всего сущего[2], и наоборот, Он не может быть причиной умаления какого бы то ни было бытия[3].

Но тварь не только получает от Бога бытие, чтобы возникнуть, но и постоянно должна черпать в Нем бытие для продолжения своего существования. От-

---

[1] Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cujus participatione sunt bona caetera [Все существующее, поскольку оно существует, благо. Высшим же Благом является то благо, по причастию которому благо все остальное] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 24, PL 40, 17). Nemo bonus, nisi unus Deus. Sive quia omnia quae creata sunt, quamvis ea Deus fecerit bona valde, Creatori tamen comparata, nec bona sunt, cui comparata nec sunt: altissime quippe et proprio modo quodam de se ipso dixit: *Ego sum qui sum* (Exod. III, 14) [Никто не благ, кроме Бога. Потому что хотя Бог и сотворил все весьма благим, однако все сотворенное по сравнению со Своим Творцом не является благом и по сравнению с Ним не существует, ибо Бог сказал о Самом Себе в высшем и собственном смысле: «Я есмь Сущий» (Исх. 3:14)] (*Idem.* De perfectione justitiae hominis, 32, PL 44, 308). Ср.: Enarrationes in Psalmos, 134, 3–4, PL 37, 1740.

[2] Summa essentia esse facit omne quod est, unde et essentia dicitur [Высшая сущность (эссенция) дала бытие всему существующему, отчего Она и называется сущностью] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 22, PL 34, 132). Quidquid aliquo modo est, ab illo qui summe est habere ut quoquo modo sit [Все существующее определенным образом имеет причиной такого своего бытия Того, Кто является Высочайшим Бытием] (*Idem.* Contra Secundinum Manichaeum, 10, PL 42, 585). Deus qui summe est, atque ob hoc ab illo facta est omnis essentia, quae non summe est... neque ullo modo esse posset; si ab illo facta non esset [Бог есть Высочайшее Бытие, и потому Им сотворена всякая сущность (эссенция), которая не является высочайшим бытием... и не могла бы никоим образом существовать, если бы не была сотворена Богом] (*Idem.* De Civitate Dei XII, 5, PL 41, 352).

[3] Quomodo enim potest ille, qui omnium quae sunt, causa est ut sint, causa esse rursus ut non sint, id est, ut ab essentia deficiant et ad non esse tendant? [Каким образом Тот, Кто является причиной бытия всех существующих вещей, может быть и причиной их небытия, то есть причиной того, чтобы они оставляли свою сущность и стремились к небытию?] (*Augustinus Hipponensis.* De moribus Ecclesiae II, 3, PL 32, 1346).

ношения Бога к миру не следует представлять себе по аналогии с отношением архитектора к построенному им зданию. Окончив постройку, руководитель работ удаляется, а его произведение продолжает существовать, уже не нуждаясь в его помощи. Субстанции изменяемые не только возникают благодаря истинному бытию Бога, но и существуют только через него. А что существует не само через себя, то непременно перестает существовать, если будет оставлено тем, через что существует[1]. Бытие вещей основывается на реальной связи их с источником бытия и потому предполагает вездеприсутствие силы Божией, которая, будучи независимой от пространства, действует всюду. Если бы эта связь хотя бы на одно мгновение порвалась и вседержительная сила оставила мир, то он немедленно обратился бы в ничто[2]. Подобно тому как железо утрачивает свои магнетические свойства, как только прерывается его соприкосновение с магнитом, и мир существует лишь до тех пор, пока его проникает сила высочайшего и неизменяемого бытия.

Бог как форма. Бытие изменяемых субстанций обусловлено их формой. Поэтому Бог как податель бытия, есть также и податель формы, а как источник форм Сам Он высочайшая форма[3]. Именно как высочайшее бытие и сущность Бог есть и форма[4].

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 14, PL 32, 1028. Рус. пер. Ч. 2. С. 314.

[2] Creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturae: quae virtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret [Сила Всемогущего Творца и Вседержителя есть причина поддержания всей твари. Если бы эта сила когда-нибудь перестала управлять тем, что сотворено, одновременно с этим исчез бы и образ твари и погибла бы всякая природа] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 22, PL 34, 304). Deus, qui fecit coelum et terram, implet ea, quia implendo ea fecit ea [Бог, сотворивший небо и землю, наполняет их, ибо, наполняя их, Он их создал] (*Idem.* Confessiones IV, 14, PL 32, 699). Quoniam itaque et ego sum, quid peto ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me [Ведь и я существую; зачем же я прошу Тебя прийти ко мне, когда меня бы не было, если бы Тебя не было во мне?] (*Idem.* Confessiones I, 2, PL 32, 661). Ср.: De Civitate Dei X, 15, PL 41, 293; XXII, 24, 2, PL 41, 788. Рус. пер. Ч. 4. С. 131. Ч. 6. С. 378.

[3] Omnem speciem formamque corporis a summa omnium rerum forma, id est a veritate, subsistere fatereris... [...Ты признал, что любой *образ* и форма тела от Высшей формы всех вещей, то есть от Истины...] (*Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio II, 49, PL 32, 1267). Qui praestat rebus formam, ipse praestat etiam posse formari: quoniam de illo et in illo est omnium speciosissima species incommutabilis [Бог, дающий вещам форму, дает им также способность принимать форму; поскольку Ему принадлежит и в Нем находится самый прекрасный неизменяемый образ] (*Idem.* De fide et symbolo, 2, PL 40, 181). Omne formatum, in quantum formatum est; et omne quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex Deo habet [...Все сформировано, поскольку сформировано, а все, что еще не сформировано, поскольку может быть сформировано, имеет эту способность от Бога] (*Idem.* De vera religione, 36, PL 34, 137). Ср.: Contra Faustum Manichaeum XXI, 4, 6, PL 42, 390, 392; De agone christiano, 16, PL 40, 299.

[4] Omnis enim species ab illo est. Quis est autem hic, nisi unus Deus, una veritas, una salus omnium, et prima atque summa essentia, ex qua est omne quidquid est, in quantum est [Всякая форма от Него. Кто же это, как не Единый Бог, Единая Истина, Единое Спасение всех, Главная и Высшая Сущность (Эссенция), из Которой берет свое существование все существующее, поскольку оно существует?] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 21, PL 34, 131).

Как для Плотина, так и для блж. Августина основанием форм служат идеи. Отсюда для того и другого первоформой может быть лишь та сторона Божественной природы, в которой выражается ее мышление. Так как Плотин сосредоточивал мышление во второй ипостаси, то ее и признавал первоформой, вознося Единое как выше мышления, так и выше формы. Естественно ожидать, что и блж. Августин поставит первоформу в такое же отношение к первой и второй Ипостаси, в какое поставляет и мышление. Мы знаем, что, исходя из идеи безусловного единства сущности в трех Лицах, он признает мышление, как свойство сущности Бога, атрибутом, нераздельно принадлежащим Отцу и Сыну, поставляя, однако, Сына, в силу Его ипостасной особенности быть Словом, выражающим общую всем Лицам Премудрость, в особенно близкое отношение к Божественному мышлению. Так получается формула: каждое из трех Лиц есть Премудрость и все вместе одна Премудрость, однако преимущественно называется Премудростью Слово Божие. Соответственно этому и подателем форм блж. Августин называет Бога со стороны Его общей всем Ипостасям сущности[1], но в особенности Сына Божия, как преимущественно Премудрость, Истину и Красоту Божию[2].

Как податель форм Бог есть высочайшая форма. Но форма есть нечто сложное. Блж. Августин различает в ней единство, подобие, границу, меру, число, порядок. Высочайшая форма, Бог содержит в Себе основания для всех этих элементов формы.

Единство есть сила, связующая части субстанции в одно целое. Единство изменяемых субстанций имеет свое основание в единстве и простоте Бога. Они существуют, поскольку через Слово призываются к единству Отца[3]. Как полное подобие Отца и осуществление Его единства, Божие Слово сообщает

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum Manichaeum XXI, 4, PL 42, 390; De fide et symbolo, 2, PL 40, 181; De Genesi contra Manichaeos I, 26, PL 34, 185; De natura boni, 3, 21–23, PL 42, 553, 557–558; De Trinitate III, 18, PL 42, 878; VIII, 9, 13, PL 42, 953, 959; XV, 26, PL 42, 1079; De vera religione, 21, 36, PL 34, 131, 137. Рус. пер. Ч. 7. С. 18, 28–29.

[2] Similitudo Patris Filius dicitur... ipsa est enim species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma qua formata sunt omnia [Сын называется подобием Отца... Само это Подобие есть Первичный Образ, Которым, так сказать, образованы все вещи, и форма, которой они сформированы] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 23, PL 40, 16). Ср.: Sermones de Scripturis, 117, 3, PL 38, 662; Contra Faustum Manichaeum XXI, 6, PL 42, 392; De agone christiano, 16, PL 40, 299; De vera religione, 81, PL 34, 159. Рус. пер. Ч. 7. С. 70–71; Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 58–59, PL 34, 242. Рус. пер. Ч. 7. С. 137–138; Confessiones XIII, 2, PL 32, 845. Рус. пер. Ч. 1. С. 420–421; De libero arbitrio II, 41–44, 49, PL 32, 1263–1264, 1267.

[3] Atque ita penderent in tuo Verbo informia, nisi per idem Verbum revocarentur ad unitatem tuam, et formarentur [Бесформенное таким бы и осталось по Слову Твоему, если бы это Самое Слово не призвало его к единению с Тобой и не дало бы ему формы] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones XIII, 2, PL 32, 845). Ab illo cujus unitate omnis modus sistitur [...От Того, Чье единство определяет всякую меру] (*Idem.* Contra Faustum Manichaeum XXI, 6, PL 42, 392).

форму единства всем вещам[1]. В сложных субстанциях единство может выражаться только в подобии их частей. Частицы стихий, земли, воздуха, огня сходны между собой, и благодаря только этому стихии существуют. Камни, растения, животные могут существовать в качестве отдельных субстанций лишь под тем условием, что они имеют подобные части. Но основанием этого подобия служит Сын Божий, полное и совершенное подобие Отца. Все подобно лишь по причастию этому изначальному подобию[2]. Далее, как форма всего, Бог есть высочайшая мера, число и порядок[3].

В понятии формы мыслятся элементы, противоречащие идее существа, выше которого не может быть. Форма предполагает материю и, следовательно, сложность. Она указывает на формирующий принцип. В ней непременно есть граница. Естественно поэтому, блж. Августин стремится устранить из понятия о форме, поскольку она мыслится в Боге, все эти элементы. Божественная субстанция проста. Поэтому в ней не может быть различия между формируемым и формой. В Боге нет материи. Он есть чистая форма[4]. Бог есть Существо наивысшее. Он ни от чего не зависит. Поэтому Он форма не отвне получаемая, а самобытная, первоначальная[5], non formata, non fabricata [не сформированная и не созданная][6]. Форма вещей предполагает границу пространственную или временную. Поэтому, перенося на Бога понятие формы в его обычном смысле,

---

[1] Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut caetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent [...Ибо этому предшествовала форма всех вещей, в высшем смысле исполняющая единство, из которого происходит, чтобы все существующее, поскольку оно подобно единству, существовало благодаря этой форме] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 81, PL 34, 159).

[2] *Augustinus Hipponensis.* Liber imperfectus de Genesi ad litteram, 58–59, PL 34, 242. Рус. пер. Ч. 7. С. 137–138. Unde fit, ut cum similitudo Patris Filius dicitur, quia ejus participatione similia sunt quaecumque sunt vel inter se vel Deo similia [Отсюда выходит, что Сын называется подобием Отца, потому что по причастию этому подобию подобно все подобное либо друг другу, либо Богу] (*Idem.* De diversis quaestionibus, 23, PL 40, 16).

[3] *Idem.* De natura boni, 21, PL 42, 557; Contra Faustum Manichaeum XXI, 6, PL 42, 392.

[4] Formata erit creatura quae formabilis fuit, ut nihil jam desit ejus formae, ad quam pervenire deberet: sed tamen coaequanda non erit illi simplicitati, ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma [...Творение, созданное формируемым, примет свою форму, так что та форма, к которой оно должно прийти, ни в чем не потерпит ущерб; но однако творение не следует приравнивать к Той Простоте, в Которой нет ничего формируемого, принявшего свою форму, но одна только форма] (*Augustinus Hipponensis.* De Trinitate XV, 26, PL 42, 1079).

[5] Ipsa est species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma, qua formata sunt omnia [...Само это Подобие есть Первичный Образ, Которым, так сказать, образованы все вещи, и форма, которой они сформированы] (*Idem.* De diversis quaestionibus, 23, PL 40, 16). Sed non est creator, nisi qui principaliter ista format. Nec quisquam hoc potest, nisi ille penes quem primitus sunt omnium quae sunt mensurae, numeri et pondera [Творцом является только Тот, Кто первоначально формирует эти вещи. Никто не может быть им, кроме Того, у Кого искони находятся мера, число и вес всего существующего] (*Idem.* De Trinitate III, 18, PL 42, 878).

[6] *Idem.* Sermones de Scripturis, 117, 3, PL 38, 662.

мы оказываемся в противоречии с идеей неограниченности, внепространственности и вечности существа наилучшего. Отсюда следует, что само понятие формы, как формы наивысшей, должно быть приведено в соответствие с идеей Бога. «Бог, от Которого всякая мера, вид и порядок, выше всякой меры, свойственной твари, выше всякого вида, выше всякого порядка, выше не пространством, но неизреченным и Ему только свойственным могуществом»[1]. Поэтому блж. Августин советует тем, кто не в состоянии мыслить меру, число и вес совершенно духовным образом, без всякой примеси конкретного элемента, вовсе не употреблять этих терминов в отношении к Богу[2]. Поскольку мера по своему значению соприкасается с границей, это понятие неприложимо к Богу. Но поскольку под мерой разумеется отсутствие чрезмерного, недостающего, несогласованного, дисгармоничного, то для такой меры, составляющей совершенство вещи, в Боге должно быть основание, но не извне привходящее, а самобытное. Как источник этих совершенств, Бог может быть назван высочайшей мерой. Но так как мера во втором смысле есть благо, то значение высочайшей меры совпадает с понятием Высшего Блага[3]. Чтобы название меры и формы могло соответствовать идее Бога, в представлении о них не должно содержаться ничего, что носит печать пространства и времени[4]. Меру и форму нужно мыслить в этом случае настолько же независимо от пространства и конкретных образов тел, насколько непространственным и бестелесным мыслится закон круга, квадрата, шестиричного числа[5].

Меру, число и вес, поскольку они существуют в Боге, нужно отличать от меры, числа и веса, находящихся в сотворенных вещах. По свидетельству Писания, Бог все расположил мерой, числом и весом (Прем. 11:21). Если все распо-

---

[1] *Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 3, PL 42, 553.

[2] *Idem.* De Genesi ad litteram IV, 9, PL 34, 300. Рус. пер. Ч. 7. С. 241.

[3] Deus autem nec modum habere dicendus est, ne finis ejus dici putetur. Nec ideo tamen immoderatus est, a quo modus omnibus tribuitur rebus, ut aliquo modo esse possint. Nec rursus moderatum oportet dici Deum, tanquam ab aliquo modum acceperit. Si autem dicamus eum summum modum, forte aliquid dicimus [О Боге нельзя говорить, что Он имеет меру, дабы нельзя было подумать, что таким образом говорится о Его пределе. Однако о Боге нельзя сказать, что Он без всякой меры, ведь Им дается мера всякой вещи, чтобы она существовала согласно определенной мере. И наоборот, не следует говорить, что Бог живет по какой-то мере, как будто бы Он принял от кого-нибудь эту меру. Но если мы скажем, что Он есть высочайшая мера, тогда мы, вероятно, скажем нечто {верное}] (*Augustinus Hipponensis.* De natura boni, 22, PL 42, 558).

[4] Ipse autem ordinis modus vivit in veritate perpetua, nec mole vastus, nec protractione volubilis; sed potentia supra omnes locos magnus, aeternitate super omnia tempora immobilis [Сама мера порядка живет в вечной Истине; она не огромна в своей массе и не текуча во времени, но велика силой и выше всякого пространства, недвижима в вечности и выше всякого времени] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 81, PL 34, 159). Ср.: Sermones de Scripturis, 117, 3, PL 38, 662.

[5] *Idem.* De vera religione, 56, 80–81, PL 34, 146. Рус. пер. Ч. 7. С. 46–47, 69–71; De Genesi ad litteram IV, 13, PL 34, 301. Рус. пер. Ч. 7. С. 243–244. Ср. стр. 309–311 наст. изд.

ложено по ним, то ясно, что сами они ни в чем не расположены. Следовательно, они существовали вне того, что по ним расположено[1]. Но вне создаваемой твари был только Бог, поэтому они могли существовать только в Боге, и притом не как нечто созданное, а как Сам Он[2], как Его свойство, тождественное самому Существу Его.

Бог — наивысшая красота. Красота, по взгляду блж. Августина, почти совпадает с формой. Сущность ее состоит в правильном соотношении частей целого, следовательно, предполагает число и меру, которые в свою очередь сводятся к подобию, равенству и единству[3]. Но все это элементы и образующие принципы формы. Поэтому если Бог есть верховная форма, то в этом уже содержится признание Его верховной Красотой. Он первообраз красоты материальной и духовной. Ум художника созерцает в Премудрости Божией закон эстетического соотношения частей, определяющий собой прекрасное. С этим идеалом сообразуются движения его мускулов, посредством которых он обрабатывает тот или другой материал. В результате этой работы получается произведение искусства, в котором отражается, хотя и в слабой степени, идеальная норма красоты, созерцаемая в Боге. Так Божественная Красота через душу художника сообщается бездушной вещи. Поэтому можно сказать, что Премудрость Божия, создавшая все, Сама творит и произведения искусства через руку художника[4]. Таково же происхождение духовной красоты в разумных тварях. Как принцип справедливости и добра, Бог есть прекрасная форма. Созерцая ее своим умом и подражая ей, мудрец сам формируется ею и становится прекрас-

---

[1] Si in illis omnia disposuit, eadem ipsa ubi disposuit? Si in aliis, quomodo ergo in ipsis omnia, quando ipsa in aliis? Non itaque dubitandum est illa esse extra ea, quae disposita sunt, in quibus omnia disposita sunt [Если же Бог все вещи расположил в них {т. е. в мере, числе и весе}, то где же Он расположил их самих? Если в других вещах, то каким же образом все в них, когда они сами в других вещах? Отсюда не должно сомневаться, что они существуют вне всех вещей, которые в них расположены] (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 10, PL 34, 300).

[2] Secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit, ille primitus et veraciter et singulariter ista est, qui terminat omnia et format omnia, et ordinat omnia [...Согласно тому, что мера устанавливает всякой вещи образ, число дает ей вид, а вес влечет к покою и постоянству, Сам Бог истинно и искони является этой мерой, устанавливая всему предел, формируя вещи и упорядочивая их]' (*Augustinus Hipponensis.* De Genesi ad litteram IV, 7, PL 34, 299).

[3] См. стр. 308–309 наст. изд.

[4] At ego, Deus meus, et decus meum, etiam hinc dico tibi hymnum, et sacrifico laudem sacrificatori meo; quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas, ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte [Я же, Бог мой и украшение мое, и здесь воспеваю гимн Тебе и приношу жертву хвалы моей принесшему Себя в жертву за меня; искусные руки узнают у души о прекрасном, а его источник — Та Красота, Которая превыше души и о Которой душа моя воздыхает днем и ночью] (*Augustinus Hipponensis.* Confessiones X, 53, PL 32, 801). Ср.: De diversis quaestionibus, 78, PL 40, 89; De libero arbitrio II, 42, PL 32, 1263. Ср. стр. 311, 350–351, 668–669 наст. изд.

ным во всех своих делах[1]. Красота внутреннего человека в его справедливости. Но Бог есть верховная Красота, потому что Он — высшая Справедливость. Как верховная Красота, Он Сам формирует душу справедливого в Свой образ[2]. Если в художественном творчестве и в нравственном преобразовании личности Премудрость Божия сообщает красоту вещам через человеческую душу, то в образовании мира Она отпечатлевает красоту в своих созданиях непосредственно и несравненно более совершенным образом[3]. Только в своих ранних сочинениях блж. Августин и здесь вводил в качестве посредствующего начала между Премудростью Божией и миром Мировую Душу[4]. Но позднее он отверг эту чисто неоплатоническую мысль[5].

Бог — Истина вещей. Ложным в онтологическом смысле блж. Августин называет подобное истинному. Истинное стремится осуществить свою истину и вполне достигает этой цели. К тому же стремится и ложное, но достигает этого лишь отчасти. Поэтому оно существует, поскольку уподобляется истинному, и не существует, поскольку не достигает полного подобия с ним. Изменяемые субстанции подражают идеальным формам, существующим в Боге, но не могут

---

[1] An ipse sentiebat esse formam, et pulchritudinem incorpoream veritati, qua ipse animus informatur, et per quam omnia sapientis facta pulchra esse judicamus, ut non tantum refellendi gratia, sed etiam verissime dixerit quod Deum pulcherrima specie deceat esse, quia nihil est pulchrius ipsa intelligibili atque incommutabili veritate? [...Или {этот человек} понял, что нетелесная форма и красота принадлежат истине, которая формирует сам ум, согласно которой мы судим о том, что дела мудрого человека прекрасны; так что он сказал не только ради опровержения противника, но и в высшей степени истинно, что Богу надлежит обладать самым прекрасным образом, потому что ничто не может быть красивее самой умопостигаемой и неизменямой Истины?] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 118, 23, PL 33, 442).

[2] Profecto ipsius Dei qui nos formavit et reformat ad imaginem suam, non in aliqua mole corporea suspicanda est pulchritudo; eoque justorum mentibus credendus est incomparabiliter pulchrior, quo est incomparabiliter justior [Конечно, не должно подозревать в Боге, Который дал и дает нам форму по образу Своему, какую-нибудь телесную красоту; и душам праведных тем более должно верить в несравненную красоту Божию, чем более несравненна Божия справедливость] (*Augustinus Hipponensis.* Epistula 120, 20, PL 33, 461).

[3] Cum tamen eos numeros et lineamentorum convenientiam, quae per corpus corpori imprimunt, in animo accipiant ab illa summa sapientia, quae ipsos numeros et ipsam convenientiam longe artificiosius universo mundi corpori impressit, quod de nihilo fabricatum est [Однако {скульпторы} в своей душе воспринимают числа и согласие линий, которые запечатлевают на каком-нибудь теле, от Той Высшей Мудрости, Которая намного искуснее запечатлела сами числа и само согласие на теле всего мира, сотворенного из ничего] (*Augustinus Hipponensis.* De diversis quaestionibus, 78, PL 40, 89).

[4] Hoc autem ordine intelligitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur *sive universaliter, ut mundus*, sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum [Согласно такому порядку Высшая сущность (эссенция) дает образ телу посредством души, благодаря которой тело так или иначе существует. Таким образом, тело существует через душу, и существует благодаря тому, чем одушевляется, либо в целом, как мир, либо в частности, как какое-нибудь живое существо внутри мира] (*Augustinus Hipponensis.* De immortalitate animae, 24, PL 32, 1033).

[5] *Augustinus Hipponensis.* Retractationes I, 5, 3, PL 32, 591.

отобразить их во всей их чистоте. Мы видели, какие ограничения и оговорки нужно внести к понятию формы в его обычном смысле, чтобы иметь право переносить ее в область неизменяемой субстанции. Форма, мыслимая в Боге, самобытна и чужда пространственных и временных границ. В вещах же сотворенных она гораздо ниже, так как дается им извне и носит в себе элемент ограничения в пространстве и времени. Следовательно, они ложны. Бог же, как самобытная духовная и вечная форма, есть их Истина, Которой они подражают, но осуществить Которую они не могут. Блж. Августин отмечает ложность вещей, проявляющуюся в недостаточно полном и совершенном воплощении идеала эстетического единства. Поэтому и о Премудрости Божией, как Истине вещей, он говорит только в связи с этим вопросом. Она всецело отобразила в Себе единство Отца и потому есть Истина. Ей, как первоформе, подражают все вещи, и поскольку уподобляются Ей, становятся истинными, а поскольку не могут отобразить в себе чистоты Ее единства, остаются ложными[1].

Бог — источник благ. Благо есть бытие, сущность, форма. Но все это может происходить только от Бога, потому что Он — Верховное бытие, Высшая Сущность, совершеннейшая форма. От Него может проистекать лишь то, что действительно существует и является природой или сущностью[2]. Наоборот, Бог не может быть причиной зла, потому что от бытия не может происходить небытие. Он не сотворил смерти, потому что, как Высшая Сущность, Он причина существования, а не уничтожения[3]. Зло — лишение и недостаток, а Бог есть виновник того, что существует[4]. Все природы от Бога[5]. Только то не от Бога, что не существует[6]. Поэтому в вопросе о происхождении зла мы с полной достоверностью можем сказать, где не должно искать его источника[7]. Блж. Августин не перестает повторять, что в каждой вещи благо, т. е. ее сущность и форма, от Бога, а зло, т. е. ее порча и недостаток, не от Бога[8].

---

[1] Datur intelligi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum. Si enim falsitas ex iis est quae imitantur unum, non in quantum id imitantur, sed in quantum implere non possunt; illa est Veritas quae id implere potuit, et id esse quod est illud [...Мы понимаем, что существует нечто, принадлежащее только этому единству, Началу всякого прочего единства, которое настолько подобно ему, что осуществляет его совершенно и становится им самим; это Истина, Слово в Начале и Бог Слово у Бога. Ибо если ложность происходит от тех, кто пытается подражать единству, то это не потому, что они подражают ему, а потому, что не могут осуществить; это та Истина, Которая смогла его осуществить и стать тем же, что и оно] (*Augustinus Hipponensis.* De vera religione, 66, PL 34, 151). Ср.: Ibid., 81, PL 34, 159. Рус. пер. Ч. 7. С. 56, 70–71.

[2] *Augustinus Hipponensis.* Contra Secundinum Manichaeum, 10, PL 42, 585.

[3] *Idem.* De vera religione, 22, PL 34, 132. Рус. пер. Ч. 7. С. 18; De Civitate Dei XII, 2, PL 41, 350. Рус. пер. Ч. 4. С. 236–237.

[4] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 6, PL 32, 1347.

[5] *Idem.* De natura boni, 19, PL 42, 557.

[6] *Idem.* Confessiones XII, 11, PL 32, 825. Рус. пер. Ч. 1. С. 380; De fide et symbolo, 7, PL 40, 185.

[7] *Idem.* De moribus Ecclesiae II, 11, PL 32, 1349.

[8] *Idem.* Contra epistulam Manichaei, 44, PL 42, 203; Contra Julianum I, 36–37, PL 44, 666; Contra adversarium legis et prophetarum I, 8, PL 42, 607; De duabus animabus, 9, PL 42, 100; De Civitate Dei XIV, 13, 1, PL 41, 420; XV, 21, PL 41, 466. Рус. пер. Ч. 5. С. 35, 119.

Библиография[1]

Aall A. Geschichte der Logoslehre in der griechischen Philosophie. Leipzig, 1896. Bd. I.

Albertz M. Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Wittenberg, 1908.

Amelineau E. Histoire des monasteres de la Basse-Egypte. Texte copte et traduction français. Paris, 1894.

Anz W. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus // Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1897. Bd. XV.

Aristoteles. Opera / Ed. Academia regia Borussica. Berolini, 1831–1870. 5 vols.

Arnold L. De Apologia Athenagorae. Parisiis, 1898.

Babut C. Priscillien et le priscillianisme. Paris, 1909.

Baeumker C. Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Münster, 1890.

Baeumker C. Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts. Münster, 1908. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelaltes. Bd. III. Hf. 2).

Bardenhewer O. Patrologie. 3 Aufl. Freiburg im Breisgau, 1910.*

Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου Βίβλος Ψυχοφελεστάτη. Ἐνετίησιν, 1816.

Bauer K. Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit. Bamberg, 1892.

Baumgartner M. Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne. Münster, 1893. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Hf. 1).

Bertrand L. Saint Augustin. Paris, 1913.

Bigg C. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886.

Bindemann C. Der heilige Augustinus. Berlin, 1844. Bd. I.

Böhringer F. Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. Stuttgart, 1877.

Böhringer F. Kirchengeschichte in Biographien. Zürich, 1869. Bd. I.

Böhringer Fr. Die Kirche Christi und ihre Zeugen. 2 Aufl. Stuttgart, 1877. Bd. X: Ambrosius, Erzbischof von Mailand.

Boissier G. Etudes d'histoire religieuse. VI. La conversion de saint Augustin // Rev. des deux mondes. T. 85 (1888).

Bonwetsch G. N. Die Geschichte des Montanismus. Erlangen, 1881.

Bouche-Leclercq A. Histoire de la Divination dans l'antiquite. Paris, 1879. T. 1.

Bouillet M. N. Les Enneades de Plotin traduites pour la prèmiere fois en françáis. Paris, 1857–1861. Vol. 1–3.

Bousset W. Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.

[1] Приводим список трудов, которыми пользовался И. В. Попов при работе над своими произведениями. Для удобства читателей некоторые труды даны в современном издании.

Boutroux E. Le mysticisme // Bulletin de l'Institut generale psychologique. 1902. Janv.–Fevr.

Bréhier E. Les idées philosophiques et réligieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1908.

Brenning E. Die Lehre von Schönen bei Plotin im Zusammenhange seines Systems dargestellt. Göttingen, 1864.

Brentano F. Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποητικός. Mainz, 1867.

Bret F. La conversion de Saint Augustin. (Essae de psychologie religieuse). Genève, 1900.

Bruckner A. Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus. Basel, 1901.

Capitaine W. De Origenis Ethica. Monasterii Guesty, 1898.

Capitaine W. Die Moral des Clemens von Alexandrien. Paderborn, 1903.

Chaignet A. Essae sur la psychologie d'Aristote. Paris, 1883.

Christ W. Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus. München, 1900.

Cicero Marcus Tullius. Oeuvres complètes de Cicéron: avec la traduction en français / Publiées sous la direction de M. Nisard. Paris: J. J. Dubochet, 1840–1841. 5 vols.

Clemens Alexandrinus. Stromata / Ed. O. Stählin. (GCS 15, 17). Leipzig, 1906, 1909.

Clemens Romanus. Epistula I ad Corinthios // Opera patrum apostolorum / Hrsg. von A. Harnack. Lipsiae, 1876–1878. Bd. I.

Corpus apologetarum / Ed. J. C. T. von Otto. Jena, 1847–1872. 9 vols.

Cumont F. Recherches sur le manichéisme. La cosmogonie manichéenne d'apres Théodore bar Khôni. Bruxelles, 1908.

Daniels A. Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments in Proslogium des hl. Anselm. Münster, 1909. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VIII. Hf. 1–2).

De Faye E. Clement d'Alexandrie. Etude sur le rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle. Paris, 1898.

De Faye E. Gnostiques et gnosticisme. Paris, 1913.

De Faye E. Introduction à l'etude du gnosticisme. Paris, 1903.

De Iong K. Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden, 1909.

De Labriolle P. La crise montaniste. Paris, 1913.

Denis J. Philosophie d'Origène. Paris, 1884.

Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire / Commencé sous la direction de A. Vacant [et] E. Mangenot, continué sous celle de E. Amann. Paris, 1903–1972. 18 t.

Diekamp F. Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Münster, 1896.

Diels H. Zu Aristoteles's Protreptikos und Cicero's Hortensius // Archiv für Geschichte der Philosophie. I (1888).

Dieterich A. Abraxas Studien zur Religionsgeschichte des späteren Alterthums. Leipzig, 1891.

Dieterich A. Eine Mithrasliturgie. Leipzig, 1903.

Döllinger J. Hippolytus und Kallistus. Regensburg, 1853.

Dreuniok P. De Augustini «Contra Academicos» libris III. Vratislaviae, 1913.

Drews A. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Jena, 1907.

Duc de Broglie A. St. Ambrois. Paris, 1899.

Dupont A. La philosophie de st. Augustin. Louvain, 1881.

Duquesnoy J. Une preuve de l'existence de Dieu dans le «De libero arbitrio» de S. Angustin // Annales de philosophie chrétienne. 1891–1892. T. XXV (nouv. ser.).

É. de Stoop. Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain. Gand, 1909.

Esser G. Die Seelenlehre Tertullians. Paderborn, 1893.

Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica / Ed. E. Schwartz. (GCS 9). Leipzig, 1903, 1908.

Feder A. Justins des Märtyrers Lehre von Iesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Freiburg im Breisgau, 1906.

Ferraz M. De la psychologie de saint Augustin. Paris, 1869.

Fischer Ios. Die Erkenntnisslehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. X. Hf. 3).

Flügel G. Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig, 1862.

Gabrielsson I. Über die Quellen des Clemens Alexandrinus. Upsala, 1906–1909.

Gangauf Th. Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg, 1865.

Geffcken J. Zwei griechischen Apologeten (Aristides und Athenagoras). Leipzig; Berlin, 1907.

Glaser M. Zeitbilder aus Alexandrien nach Paedagogus des Clemens Alexandrinus. Amberg, 1905.

Goedeckemeyer A. Die Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, 1905.

Gonzalez F. Z. Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Regensburg, 1885. Bd. III.

Grabmann M. Die philosophische und theologische Erkenntnisslehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken // Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, 14. Wien, 1906.

Grandgeorge L. Saint Augustin et neoplatonisme. Paris, 1896.

Grassmann F. Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins. Regensburg, 1889.

Grunwald G. Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster, 1907. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VI. Hf. 3).

Grützmacher G. Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Berlin, 1908. Bd. III.

Guttman J. Die Philosophie des Solomon ibn Gabirol. Göttingen, 1889.

Guyot H. L'infinité divine depui Philon le juif jusqu'a Plotin. Paris, 1906.

Hänel J. Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Augustin. Ein Beitrag zu Angustins Erkenntnistheorie. Chemnitz, 1891.

Harnack A. Der Brief des Ptolemäus an die Flora. Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. 1902. Bd. I. S. 507–545.

Harnack A. Die Retractationen Augustin's // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philos.-hist. Kl. 1905. Bd. II. S. 1096–1131.

Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1897. Bd. III.

Hatch E. The influence of greek ideas and usages upon the christian church. London, 1907.

Hatzlfeld A. Der heilige Augustinus / Nach der zweiten Auflage aus dem französischen übersetzt von F. Kerer. Regensburg, 1900.

Hegemonius. Acta Archelai / Ed. Ch. H. Beeson. (GCS 16). Leipzig, 1906.

Heinisch P. Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908.

Heintzel E. Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Berlin, 1902.

Heinze M. Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Leipzig, 1872.

Heitmüller W. «Im Namen Iesu». Eine sprach und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Göttingen, 1903.

Hippolytus. De Christo et Antichristo / Ed. H. Achelis. (GCS 1). Leipzig, 1897.

Hippolytus. Refutatio omnium haeresium / Ed. L. Duncker. Göttingen, 1859.

Hirzel R. Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Leipzig, 1883. Tl. 3.

Holl K. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den Grossen Kappadoziern. Tübingen; Leipzig, 1904.

Jacob B. In Namen Gottes. Ein sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berlin, 1903.

Joannes Philoponus. De opificio mundi / Ed. G. Reichardt. Lipsiae, 1896.

Jordan H. Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Leipzig, 1902.

Joseph I. Philosophische Studien zu Bonaventura. Berlin, 1909.

Kahl W. Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg, 1886.

Kampe F. Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870.

Kanakis J. Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt. Leipzig, 1881.

Kauff H. Die Erkenntnislehre des hl. Augustin und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie // Gewissheit und Wahrheit. 1899. Tl. 1.

Kellner J. Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des alten Testamentes. Regensburg, 1893.

Kirchner C. H. Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854.

Kleutgen I. Die Philosophie der Vorzeit. Münster, 1860. Abt. 3. № 471–489.

Klose W. Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel, 1833.

Koch H. Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa // Theol. Quartalschr. 1898.

Koch H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz, 1900.

Koptisch-gnostische Schriften / Ed. C. Schmidt. (GCS 13). Leipzig, 1905.

Kratzer A. Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus. München, 1913.

Krause I. Commentatio philosophica S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse. Braunsbergae, 1893.

Krause I. Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn, 1888.

Kremmer M. De catalogis heurematum. Lipsiae, 1890.

Kunze J. Die Gotteslehre des Irenaeus. Leipzig, 1891.

L'abbè Flottes. Etudes sur saint Augustin, son génie, son ame, sa philosophie. Paris, 1861.

Le Roy Burron M. The problem of evil. A criticism of the augustinian point of view. Chicago, 1909.

Leder H. Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes. Marburg, 1901.

Leisegang H. Der Begriff der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Münster, 1913. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XIII. Hf. 4).

Leisegang H. Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern. Weida i. Th., 1911.

Lersch L. Die Sprachphilosophie der Alten. Bonn, 1838.

Leuba J. Les tendances fondamentales des mystiques chretiens // Revue philosophique. 1902. Vol. 54.

Loesche G. De Augustino Plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Jena, 1880.

Lucius E. Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche. Tübingen, 1904.

Lutz Ed. Die Psychologie Bonaventuras. Nach den Quellen dargestellt. Münster, 1909. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VI. Hf. 4–5).

Mandonnet P. Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle. Freiburg, 1899.

Martin I. Saint Augustin. Paris, 1901.

Mausbach I. Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1909. Bd. I.

Melzer E. Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant quaeritur. Bonnae, 1860.

Menstschikow A. In Platonis dialogum, qui inscribitur Cratylus, commentatio. Mosquae, 1842.

Möller W. Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle, 1860.

Müller G. A. Die Trostschrift des Boethius. Beitrag zu einer literarhistorischen Quellenuntersuchung. Berlin, 1912.

Murisier E. Le sentiment religieux dans l'extase // Revue philosophique. 1898. Vol. 46.

Naville A. Saint Augustin. Etude sur le développement de sa pensée jusqu'a l'époque de son ordination. Genève, 1872.

Ohlmann D. De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis. Argentorati, 1897.

Origenes. Contra Celsum / Ed. P. Koetschau. (GCS 2, 3). Leipzig, 1899.

Origenes. De principiis / Ed. P. Koetschau. (GCS 22). Leipzig, 1913.

Origenes. In Joannis Evangelium / Ed. E. Preuschen. (GCS 10). Leipzig, 1903.

Ott W. Des hi. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntniss // Philosophisches Jahrbuch. Fulda, 1900. Bd. XIII.

Ott W. Über die Schrift des hl. Augustinus «De magistro». Hechingen, 1898.

Ovidius. Metamorphoses / Ed. F. J. Miller, G. P. Goold. London, 1977–1984. Vol. 1–2.

Philo Alexandrinus. Opera omnia / Sumptibus E. B. Schwickerti. Lipsiae, 1830. Vol. 7.

Philo Alexandrinus. Opera quae supersunt / Ed. L. Cohn et P. Wendland. Berlin, 1896–1930. 7 vols.

Plasberg O. De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo. Lipsiae, 1892.

Plato. Opera graece et latine / Ex recensione R. Hirschigii – C. H. Schneideri. Parisiis, 1856. 3 vols.

Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt F. Creuzer et G. H. Moser. Primum accedunt Porphirii et Prodi Institutiones et Prisciani philosophi solutiones ex codice sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit F. Dubner. Parisiis, 1855.

Pommrich A. Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes-und-Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen. Dresden, 1902.

Porphyrius. De abstinentia / Ed. A. Nauck. Lipsiae, 1886.

Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes / Ed. E. Lamberz. Leipzig, 1975.

Poujoulat M. Histoire de Saint Augustin, sa vie, ses oevres, son siècle, influence de son gènie. Paris, 1844. Vol. 1.

Puech A. Recherches sur le discours aux Grecs de Tatian. Paris, 1903.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche / Begründet von J. J. Herzog, hrsg. von A. Hauck. 3 Aufl. Leipzig, 1896–1913. 24 Bde.

Récéjac E. De mendacio quid senserit Augustinus. Parisiis, 1896.

Redepenning E. R. Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn, 1841–1846.

Reitzeinstein R. Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig; Berlin, 1910.

Richter L. Philosophisches in der Gottes-und-Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen. Meissen, 1905.

Richter R. Der Skeptizismus in der Philosophie. Leipzig, 1904. Bd. I.

Roch G. Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Grossen «Über die Natur». Leipzig, 1882.

Rohde Er. Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2 Aufl. Freiburg im Breisgau, 1898.

S. Carra de Vaux. Avicenne. Paris, 1900.

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1798. 31 t.

Scheel O. Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen, 1901.

Schmidt A. Erkenntnisslehre. Freiburg im Breisgau, 1890. Bd. I.

Schmidt C. Koptisch-gnostische Schriften. Leipzig, 1905. Bd. I.

Schmidt L. Die Ethik der alten Griechen. Berlin, 1882. Bd. II.

Schneid M. Die Körperlehre des Iohannes Duns Scotus und ihr Verhältnis zum Thomismus und Atomismus. Mainz, 1879.

Schöler H. Augustins Verhältniss zu Plato in genetischer Entwicklung. Jena, 1897.

Schütz L. Divum Augustinum non esse ontologum. Monasterii Guesty, 1867.

Schwarz H. Der Gottesgedanke in der Philosophie. Heidelberg, 1913. Tl. 1.

Schwenkenbecher W. Augustins Wort: «Fides praecedit rationem», erörtet nach dessen Schrift. Sprottau, 1899.

Scipio K. Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Ramen seiner Lehre vom Übel. Leipzig, 1886. Tl. 1.

Siebert O. Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita. Jena, 1894.

Simon I. Histoire de l'ecole d'Alexandrie. Paris, 1845. T. 1.

Simplicius. In Aristotelis Categorias commentarium / Ed. K. Kalbfleisch. Berlin: Reimer, 1907.

Stein L. Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin, 1888.

Steinthal H. Geschichte der Sprachwissenschaft bei der Griechen und Römern. Berlin, 1863.

Steuer W. Die Gottes und Logoslehre des Tatian. Leipzig, 1893.

Stiegele P. Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau, 1913.

Stöckl A. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891.

Stöckl A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz, 1865. Bd. II.

Storz I. Die philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1882.

Thimme W. Augustin. Ein Lebens und Charakterbild auf Grund seiner Briefe. Göttingen, 1910.

Thimme W. Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung», 386–391. Berlin, 1908.

Thomas Aquinas. Summa Theologica / Ed. J. P. Migne. Paris, 1841. T. 1.

Trepte A. Die metaphysische Unvollkommenheit der Creatur und das moralische Übel bei Augustin und Leibnitz. Halle, 1889.

Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1898. Tl. 2.

Unterstein K. Die natürliche Gotteserkenntniss nach der Lehre der kappadocischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Straubling, 1902–1903.

Vacherot E. Histoire critique de l'ecole d'Alexandrie. Paris, 1846. T. 1.

Van Endert C. Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freiburg im Breisgau, 1869.

Von Hertling G. F. Augustin. Mainz, 1902.

Weber F. Jüdische Theologie. Leipzig, 1897.

Weertz H. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. Köln, 1908.

Weinand H. Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus // Forschungen zur christlieben Litteratur und Dogmengeschichte / Hrsg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. Paderborn, 1910. Bd. X.

Weinel H. Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus. Leipzig, 1899.

Wendland P. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, 1907.

Wikman And. Beiträge zur Aesthetik Augustins. Weida i. Th., 1909.

Windisch H. Die Frömmigkeit Philos. Leipzig, 1909.

Winter F. Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig, 1882.

Wörter F. Die Geistesentwickelung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn, 1892.

Wünsch R. Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig, 1898.

Zahn T. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur. Erlangen, 1884. Tl. 3. Supplementum Clementinum.

Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Aufl. Leipzig, 1879–1880.

Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 4 Aufl. Leipzig, 1903.

Zigliara T. Della luce intellettuale e dell' ontologismo. Roma, 1874.

Августин Иппонский. Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского: В 11 ч. Киев, 1880–1908.

Адамов И. И. Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915.

Аристид. Апология / Пер. и прим. А. Покровского // Богословский вестник. 1898. Апр.–июнь. С. 1–25, 270–277.

Афанасий Александрийский. Творения. Изд. 2-е, испр. и доп. СТСЛ, 1902. Ч. 1–2; СТСЛ, 1903. Ч. 3–4.

Афинагор. Апология / Пер. прот. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867. С. 67–122.

Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879.

Болотов В. В., проф. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1910.

Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898.

Буасье Г. Цицерон и его друзья. М., 1880.

Варсонуфий Великий и Иоанн. Преподобных Отцев Варсонуфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников / Пер. с греч. М., 1892.

Василий Великий. Творения. Изд. 3. Сергиев Посад, 1891–1892. 7 ч.

Верещацкий П. Плотин и бл. Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник. 1911. № 7, 9.

Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912.

Владимирский Ф. С. О естестве человека. Почаев, 1905.

Герье В. Зодчие и подвижники «Божьего царства». М., 1910. Ч. 1: Блаженный Августин.

Григорий Нисский. Творения / Рус. пер. МДА // Творения святых отцов в русском переводе. М., 1861–1871. 8 ч.

Евсевий Кесарийский. Церковная история / Пер. проф. СПбДА. СПб., 1858.

Евсевий. Приготовление евангельское / Пер. свящ. А. Дружинина. Казань, 1900.

Епифаний. Панарион // Творения святых отцов в русском переводе. М., 1863.

Ерм. Пастырь / Рус. пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895.

Игнатий Богоносец. Письма / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1895.

Иероним Стридонский. Полные творения: В 17 т. / Пер. КДА. 2 изд. Киев, 1893–1903.

Ириней Лионский. Сочинения / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900.

Исаак Сирин. Творения / Пер. МДА. Изд. 3. Сергиев Посад, 1911.

Иустин Философ. Сочинения / Пер. прот. П. Преображенского. М., 1892.

Кирилл Иерусалимский. Катехизисы / Пер. проф. МДА. 2 изд. Сергиев Посад, 1891.

Климент Александрийский. Педагог / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1890.

Лактанций. Творения / Рус. пер. Е. Карнеева. СПб., 1848. Ч. 1–2.

Лосев С. Св. Амвросий Медиоланский, как толкователь Св. Писания Ветхого Завета. Киев, 1897.

Лукан. Любитель лжи, или невер // Сочинения. М., 1915. Т. 1.

Макарий Египетский. Духовные беседы / Рус. пер. МДА. Изд. 4. ТСЛ, 1904.

Муретов М. Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885.

Немезий. О естестве человека / Рус. пер. Ф. С. Владимирского. Почаев, 1905.

Ориген. Против Цельса / Пер. проф. Л. Писарева. Казань, 1912.

Платон. Сочинения / Пер. В. Н. Карпова. СПб., 1863, 1879. Ч. 1–6.

Попов И. В. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1: Святые отцы II–IV вв.

Прохоров Г. Нравственное учение Св. Амвросия, епископа Медиоланского. СПб., 1912.

Сократ. Церковная история. СПб., 1850.

Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1: Тринитарный вопрос.

Татиан. Речь против эллинов / Пер. прот. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895. С. 10–45.

Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914.

Трубецкой Е., кн. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. М., 1892. Ч. 1: Миросозерцание блж. Августина.

Фаррар Ф. В. Жизнь и труды свв. отцов и учителей церкви / Пер. А. П. Лопухина. СПб., 1891.

Феофил. К Автолику / Пер. прот. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895. С. 128–191.

Штекль А. История средневековой философии / Пер. Н. Стрелкова и И. Э. под ред. проф. И. В. Попова. М., 1912.

Сокращения

GCS – Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig, 1897–1941; Berlin und Leipzig, 1953; Berlin, 1954–.

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca / Ed. J. P. Migne. Paris, 1857–1866. 161 t.

PL – Patrologiae cursus completus. Series Latina / Ed. J. P. Migne. Paris, 1844–1864. 221 t.

PhO – *Philo Alexandrinus.* Opera quae supersunt / Ed. L. Cohn et P. Wendland. Berlin, 1896–1930. 7 vols.

PhO – *Philo Alexandrinus.* Quaestiones in Genesim // Opera omnia / Sumptibus E. B. Schwickerti. Lipsiae, 1830. Vol. 7.

AOt – Corpus apologetarum / Ed. J. C. T. von Otto. Jena, 1847–1872. 9 vols.

Nisard – Cicero Marcus Tullius. Oeuvres complètes de Cicéron: avec la traduction en français / Publiées sous la direction de M. Nisard. Paris: J. J. Dubochet, 1840–1841. 5 vols.

Содержание

От издателей 3

Глава первая
Личность блаженного Августина 5

I. Прирожденный характер 6
II. Влияние воспитания 39
III. Образование личности 51
Годы детской непосредственности 57
Годы сознательных исканий 66
Влияние «Гортензия» 66
Первое знакомство с Писанием 72
Маниҳейство Августина 77
Скептицизм Августина 114
Влияние св. Амвросия 120
Влияние неоплатонизма 140
Ослабление старой воли 151
Возникновение новой воли 163
Борьба двух воль и победа новой воли 174

IV. Новая личность 180
Любовь к Богу 181
Успокоение в Боге 198

Глава вторая
Гносеология блаженного Августина 207

I. Виды познания 213
Чувственное познание 213
Учение Аристотеля и Плотина о чувственном познании 214
Учение блж. Августина о чувственном познании 224
Внешнее чувство 224
Внутреннее чувство 227

Ощущение 229
Память 250

Интеллектуальное познание 264
Учение Плотина об интеллектуальном познании 265
Учение блж. Августина об интеллектуальном познании 279
Рациональное познание телесного и временного 289
Математические отношения предметов 289
Правильность мышления 292
Эстетическая оценка 295
Нравственная оценка 312
Познание всеобщего в вещах и их причинной связи 321
Свойства и природа принципов разумной оценки 328
Единство принципов мышления 328
Всеобщность истины 336
Неизменяемость истины 342
Истина выше человеческого ума 346
Истина — Бог 349
Интеллектуальное познание вечного и бестелесного 357
Принципы мышления не суть создания человеческого духа 358
Принципы мышления не извлекаются из данных опыта 359
Принципы мышления открываются в готовом виде в памяти 366
Способ познания бестелесного и вечного, субстанциально присутствующего в душе 377
Место, занимаемое изложенным учением в истории мысли 389

II. Познание в отношении к частным видам познаваемого 403
Познание через незнание 403
Познание времени и пространства 408
Измерение времени 409
Учение Плотина о времени 409
Учение блж. Августина о времени 412
Относительность познания пространства и времени 417

Познание души 418
Познание собственной души 418
Самопознание как постоянный акт мышления 424
Приобретаемый элемент самопознания 428
Познание чужой души 434
Познание одушевленности живых существ и содержания их внутренней жизни 435
Знаки как средство общения душ 438
Вопрос о значении имен в древней и патристической философии 438
Учение блж. Августина о знаках как средстве общения душ 453

Знак ... 454
Знак и понятие ... 457
Слово и познание ... 462

Познание Бога ... 472
Орган богопознания ... 472
Познание бытия Божия ... 480
Телеологическое доказательство ... 480
Космологическое доказательство бытия Божия ... 484
Доказательство бытия Божия из идеи причастия ... 486
Доказательство бытия Божия из понятия существа наилучшего ... 491
Познание Существа Божия ... 505
Учение о познании Существа Божия в философской и богословской литературе на Востоке ... 505
Учение о богопознании в доникейский период ... 507
Филон ... 507
Плотин ... 510
Валентин ... 512
Апологеты ... 513
Климент Александрийский ... 514
Ориген ... 516
Учение о богопознании в посленикейский период ... 516
Св. Григорий Нисский ... 517
«Ареопагитики» ... 522
Учение блж. Августина о познании Существа Божия ... 524
Критика восточного учения о реальном различии между сущностью Божией и силами ... 525
Метод богопознания ... 527
Ограниченность богопознания ... 532

Мистические состояния сознания ... 540
Экстатические состояния в представлении древних ... 542
Экстаз как условие дивинации и пророчества ... 542
Экстаз безмыслия ... 549
Филон ... 552
Плотин ... 554
Св. Григорий Нисский ... 557
«Ареопагитики» ... 560
Учение блж. Августина об откровении ... 562
Откровение через телесное зрение ... 563
Откровение через духовное зрение ... 565
Откровение через одно интеллектуальное зрение ... 580

III. Достоверность познания 585
Критика скептицизма 585
Стоические возражения против скептицизма у Цицерона 586
Возражения блж. Августина против скептицизма 590
Возникновение и история Новой Академии 591
Возражения практического характера 594
Достоверность чувственного познания 597
Достоверность интеллектуального познания 603
Достоверность принципов мышления 604
Достоверность самопознания 606

Психология заблуждений 610
Причина философских заблуждений по учению Плотина 610
Причина философских заблуждений по учению блж. Августина 612

Средства очищения мышления 624
Свободные науки 625
Знание и вера 629
Credo, ut intelligam 633
Intelligo, ut credam 638

Глава третья
Онтология блаженного Августина 644

I. Общие свойства бытия изменяемого 644
Онтология Плотина 644
Общие свойства бытия изменяемого по учению блж. Августина 656
Понятие субстанции 657
Виды изменяемых субстанций 662
Форма изменяемых субстанций 663
Количество субстанций 664
Качество субстанций 675
Материя изменяемых субстанций 680
Ничто 690
Изменяемость субстанций и время 695
Изменяемость субстанций и бытие 697
Изменяемость субстанций и истина 699
Изменяемость субстанций и благо 706
Зло 707
Благо 724

II. Онтологические свойства природы неизменяемой 729
Дедукция свойств Первого Начала в системе Плотина 729
Учение блж. Августина об онтологических свойствах Бога 734

Неизменяемость Бога 736
Простота Божественной природы 738
Бестелесность Бога 742
Вездеприсутствие Бога 743
Неподвижность Бога 745
Вечность Бога 746
Бог как бытие 749
Познание Божие 750
Бог как Высшее Благо 753

III. Неизменяемое в его отношении к изменяемому 755
Бог — источник бытия 755
Бог как форма 756
Бог — наивысшая красота 760
Бог — Истина вещей 761
Бог — источник благ 762
Библиография 763
Сокращения 771

Иван Васильевич Попов

Труды по патрологии, том II.
Личность и учение блаженного Августина

Редакторы иеромонах Евфимий (Моисеев),
М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедь
Корректор Н. Н. Горват
Художественный редактор А. В. Воронин
Верстка Т. Ю. Чайка

Свято-Троицкая Сергиева Лавра
Лицензия № 06118 от 23.10.01 г. Формат 70x108/16
Печать офсетная. Тираж 5000 экз. Заказ № 67

Отпечатано в типографии Патриаршего издательско-
полиграфического центра, г. Сергиев Посад