Проф. И. В. Поповъ.

Библиотека Б. Ун. Отд. XX. Полка III № 3

ЛИЧНОСТЬ И УЧЕНІЕ
БЛАЖЕННАГО АВГУСТИНА.

Томъ первый.

Ч. I. Личность бл. Августина.
Ч II Гносеологія и онтологія бл. Августина.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ
Типографія Свято-Троицкой Сергіевой Лавры
1916.

Дров



Часть первая.

Личность блаженнаго Августина.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Личность блаженнаго Августина.

Въ каждой литературѣ есть не мало писателей, личность которыхъ остается для изслѣдователя полной загадкой, какъ вслѣдствіе отсутствія достаточныхъ источниковъ для ихъ біографіи и характеристики, такъ и потому, что они не оставили сколько нибудь замѣтныхъ слѣдовъ въ своемъ творчествѣ Въ такихъ случаяхъ обыкновенно бываетъ достаточно отыскать книги, которыми они пользовались, чтобы понять и объяснить всѣ особенности ихъ философскихъ и богословскихъ воззрѣній. Они почти ничего не присоединяютъ отъ себя къ тому, что получаютъ отвнѣ, и вся ихъ оригинальность состоитъ лишь въ своеобразной комбинаціи матеріаловъ, да въ предпочтеніи, которое они оказываютъ однимъ источникамъ предъ другими. Ихъ личность трудно выяснить и въ этомъ нѣтъ никакой надобности. Гораздо сложнѣе задача изслѣдователя твореній бл. Августина Геніальный христіанскій мыслитель не стоялъ, конечно, внѣ непрерывнаго ряда явленій, изъ которыхъ слагается связная и законосообразная исторія христіанскаго просвѣщенія. Онъ былъ образованнѣйшимъ человѣкомъ своего времени. Школьная наука, поэты, историки, ораторы, Платонъ, Аристотель, Цицеронъ, неоплатоники, христіанская литература западной церкви, греческое богословіе, теософія дальняго востока—все это прошло чрезъ горнило его личности и ничто при этомъ не осталось неизмѣненнымъ. Каждое отвнѣ идущее возбужденіе было пережито имъ лично, было претворено въ его духовный организмъ и получило печать его индивидуальности. Этой претворяющей силой была его личность, отсюда, не принимая во вниманіе ея особенностей, нельзя понять его системы.

Никто не родится чистой таблицей, на которую впечатлѣнія и опытъ послѣдующей жизни наноситъ свои письмена. Дитя приноситъ въ міръ опредѣленный характеръ, легко поддающійся

однимъ воздѣйствіямъ, равнодушный къ другимъ, сопротивляющійся третьимъ. Никто не приступаетъ къ сознательному созиданію своей личности на основѣ однѣхъ лишь прирожденныхъ потенцій: пока умъ и воля спятъ въ утрѣ ранняго дѣтства, воспитаніе и вліяніе окружающей среды уже успѣваютъ, не считаясь съ нашими желаніями, наполнить душу извѣстнымъ содержаніемъ. То и другое служитъ точкою отправленія для послѣдующихъ сознательныхъ исканій. Прирожденный характеръ, воспитаніе, личныя усилія—вотъ три элемента, изъ которыхъ слагается личность. Съ этихъ трехъ точекъ зрѣнія мы и разсмотримъ личность бл. Августина.

I.

Прирожденный характеръ.

Количество силы опредѣляется величиною произведенной ею работы Одаренность личности обнаруживается въ глубинѣ и обширности ея вліянія на жизнь Прилагая эту мѣрку къ бл. Августину, мы должны отнести его къ числу тѣхъ рѣдкихъ людей, отмѣченныхъ сіяющей печатью генія, которые несутъ міру новое слово и рождаются не въ каждомъ тысячелѣтіи. Разносторонняя одаренность его личности изумительна. Вмѣстѣ съ обширнымъ, живымъ и глубокимъ умомъ онъ получилъ отъ природы удивительную полноту и тонкость чувства. Поэтому, по степени вліянія на послѣдующія поколѣнія его можно сопоставить развѣ только съ Платономъ и Аристотелемъ. Западная половина римской имперіи была счастлива, получивъ отъ бл. Августина его богатое литературное наслѣдство. Въ многочисленныхъ и разнообразныхъ по содержанію сочиненіяхъ отца западной церкви она имѣла полную научную энциклопедію. Обладая ею, она не могла дойти до полнаго одичанія, каковы бы ни были катастрофы, угрожавшія ея просвѣщенію. Средневѣковая схоластика и мистика въ одинаковой степени черпали свои жизненные соки изъ твореній бл. Августина. Въ средневѣковой философіи никогда не умиралъ августинизмъ, но и противоположное ему направленіе, отдававшее рѣшительное предпочтеніе Аристотелю предъ Платономъ, въ значительной степени жило августиновскими традиціями. Еще сильнѣе и глубже было вліяніе бл. Августина въ области практической религіозности. Имъ былъ данъ законченный обликъ западному христіанству, опредѣлившемуся со стороны своихъ основныхъ чертъ уже въ твореніяхъ литературныхъ предшественниковъ иппонскаго епископа. Онъ положилъ

краеугольные камни, на которые опиралась церковная и политическая система среднихъ вѣковъ Своею *Исповѣдью* онъ создалъ новый типъ религіозности и сталъ властителемъ сердецъ, ищущихъ успокоенія въ Богѣ Къ его авторитету прибѣгали и защитники католичества и его противники. Мы не поймемъ происхожденія и первоначальной исторіи реформаціи, если станемъ изучать это религіозное движеніе внѣ связи съ вліяніемъ бл. Августина. Только личность геніальной силы могла опредѣлить въ такой степени будущее..

Первое, что обращаетъ на себя вниманіе въ складѣ ума бл Августина, это его необыкновенная живость и впечатлительность. Сначала риторъ по профессіи и преподаватель краснорѣчія, потомъ истолкователь христіанскихъ догматовъ, ученый комментаторъ Св. Писанія и проповѣдникъ, онъ всю свою жизнь провелъ надъ книгами, въ изученіи классической и христіанской литературы. Къ произведеніямъ человѣческой мысли возможно чисто внѣшнее отношеніе. Можно собирать и классифицировать философскія сентенціи, какъ любители собираютъ коллекціи монетъ, оружія или женскихъ украшеній, можно при случаѣ пользоваться этимъ матеріаломъ для доказательства своихъ или опроверженія чужихъ мнѣній, но въ то же время жить своей собственной, независимой отъ этихъ литературныхъ впечатлѣній, жизнію. Такъ поступали александрійскіе филологи, написавшіе всевозможныя энциклопедіи, и греческіе доксографы Христіанскіе апологеты и Климентъ Александрійскій широко пользовались подобными сборниками и черпали изъ нихъ свою эрудицію, оставаясь внутренно совершенно чуждыми этому пышному украшенію собственнаго стиля [1]). У Августина нѣтъ поддѣльной учености. Все, что встрѣчалъ онъ въ литературѣ, проходило чрезъ горнило его духа и получало печать его индивидуальности. Онъ бралъ системы въ ихъ цѣломъ, быстро и безъ затрудненія схватывалъ ихъ смыслъ и жилъ ими внутренно. Умъ его тотчасъ же начиналъ двигаться въ новомъ направленіи и не останавливался, пока не исчерпывалъ его до конца Чтеніе Гортензія Цицерона было, какъ увидимъ ниже, однимъ изъ важнѣй-

---

[1]) *Geffcken, J.* Zwei griechischen Apologeten. Leipzig und Berlin 1907 См введеніе и комментаріи *Wendland, P.* Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tubingen 1907, S 150—160 *Kremmer, M.* De catalogis heurematum Lipsiae 1890. *Christ, W* Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus. München 1900 *Gabrielsson, I* Ueber die Quellen des Clemens Alexandrinus. Upsala Th. I, 1906; Th II, 1909. Срав *И. Поповъ,* Элементы грекоримской культуры въ исторіи древняго христіанства. Москва 1909, стр. 16—18

шихъ событій въ его жизни и навсегда опредѣлило направленіе его дальнѣйшаго развитія [1]) Затѣмъ его захватываетъ манихейство. Онъ стремится осмыслить эту фантастическую систему и согласовать ее съ данными тогдашней науки. Онъ ее защищаетъ, оправдываетъ, проповѣдуетъ и своимъ паѳосомъ увлекаетъ за собою друзей. Категоріи Аристотеля, такъ туго дававшіяся другимъ ученикамъ и доставлявшія столько хлопотъ учителямъ, вынужденнымъ комментировать ихъ при помощи таблицъ и схемъ, безъ особаго напряженія мысли и безъ посторонней помощи были усвоены двадцатилѣтнимъ юношей Августинъ съ жадностью набрасывается на это сочиненіе, тотчасъ овладѣваетъ его содержаніемъ и пытается выразить въ его терминахъ свое понятіе о Богѣ [2]). Съ живымъ интересомъ и радостнымъ сознаніемъ своей интеллектуальной силы изучаетъ онъ всѣ свободныя науки [3]). На нѣкоторое время онъ отдается страстному увлеченію астрологіей. Ни мудрыя предупрежденія старца Виндиціана, ни насмѣшки лучшаго друга, осторожнаго и независимаго Небридія, не охлаждаютъ его [4]). Онъ продолжаетъ разсматривать гороскопы и знакомиться съ тайнами констелляцій, пока не наталкивается на факты, ниспровергающіе всѣ теоріи „математиковъ“ [5]) Случайное знакомство съ сочиненіями Плотина открываетъ предъ нимъ невѣдомые горизонты. Въ самое короткое время онъ входитъ въ духъ неоплатонизма и, въ трепетномъ предчувствіи новыхъ откровеній, быстро измѣняетъ весь свой душевный строй [6]). Наконецъ, онъ всей душой отдается обаянію посланій ап. Павла; идея прощающей и уничижающей Себя благодати Божіей проникаетъ въ его сердце и кладетъ неизгладимую печать на всю его личность [7]). Такъ всякое теченіе мысли находило сочувственный откликъ въ душѣ Августина, волновало его и возбуждало его умственную энергію. Но книга не заслонила ему ни природы, ни тайнъ собственной души.

Каждое новое явленіе, мимо котораго равнодушно проходитъ большинство людей, затрогивало его любознательность и вызывало его на размышленія. Когда бл. Августинъ, выясняя значеніе воли въ ощущеніяхъ, съ живостью описываетъ жадность и самозабве-

---

[1]) Confes. III, 7.
[2]) Ibid IV, 28—29.
[3]) Ibid IV, 30.
[4]) Ibid IV, 4—6.
[5]) Ibid. VII, 8—10.
[6]) Ibid VII, 13—23.
[7]) Ibid. VII, 24—27.

ніе, съ которыми душа младенца стремится къ воспріятію объектовъ внѣшняго міра [1]); когда онъ объясняетъ уподобленіе воспринимающаго органа воспринимаемому объекту страстнымъ стремленіемъ къ послѣднему души, побуждающимъ ее отпечатлѣвать образъ любимаго въ самомъ тѣлѣ своемъ [2]); когда онъ утверждаетъ, что душа, поглощенная страстью къ внѣшнему предмету, хотѣла бы никогда не разставаться съ нимъ и для этого унести его съ собою въ область безтѣлеснаго, но, не будучи въ состояніи сдѣлать этого, создаетъ по крайней мѣрѣ ея безплотный образъ и помѣщаетъ его въ своей памяти [3]), то въ этихъ психологическихъ теоріяхъ намъ слышится нѣчто автобіографическое. Это, очевидно, не болѣе, какъ слабый отзвукъ очарованія, съ которымъ чувство автора отдавалось окружающей дѣйствительности въ ту пору, „когда намъ новы всѣ впечатлѣнья бытія“. На страницахъ его сочиненій во множествѣ разсѣяны слѣды тонкой наблюдательности и поглощающаго интереса къ явленіямъ, часто незамѣтнымъ и обыденнымъ. Изъ нихъ мы видимъ, какъ умъ его ищетъ для себя питанія въ великой книгѣ природы и приходитъ въ дѣятельное состояніе подъ вліяніемъ идущихъ оттуда возбужденій. Бл Августинъ сознается, что у него нѣтъ силъ оторвать свои взоры отъ собаки, преслѣдующей зайца, или отъ ящерицы, охотящейся за мухами [4]) Когда онъ впервые познакомился съ магнитомъ и увидѣлъ, какъ магнетическая сила передается отъ одного желѣзнаго кольца къ другому, его изумленіе предъ этимъ явленіемъ было настолько велико, что граничило съ ужасомъ [5]). Рыбы въ цѣлебныхъ источникахъ, слѣдующія за гуляющей публикой въ надеждѣ получить отъ нея обычную подачку, убѣждаютъ Августина въ наличности памяти у низшихъ животныхъ [6]). Своимъ проницательнымъ взоромъ онъ слѣдитъ за проявленіями злобныхъ и завистливыхъ чувствъ въ грудномъ младенцѣ, блѣднѣющемъ при видѣ другого ребенка на груди своей кормилицы [7]), и наблюдаетъ, какъ дѣти, еще совершенно лишенныя разума и языка, по запаху отличаютъ кормилицу отъ другихъ женщинъ [8]). Бой

---

[1]) De Trinit. XIV, 7.

[2]) Ibid XI, 5.

[3]) Ibid. X, 7.

[4]) Confes. X, 56—57.

[5]) Magnetem lapidem novimus mirabilem ferri esse raptorem; quod cum primum vidi, vehementer inhorrui. De Civ Dei XXI, 4, 4.

[6]) De Genes. ad litt. III, 12.

[7]) Confes. I, 11.

[8]) De quant. anim. 54.

двухъ задорныхъ пѣтуховъ приковываетъ къ себѣ его вниманіе и даетъ тему для бесѣды съ учениками о разумности, красотѣ и законосообразности природы, руководимой высшею мудростью [1]). Посвящая, по своему обыкновенію, часть ночи молчаливымъ размышленіямъ въ постели, онъ слышитъ при водворившейся тишинѣ за стѣнами своей спальни то прерывающееся на нѣсколько мгновеній, то снова возобновляющееся журчаніе ручейка Сначала только слухъ его отдается этой элементарной мелодіи природы, но вслѣдъ за этимъ въ умѣ всплываетъ вопросъ о причинѣ неравномѣрной перемежаемости звуковъ, а отъ него Августинъ постепенно переходитъ къ обсужденію проблемы всеобщей связи причинъ и слѣдствій, служащей орудіемъ Промысла Божія въ мірѣ [2]) Видъ многоножки, которую одинъ изъ его учениковъ перенесъ на свою доску и разсѣкъ стилемъ пополамъ, при чемъ обѣ половины животнаго совершали свои движенія съ тою же быстротою и правильностью, съ какой и цѣлое животное, всецѣло захватываетъ его. Онъ присоединяется къ юношамъ и вмѣстѣ съ ними производитъ дальнѣйшіе опыты, раздѣляя насѣкомое на болѣе мелкія части [3]). Жизнеспособность и независимость этихъ частей отъ цѣлаго выдвигаетъ предъ нимъ во всей его глубинѣ вопросъ о природѣ души, ея отношеніи къ тѣлу, ея недѣлимости. Съ величайшимъ вниманіемъ изслѣдуетъ онъ всѣ физическія свойства мандрагоръ, когда этотъ рѣдкій плодъ попадаетъ въ его руки, чтобы тѣмъ вѣрнѣе истолковать относящіяся къ нему слова Св. Писанія (Быт. XXX, 14) [4]). Замѣчательны по точности наблюденія и по отчетливости воспроизведенія всей обстановки описанія чудесныхъ исцѣленій, свидѣтелемъ которыхъ былъ самъ бл. Августинъ [5]).

Еще болѣе интересовали Августина явленія внутренняго міра, человѣческая душа въ многообразіи ея проявленій. Необходимо было соединенія тонкой наблюдательности и остроты анализа внутреннихъ движеній духа, чтобы создать въ его лицѣ великаго, можетъ быть, единственнаго психолога древности. Въ этомъ отношеніи онъ далеко оставляетъ за собою какъ представителей внѣхристіанской мысли, такъ и христіанскихъ писателей. Какими бѣдными психологическимъ содержаніемъ представляются Эннеады

---

[1]) De ordine I, 25.
[2]) Ibid. I, 6—7.
[3]) De quant. anim 62—63.
[4]) Contr. Faust. XXII, 56.
[5]) De Civ Dei, XXII, 8, 3. Serm. 320—324.

Плотина по сравненію съ твореніями бл Августина Въ первыхъ разработана почти исключительно метафизическая психологія и при томъ подъ угломъ зрѣнія общихъ принциповъ неоплатонической философіи,—вопросы о природѣ души, ея происхожденіи и отношеніи къ тѣлу. Съ этой стороны психологія бл. Августина не оригинальна и стоитъ въ безспорной зависимости отъ неоплатониковъ. Но что касается подмѣты и анализа эмпирически данныхъ процессовъ душевной жизни, то здѣсь Плотинъ обнаруживаетъ рѣшительную слабость Незначительнымъ количествомъ психологическихъ наблюденій, которыя все же встрѣчаются на страницахъ его сочиненій, онъ по большей части обязанъ Аристотелю. Наоборотъ, бл. Августинъ въ этомъ отношеніи болѣе всего приближается къ Аристотелю, но вполнѣ независимъ отъ него, и отличается отъ Стагирита какъ большей интимностью своего психологическаго опыта, такъ и болѣе широкимъ полемъ зрѣнія. На ряду съ психическими процессами познавательнаго характера—ощущеніемъ, памятью и мышленіемъ,—онъ подвергаетъ тончайшему изслѣдованію движенія и софистику человѣческихъ страстей

Изъ церковныхъ писателей болѣе другихъ обнаруживаетъ интересъ къ вопросамъ психологіи Григорій Нисскій, но онъ тѣсно соприкасается съ Плотиномъ и ограничивается трактатами о происхожденіи и силахъ души. Немезію принадлежитъ спеціальное сочиненіе „О природѣ человѣка“, въ которомъ имѣется въ виду главнымъ образомъ душа, хотя удѣляется нѣкоторое вниманіе и тѣлу, его анатоміи и физіологіи. Но это довольно обширное сочиненіе составлено исключительно по книгамъ. Его авторъ, такъ пространно разсуждавшій о душѣ и ея силахъ и перечитавшій не мало относящихся сюда сочиненій, упустилъ изъ вида самое важное въ этомъ случаѣ: онъ ни разу не заглянулъ въ свою собственную душу На всемъ протяженіи его труда нѣтъ ни одного интереснаго факта, ни одного замѣчанія, въ которомъ проявилась бы психологическая наблюдательность [1]). То, чему придаетъ первостепенную важность современная эмпирическая психологія,—наблюденіе за дѣйствительнымъ теченіемъ душевной жизни и выясненіе значенія и взаимнаго вліянія слагающихъ ее моментовъ,—большая рѣдкость въ патристической литературѣ Счастливое

---

[1]) *Nemesius Emesenus.* De natura hominis. *Migne.* Ser. gr t. XL, col. 504—817. Русскій переводъ *Ѳ. С. Владимірскаго* Почаевъ 1905 г. Его же изслѣдованіе Антропологія и космологія Немезія, еп. Емесскаго, въ ихъ отношеніи къ древней философіи и патристической литературѣ Житоміръ 1912.

исключеніе составляютъ лишь аскетическія произведенія, и это стоитъ въ связи съ идеалами и задачами монашества. Для христіанскаго анахорета важно не дѣяніе, а источникъ, изъ котораго оно вытекаетъ Онъ уединялся и замыкался въ себѣ, чтобы „очистить внутреняя стекляницы“, чтобы достигнуть совершенной чистоты духа, неомрачаемой ни одною дурною мыслію, ни однимъ дурнымъ движеніемъ чувства или воли Для достиженія этого необходима упорная борьба съ дурными мыслями и чувствами. Задача внутренняго очищенія сосредоточивала все вниманіе подвижника на внутреннихъ движеніяхъ духа, уединеніе и замкнутость этому содѣйствовали, необходимость борьбы съ грѣховными поползновеніями побуждала искать точекъ приложенія для воли и средствъ, которыя давали бы возможность владѣть воображеніемъ и всевозможными видами похоти. Неудивительно, что въ этихъ условіяхъ изощрялась психологическая наблюдательность [1]). Но психологія страстей, разработанная въ аскетической литературѣ, есть дѣло скорѣе коллективнаго, чѣмъ индивидуальнаго творчества. Это—опытъ отцовъ, сокровища котораго тщательно собирались и сохранялись отчасти въ памяти духовныхъ руководителей монашества, отчасти въ различныхъ сборникахъ и спеціальныхъ аскетическихъ произведеніяхъ. Въ анализѣ душевныхъ явленій бл. Августинъ оригиналенъ и самобытенъ. Все, что по этой части мы находимъ въ его сочиненіяхъ, вытекаетъ изъ его личной наблюдательности. Кромѣ того, его интересъ не ограничивается узкой областью, очерчиваемой потребностями аскетики, а захватываетъ всѣ явленія душевной жизни въ соотвѣтствіи съ разносторонностью богословскихъ вопросовъ, которымъ онъ неизмѣнно стремится дать психологическое освѣщеніе. Онъ никогда не задавался цѣлью написать спеціальное изслѣдованіе по психологіи, и потому, быть можетъ, повѣдалъ намъ далеко не все, что ему было извѣстно. Обыкновенно разъясненіе того или другого догмата давало Августину поводъ высказать свои психологическія познанія. Отчасти, быть можетъ, этотъ практическій интересъ обращалъ его вниманіе на ту или другую сторону психики, побуждалъ его внимательнѣе всмотрѣться въ нее и подвергнуть ее своему анализу. Съ наибольшей подробностью и въ наиболѣе законченномъ видѣ психологія познанія бл. Августина изложена въ его сочиненіи *De Trinitate.* И это, конечно, не случайность. По замыслу автора, здѣсь было важно собрать какъ можно

---

[1]) Совѣты аскетовъ въ психологическомъ освѣщеніи см. въ нашемъ изслѣдованіи Естественный нравственный законъ. Сергіевъ посадъ 1897.

болѣе психологическихъ аналогій для выясненія внутренней жизни Тріединаго Божества и тайны взаимнаго отношенія Лицъ Св Троицы Полагая образъ Божій въ томъ, что есть въ человѣкѣ наивысшаго,—въ его разумѣ, онъ естественно искалъ этихъ аналогій въ области мышленія и направилъ остріе своего анализа на его процессы, чтобы открыть въ нихъ тройственность Психологія ошибокъ и заблужденій въ философіи и религіи возбуждаетъ его интересъ потому, что самъ онъ долгое время былъ далекъ отъ истины и раздѣлялъ такія мнѣнія, которыя впослѣдствіи казались ему дѣтски наивными. Но многіе изъ его друзей и послѣ его обращенія оставались въ манихействѣ, и ему, прозрѣвшему и увидѣвшему истину, казалось страннымъ, какъ не видятъ ее другіе, даже когда имъ на нее указываютъ. Вопросъ о способахъ откровенія Бога въ человѣческомъ духѣ обращаетъ его мысль къ мистическимъ состояніямъ души. Онъ изслѣдуетъ случаи видѣній, экстаза, зрѣнія на разстояніи; съ удивительной проницательностью указываетъ онъ сходство этихъ явленій съ сновидѣніями и утверждаетъ, что разгадки мистическихъ состояній духа нужно искать въ дѣятельности воображенія, въ законахъ сохраненія, видоизмѣненія и воспроизведенія образовъ [1]) Размышленіе о благодати и ея отношеніи къ волѣ, о возникновеніи вѣры, о силѣ грѣха естественно затрогиваетъ психологію воли и страстей. Здѣсь бл. Августинъ во многомъ совпадаетъ съ аскетами, хотя и нельзя установить его прямой зависимости отъ нихъ Однако, и въ психологіи страстей онъ оригиналенъ. Въ той же мѣрѣ, какъ и аскетовъ, его интересуетъ взаимоотношеніе душевныхъ силъ, образованіе привычекъ и пристрастій, но кромѣ этого онъ даетъ изумительный по тонкости анализъ мотивовъ, повлекшихъ за собою тотъ или другой конкретный поступокъ. Исповѣдь бл. Августина изобилуетъ такими психологическими трактатами. Они настолько многочисленны и подробны, что нерѣдко наносятъ извѣстный ущербъ литературной формѣ этого единственнаго въ своемъ родѣ произведенія, разрывая связность историческаго повѣствованія о пережитой авторомъ религіозной драмѣ, и читателю, заинтересованному послѣдней, иногда кажутся длинными и досадными отступленіями Таково, напр, его размышленіе о мотивахъ, побудившихъ его въ дѣтствѣ вмѣстѣ съ сверстниками украсть груши изъ сосѣдняго сада [2]). Наоборотъ, съ захватывающимъ интересомъ читается его описаніе послѣдней борьбы, завершившейся

---

[1]) De Genes ad litt. XII, 39—40.

[2]) Confes. II, 9—14 17.

полнымъ измѣненіемъ его личности [1]). Много тонкихъ наблюденій касательно вкрадчивости страстей, отуманивающихъ умъ и затемняющихъ чистоту нравственнаго сужденія, мы находимъ въ десятой книгѣ Исповѣди, гдѣ бл Августинъ описываетъ нравственное состояніе, создавшееся въ немъ послѣ обращенія [2]). Такъ, хотя бл. Августинъ не оставилъ спеціальнаго сочиненія по психологіи, но для него характерна психологическая постановка догматическихъ и нравственныхъ вопросовъ и ихъ психологическое освѣщеніе.

Всѣми своими пріобрѣтеніями въ области психологіи бл Августинъ обязанъ необыкновенной способности къ самоанализу. Его умъ охотно обращался къ собственнымъ душевнымъ переживаніямъ, искалъ для нихъ объясненія И удивительнѣе всего то, что бурныя волненія чувства, которымъ онъ легко поддавался, не только не поглощали всѣхъ силъ его души и не подавляли его рефлексіи, а едва ли даже не возбуждали ее. Какъ бы ни былъ силенъ охватившій его аффектъ, его умъ непремѣнно становился въ положеніи наблюдателя и судьи надъ возникшимъ чувствомъ. Страстный любитель театра въ юности, Августинъ съ увлеченіемъ отдается зрѣлищамъ и въ то же время размышляетъ о природѣ и отличительныхъ свойствахъ эстетическихъ волненій [3]). Умираетъ его другъ, товарищъ дѣтскихъ игръ и первый избранникъ его сердца Казалось, что солнце померкло, и на весь міръ легло черное покрывало. Все, что напоминало друга, стало несноснымъ и причиняло невыразимыя страданія Но среди вздоховъ и отчаянія Августинъ не перестаетъ взвѣшивать свою тоску, стараясь выяснить, могъ-ли бы онъ пожертвовать своею жизнію ради спасенія такъ горячо любимаго друга, и почему это слезы и стоны, выраженія нашихъ страданій, бываютъ такъ сладки и пріятны въ минуты бѣдствій [4]) Въ критическій моментъ внутренней борьбы, о которомъ мы уже упомянули, бл. Августинъ находился въ величайшемъ возбужденіи, и тѣмъ не менѣе онъ запомнилъ малѣйшія подробности этого знаменательнаго момента: мысли волновавшія его, перемѣну мѣста, свое внѣшнее состояніе, тонъ, которымъ было сказано то или другое замѣчаніе. Даже въ моментъ этого пламеннаго порыва онъ не переставалъ наблюдать за собой [5]). Въ Кассиціакѣ, растроганный сладостью Писанія, онъ

[1]) Ibid. VIII, 16—29.
[2]) Ibid. X, 41—64.
[3]) Ibid. III, 2—4.
[4]) Ibid. IV, 9—13
[5]) Ibid. VIII, 19 28

съ большимъ волненіемъ читаетъ псалмы, и тѣмъ не менѣе его не оставляетъ мысль о томъ, какъ бы было хорошо, если бы въ этотъ моментъ кто-нибудь изъ его прежнихъ друзей, манихеевъ, тайно подсмотрѣлъ выраженіе лица, съ которымъ онъ произноситъ эти священныя пѣснопѣнія, и подслушалъ тонъ его голоса [1]).

Съ интересомъ слѣдя за теченіемъ собственной душевной жизни, бл. Августинъ не упускалъ случая ближе познакомиться съ рѣдкими психическими состояніями, пережитыми другими людьми. Такъ онъ лично наблюдалъ людей, находившихся въ бреду и не отличавшихъ присутствующихъ лицъ отъ созданій своего болѣзненнаго воображенія [2]). На основаніи личнаго впечатлѣнія онъ описываетъ экстазъ одного простолюдина, случившійся въ его присутствіи [3]) Въ другихъ случаяхъ онъ очень подробно разспрашивалъ очевидцевъ явленія Вѣроятно, со словъ близкихъ онъ описываетъ нѣсколько случаевъ ясновидѣнія больныхъ и одержимыхъ [4]). Со словъ братій, пользовавшихся его полнымъ довѣріемъ, онъ разсказываетъ о пресвитерѣ Реститутѣ, который произвольно могъ погружаться въ каталептическое состояніе подъ звуки, подражающіе плачущему человѣку, при чемъ переставалъ ощущать боль уколовъ и ожоговъ, но голоса говорившихъ громко слышалъ какъ бы издали [5]). Съ какою тщательностью старался онъ установить фактъ въ его подлинномъ видѣ, показываетъ одинъ случай. Два года спустя послѣ событія, онъ узналъ отъ одного изъ своихъ друзей о любопытныхъ грезахъ, которыя испыталъ больной въ состояніи летаргіи. Заинтересованный этимъ, бл. Августинъ постарался познакомиться съ этимъ человѣкомъ и выслушалъ отъ него самого тотъ-же разсказъ. Опасаясь, однако, что память могла измѣнить разсказчику, онъ отыскалъ свидѣтелей, которые установили, что больной и подъ впечатлѣніемъ только что пережитого описывалъ испытанное имъ состояніе въ томъ же видѣ, въ какомъ предавалъ теперь [6]). Конечно, бл. Августинъ былъ

---

[1]) 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 essent, intuerentur faciem meam, et audirent voces meas, quando legi quartum psalmum Ibid. IX, 8

[2]) De Genes. ad litt XII, 25.

[3]) Ibid XII, 4.

[4]) Ibid. XII, 35—38.

[5]) De Civ. Dei XIV, 24, 2

[6]) 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

человѣкомъ своей эпохи и не всегда относился къ ходячимъ разсказамъ съ тою критической осторожностью, съ какой отнесся бы къ нимъ въ наше время ученый его ума и образованія. Такъ, хотя и съ нѣкоторымъ сомнѣніемъ, хотя и съ предупрежденіемъ, что для него вполнѣ достовѣрно лишь наблюдавшееся лично или удостовѣренное свидѣтелями, въ правдивости которыхъ нельзя сомнѣваться [1]), однако онъ воспроизводитъ не мало естественно-научныхъ сказокъ Плинія [2]) Послѣ нѣкотораго колебанія онъ не прочь принять за чистую монету фабулу Золотого осла Апулея и полагаетъ, что въ основѣ разсказовъ о превращеніи людей въ животныхъ лежатъ нѣкоторыя субъективныя ощущенія [3]) Но въ концѣ концовъ важно не то, чего достигаетъ бл. Августинъ, а то, чего онъ хотѣлъ достигнуть, важно его стремленіе установить фактъ съ возможной объективностью

Въ эмоціональной жизни бл. Августина преобладали нѣжныя чувства. Внѣшнимъ образомъ это выражалось въ томъ, что волнующія впечатлѣнія легко вызывали у него слезы. Судьба Дидоны, ея жалобы и смерть, описанныя Виргиліемъ, трогаютъ его до слезъ [4]) Онъ плачетъ въ театрѣ при видѣ страданій несчастныхъ любовниковъ [5]). Когда умеръ его другъ, онъ находилъ утѣшеніе только въ слезахъ [6]). Въ рыданіяхъ совершилось его второе, духовное рожденіе [7]). Чтеніе Псалтири вызываетъ у него слезы [8]). Онъ постигаетъ теперь всю сладость слезъ молитвы и на опытѣ убѣждается, что онѣ безмѣрно превосходятъ удовольствіе слезъ, которыя онъ когда то проливалъ въ театрѣ [9]). Глубоко въ природѣ человѣка таится звѣрь, обычно обузданный и укрощеный, но по временамъ дающій о себѣ знать, особенно при видѣ крови и страданій Таковы удовольствія охоты и жестокихъ зрѣлищъ. Бл. Августинъ разсказываетъ удивительный случай про своего друга, Алипія, дающій наглядное понятіе о живучести хищныхъ инстинктовъ. Этотъ талантливый юноша сначала очень увлекался циркомъ, но подъ вліяніемъ

civibus suis .. de his omnibus quae cum mihi diceret, etiam tunc ab illo se audisse recolebant atque firmabant. De cura pro mort gerend. 15.

[1]) De Civ. Dei XXI, 7, 2.

[2]) Ibid. XXI, 5

[3]) Ibid. XVIII, 18.

[4]) Confes I, 20—21.

[5]) Ibid. III, 2—4.

[6]) Ibid IV, 9—12.

[7]) Ibid. VIII, 28—29

[8]) Ibid. IX, 9.

[9]) Cum quanta suavitate plorat in gemitu, qui orat? Dulciores sunt lacrymae orantium, quam gaudia theatrorum. Enar in Ps. 127, 10.

одной лекціи Августина, въ которой послѣдній осмѣивалъ подобныя забавы, пересталъ посѣщать его. Позднѣе, въ Римѣ, противъ своего желанія онъ былъ увлеченъ товарищами въ амфитеатръ. Но онъ далъ себѣ слово не открывать глазъ, чтобы не быть свидѣтелемъ гладіаторскаго боя. Однако выполнить это намѣреніе оказалось не такъ легко: внезапно раздавшійся ударъ и крикъ одобренія возбудили въ молодомъ человѣкѣ любопытство и заставили его невольно взглянуть на арену. Видъ поверженнаго бойца и льющейся крови мгновенно опьянилъ его. Утративъ власть надъ собою, онъ не могъ уже ни закрыть глазъ, ни отвести ихъ отъ кроваваго зрѣлища Слившись съ толпой въ общемъ настроеніи, онъ сталъ издавать тѣже крики одобренія и бѣшено рукоплескать бойцу Съ этой минуты бой гладіаторовъ сталъ его любимымъ развлеченіемъ [1]). Бл. Августинъ никогда не испыталъ искушеній жестокости. Его не привлекалъ ни циркъ, ни амфитеатръ Но онъ пристрастился въ Карѳагенѣ къ театру и въ особенности любилъ пьесы, которыя задѣвали нѣжныя струны его души [2])

Эстетическое сочувствіе къ страданіямъ въ ихъ художественномъ изображеніи, такъ ярко выразившееся въ Августинѣ, отнюдь не указываетъ, однако, на сантиментальное преобладаніе въ его характерѣ чувствъ жалости и состраданія Напротивъ, эта черта въ немъ до такой степени отсутствовала, что при чтеніи его сочиненій иногда кажется, что онъ слишкомъ разсудочно относился къ реальнымъ бѣдствіямъ, которыми полонъ міръ. Можно видѣть неизбѣжность, необходимость, даже пользу страданій и все же содрогаться предъ ними. Въ бл Августинѣ оправданныя страданія не возбуждали горечи.

Древнему міру далеко не чуждо было сострадательное и сочувственное отношеніе къ животнымъ. Оно развивалось въ земледѣльческихъ условіяхъ жизни на почвѣ сотрудничества человѣка съ домашнимъ скотомъ. Убой вола-пахаря, помощника въ обработкѣ полей, ощущался какъ предательство. Беззащитность животныхъ возбуждала жалость въ натурахъ болѣе тонкихъ [3]). Сочиненіе Порфирія *De abstinentia* проникнуто духомъ живой симпатіи къ животнымъ и во многомъ близко напоминаетъ современныя чувства, благодаря которымъ такъ широко распростра-

---

[1]) Confes. VI, 13.

[2]) Ibid. III, 2 4

[3]) *Schmidt*. Ethik der alten Griechen. B II, S. 93—96. *Ovidius* Metamorphoses. Lib XV, 120—126.

няется вегетаріанство. Правда, его отрицательное отношеніе къ употребленію въ пищу мяса отчасти вытекало изъ аскетическихъ соображеній Тѣло враждебно духу и препятствуетъ его соединенію съ Богомъ; поэтому нужно отказаться отъ всего, что утучняетъ плоть, въ томъ числѣ и отъ мясной пищи [1]). Но помимо этой аскетической тенденціи, трактатъ Порфирія проникнутъ живымъ чувствомъ родства человѣка съ міромъ животныхъ и стремится доказать, что животныя надѣлены способностью рѣчи, имѣютъ разумъ, могутъ учиться, не чужды добродѣтели [2]). Манихеи, признававшіе одушевленность всей природы и вѣрившіе въ переселеніе душъ, приравнивали убой животныхъ и даже собираніе плодовъ съ растеній къ человѣкоубійству [3]) Но покровительство, которое оказывала ихъ религія животнымъ и растеніямъ, вытекало не столько изъ дуалистическихъ принциповъ, сколько изъ непосредственнаго ощущенія живой связи съ природой. Какъ было отмѣчено уже бл. Августиномъ, оно скорѣе противорѣчитъ основнымъ положеніямъ манихейства, чѣмъ диктуется ими. Вѣдь если тѣла животныхъ созданы темными силами, чтобы тѣмъ вѣрнѣе поработить души и тѣмъ тѣснѣе связать ихъ съ матеріей, то всякое разрушеніе тѣлъ, равносильное освобожденію душъ, должно быть признано желательнымъ [4]). Сами манихеи чувствовали, какъ трудно связать запрещеніе убивать животныхъ и срывать растенія съ принципами ихъ системы и потому переходили отъ одного обоснованія этого запрещенія къ другому [5]) Такимъ образомъ, въ отношеніи манихеевъ къ растеніямъ и животнымъ слышится не логическая послѣдовательность системы, а наивное чувство общности жизни и страданій. Имъ казалось, что не только животныя, но и растенія имѣютъ умъ и чувство [6]), что растенія трепещутъ отъ боли, когда ихъ ломаютъ, а смоковница обливается молочными слезами, теряя свои плоды [7]). Бл. Августинъ раздѣлялъ взгляды манихеевъ,

---

[1]) *Porphyrius*, De abstinentia. Ed. *A. Nauck* Lipsiae 1886. Lib. I, 29—57

[2]) Ibid Lib III, 2—13.

[3]) Arborem necare, ut vos dicitis, homicidium est, aut necare animalia. De morib. manich, II, 54

[4]) Ibid II, 59.

[5]) Ibid. II, 60—63. Contra Faust. VI, 3—8

[6]) Illas perhibetis et audire voces nostras, et verba intelligere, et corpora motusque corporum intueri, cogitationes denique ipsas perspicere Ibid II, 56. Expos. quar propos ex epist ad Rom. 53.

[7]) At enim plorat arbor cum fructus carpitur: hoc quippe dicere non erubescitis. Contra Faust. VI, 4 De quant. an. 71. Confes. III, 18

когда находился подъ ихъ вліяніемъ, но освободившись отъ него, сталъ видѣть въ ихъ отношеніи къ животнымъ лишь нелѣпое сумасбродство [1]). Вопросъ объ убійствѣ животныхъ для него былъ ясенъ: по отношенію къ нимъ у насъ не можетъ быть никакихъ обязанностей, потому что они не принадлежатъ къ нашему обществу [2]). Конечно, ставъ вѣрнымъ сыномъ каѳолической церкви, бл. Августинъ не могъ удержать манихейскихъ вѣрованій касательно происхожденія животныхъ, присутствія въ нихъ разумной души, переселенія душъ, не могъ также осудить убой скота и употребленіе въ пищу мяса, которое благословилъ Самъ Богъ и разрѣшаетъ церковь, но съ этимъ не несовмѣстимо чувство состраданія къ животнымъ Франциск Ассизскій не менѣе бл. Августина былъ вѣренъ церкви и, однако, животное было для него братомъ, а луна сестрой; онъ проповѣдовалъ рыбамъ, и птицы собирались, чтобы послушать его. Христіанскіе подвижники исцѣляли больныхъ звѣрей и болѣли душой, размышляя объ ихъ страданіяхъ [3]). Въ сочиненіяхъ бл. Августина мы не найдемъ ни малѣйшихъ слѣдовъ такого отношенія къ животнымъ.

Характеръ его настроенія не опредѣляется также преобладаніемъ чувствъ жалости и состраданія къ человѣческому горю. Разсуждая о бѣдствіяхъ, кровопролитіяхъ, казняхъ, неравенствѣ состояній и положенія въ обществѣ, онъ нерѣдко кажется жестокимъ. Церковь никогда не запрещала гражданской власти присуждать преступниковъ къ смертной казни и не протестовала противъ войны. Но, признавая неизбѣжность того и другого въ этомъ мірѣ, гдѣ господствуетъ грѣхъ, можно скорбѣть душой по поводу участи, которую самъ для себя заготовилъ преступникъ, и моря скорби и слезъ, которое родитъ война. Бл. Августинъ

---

[1]) Confes. III, 18.

[2]) Christus nullam nobis cum belluis et arboribus societatem juris esse judicans.. Nam et de hominibus cum quibus utique sumus juris societate conjuncti.. De morib manich II, 54 59. De Civ. Dei. I, 20.

[3]) *Amelineau.* Histoire des monasteres de la Basse-Egypte Texte copte et traduction français Paris 1894 p 235—238. „Сердце милующее, пишетъ св. Исаакъ Сиринъ, есть возгорѣніе сердца человѣка о всемъ твореніи: о человѣкѣ, о птицахъ, о животныхъ, о демонахъ и о всякой твари. При воспоминаніи о нихъ и при воззрѣніи на нихъ очи у человѣка источаютъ слезы. Отъ великой и сильной жалости, объемлющей сердце и отъ великаго терпѣнія умиляется сердце его, и не можетъ онъ вынести, или слышать, или видѣть какого-либо вреда или малой печали, претерпѣваемой тварью А посему и о безсловесныхъ. а также и объ естествѣ пресмыкающихся молится съ великою жалостію, какая безъ мѣры возбуждается въ сердцѣ его до уподобленія въ семъ Богу Творенія въ перев. Моск Дух Академіи, Изд 3, 1911 г. Стр. 205—206.

пишетъ по этимъ вопросамъ цѣлые трактаты съ холоднымъ спокойствіемъ. Объ ужасахъ варварскаго нашествія онъ говоритъ невозмутимо, какъ стоикъ, разсматривая ихъ единственно со стороны нравственной пользы для истиннаго христіанина [1]). Въ вопросѣ о суровости наказаній и жестокостяхъ войны въ Ветхомъ Завѣтѣ онъ совершенно устраняетъ точку зрѣнія состраданія. Порицать войну за то, что она причиняетъ смерть людямъ, которые и безъ того когда-нибудь должны умереть, значитъ, по его мнѣнію, обнаруживать свою боязливость, а не благочестіе [2]). Бл Августинъ и по долгу христіанской совѣсти и по обязанностямъ епископскаго служенія бралъ, конечно, подъ свою защиту бѣдныхъ, обиженныхъ, страждущихъ и принималъ мѣры къ тому, чтобы облегчить ихъ положеніе. Но все это имѣло совершенно второстепенное значеніе въ его общественной дѣятельности и не было выраженіемъ преобладающаго элемента въ его внутреннемъ настроеніи Въ этомъ отношеніи его проповѣди не имѣютъ ничего общаго съ бесѣдами Іоанна Златоуста, защитника осужденныхъ гражданскимъ судомъ, покровителя бѣдныхъ и ходатая за нихъ предъ богатыми, заступника рабовъ и прислуги, проповѣдника милостыни, который своей настойчивой защитой обиженныхъ и обдѣленныхъ навлекъ на себя негодованіе высшихъ классовъ и изгнаніе [3]).

Жизнь сердца бл. Августина характеризуется не преобладаніемъ состраданія и жалости, а господствующимъ положеніемъ, которое въ немъ занимала любовь Жалость представлялась Августину лишь помѣхой въ стремленіи ума къ истинѣ, препятствующей ему установить истинную цѣнность явленій соціальнаго характера. Не состраданіе, а любовь, руководимая разумомъ, давала содержаніе его внутренней жизни, и только въ любви искалъ онъ счастья. Состраданіе связываетъ до извѣстной степени живыя существа, но не создаетъ полноты жизненнаго общенія. Жалость побуждаетъ насъ итти на помощь лишь къ тѣмъ, кто страдаетъ, и лишь тогда, когда эти страданія ими испытываются. Внѣ этого связующаго момента мы можемъ оставаться глубоко равнодушными и безразличными къ личности тѣхъ, кому оказывали помощь по мотивамъ сердечнаго участія къ ихъ горю. Любовь, наоборотъ, выра-

---

[1]) De Civ Dei, Lib. I.

[2]) Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum C. Faust XXII, 74.

[3]) См. нашу брошюру Св. Іоаннъ Златоустъ и его враги. Сергіевъ Посадъ 1908.

жается въ полнотѣ и всесторонности жизненнаго общенія Это— длительный союзъ людей, отдающихъ другъ другу свою душу и тѣло Такая именно способность всецѣло отдаваться предмету любви и въ этомъ черпать наслажденіе болѣе всего и характеризуетъ эмоціональную жизнь бл Августина Уже въ ранней юности для него становится девизомъ любить и быть любимымъ. Правда, животворное пламя любви онъ оскверняетъ похотью, но уже и въ эту пору физическое обладаніе было для него не главнымъ и единственнымъ, а скорѣе дополнительнымъ элементомъ въ томъ всестороннемъ общеніи, къ которому онъ стремился [1]). Даже въ той любви, о которой онъ здѣсь упоминаетъ, онъ искалъ дружбы, полнаго сліянія въ чувствахъ и мысли. Естественно, что эти черты его сердечныхъ исканій могли получить несравненно болѣе полное выраженіе въ его любви къ матери и въ дружбѣ

Духовная рознь между родителями и дѣтьми, которую въ настоящее время мы встрѣчаемъ на каждомъ шагу, обыкновенно не убиваетъ всецѣло ихъ взаимной привязанности Отсутствіе нравственной связи восполняется нѣжностью, бережно относящейся къ душевнымъ силамъ родителей, уже надломленнымъ неизбѣжными бурями жизни. Въ отношеніяхъ Августина къ матери выдается не эта снисходительная нѣжность, а любовь, которую можетъ внушать лишь единство и общность идеальныхъ стремленій Предъ самой своей кончиной, тронутая заботами сына, Моннika [2]) говорила ему, что никогда не слышала изъ устъ его ни одного грубаго или оскорбительнаго слова [3]) Но самъ бл. Августинъ разсказываетъ объ одномъ жестокомъ поступкѣ, которыи однажды онъ позволилъ себѣ по отношенію къ матери. Это было въ то время, когда онъ готовился покинуть Карѳагенъ и отплыть въ Римъ. Мать не могла разстаться съ сыномъ и неотступно слѣдовала за нимъ до самои пристани, съ тѣмъ, чтобы или отговорить его отъ переселенія на чужбину, или слѣдовать за нимъ въ Италію. Но ни то, ни другое не входило въ планы Августина, и онъ рѣшилъ уѣхать отъ матери тайно. Подъ тѣмъ предлогомъ, что ему необходимо остататься наединѣ съ отъѣзжаю-

---

[1]) Amare et amari dulce mihi erat, magis si et amantis corpore fruerer Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae, candoremque ejus obnubilabam de tartaro libidinis Confes III, 1

[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 Ibid. IX, 30

[3]) Такъ пишется это имя въ рукописяхъ

щимъ другомъ, онъ уговорилъ ее предоставить ему свободу и провести ночь въ церкви, посвященной памяти св. Кипріана, находившей близъ пристани, а самъ въ ту же ночь сѣлъ на корабль и, не попрощавшись съ матерью, отправился на сѣверъ. Легко представить скорбь и негодованіе обманутой любви и материнской нѣжности, когда на другой день все обнаружилось Но бл. Августинъ вспоминаетъ объ этомъ случаѣ безъ особенной горечи и раскаянія Его отъѣздъ въ концѣ концовъ привелъ къ тому, о чемъ такъ пламенно молилась сама же Моннка,—къ его обращенію, а скорбь, которую она перенесла, была праведнымъ наказаніемъ за плотскую любовь къ сыну, превышающую должную мѣру [1]) Оправданныя страданія и здѣсь не тревожатъ его. Любовь бл. Августина къ матери основывалась на уваженіи къ постоянству ея молитвъ, къ ея вѣрѣ и христіанскимъ добродѣтелямъ, къ ея мужеству, терпѣнію и уму. По мѣрѣ того, какъ Августинъ приближался къ церкви, между нимъ и матерью все болѣе и болѣе возрастала духовная связь, единство религіозно-нравственнаго настроенія и общность стремленій, нашедшія для себя яркое выраженіе въ ихъ уединенной бесѣдѣ въ Остіи, описанной бл Августиномъ съ такою захватывающей силою чувства. Послѣ утомительнаго путешествія изъ Милана, они отдыхали въ Остіи, чтобы собраться съ силами и продолжать путь на кораблѣ въ Карѳагенъ. Здѣсь, оставшись вдвоемъ и наклонившись къ окну, выходившему въ садъ, они слились душою въ общемъ чувствѣ тлѣнности всего земного и предвкушенія небесныхъ утѣшеній [2])

У бл. Августина всегда было много преданныхъ друзей, и жизнь безъ дружественныхъ связей представлялась ему пустой и лишенной всякой цѣнности Дружба была для него тѣснѣйшимъ общеніемъ во всемъ, что касается души и тѣла, благъ идеальныхъ и чувственныхъ [3]) О духѣ царившемъ въ дружескомъ кружкѣ, въ центрѣ котораго онъ стоялъ, можно судить по слѣдующему описанію. „Было и другое, разсказываетъ Августинъ, что еще болѣе увлекало мою душу, въ обществѣ друзей: мы вмѣстѣ бесѣдовали и шутили, оказывали другъ другу благожелательныя услуги; вмѣстѣ читали краснорѣчивыя книги, вмѣстѣ болтали, и относились другъ къ другу съ взаимнымъ уваженіемъ; иногда мы не сходились во мнѣніяхъ, но безъ

---

[1]) Ibid. V, 15.

[2]) Ibid. IX, 23—26.

[3]) Maxime quippe me reparabant atque recreabant aliorum amicorum solatia, cum quibus amabam quod pro te amabam Ibid IV, 13.

ненависти, а такъ, какъ человѣкъ бываетъ не согласенъ самъ съ собою, и изъ этихъ очень рѣдкихъ разногласій рождалось еще большее согласіе; мы учили другъ друга и учились другъ отъ друга, съ нетерпѣніемъ ждали отсутствующихъ и съ радостью встрѣчали приходящихъ. Этими и подобными знаками любви и взаимности, выражавшимися въ лицѣ, въ словахъ, въ глазахъ и во множествѣ самыхъ пріятныхъ движеній, души сплавлялись какъ бы въ пламени и изъ многихъ становились одной“ [1]). Всякое наслажденіе, не раздѣленное съ друзьями, утрачивало для Августина привлекательность [2]) Предаваясь утѣхамъ чувственной любви, онъ склоняетъ къ тому же и своего друга, цѣломудреннаго Алипія, и почти достигаетъ цѣли, возбудивъ въ немъ крайнее любопытство [3]). Но еще болѣе для него было необходимо участіе друзей въ идеальныхъ благахъ, ихъ единомысліе во взглядахъ на жизнь и цѣли человѣческаго существованія. Вслѣдствіе этого онъ не могъ не говорить съ близкими о томъ, что его особенно сильно занимало. Поглощенный какой либо новой идеей, онъ начиналъ развивать ее предъ своими друзьями, приводилъ доказательства, спорилъ и, наконецъ, увлекалъ ихъ за собою. Вслѣдствіе этого его ближайшіе друзья прошли тѣже стадіи развитія, что и самъ онъ. Присоединившись къ сектѣ манихеевъ, Августинъ совращаетъ въ ересь своего юнаго друга въ Тагастѣ, имя котораго остается намъ неизвѣстно [4]), Алипія [5]) Гонората [6]) и даже Романіана, хотя послѣдній былъ гораздо старше его и оказывалъ ему покровительство своими средствами и вліяніемъ [7]). Вмѣстѣ съ Августиномъ присоединились къ церкви и его друзья [8]). Въ Кассиціакѣ бл. Августинъ обсуждаетъ съ друзьями и учениками начала неоплатонической философіи, о чемъ краснорѣчиво говорятъ его діалоги, переработанные изъ стенографическихъ записей бесѣдъ, которыя велись здѣсь по различнымъ философскимъ вопросамъ. Однако, бл. Августинъ отнюдь не подавлялъ преданныхъ

---

[1]) Ibid. IV, 13

[2]) 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 Ibid VI, 26

[3]) Ibid. VI, 21—26.

[4]) Ibid. IV, 7—8.

[5]) Ibid. VI, 12

[6]) De utilit. cred. 2

[7]) Contr. Acad II, 3—6.

[8]) Confes. VIII, 30 IX, 5. 6.

ему людей своимъ умственнымъ превосходствомъ, и согласіе съ нимъ не было непремѣннымъ условіемъ его дружбы Нѣжнѣе всѣхъ любилъ онъ Небридія, но послѣдній былъ рѣшительнымъ противникомъ его астрологическихъ и манихейскихъ увлеченій [1])

Отношенія между друзьями были искренни и исполнены готовности къ взаимнымъ услугамъ и жертвѣ. Когда миланскій грамматикъ Верекундъ, принадлежавшій къ тому же интимному кружку, почувствовалъ нужду въ помощникѣ, которому могъ бы вполнѣ довѣрять, и потребовалъ по праву дружбы, чтобы кто-нибудь изъ членовъ кружка взялъ на себя эти обязанности, ихъ принялъ на себя, по просьбѣ друзей, Небридій, хотя по своему образованію легко могъ бы получить болѣе видное положеніе [2]). Одно время друзья серьезно обсуждали планъ коммуны, которая дала бы имъ возможность, отказавшись отъ общественной дѣятельности, всецѣло отдаться философіи. Имъ казалось, что они были бы свободны отъ всякихъ заботъ о своемъ обезпеченіи, если бы соединили вмѣстѣ свои личныя средства и сдѣлали ихъ общимъ достояніемъ [3]) Когда Августинъ отказался отъ должности преподавателя реторики въ Миланѣ, Верекундъ, о которомъ мы упоминали, предоставилъ въ его полное распоряженіе свою виллу въ Кассиціакѣ, поручивъ ему и завѣдываніе всѣмъ хозяйствомъ [4]). Здѣсь Августинъ провелъ осень, зиму и часть весны въ 386—387 году вмѣстѣ съ матерью, сыномъ Адеодатомъ, братомъ Навигіемъ, двоюродными братьями Ластидіаномъ и Рустикомъ, другомъ Алипіемъ и учениками Тригеціемъ и Лиценціемъ [5]). Послѣ крещенія потребность въ обществѣ друзей, никогда не умолкавшая въ Августинѣ, получила иное направленіе. Теперь ему удалось осуществить ту коммуну, о которой онъ ранѣе мечталъ, но уже на евангельскихъ и церковныхъ началахъ. По возвращеніи изъ Милана въ Тагасту, онъ поселился съ своими друзьями на небольшомъ клочкѣ земли, полученномъ по наслѣдству отъ родителей.

---

[1]) Ibid IV, 6; VII, 3.

[2]) 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 nostram contemnere noluit amicus dulcissimus et mitissimus Ibid VIII, 13

[3]) Ibid. VI, 24.

[4]) Ibid. IX, 5

[5]) De beat vita 6

Частная собственность отсюда была изгнана Въ тѣсномъ духовномъ общеніи друзья предавались посту, молитвѣ, изученію св. Писанія, религіознымъ созерцаніямъ, научнымъ занятіямъ и труду Эта община напоминала монастырь, но члены ея не были связаны монастырскимъ уставомъ [1]). Неожиданно для себя избранный пресвитеромъ въ Иппонѣ, Августинъ тотчасъ же основываетъ здѣсь монастырь, воспользовавшись садомъ, принадлежавшимъ церкви и предоставленнымъ ему для этой цѣли мѣстнымъ епископомъ Валеріемъ Сюда переселяются изъ Тагасты всѣ его друзья, и жизнь дружескаго кружка протекаетъ на тѣхъ же началахъ общенія имущества и духовнаго единенія [2]). Въ санѣ епископа Августинъ не могъ уже оставаться членомъ этого братства, потому что обязанности его служенія требовали постояннаго сношенія съ людьми, имѣвшими въ немъ нужду, и пріемовъ по долгу гостепріимства Все это должно было нарушать тишину монастырской жизни. По этимъ соображеніямъ онъ учредилъ новое общежитіе при епископскомъ домѣ изъ всѣхъ мѣстныхъ клириковъ. Здѣсь воцарился тотъ же духъ Никто не имѣлъ частной собственности Все было общее Бл Августинъ раздѣлялъ съ своими клириками столъ и ни въ чемъ не хотѣлъ отъ нихъ отличаться [3]). Такъ въ теченіе всей своей жизни онъ не могъ обходиться безъ дружбы, безъ полнаго жизненнаго общенія съ близкими и любимыми. Послѣ его обращенія изъ этого естественнаго источника развилась всепоглощающая любовь къ Богу, включившая въ себя и все то, что служило для него предметомъ любви ранѣе

Склонность ума Августина къ конкретному, его глубокое, отзывчивое чувство и тонкое пониманіе внутреннихъ движеній души, создавали благопріятную почву для возникновенія и развитія въ немъ эстетическихъ способностей. Уже въ раннемъ дѣтствѣ ярко проявилась его эстетическая натура. Начатки грамоты—чтеніе, письмо, счетъ—были для него очень тяжелы, и онъ учился имъ съ большой неохотой. Таблица умноженія вызывала неодолимую скуку и была невыносима [4]). Особенное отвращеніе онъ питалъ къ греческой грамматикѣ [5]). Наоборотъ, онъ съ увлеченіемъ отдавался изученію литературныхъ образцовъ, съ которымъ древ-

---

1) *Possidius* Vita Augustini, 3.
2) Ibid. c. 5 Serm 355, 2.
3) Sermo 355 и 356
4) Confes. I, 22.
5) Ibid I, 20. 23

няя школа соединяла преподаваніе грамматики. За похожденіями Энея онъ слѣдилъ съ большимъ интересомъ, а лирическія части Энеиды возбуждали въ немъ сочувственное волненіе [1]). Неудивительно поэтому, что мальчикъ, живо воспринимающій содержаніе поэтической фабулы и чрезвычайно отзывчивый, надѣленный къ тому же хорошимъ органомъ рѣчи, былъ лучшимъ декламаторомъ въ школѣ, прекрасно умѣлъ войти въ положеніе дѣйствующихъ лицъ и въ свободномъ изложеніи передать волнующія ихъ чувства [2]). Забавные разсказы и всевозможныя зрѣлища было его страстью съ дѣтскихъ лѣтъ [3]), и онъ употреблялъ невѣроятныя ухищренія, чтобы, обманувъ бдительность родителей и воспитателей, доставить себѣ это запретное удовольствіе [4]) Позднѣе его увлекаетъ театръ [5]). Эстетическія наслажденія, которыя онъ такъ любилъ, направляютъ его мысль къ теоретическимъ изслѣдованіямъ въ области прекраснаго. Его первымъ литературнымъ трудомъ, не дошедшемъ до насъ, было сочиненіе *De pulchro et apto*, въ которомъ онъ пытался выяснить природу чувственной и духовной красоты [6]). Но сохранилось другое его произведеніе, относящееся къ эстетикѣ, *De musica*. Здѣсь онъ подробно говоритъ о прекрасномъ во времени и постепенно возводитъ мысль читателя отъ красоты тѣлесной къ ея принципу, отъ измѣняемаго къ неизмѣняемому. Вся философія бл. Августина носитъ на себѣ печать эстетическаго направленія его духа. На міръ, на всѣ явленія природы и исторіи онъ смотритъ преимущественно съ точки зрѣнія красоты. Выраженіемъ этого взгляда служитъ въ особенности его теодицея, но вопросъ о происхожденіи, сущности и видахъ зла имѣлъ для бл. Августина такое огромное значеніе, что съ нимъ въ той или другой степени связаны всѣ частности его системы. Поэтому характеръ его теодицеи даетъ понятіе объ особенностяхъ его мышленія вообще. Отличительныя черты доктрины лучше всего познаются изъ сопоставленія противоположностей. И основная идея теодицеи бл. Августина получаетъ особую опредѣленность изъ сравненія ея съ теодицеей другого знаменитаго христіанскаго учителя, такъ же положившаго вопросъ о злѣ въ основу всей своей системы,— Оригена. Точкой отправленія для теодицеи послѣдняго служатъ

---

[1]) Ibid. I, 20—21.
[2]) Ibid. I, 21. 27.
[3]) Ibid. I, 16.
[4]) Ibid. I, 16.
[5]) Ibid. III, 2.
[6]) Ibid. IV, 20. 24—27.

чисто моральныя идеи справедливости и благости Божіей съ одной стороны и свободы разумной воли съ другой. Исходя изъ этихъ предположеній, онъ пытается примирить чувство человѣка со всѣми видами зла—неравенствомъ въ распредѣленіи благъ, страданіемъ, смертью. Благость служила для Бога побужденіемъ дать бытіе разумнымъ существамъ [1]). Но развѣ справедливость Божія могла допустить, чтобы однимъ духамъ, помимо всякихъ заслугъ съ ихъ стороны, было предоставлено для обитанія небо и сами они были надѣлены высокими преимуществами херувимовъ или серафимовъ, а другіе безъ всякой вины получили низшую человѣческую природу, были заключены въ матеріальное тѣло и созданы для жизни на землѣ, такъ далекой отъ свѣтлыхъ обителей неба [2])? Это казалось Оригену невѣроятнымъ, и онъ полагалъ, что Богъ по своей справедливости въ одинъ и тотъ же предвѣчный моментъ создалъ всѣхъ духовъ совершенно одинаковыми: Онъ всѣмъ имъ далъ равныя силы и совершенства, наполнилъ ихъ умъ и волю однимъ и тѣмъ же содержаніемъ [3]). Виды разумныхъ существъ и индивидуальныя различія въ предѣлахъ каждаго изъ этихъ видовъ возникли позже, какъ слѣдствіе свободнаго самоопредѣленія духовъ [4]). Изъ нихъ лишь одинъ единственный духъ никогда не согрѣшилъ предъ своимъ Создателемъ, но отъ вѣка пламенѣлъ неизмѣнною любовью къ Божественному Логосу и вслѣдствіе этого все болѣе и болѣе входилъ въ Его свѣтъ и премудрость, пока, наконецъ, не соединился съ Нимъ ипостасно. Это—душа Христа Всѣ прочіе духи согрѣшили, но не въ одинаковой степени Отсюда и произошло ихъ неравенство. Первоначальное единство распалось Духи, допустившіе лишь легкія прегрѣшенія, и утратили не много изъ своего первобытнаго совершенства. Соотвѣтственно степени своей вины они образовали нисходящую іерархію небесныхъ силъ: херувимовъ, серафимовъ, архангеловъ, ангеловъ. Совершившіе болѣе тяжкіе грѣхи обратились въ планетныхъ духовъ и были заключены въ тѣла, хотя и блистающія свѣтомъ, но всеже видимыя. Люди—это тѣже первозданные духи, но еще болѣе удалившіеся отъ Бога и за это заключенные въ грубыя и смертныя тѣла [5]). Но и грѣхъ особей этого послѣдняго класса духовъ былъ не

---

1) *Origenes.* De principiis. Ed. *P. Koetschau* Leipzig 1913. Lib. IV, c 4, 8
2) Ibid. Lib. II, c. 9, 3 5.
3) Ibid. II, c 9, 6
4) Ibid. I c 1, 1; c. 5, 3. 5.
5) Ibid. I, c 6, 2.

одинаковъ, поэтому сама природа надѣляетъ людей не въ одинаковой степени своими дарами; отсюда одни рождаются съ прекрасными умственными и нравственными задатками, здоровыми и красивыми, другіе глупыми, безобразными, злыми. Всѣ бѣдствія этой жизни и всѣ виды зла, окружающаго насъ,—не болѣе, какъ исправительныя наказанія, которыя въ концѣ концовъ должны возвратить всѣхъ духовъ къ Богу и къ ихъ первоначальному единству, ибо милосердіе Божіе не мирится съ вѣчными страданіями своихъ твореній. Такова въ общихъ чертахъ теодицея Оригена [1]). Въ противоположность ей, теодицея бл Августина построена не на моральныхъ идеяхъ благости и справедливости, а имѣетъ своимъ центральнымъ понятіемъ идею красоты. Міръ прекрасенъ въ своихъ частяхъ и еще прекраснѣе въ цѣломъ [2]). То, что смущаетъ наше чувство, допущено въ природѣ по требованію красоты. При созданіи міра Творецъ руководился соображеніями пользы, но красоту Онъ ставилъ выше ея, поэтому въ человѣческомъ тѣлѣ есть члены красивые, но безполезные, какъ борода у мужчинъ, но нѣтъ полезныхъ и безобразныхъ. Внутренніе органы, правда, не кажутся намъ изящными, но лишь потому, что умъ нашъ не видитъ ихъ цѣлесообразности и отношенія къ цѣлому [3]). Твари, созданныя Богомъ, не одинаковы по своему совершенству, но каждая прекрасна въ своемъ родѣ, а ихъ различіе необходимо въ интересахъ гармоніи универса, такъ какъ послѣдняя предполагаетъ мудрое сочетаніе разнообразія и единства [4]). Зло въ истинномъ смыслѣ, зло нравственное или грѣхъ, происходитъ не отъ Бога Это—послѣдствіе отпаденія свободной воли разумныхъ тварей отъ Верховнаго Блага Богъ по своему всемогуществу, конечно, могъ бы предотвратить ихъ паденіе и, если этого не сдѣлалъ, то лишь потому, что предвидѣлъ, какую пользу Онъ извлечетъ изъ грѣха Онъ попустилъ грѣхъ для того, чтобы украсить рядъ вѣковъ антитезами, какъ это свойственно прекрасному поэтическому произведенію, съ тѣмъ лишь различіемъ, что красота міра достигается противоположеніемъ не словъ, а вещей и дѣлъ [5]). Такъ

---

[1]) Ученіе Оригена см. *Redepenning* Origenes Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, Bonn, 1841—1846 *F. Bohringer*, Kirchengeschichte in Biographien B. I Abth 2 Hälfte 1. Zürich 1869. *W Moller* Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860 S 536—560. *J Denis.* Philosophie d'Origène Paris 1884 *Ch Bigg* The Christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886

[2]) Confes. XIII, 43 De Genes ad litter III, 36

[3]) De Civ Dei XXII, 24, 4.

[4]) De lib. arb. III, 13 Contr advers leg. et proph. I, 6. Contr Faust XXI, 4—5.

[5]) De Civ. Dei XI, 18 De ordine I, 18.

называемое физическое зло, всевозможныя естественныя бѣдствія и катастрофы—землетрясенія, наводненія, разрушительные ураганы—очень часто кажутся намъ нарушеніемъ порядка природы, въ дѣйствительности же они необходимы для благосостоянія міра, и изъ нихъ, какъ диссонансовъ, слагается красота и гармонія вселенной. Мы этого не видимъ и не понимаемъ, потому что нашъ кругозоръ слишкомъ узокъ, и умъ нашъ не улавливаетъ отношенія этихъ явленій къ цѣлому Такъ, видя лишь нѣсколько камешковъ мозаики и не обнимая взоромъ всей картины, легко счесть ихъ сочетаніе безпорядочнымъ и неразумнымъ. Если бы статуя, помѣщенная въ одной изъ залъ дворца, могла разсуждать, для нея не была бы доступна красота всего зданія, и поэтому въ занимаемомъ ею мѣстѣ многое казалось бы ей страннымъ и безразсуднымъ [1]). Какъ незаслуженныя, такъ и заслуженныя страданія прекрасны. Когда огнемъ сожигается тѣло стойкаго человѣка, предпочитающаго муки безчестному поступку, предъ нами открывается несравненная духовная красота мужества и терпѣнія. Когда этой казни подвергается разбойникъ за свои жестокости, мы съ одобреніемъ видимъ осуществленіе порядка законовъ [2]) Страданіе согрѣшившей души есть видъ красоты, потому что она находится въ такомъ состояніи, въ какомъ ей должно быть. Несчастная и бѣдствующая душа лучше и прекраснѣе удовлетвореннаго червяка, а сколько красоты даже въ тѣлѣ этого червяка, въ соотношеніи его членовъ и въ повиновеніи, которое оно оказываетъ своей душѣ [3]). Прекрасны и вѣчныя наказанія отверженныхъ Богомъ духовъ, ибо что можетъ быть величественнѣе вздымающагося и блистающаго свѣтомъ геенскаго огня [4])? Мы неразумно скорбимъ при видѣ смертности, которая господствуетъ въ области низшихъ благъ, пожираетъ животныхъ, лишаетъ насъ тѣхъ, кого мы любимъ. А между тѣмъ именно изъ этой непрекращающейся смѣны живыхъ существъ и вещей слагается ритмъ вселенной и красота въ теченіи вѣковъ. Исчезающіе и вновь возникающія смертныя тѣла подобны отдѣльнымъ буквамъ и слогамъ въ пріятной пѣсенкѣ: для того, чтобы она могла произвести эстетическое впечатлѣніе въ цѣломъ, необходимо, чтобы части ея постоянно рождались и тотчасъ же умирали [5]). Такимъ образомъ бл. Августинъ ищетъ оправ-

[1]) De Ord. I, 2 De Mus. VI, 30
[2]) De lib. arb. III, 28
[3]) De ver. rel 77.
[4]) De Civ Dei XII, 4. De nat. boni 38.
[5]) De ver. rel. 42—43. Epist. 166, 13. Contr. epist. Fund. 47. Confes. IV, 15.

данія для всего тяжелаго и терзающаго наше сердце въ красотѣ, въ эстетическомъ пониманіи природы и жизни. Замѣчательно, что всѣ аналогіи, которыми онъ такъ охотно въ этомъ случаѣ пользуется, взяты изъ области искусства и особенно изъ области изящной литературы. Въ этомъ сказывается не только ея любитель, но и преподаватель теоріи краснорѣчія. Эстетическій характеръ теодицеи бл. Августина можно было бы отнести не столько на долю его личности, сколько на счетъ вліянія неоплатонизма, если бы противъ этого не говорилъ примѣръ того же Оригена. Теодицея бл. Августина, дѣйствительно, очень близка къ неоплатонической, и нѣтъ сомнѣнія, что она сложилась подъ вліяніемъ философіи Плотина. Ученіе этого неоплатоника о добрѣ и злѣ также проникнуто эстетическимъ духомъ. Но не нужно забывать, что и Оригенъ стоялъ въ зависимости отъ неоплатонизма Правда, онъ не былъ знакомъ съ Эннеадами, но онъ былъ ученикомъ Аммонія Сакка, вдохновившаго также и автора Эннеадъ Ученіе Аммонія не могло въ значительной степени отличаться отъ той философской системы, которую изложилъ письменно его знаменитый ученикъ. Хотя Оригенъ не читалъ Плотина, а былъ знакомъ лишь съ Аммоніемъ, однако въ своей метафизикѣ, въ своемъ ученіи о Богѣ и божественныхъ ипостасяхъ, въ своей космологіи и эсхатологіи онъ стоитъ гораздо ближе къ Плотину, чѣмъ бл. Августинъ, который читалъ его сочиненія. Это указываетъ на общность источника для философіи какъ александрійскаго учителя, такъ и неоплатоника, а вмѣстѣ съ тѣмъ убѣждаетъ и въ томъ, что системы Аммонія и Плотина различались между собою лишь въ частностяхъ. Оригенъ, такимъ образомъ, былъ знакомъ съ теодицеей неоплатонизма не хуже Августина, но, въ силу особенностей своего индивидуальнаго характера, не усвоилъ ея эстетическаго элемента. Наоборотъ, бл. Августинъ проявилъ особую воспріимчивость именно къ этому элементу.

Бываютъ добродѣтели, которыя глубоко коренятся въ какихъ-то первичныхъ основахъ личности и властно заявляютъ о своемъ существованіи прежде, чѣмъ подростающее дитя сознаетъ ихъ моральную цѣнность. Такой инстинктивной свѣжестью и непосредственностью отличалась правдивость бл. Августина. Школа, которую онъ прошелъ, менѣе всего могла способствовать развитію этой замѣчательной черты его характера. Гастонъ Буасье въ своей блестящей характеристикѣ Цицерона слѣдующими словами рисуетъ тлетворный духъ лжи, который господствовалъ въ школахъ риторовъ и прививался ихъ ученикамъ. „Адвокатъ преж-

нихъ временъ безразлично брался за всѣ дѣла, измѣнялъ мнѣнія при всякомъ процессѣ и считалъ для себя искусствомъ и славою находить доводы для подтвержденія всяческихъ софизмовъ. Молодой человѣкъ, обучившійся краснорѣчію въ древнихъ школахъ, никогда не слышалъ въ нихъ, что надо говорить только по убѣжденію и сообразно своей совѣсти. Ему говорили, что есть разнаго рода дѣла—честныя и нечестныя, но при этомъ не трудились прибавить, что нужно избѣгать послѣднихъ. Напротивъ, ему внушали желаніе заниматься ими по преимуществу, преувеличивая заслугу, состоявшую въ томъ, чтобы выиграть ихъ. Научивъ его, какъ защитить и спасти виновнаго, не колебались указать ему и на средства замарать и обезславить честнаго человѣка. Таково было воспитаніе, получаемое у риторовъ ученикомъ, который, вышедши изъ ихъ рукъ, не терялъ случая приложить къ дѣлу ихъ правила. Такъ онъ никогда не грѣшилъ тѣмъ, чтобы сохранить сколько-нибудь мѣры и сдержанности въ своихъ нападкахъ. Заставляя себя быть справедливымъ, онъ лишался бы одной изъ причинъ успѣха среди этой подвижной и страстной толпы, рукоплескавшей сатирическимъ изображеніямъ и безпощаднымъ укорамъ. Въ школахъ учили тому, что даже по уголовнымъ дѣламъ надо выдумывать разныя пикантныя подробности для увеселенія слушателей... Наконецъ, древній адвокатъ ни къ чему такъ равнодушно не относился, какъ къ своимъ собственнымъ противорѣчіямъ. Говорятъ, что ораторъ Антоній никогда не давалъ записывать своихъ рѣчей изъ опасенія, чтобы ему не противопоставили сегодня его вчерашнихъ мнѣній“ [1]) Вліянію школы подпадали даже такіе выдающіеся люди, какъ Цицеронъ Изъ христіанскихъ писателей ближе всѣхъ принялъ къ сердцу уроки риторовъ бл Іеронимъ, и это составляетъ темную сторону его незауряднаго литературнаго таланта. Рѣзкія нападки на противниковъ въ его полемическихъ сочиненіяхъ, такъ непріятно поражающія современнаго читателя, крайности пера въ сочиненіяхъ противъ Руфина, смутившія въ свое время всѣхъ благомыслящихъ людей на Западѣ, преувеличенія въ доказательствѣ чисто церковнаго тезиса о преимуществахъ дѣвства въ сравненіи бракомъ въ сочиненіи *Противъ Іовиніана*, побудившія друзей автора въ Римѣ скупать и уничтожать списки этого неудачнаго произведенія, — все это было не столько дѣломъ страстнаго темперамента Іеронима, сколько печальной данью, которую онъ заплатилъ воспитавшей его школѣ. Такъ сильно было ея

[1]) *Г. Буасье.* Цицеронъ и его друзья. Москва 1880. Стр. 37—39.

вліяніе и такъ неизгладима печать, налагаемая ею на характеры. Но бл. Августинъ прошелъ чрезъ нее незапятнаннымъ въ этомъ отношеніи. Въ школу ритора онъ поступилъ еще совсѣмъ незрѣлымъ юношей, безъ образованія, безъ навыковъ, безъ твердыхъ нравственныхъ принциповъ Сюда онъ принесъ съ собой только врожденную, инстинктивную прямоту духа и правдивость, въ которыхъ нашелъ достаточный оплотъ противъ всѣхъ соблазновъ школьной среды Состоя въ дружественныхъ отношеніяхъ съ преподавателями и товарищами, раздѣляя ихъ заносчивость и самомнѣніе, онъ не терпѣлъ ихъ легкомысленнаго и поверхностнаго отношенія къ истинѣ, съ отвращеніемъ смотрѣлъ на пріемы полемики, которые здѣсь рекомендовались, и на издѣвательства надъ неопытнымъ чистосердечіемъ, въ которомъ черпали зложелательное наслажденіе [1]) Когда онъ самъ сталъ преподавателемъ краснорѣчія въ Карѳагенѣ, то постарался дать своимъ урокамъ совершенно другое направленіе и влить въ нихъ совершенно другой духъ Онъ внушалъ своимъ слушателямъ, что они никогда не должны обращать своего искусства хорошо говорить противъ невиновнаго [2]) Таковъ же былъ бл Августинъ и въ своихъ отношеніяхъ къ людямъ. Всякое вѣроломство возбуждало въ немъ крайнее негодованіе. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно прочесть строки, въ которыхъ онъ описываетъ поведеніе римскихъ школяровъ, скромно и старательно слушавшихъ лекціи частныхъ преподавателей, но исчезавшихъ вмѣстѣ съ приближеніемъ срока вносить гонораръ [3]) Наоборотъ, искренность и прямодушіе примиряли его съ человѣкомъ, къ которому при другихъ обстоятельствахъ онъ отнесся бы съ безусловнымъ осужденіемъ Когда онъ обратился къ Фавсту за разъясненіями, которыя могли бы примирить астрономическія данныя съ астральными мнѣніями мани-

---

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 Confes III, 6.

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 aliquando pro capite nocentis. Ibid IV, 2

3) Desertores fidei, et quibus prae pecuniae charitate justitia vilis est. Oderat etiam istos cor meum, quamvis non perfecto odio. Ibid V, 22.

хейства, а знаменитый глава секты откровенно сознался ему, что не освѣдомленъ въ подобнаго рода вопросахъ, то этой искренностью онъ подкупилъ Августина и снискалъ его дружеское расположеніе [1]) Врожденная правдивость впослѣдствіи отлилась у бл. Августина въ подробно разработанную доктрину, безусловно отрицающую допустимость лжи подъ какими бы то ни было предлогами. И въ этомъ отношеніи онъ является исключеніемъ для своей эпохи.

Платонъ признавалъ дозволительность лжи, не нарушающей ни чьихъ интересовъ, но имѣющей въ виду пользу. По его мнѣнію, ко лжи можетъ прибѣгать врачъ, если этого требуетъ состояніе больного, правители, если это полезно для народа Подъ вліяніемъ Платона тѣхъ же взглядовъ держался Филонъ и послѣ него Кельсъ [2]). Въ христіанской литературѣ ложь взяли подъ свое покровительство прежде всего гностики Они не считали предосудительнымъ видимо отрекаться отъ имени христіанина во время гоненій и притворно совершать акты языческаго культа [3]). По свидѣтельству церковныхъ полемистовъ, послѣдователи Присцилліана тщательно скрывали отъ непосвященныхъ свое эзотерическое ученіе и съ спокойной совѣстью отрекались отъ него, когда подвергались преслѣдованію со стороны гражданской власти. Въ этомъ случаѣ они не останавливались даже предъ ложной клятвой и настоятельно рекомендовали лицамъ, присоединяющимся къ ихъ сектѣ, принять это за правило: *Jura, perjura, secretum prodere noli* [4]). Насколько достовѣрны показанія церковныхъ писателей относительно эзотерическаго ученія присцилліанистовъ, это до настоящаго времени остается вопросомъ спорнымъ [5]), но для насъ важно установить, что однимъ изъ представителей секты, впослѣдствіи обратившимся къ церкви, епископомъ Диктиніемъ,

---

[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 mihi Iste vero cor habebat, etsi non rectum ad te, nec tamen nimis incautum ad seipsum Etiam hinc mihi amplius placuit. Ibid V, 12

[2]) *Origen*, Contra Cels IV 18

[3]) *Irenaeus*, Adv. haeres I, 24, 6; III. 18, 5. *Eusebius*, Hist. eccles IV, 7 7. *Tertullian.*, Scorpiace, 15. *Epiphanius*, Haeres. 19, 1; 24, 4, 54, 1.

[4]) *August*, Epist 237, 3. 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 Contr mend 2

[5]) См. подр въ книгѣ *Ch. Babut* Priscillien et le priscillianisme Paris 1909. Особ pp 286—290.

было издано сочиненіе подъ заглавіемъ *Libra* (фунтъ), раздѣленное на двѣнадцать главъ или частей (унціи) [1]), изъ которыхъ одна была посвящена доказательству дозволительности вынужденной лжи [2]). Свой тезисъ Диктиній подкрѣплялъ ссылками на примѣръ патріарховъ, пророковъ, апостоловъ, ангеловъ, даже Самого Іисуса Христа [3]). Но, повидимому, снисходительное отношеніе къ вынужденной лжи было довольно широко распространено не только у сектантовъ, а и среди членовъ великой церкви. Въ самомъ дѣлѣ, вопросъ о лжи бл. Августинъ подробно изслѣдуетъ въ двухъ трактатахъ: первый, носящій заглавіе *Contra mendacium*, былъ составленъ въ 420 г. въ качествѣ опроверженія книги Диктинія: другой, *De mendacio*, написанный гораздо раньше, ок. 395 г., не преслѣдуетъ полемическихъ цѣлей, а раскрываетъ положительный взглядъ автора на предметъ [4]). Тѣмъ не менѣе и въ этомъ послѣднемъ сочиненіи бл. Августинъ имѣетъ въ виду какихъ-то людей, относившихся безъ всякаго порицанія ко лжи съ благими цѣлями и защищавшихъ свое мнѣніе ссылками какъ на библейскіе примѣры, такъ и на такія положенія въ жизни, въ которыхъ трудно безъ смущенія въ сердцѣ оставаться непреклоннымъ доктринеромъ. Въ особенности они старались извинить ложь, къ которой часто прибѣгали тогда для охраненія физическаго дѣвства отъ гнусныхъ покушеній [5]). Нравы того времени и нашествіе варваровъ съ его бѣдствіями давали этому достаточный поводъ. Церковь въ подобныхъ случаяхъ одобряла даже самоубійство [6]), и бл. Августинъ не рѣшается осуждать этого, хотя и выступаетъ рѣшительнымъ и безусловнымъ противникомъ самовольнаго ухода отъ жизни [7]). И въ другихъ пунктахъ аргументація этихъ людей очень близка къ тому, что мы находимъ въ книгѣ Диктинія, и однако они не были ни присцилліанистами, ни иными какими-нибудь еретиками, въ чемъ убѣждаетъ весь тонъ трактата *De mendacio*. Остается допустить, что подобные взгляды вообще были широко распространены въ христіанскомъ обществѣ и получили въ книгѣ Диктинія лишь наиболѣе рѣзкое и законченное выраженіе. И дѣйствительно, дозволительность лжи ради спасенія больного признаетъ Климентъ Александрійскій, оправдывая свой взглядъ ссылкой на

---

1) *August.* Contr. mendac. 5.
2) Ibid. 41
3) Ibid 2.
4) Retract I, 27; II, 60.
5) De mend 10. 12—27. 40—41.
6) *Joan. Chrysost.* In S. Martyr. Pelagiam 1. Migne, P. G. T. 50, col. 579.
7) *August* De Civ. Dei I, 17 ep. I, 16—25

ап. Павла, обрѣзавшаго Тимоѳея, хотя и считавшаго обрѣзаніе не имѣющимъ никакого значенія [1]) Оригенъ, раздѣляя мнѣніе Кельса, полагаетъ, что для Бога не представляетъ ничего недостойнаго обманъ ради спасенія людей [2]). Платоникъ по воспитанію, Синезій, готовясь стать христіанскимъ епископомъ, нашелъ возможнымъ очень откровенно высказаться по этому вопросу предъ своимъ будущимъ начальникомъ, Ѳеофиломъ Александрійскимъ. „Философскій умъ, созерцатель истины, писалъ онъ, примиряется съ пользою лжи, ибо есть сходство между свѣтомъ и истиною, глазомъ и народомъ. Поэтому, какъ сильный свѣтъ вредитъ глазу, и какъ мракъ болѣе полезенъ при воспаленіи глазъ, чѣмъ свѣтъ, такъ ложь, думаю я, полезна народу, тогда какъ истина вредна для тѣхъ, которые не въ состояніи устремить свой взоръ на свѣтъ сущаго“ [3]). Непосредственный учитель бл. Августина, св. Амвросій Медіоланскій, относившійся въ общемъ очень неодобрительно ко лжи, оправдываетъ Авраама, который сказалъ своимъ рабамъ, что вернется вмѣстѣ съ Исаакомъ, хотя былъ намѣренъ принести сына въ жертву и возвратиться безъ него [4]). Когда императору Ѳеодосію донесли, что въ одномъ небольшомъ городкѣ на Востокѣ христіане, подстрекаемые мѣстнымъ епископомъ, сожгли еврейскую синагогу, и онъ рѣшилъ заставить епископа на свой счетъ возстановить разрушенное зданіе, св. Амвросій принялъ горячее участіе въ судьбѣ провинившагося собрата и убѣдилъ императора отказаться отъ своего намѣренія. Между прочимъ онъ высказалъ предположеніе, что, можетъ быть, епископъ ложно взялъ на себя вину народа, и называетъ такое самопожертвованіе „блаженнымъ обманомъ“ [5]). Бл. Іеронимъ съ большой похвалой отзывается о клирикахъ города Верцеллъ, спасшихъ одну женщину,

---

[1]) *Clemen Alexandr* Strom. VII 9, 14—18. Ed *O Stahlin* Срав. *Winter*, Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig 1882 S 143. *W. Capitaine.* Die Moral des Clemens v Alexandrien. Paderborn 1903 S 285

[2]) *Origen.* Contr Cels IV, 19. In Ierem hom. XX, 3. Edit. *Klostermn* Сравн. *Guil. Capitaine* De Origenis Ethica Monast 1898 p 114 n 5

[3]) *Synesius*, Epist 105 (Migne, Ser gr t 66)

[4]) Ipse solus disponebat reddre 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 *Ambrosius*, De Abrah Lib. I, c VIII, 71.

[5]) 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! *Ambros.* Epist XL, 8.

осужденную на смерть по обвиненію въ прелюбодѣяніи. Палачъ нанесъ своей жертвѣ ударъ, отъ котораго она впала въ глубокій обморокъ Принявъ ее за умершую, полиція выдала тѣло казненной клирикамъ для погребенія. Тѣ уже вырыли для нея могилу, но въ этотъ моментъ замѣтили возобновившееся дыханіе. Тогда они поспѣшили похоронить въ приготовленной могилѣ другого покойника, а ожившую женщину остригли, одѣли въ мужское платье и тайно отправили на излеченіе въ глухую деревушку [1]). Интересенъ взглядъ бл. Іеронима на сущность столкновенія между ап Петромъ и Павломъ въ Антіохіи. Ап Петръ обыкновенно раздѣлялъ трапезу съ необрѣзанными, но когда въ Антіохію пришли нѣкоторые отъ Іакова, то онъ сталъ устраняться отъ общенія съ христіанами изъ язычниковъ Видя это, ап. Павелъ при всѣхъ обличилъ его въ лицемѣріи (Гал. II, 11—14). По мнѣнію бл. Іеронима, и тотъ и другой апостолъ были совершенно единомысленны въ данномъ вопросѣ, но съ благими цѣлями сдѣлали видъ, что они не согласны между собою Ап. Петръ признавалъ исполненіе закона необязательнымъ для язычниковъ и не считалъ оскверненїемъ общеніе съ ними, но чтобы пріобрѣсти іудеевъ, сталъ удаляться отъ общенія съ необрѣзанными. Такъ же поступалъ въ аналогичныхъ случаяхъ и ап. Павелъ (Дѣян. XVI, XVIII), но въ Антіохіи онъ выступилъ съ видимымъ порицаніемъ ап Петра, чтобы пріобрѣсти язычниковъ и внушить имъ мысль, что изъ поведенія ап Петра они не должны выводить заключенія объ обязательности для нихъ обрядового закона [2]) Такое соглашеніе апостоловъ онъ считаетъ вполнѣ естественнымъ и законнымъ, а способъ, которымъ онъ пытается оправдать его, показываетъ, насколько живучи были въ немъ практическія правила, внушенныя воспитавшей его школой По этому поводу онъ вспоминаетъ, что въ юности долженъ былъ посѣщать засѣданія суда, чтобы практически знакомиться съ пріемами защиты у извѣстнѣйшихъ адвокатовъ. Онъ бывалъ здѣсь свидѣтелемъ того, какъ защитники, чтобы отвратить подозрѣніе сторонъ во взаимной стачкѣ, переставали говорить по существу вопроса и осыпали другъ друга самыми язвительными оскорбленіями Нѣчто подобное, полагаетъ онъ, естественно было позволить себѣ и апостоламъ, поставленнымъ между іудеями и язычниками [3]). Среди предста-

[1]) *Hieronymus* Epist I, Ad Innocentium, 12—14

[2]) *Hieronymus* Comment. in epist ad Gal L. I, c. II ad v 11.

[3]) 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

вителей великой церкви находились люди, которые считали позволительнымъ притворно отрекаться отъ каѳолической вѣры и выдавать себя за убѣжденныхъ присциллианистовъ, чтобы тѣмъ вѣрнѣе вывѣдать у послѣднихъ тайны ихъ эсотерическаго ученія [1]). Снисходительное отношеніе къ вынужденной и полезной лжи сдѣлало возможнымъ широкое распространеніе догматической теоріи объ обольщеніи сатаны Христомъ, скрывшимъ отъ князя тьмы Свое Божество подъ завѣсою человѣческой плоти, чтобы вызвать врага рода человѣческаго на безнадежную для него борьбу съ Собою [2])

Изъ приведенныхъ фактовъ видно, что та христіанская среда, которая окружала бл. Августина, не была особенно ригористически настроена по отношенію ко лжи, никому не причиняющей вреда, но являющейся средствомъ для достиженія какой-нибудь благой цѣли. Тѣмъ характернѣе для бл Августина его рѣшительный протестъ противъ подобнаго компромисса и безусловное отрицаніе дозволительности лжи. Онъ перебираетъ всѣ возможные и невозможные случаи, на которые любили ссылаться люди, державшіеся противнаго мнѣнія, и доказываетъ, что никакое положеніе не можетъ оправдать отступленіе христіанина отъ истины Вотъ больной, силы и жизнь котораго угасаютъ. У него умираетъ любимый сынъ, отсутствіе котораго начинаетъ его безпокоить Сказать больному всю правду—значитъ окончательно сразить его, отрицать горькую истину или отговориться незнаніемъ—значитъ солгать. Бл. Августинъ сознается, что непосредственное человѣческое чувство чрезвычайно волнуетъ его въ этомъ случаѣ, и что онъ едва находитъ въ себѣ силы противостоять ему, но когда предъ его умствен-

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? Ibid.

[1]) *August.* Retract. II, 60.

[2]) Первые слѣды этой теоріи встрѣчаются у *св. Игнатія Богоносца.* Epist ad Ephes. XIX. Ed. *Zahn.* p. 24. Рус. пер. *прот Преображенскаго* СПБ. 1895 Стр. 277. Подробное развитіе ей далъ *Оригенъ.* Comm. in Math. XIII, 8. Ed *Migne* P gr T. XIII, col. 1116—1117. Подъ вліяніемъ Оригена это ученіе получило широкое распространеніе. *Gregor Nyssen* Orat catech magna 26 *Migne.* P gr XLV, col. 68—69 Рус пер. Моск. Дух. Академіи ч IV, стр. 67—70. *Cyril Hierosol.* Catech. XII, 15 *Migne,* P. gr. T. XXXIII, col 741. Рус пер Моск. Д Акад Изд. 2, 1893 г. стр 146 *Ambrosius* In Psalm. CXVIII, Serm. III, 34 *Migne.* P lat T. XV. Expos. Evang sec. Luc. Lib II, 3. *Migne.* P lat T XV. У бл Августина встрѣчаются лишь отдѣльныя выраженія, напоминающія объ этой теоріи *O Scheel.* Die Anschauung Augustins üb. Christi Person und Werk S. 301—302.

нымъ взоромъ проносится свѣтлый образъ человѣка, изъ устъ котораго никогда не исходило лжи, то несравненная красота этого образа внушаетъ ему твердость [1]). Допустимъ, продолжаетъ онъ, что у насъ ищетъ убѣжища дѣйствительный или мнимый преступникъ, осужденный на казнь. Укрыть его представляется дѣломъ добрымъ, потому что христіанское ученіе не позволяетъ ни отчаяваться въ исправленіи грѣшника, ни лишать его возможности покаянія [2]), однако и здѣсь не слѣдуетъ искать выхода и безопасности во лжи, а гораздо лучше подражать епископу Тагасты Фирму: послѣдній съ возможною тщательностью укрылъ бѣглеца, но когда полиція потребовала у него выдачи преступника, то онъ заявилъ открыто, что не можетъ ни солгать, отрицая свою причастность къ этому дѣлу, ни выдать осужденнаго, и остался твердъ въ своемъ рѣшеніи, несмотря на пытки, которымъ былъ подвергнутъ [3]). Не менѣе категорически высказывается бл. Августинъ и противъ дозволительности лжи въ цѣляхъ охраненія дѣвства отъ угрожающаго ему насилія [4]). Однако къ подобнымъ случаямъ вынужденной лжи онъ относится еще съ нѣкоторой снисходительностью, какъ къ естественной человѣческой слабости, хотя и грѣховной. Другое дѣло ложь въ религіи. Она возбуждаетъ въ немъ крайнее негодованіе и самое безпощадное порицаніе [5]). Каѳолическое ученіе, прежде чѣмъ стать достояніемъ разума и пониманія, воспринимается по довѣрію къ авторитету. Но именно въ силу этого авторитетъ и долженъ оставаться совершенно незапятнаннымъ и не подавать ни малѣйшаго повода къ сомнѣнію въ его правдивости Какъ можетъ неофитъ отдаться подъ руководство авторитета, требующаго отъ него вѣры, если его наставникъ не обинуясь заявляетъ, что ложь при извѣстныхъ обстоятельствахъ допустима? Вѣдь онъ въ правѣ былъ бы подозрѣвать, что въ данный моментъ какъ разъ находятся на лицо неизвѣстныя ему обстоятельства, позволяющія проповѣднику ложно требовать отъ него довѣрія къ авторитету [6]). Такъ какъ главнымъ авторитетомъ въ христіанской религіи является Іисусъ Христосъ, Духъ Св., ангелы, эти посредники откровенія, то бл. Августинъ старается удалить всякую мысль о возможности съ ихъ стороны какого-либо дѣла или слова, не соотвѣтствующаго истинѣ. Отсюда,

[1]) Contr mend. 36—37.

[2]) Pertinet autem ad disciplinam christianam, ut neque de cujusquam correctione desperetur, neque cuiquam poenitendi aditus intercludatur De mend. 22

[3]) Ibid. 23.

[4]) Ibid. 10. 12—17. 40—41

[5]) Contr. mend. 37.

[6]) De mend 11

послѣ разрыва съ манихействомъ, онъ сталъ рѣшительнымъ противникомъ докетизма въ представленіи о человѣческой природѣ Христа. Желающіе почтить и возвысить Христа путемъ отрицанія реальности Его человѣческаго тѣла въ дѣйствительности произносятъ страшную хулу на Него, представляя Его обманщикомъ, который, не будучи истиннымъ человѣкомъ, старался, чтобы люди признавали Его таковымъ [1]) Но тѣмъ же основаніямъ нельзя думать, что голубь, служившій видимымъ знакомъ присутствія Духа Св. при крещеніи Господа, не существовалъ въ дѣйствительности, а только казался существующимъ Нѣтъ, это была настоящая птица, спеціально для этого созданная, иначе форма явленія не соотвѣтствовала бы Духу Истины [2]). Ангелы являлись людямъ въ тѣлахъ, которыя можно было видѣть и осязать, и раздѣляли съ ними трапезу Слуги Бога-Истины, они не могли обманывать людей. По данной имъ власти, они на время создавали для себя дѣйствительныя тѣла изъ дѣйствительныхъ стихій, чтобы стать доступными чувственнымъ воспріятіямъ человѣка [3]) Не лгали и прочіе учители истины. Если ап Павелъ былъ всѣмъ для всѣхъ, чтобы спасти по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ (1 Кор IX, 22), то онъ дѣлалъ это по состраданію, а не по обману [4]) На основаніи всего, только что изложеннаго, не трудно предвидѣть, какъ бл Августинъ долженъ былъ отнестись къ комментарію бл. Іеронима на Гал II, 11—14. Онъ началъ свою переписку съ ученымъ экзегетомъ выраженіемъ скорби по поводу того, что въ его толкованіи на посл. къ Гал ап Павлу приписывается заявленіе, которое не согласовалось съ его внутреннимъ убѣжденіемъ Достаточно въ одномъ случаѣ допустить, что свящ. писатель высказалъ мысль, которую не раздѣлялъ внутренно, чтобы ниспровергнуть авторитетъ св. Писанія въ цѣломъ, потому что подъ этимъ предлогомъ можно отвергнуть и всякій другой стихъ въ Библіи, если онъ покажется или неудобоисполнимымъ или невѣроятнымъ [5]) Въ другомъ письмѣ онъ настаиваетъ, чтобы бл Іеронимъ взялъ назадъ высказанную имъ мысль [6]) Но послѣд-

[1]) In Ev. Joan Tr. VIII, 5 Serm XII, 9; CXVI, 4; LXXV, 8, CCXXXVIII, 2. De continent 24. De cant nov. 6.

[2]) De agon christ. 24

[3]) De civ Dei XV, 23, 1. Рус пер. Ч. V, стр. 122 Serm XII, 9 CCCLXII, 10—11.

[4]) De div quaest LXXI, 4

[5]) 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 Epist XXVIII, 3

[6]) Epist. XL, 7

ній относился довольно ревниво къ своей литературной репутаціи, и отвѣтилъ иппонскому критику колкимъ письмомъ. И если дальнѣйшая переписка между двумя знаменитыми современниками не разгорѣлась въ рѣзкую полемику, то лишь благодаря необыкновенному такту и благородству бл Августина, сумѣвшаго успокоить обидчиваго писателя [1]). Съ горячимъ негодованіемъ отвергаетъ бл. Августинъ и тѣ миссіонерскіе пріемы, которые испанскіе епископы пытались примѣнять къ присцилліанистамъ, чтобы разоблачить ихъ тайны И помимо притворства, говоритъ онъ, есть достаточно средствъ раскрыть истину. Лучше всего пользоваться показаніями бывшихъ членовъ секты, перешедшихъ къ каѳолической вѣрѣ, и тѣхъ, кого сектанты безуспѣшно старались привлечь въ свою среду А могучимъ орудіемъ борьбы съ заблужденіемъ служитъ полемическая литература [2]).

Таковъ взглядъ бл. Августина на ложь. Его собственныя сочиненія носятъ на себѣ печать общепризнанной искренности. Въ этомъ отношеніи особенно поражаетъ его *Исповѣдь*. Въ подобнаго рода произведеніяхъ автору обыкновенно очень трудно бываетъ сохранить полную объективность, потому что, очень часто даже помимо сознанія, его перомъ руководитъ скрытая въ глубинахъ души мысль о томъ, какъ къ нему отнесутся люди на основаніи сдѣланныхъ имъ признаній, и онъ непроизвольно начинаетъ прикрашивать себя. Есть пороки, въ которыхъ не стыдно бываетъ сознаться, и есть вещи безразличныя, при воспоминаніи о которыхъ краска заливаетъ лицо. Поэтому, первые обыкновенно облекаютъ въ приличную одежду, а о вторыхъ совсѣмъ умалчиваютъ. Въ *Исповѣди* бл. Августина, напротивъ, нѣтъ никакихъ слѣдовъ задней мысли. Съ замѣчательнымъ чистосердечіемъ разсказываетъ онъ о самыхъ сокровенныхъ изгибахъ чувственности, въ оковахъ которой онъ такъ долго томился.

Говорятъ, что чѣмъ выше, сложнѣе и полнѣе психическая жизнь существа, тѣмъ острѣе чувствуетъ оно страданіе и удовольствіе. Восходя отъ простѣйшихъ животныхъ къ высшимъ и болѣе организованнымъ, отъ животныхъ къ человѣку, отъ человѣка мало одареннаго, съ едва пробуждающимся, дремотнымъ сознаніемъ, къ человѣку съ сложной и тонкой душевной органи-

[1]) Ep. LXXIII О перепискѣ бл. Августина съ бл. Іеронимомъ см. *W. Thimme*, Augustin. Ein Lebens-und Charakterbild auf Grund seiner Briefe Gottingen 1910. S. 21—32. *G. Grutzmacher*. Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte B. III Berlin 1908. S 114—137.

[2]) Contr. mend. 11 Подробно вопросъ этотъ разсматривается въ §§ 4—9. Всесторонне ученіе бл. Августина о лжи изложено у *E. Récéjac*. De mendacio quid senserit Augustinus. Parisus 1896

зацiей, живущему полнотою внутренней жизни, мы можемъ видѣть какъ постепенно расширяется кругъ возможныхъ страданій и наслажденій, какъ постепенно повышается чувствительность къ боли и острѣе становится экзальтація наслажденій, какъ, соотвѣтственно этому, сама жизнь пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе цѣнности. Личность бл. Августина подтверждаетъ это наблюденіе Его необыкновенная одаренность и общая напряженность всѣхъ его силъ выражается и въ той интенсивности, съ которой онъ переживалъ страданія и наслажденія.

Внѣшняя жизнь бл. Августина протекала гладко, безъ потрясеній, безъ жестокихъ ударовъ судьбы, безъ крупныхъ несчастій и безнадежныхъ разочарованій, сокрушающихъ силу характера и энергію личности. Большинство людей съ меньшей впечатлительностью и болѣе узкими требованіями, предъявляемыми къ жизни, въ его положеніи чувствовали бы себя удовлетворенными и благословили бы свой жребій. Но Августину его жизнь до обращенія представляется сплошною мукой и несчастіемъ. Терзанія ревности и домашнихъ ссоръ, потеря друга, необходимость искать расположенія сильныхъ людей, безуспѣшность попытокъ повыше подняться надъ толпою и создать для себя положеніе, соотвѣтствующее талантамъ, ощущаются имъ крайне болѣзненно. Чтобы понять остроту этихъ чувствъ, достаточно одного примѣра, который является въ высшей степени характернымъ для Августина и его отношенія къ боли страданій. Мы разумѣемъ впечатлѣніе, которое оставили въ немъ годы дѣтства Дѣтство Августина было счастливо. У него были хорошіе родители, которые ничего для него не жалѣли; онъ выросъ въ атмосферѣ любви и нѣжности; онъ никогда не испыталъ нужды въ необходимомъ; жизнь дарила ему радости. Но суровость школы, которую онъ прошелъ, омрачила все. Тѣлесныя наказанія, жестокія и часто несправедливыя, были невыносимы для впечатлительнаго мальчика. Со всѣмъ жаромъ дѣтской безпомощности молилъ онъ Бога, чтобы Онъ спасъ его отъ побоевъ. Особенно обижало его то, что, страдая отъ наказаній, онъ ни въ комъ изъ взрослыхъ не встрѣчалъ сочувствія, а видѣлъ отовсюду лишь самое легкое и шутливое отношеніе къ своимъ дѣтскимъ несчастіямъ [1]). Мы еще встрѣчаемъ людей, получившихъ воспитаніе въ нашихъ дореформенныхъ, не менѣе суровыхъ школахъ. Въ ихъ разсказахъ изъ пережитого въ дѣтствѣ, до глубины души возмущающихъ наше чувство, очень часто не слышится ни обиды, ни жалобы, а скорѣе какое то странное удовлетвореніе. Они со всѣмъ примирились. „Что про-

[1]) Confes. I, 14—16. Рус. пер. Ч. I, стр. 13—15.

шло, то стало мило". Но тонкая чувствительность Августина никогда не примирилась съ розгой. Теоретически онъ включилъ ее въ свою общую оптимистическую концепцію міра. Подобно прочимъ мыслителямъ древности, сердце которыхъ возмущалось при видѣ жестокости и несправедливости соціальныхъ отношеній, ему не приходило въ голову, что бытъ общества можетъ быть измѣняемъ къ лучшему просвѣщенной и человѣколюбивой волей народа Своимъ умомъ онъ призналъ впослѣдствіи необходимость и пользу тѣлесныхъ наказаній въ школѣ [1]). Но чувство его не переставало протестовать. Дѣтство не было для него порою золотыхъ сновъ, обвѣянныхъ любовью и безмятежностью, дорогимъ воспоминаніемъ на которомъ отдыхаетъ душа, уставшая въ страдѣ жизни.

„Дѣтство веселое, дѣтскіе грезы,
Только васъ вспомнишь—улыбка и слезы"...

Чувство, выразившееся въ этихъ словахъ поэта, было совершенно чуждо Августину. О своемъ отрочествѣ онъ говоритъ съ удивительною горечью и выражаетъ твердую увѣренность, что всякій, кому предложили бы на выборъ или умереть или вновь пережить свое дѣтство, безъ всякаго колебанія предпочелъ бы смерть [2]).

Но если страданія ощущались Августиномъ крайне болѣзненно, то и наслажденія всецѣло захватывали его. Утѣхи чувственной любви, радость побѣды, восторги откровеній мысли, любовь къ друзьямъ и близкимъ, экстазы религіознаго чувства повергали его въ сладостный трепетъ, о которомъ даетъ понятіе несравненная лирика его сочиненій. Поэтому счастье и блаженная жизнь всегда казались ему предѣломъ всѣхъ желаній и послѣднею цѣлью всѣхъ усилій. Въ безконечномъ разнообразіи человѣческихъ стремленій, вкусовъ, пристрастій онъ находилъ лишь одно всеобщее желаніе и одну общепризнанную истину, которую не въ силахъ поколебать никакой скептицизмъ: всѣ хотятъ счастья и блаженной жизни [3]). Это аксіоматическое положеніе, подражая Цицерону, онъ беретъ очень часто исходной точкой для своихъ

[1]) Ibid. I, 19 23 Рус пер стр. 17—18, 20—21.

[2]) Quis autem non exhorreat, et mori eligat, si ei proponatur, aut mors perpetienda aut rursus infantia De civ Dei XXI, 14. Рус. пер Ч. VI, стр 279.

[3]) Nonne ipsa est beata vita quam omnes volunt, et omnino qui nolit nemo est? Confes. X, 29 Рус пер Ч I, стр. 291 Nec ego tantum, aut cum paucis, sed beati prorsus omnes esse volumus. Ibid. X, 31. Рус пер стр. 293. Beate certe omnes vivere volumus; neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plene sit emissa, consentiat. De morib man. I, 4. Omnium certa sententia est, qui ratione quoquo modo uti possunt, beatos esse omnes homines velle De civ Dei X, 1, 1. Рус пер. Ч IV, стр. 101. Ср De magistr. 46. Рус пер Ч. II, стр 472 De Trinit. XIII, 6. 7 25.

логическихъ построеній. Когда одна знатная и осторожная дама, Проба, опасавшаяся, какъ бы неумѣстной молитвой не навлечь на себя несчастья, обратилась къ Августину за совѣтомъ, онъ отвѣтилъ ей, что слѣдуетъ молиться только о блаженной жизни, которой желаютъ и добрые и злые, но достигаютъ одни добрые [1]). Скорбь и радость сообщали полноту его жизни, и за это онъ любилъ и цѣнилъ ее Самое бытіе было для него сопряжено съ такимъ наслажденіемъ, что онъ желалъ лучше переносить какія угодно страданія, но всетаки жить, чѣмъ найти успокоеніе въ лонѣ совершеннаго небытія. Онъ отказывался вѣрить, чтобы серьезно можно было предпочитать небытіе жизни, хотя бы и исполненной бѣдствій [2]). Самоубійство казалось ему необъяснимымъ заблужденіемъ, противъ котораго возстаетъ и разумъ и чувство. Нельзя разумно отдать предпочтеніе небытію предъ бытіемъ [3]). Не можетъ чувство пожелать уничтоженія: когда бѣдствія и нестерпимыя страданія толкаютъ человѣка на самоубійство, то его чувство ищетъ не уничтоженія, а покоя. Но покой не есть отсутствіе бытія, а наоборотъ, его высшая форма, такъ какъ въ немъ нѣтъ постояннаго частичнаго умиранія, съ которымъ связана непрерывная измѣнчивость движенія [4]). Августинъ любилъ жизнь и находилъ, что чѣмъ сильнѣе у человѣка жажда жизни, тѣмъ ближе къ нему блаженство вѣчности. Кто жадно стремится къ бытію, тотъ не удовлетворяется бѣгущими мгновеніями земныхъ радостей, не мирится съ краткостью настоящей жизни, а страстно желаетъ жизни вѣчной и блаженства непреходящаго [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? Epist. CXXX, 9

[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. De lib. arb. III, 18

[3]) Ibid III, 22.

[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. Ibid. III, 23

[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. Ibid III, 21.

Эта ненасытимая жажда бытія и наслажденій, такъ характерная для Августина, служитъ основной идеей всей его жизни, развитія и философіи Его жизнь представляетъ собою сначала мучительныя поиски счастья, потомъ спокойное обладаніе имъ въ предчувствіи блаженной вѣчности. Его философія есть ученіе о благѣ, обезпечивающемъ это блаженство, о благѣ высшемъ и о благахъ среднихъ и низшихъ, о познаніи относительной цѣнности благъ, о вѣчномъ бытіи высшаго блага и происхожденіи благъ низшихъ, объ отпаденіи отъ блага и возвращеніи къ нему.

Таковы выдающіяся черты личности бл. Августина, послужившія естественными данными для его послѣдующаго развитія. Но кромѣ ихъ, направленіе его личныхъ исканій предопредѣлялись ранними впечатлѣніями дѣтства и вліяніемъ среды, о которыхъ теперь необходимо сдѣлать нѣсколько замѣчаній.

II.

Вліяніе воспитанія.

Нѣкоторые изслѣдователи пытаются объяснить религіозную драму бл Августина двойственностью вліяній, подъ воздѣйствіемъ которыхъ онъ находился. Въ немъ видятъ типическое отображеніе контрастовъ африканскаго общества того времени. Указываютъ на то, что въ этой средѣ язычество сталкивалось съ христіанствомъ, чудовищный развратъ умиравшей религіи съ святостью и аскетическимъ самоотреченіемъ новой, люди, преданные противоестественнымъ порокамъ, съ святыми, отказавшимися отъ всего ради высокихъ идеальныхъ благъ, каковы Тертулліанъ, мученикъ Кипріанъ, монахи и подвижники. Эти контрасты общества, продолжаютъ они, Августинъ съ самаго своего рожденія могъ наблюдать въ родной семьѣ, такъ какъ отецъ его былъ язычникъ, а мать святая [1]). Къ сожалѣнію, эта заманчивая и многообѣщающая концепція не находитъ для себя оправданія въ *Исповѣди* бл. Августина. Общественные контрасты, на которые въ этомъ случаѣ ссылаются, не могли положить глубокой печати на личность бл. Августина уже потому, что они не были ему извѣстны. Ранѣе крещенія личность Тертулліана и св. Кипріана такъ мало занимали его, что онъ при всемъ своемъ огромномъ

---

[1]) *Кн. Е. Трубецкой.* Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V в. Ч. I. Міросозерцаніе бл. Августина Москва 1892. Стр 22—23 G Boissier. Etudes d'histoire religieuse. VI. La conversion de saint Augustin. Rev. des deux mondes. T. 85 (1888) p. 45.

интересѣ къ литературѣ, не позаботился ознакомиться съ ихъ сочиненіями. Монашества въ то время въ Карѳагенѣ еще не было, и о существованіи христіанскихъ подвижниковъ бл. Августинъ узналъ лишь въ Миланѣ не задолго до своего окончательнаго обращенія [1]) Въ самой семьѣ бл. Августина разладъ между языческимъ и христіанскимъ элементомъ былъ далеко не такъ великъ, какъ это обыкновенно представляютъ Правда, отецъ Августина, Патрицій, былъ язычникъ, но не столько по убѣжденію, сколько по рутинѣ и приспособляемости къ требованіямъ жизни Во всякомъ случаѣ мы не замѣчаемъ въ немъ и тѣни фанатизма. Чуждый идеальныхъ порывовъ, онъ болѣе всего цѣнилъ блага настоящей жизни. Къ тому же онъ не отличался семейными добродѣтелями и не былъ безупреченъ въ отношеніи супружеской вѣрности. Надѣленный отъ природы горячимъ и вспыльчивымъ темпераментомъ, онъ не считалъ нужнымъ сдерживать и контролировать себя въ минуты гнѣва, но онъ былъ человѣкъ не злой и легко уступалъ внушеніямъ благоразумія, когда гнѣвъ переставалъ ослѣплять его [2]). Мать бл. Августина, Монника, происходила изъ христіанской семьи и была воспитана старушкой няней въ самыхъ строгихъ правилахъ. Въ раннемъ дѣтствѣ ей не позволяли ѣсть и пить, даже воду, иначе, какъ за столомъ, когда къ нему сходились всѣ, и это пріучило ее къ терпѣнію, которое ей очень пригодилось впослѣдствіи [3]). Ставъ женой необузданнаго въ гнѣвѣ Патриція, она сумѣла побѣдить его своей кротостью и уступчивостью. Она примирялась даже съ его безпорядочной жизнью, и цѣною такого самопожертвованія былъ обезпеченъ семейный миръ [4]). Въ концѣ концовъ ея нравственное превосходство одержало полную побѣду: подъ конецъ своей жизни Патрицій сдѣлался христіаниномъ и совершенно измѣнился нравственно [5]). Такова была семья, въ которой бл. Августинъ получилъ первоначальное воспитаніе. Ея двойственность не представляла собой чего-либо чрезвычайнаго, способнаго поражать воображеніе даже впечатлительнаго ребенка. И въ христіанскомъ обществѣ всѣхъ временъ и народовъ семьи съ равнодушнымъ къ религіи отцомъ и благочестивой матерью встрѣчаются на каждомъ шагу. Каково же было вліяніе того и другого супруга на бл. Августина въ его дѣтствѣ?

---

[1]) *August* Confes VIII, 14—15 Рус пер. Ч. I, стр. 213—217.
[2]) Ibid IX, 19. 22. Рус. п. стр. 252—253. 255.
[3]) Ibid. IX, 17 Рус п. стр. 250.
[4]) Ibid. IX, 19. Рус пер. стр. 252—253.
[5]) Ibid. IX, 22. Рус. пер. стр. 255.

Конечно, отецъ не могъ внушить Августину ни христіанской вѣры, ни христіанскихъ идеаловъ Напротивъ, онъ несомнѣнно способствовалъ развитію въ мальчикѣ тщеславія и честолюбивыхъ стремленій и безъ того въ немъ естественныхъ, такъ какъ то и другое обыкновенно служитъ искушеніемъ таланта. Видя выдающіяся способности сына, этотъ небогатый житель Тагасты, къ великому удивленію своихъ согражданъ, не жалѣлъ ничего, чтобы дать ему вполнѣ законченное образованіе и помочь достигнуть впослѣдствіи обезпеченнаго и почетнаго положенія въ обществѣ [1]). Но онъ не проявлялъ никакихъ заботъ о воспитаніи его нравственнаго характера. Когда у юноши проявилась чувственность, а вмѣстѣ съ нею и пороки, отецъ втайнѣ этому сочувствовалъ [2]). Но и Монника въ то время далеко еще не достигла высоты христіанскаго настроенія, на которой она стояла во время бесѣды съ сыномъ въ Остіи не задолго до своей смерти. Нуженъ былъ рядъ тяжелыхъ испытаній, годы тревогъ о судьбѣ любимаго сына, годы молитвъ о немъ и слезъ, нужно было, наконецъ, обратное вліяніе Августина, возвратившагося къ церкви, чтобы все земное стало для нея безразличнымъ. По выраженію бл. Августина, въ то время она, хотя уже убѣжала изъ самаго средоточія Вавилона, но все еще продолжала ходить по его окраинамъ [3]) Она вполнѣ одобряла и поддерживала честолюбивые планы мужа и сама очень заботилась объ образованіи и и будущности сына. не находя въ этомъ ничего противнаго требованіямъ христіанской совѣсти. И ее болѣе всего занимала карьера сына. Какъ христіанка, она не могла одобрить распущенности, которую со скорбью стала замѣчать въ поведеніи молодого человѣка, и убѣждала его по крайней мѣрѣ не доводить дѣла до физической связи съ женщинами и особенно не посягать на женщинъ замужнихъ, такъ какъ церковь относилась съ особенною строгостью къ прелюбодѣянію, разрушающему счастье и миръ семейнаго очага. Но въ своихъ заботахъ объ охраненіи цѣломудрія юноши, она не рѣшалась примѣнить къ нему ту мѣру, которую въ этомъ случаѣ рекомендовала церковь и которую впослѣдствіи единственно цѣлесообразной считалъ самъ бл. Августинъ—женитьбу, потому что въ этомъ она видѣла препятствіе къ его дальнѣйшему образованію. Ранній бракъ положилъ бы

---

[1]) Ibid II, 5 Рус. п стр 32

[2]) Ibid II, 6. Рус. п стр 33

[3]) Et illa, quae jam de medio Babylonis fugeret, sed ibat in caeteris ejus tardior. Ibid. II, 8. Рус пер. стр. 34—35.

конецъ всѣмъ мечтамъ о мірскихъ успѣхахъ сына [1]). Послѣ смерти мужа, не смотря на стѣсненное матеріальное положеніе, Монника поддерживала Августина своими средствами, чтобы дать ему возможность пройти до конца высшую школу въ Карѳагенѣ [2]) Такимъ образомъ между Патриціемъ и Моникой царило полное согласіе въ вопросѣ объ образованіи сына и его конечной цѣли, и если тщеславіе Августина развивалось подъ вліяніемъ домашнихъ впечатлѣній, то отвѣтственность въ этомъ ни въ какомъ случаѣ нельзя возлагать на одного отца.

Областью, въ которой съ особенною силою сказалось вліяніе матери на Августина, была религія. Благодаря раннимъ впечатлѣніямъ дѣтства, не смотря на свое поразительное незнакомство съ ученіемъ церкви, не смотря на свою самоувѣренность, не смотря на всѣ свои заблужденія, въ глубинѣ души онъ всегда оставался христіаниномъ. Мать научила его молиться и внушила неискоренимое благоговѣніе къ имени Іисуса Христа. Когда въ школѣ мальчику угрожали наказанія, онъ обращался съ трогательной молитвой къ Богу [3]). Подвергшись въ дѣтствѣ опасной болѣзни, онъ потребовалъ крещенія съ необычайной для этого возраста силою чувства. Но въ состояніи его здоровья произошло улучшеніе, и крещеніе, по обычаю того времени, было отложено до болѣе зрѣлаго возраста [4]). Чтобы яснѣе представить сущность религіозныхъ исканій бл Августина, нужно теперь же установить ихъ неизмѣнную основу,—тѣ вѣрованія, которыя были внушены ему матерью и которыя никогда его не покидали.

Прежде всего нужно имѣть въ виду, что бл. Августинъ никогда не былъ язычникомъ. Отъ самого рожденія онъ былъ зачисленъ въ ряды оглашаемыхъ, осѣнялъ себя крестнымъ знаменіемъ и вкушалъ освященную соль въ дни Пасхи [5]). Поэтому свое присоединеніе къ сектѣ манихеевъ онъ ощущалъ какъ отпаденіе отъ каѳолической церкви, къ которой принадлежалъ ранѣе [6]). По

---

[1]) 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. Ibid II, 8. Рус. п. стр. 35.

[2]) Ibid III, 7. Рус. п стр. 50

[3]) Ibid I, 14 15 Рус п. стр 13—15

[4]) Ibid I, 17. Рус. п стр 16.

[5]) Ibid I, 17. V, 25 Рус. п. стр 15—16 123—124.

[6]) De utilit cred. 2

воскреснымъ днямъ онъ посѣщалъ богослуженіе [1]). Содержаніе его молитвъ, отзвукъ его сердечныхъ желаній, мѣнялось, то онъ никогда не переставалъ обращаться съ ними къ Богу [2]). Въ язычествѣ съ его политеизмомъ онъ никогда не находилъ ничего привлекательнаго. Боги народной религіи на его взглядъ были демонами и не возбуждали въ немъ ничего, кромѣ безграничнаго презрѣнія. Если иногда онъ и упрекаетъ себя въ служеніи демонамъ, то подъ нимъ онъ всегда разумѣетъ подчиненіе темнымъ силамъ своей воли, совершающей грѣхъ предъ Богомъ, а отъ такого идолослуженія не свободенъ ни одинъ христіанинъ [3]). Его отношеніе къ языческому культу характеризуетъ одинъ случай, относящійся къ тому времени, когда онъ уже примкнулъ къ манихеямъ. Однажды онъ задумалъ принять участіе въ публичномъ состязаніи и прочесть въ театрѣ свое стихотворное произведеніе [4]). Въ подобныхъ случаяхъ было въ обычаѣ обращаться къ помощи магіи, чтобы обезпечить себѣ покровительство боговъ и направить ихъ нерасположеніе въ сторону противниковъ. Сохранились заклинательныя таблички, изготовленныя на свинцѣ по заказу одного цирковаго наѣздника, не надѣявшагося инымъ средствамъ восторжествовать надъ своими соперниками [5]). Даже церковь считалась съ этимъ суевѣрнымъ обычаемъ. Въ житіи преп. Иларіона разсказывается, какъ христіанскій наѣздникъ при помощи воды, освященной преподобнымъ, разрушилъ чары своего языческаго соперника и одержалъ надъ нимъ побѣду на состязаніи [6]). Поэтому совершенно въ духѣ того времени одинъ гадатель предложилъ Августину свои услуги предъ его выступленіемъ, обѣщая за извѣстную плату обезпечить ему помощь демоновъ и побѣду [7]). Но молодой риторъ съ презрѣніемъ отвергъ это предложеніе, заявивъ, что для него омерзительны подобныя таинства, и что онъ не позволилъ бы убить даже мухи, чтобы такою цѣною купить себѣ побѣду [8]). Онъ не хотѣлъ, чтобы за

[1]) Confes III, 5. Рус. пер. Ч. I, стр. 48.

[2]) Ibid III, 7. Рус. п. стр. 50.

[3]) Quibus immolabam facta mea mala. Ibid. III, 5. Рус п. стр 48.

[4]) Mihi theatrici carminis certamen mire placuisset Ibid IV, 3 Рус п. с. 69—70

[5]) Изданіе этихъ табличекъ и изслѣдованіе о нихъ см. у *R. Wunsch.* Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom. Leipzig 1898.

[6]) *Hieronymus.* Vita Hilarionis, c 20 *Migne,* P lat. T XXIII, col 36—37. Рус пер. К. Д. А. Ч. IV, стр. 23—24.

[7]) Necaturus enim erat ille in sacrificiis suis animantia, et illis honoribus invitaturus mihi suffragatura daemonia videbatur Confes IV, 3 Рус. п Ч I, стр. 69

[8]) Me autem foeda illa sacramenta detestatum et abominatum respondisse, nec si corona illa esset immortaliter aurea, muscam pro victoria mea necari me sinere. Ibid.

его успѣхъ была принесена жертва демонамъ [1]). Въ противоположность этой языческой магіи, Августинъ съ увлеченіемъ предавался астрологіи, но только потому, что не усматривалъ въ ней никакой связи съ культомъ боговъ народной религіи: здѣсь не было ни жертвоприношеній, ни призыванія духовъ, ни молитвъ, обращенныхъ къ демоническимъ силамъ [2]).

Не имѣя ничего общаго съ язычествомъ, бл. Августинъ никогда не былъ и совершенно безрелигіознымъ. Основныя истины христіанской вѣры глубоко коренились въ его душѣ и изъ ея нѣдръ руководили его мышленіемъ и волей. Иногда тверже, иногда слабѣе, но всегда и неизмѣнно онъ вѣрилъ, что Богъ существуетъ, что Онъ заботится о насъ и, будучи невидимъ, слышитъ наши молитвы. Въ этой увѣренности его не могли поколебать никакіе философскіе доводы [3]).

Въ своихъ самостоятельныхъ религіозныхъ исканіяхъ бл. Августинъ всегда руководился христіанскимъ понятіемъ о Богѣ, которое было внушено ему въ дѣтствѣ и имѣло для него значеніе аксіомы, истины самоочевидной и не подлежащей критикѣ. Чтобы выяснить характеръ этого понятія и его значеніе въ исторіи христіанской мысли вообще и въ религіозномъ развитіи бл. Августина въ особенности, необходимо, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, отмѣтить отличительныя особенности ученія о Богѣ, содержащагося въ сочиненіяхъ христіанскихъ апологетовъ и антигностическихъ писателей.

Въ Библіи, обращающейся къ религіозному чувству человѣка, истина дана не въ отвлеченной, а въ конкретной формѣ. Соотвѣтственно этому Писаніе изображаетъ Бога въ видѣ совершенной Личности, чуждой какихъ бы то ни было ограниченій и свободной отъ недостатковъ моральнаго или метафизическаго характера. Но для каждаго конкретнаго образа, которымъ пользуется Библія, чтобы выразить идею независимости Бога отъ про-

[1]) Sed videlicet sacrificari pro me nollem daemonibus. Ibid Изъ приведенныхъ выдержекъ ясно, что мотивомъ отказа Августина было презрѣніе къ язычеству, а не манихейская жалость къ животнымъ, какъ полагаютъ нѣкоторые изслѣдователи.

[2]) 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 Ibid. IV, 4 Рус п стр 70

[3]) 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. Ibid VI, 7—8. Рус пер стр 133—134.

странства, времени, физической необходимости, можно было найти параллели въ религіозной философіи древняго міра и подыскать для него отвлеченный терминъ и абстрактную формулу. Пользуясь этимъ, христіанскіе апологеты, имѣвшіе въ виду языческое общество, воспитанное на философскихъ идеяхъ своего времени, и стремившіеся выяснить для него философское содержаніе откровенія, облекли библейское ученіе о Богѣ въ философскую одежду Благодаря этому ихъ, по существу библейское, понятіе о Богѣ, отлилось въ формы, доступныя и близкія для философскаго сознанія ихъ современниковъ. Богъ, по ихъ ученію,—существо абсолютное, безусловное, ни отъ чего не зависимое, неограниченное, безконечно превосходящее своими совершенствами все наилучшее. Всѣ положительныя и отрицательныя аттрибуты, вообще очень многочисленные, которые служили для апологетовъ выраженіемъ совершенствъ Божественнаго Существа, можно свести къ двумъ группамъ Первая группа предикатовъ вытекаетъ изъ понятія о Богѣ, какъ Первопричинѣ и Основѣ всякаго бытія. Если Богъ есть основаніе и источникъ бытія для всего существующаго, то все зависитъ отъ Него, а Самъ Онъ ни отъ чего не зависитъ. Поэтому Богъ не рожденъ, вѣченъ (не подчиненъ законамъ времени), безстрастенъ, неизмѣняемъ, не можетъ подлежать насилію, непреоборимъ, всемогущъ. Вторая группа предикатовъ характеризуетъ Бога, какъ Личность, совершенства которой не имѣютъ никакихъ границъ и принадлежатъ ей въ превосходной степени. Сюда относятся всевѣдѣніе, святость, благость, справедливость. Изъ этихъ двухъ группъ божественныхъ аттрибутовъ первая отличается болѣе философскимъ характеромъ, вторая религіознымъ, первая указываетъ на метафизическія, вторая на моральныя совершенства Бога, первая стоитъ ближе къ философіи, вторая къ Библіи.

Изъ первой группы предикатовъ нужно нѣсколько подробнѣе коснуться одного, такъ какъ это объяснитъ намъ многое въ религіозныхъ заблужденіяхъ Августина. Мы разумѣемъ формулу, посредствомъ которой древнѣйшая христіанская литература обозначала отношеніе Бога къ пространству Какъ начало всего, Богъ не зависитъ отъ пространства, а наоборотъ, пространство зависитъ отъ Него Но эта идея, не заключающая въ себѣ ничего пространственнаго, а имѣющая въ виду лишь динамическое отношеніе Бога къ пространству, у раннихъ христіанскихъ писателей, подъ вліяніемъ Филона, получила такое выраженіе, которое внушало мысль о безконечной протяженности Божественной Субстанціи. Богъ—Вседержитель. Онъ все содер-

жить въ Себѣ, въ томъ числѣ и пространство. Онъ объемлетъ пространство, но Самъ не объемлется имъ. Если бы пространство обнимало Его, то оно было бы больше и могущественнѣе Его. Міръ имѣетъ сферическую форму, замыкается небесными кругами и заполняетъ собою все пространство. Богъ же обитаетъ выше міра, объемлетъ его со всѣхъ сторонъ и такимъ образомъ содержитъ въ себѣ самое пространство [1]) Подобныя выраженія давали поводъ понимать вездѣприсутствіе Бога не въ смыслѣ Его совершенной непространственности, а въ смыслѣ заполненія Имъ какъ мѣста, занимаемаго міромъ, такъ и всего, находящагося за предѣлами міра и самаго пространства. Такое представленіе лежитъ въ основѣ такъ называемаго „топологическаго“ доказательства единства Бога, о которомъ мы скажемъ нѣсколько словъ ниже. Оно же просвѣчиваетъ сквозь нѣкоторыя черты субординаціонизма доникейскихъ церковныхъ писателей. По ихъ ученію, субъектомъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ теофаній былъ не Богъ Отецъ, а Божественный Логосъ. Это положеніе обосновывается ими между прочимъ тѣмъ, что, по необъятности своего Существа, Богъ Отецъ не могъ бы вмѣститься въ ничтожныхъ пространствахъ нашего земного міра. Для св. Іустина представляется немыслимымъ, чтобы Богъ Отецъ оставилъ все, сущее выше небесъ, и явился въ *небольшой части земли* [2]). Невидимость Отца и видимость Сына, по мнѣнію Тертулліана объясняется тѣмъ, что Отецъ, какъ tota

---

1) *Philo.* Ὁ μὲν θεὸς οὐχί που—οὐ γὰρ περιέχεται ἀλλὰ περιέχει τὸ πᾶν—τὸ δὲ γενόμενον ἐν τόπῳ, περιέχεσθαι γὰρ αὐτὸ ἀλλ᾽ οὐ περιέχειν ἀνανκαῖον Leg. alleg. lib. III, 51—52 Ed. *Cohn.* Vol I p. 124. Cp. De sobriet. 63. *Cohn* Vol. II, 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 De Somnus, lib. I, 63. Ed. *Cohn*, Vol. III, p 218 *Hermas* Πάντα χωρῶν, μόνος δε ἀχώρητος ὤν. Pastor, Mand. 1 Рус. пер *прот. Преображенскаго.* СПБ. 1895. Стр. 181. Kerygma Petri. Ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ *Clemens Alex*, Stromata lib VI, c. V, 39 Ed *Stahlin. Aristides* Небо не объемлетъ Его, но небо и все видимое и невидимое заключено въ Немъ Apolog. c I Ed *Geffcken*, S. 4 *Theophilus* Ἔτι μὴν μηδὲ τὸ ἐν τοπῳ χωρεῖσθαι· εἰ δὲ μή γε, μείζων ὁ χωρῶν τόπος αὐτοῦ εὑρεθήσεται μεῖζον γάρ ἐστιν τὸ χωροῦν τοῦ χωρουμένου θεὸς γὰρ οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων Ad Autol. II. 3 Ed. *Otto*, P. 81 E Рус пер. прот. *Преображенскаго.* 1867 г. стр 186 *Arnobius* Prima enim tu causa es, locus rerum ac spatium. Adv nationes, lib I, 31. Ed CSEL.

2) *Justinus.* 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. Dial 60 Ed. *Otto* p. 210 B Рус пер. прот. *Преображенскаго* 1892 г. стр 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 .. Ibid. c 127 p 456, A. Рус пер. стр. 338.

substantia, необъятенъ, а Сынъ, какъ derivatio totius et portio, можетъ быть объятъ формами, въ которыхъ открываетъ свою невидимую субстанцію [1]).

Идея абсолютности и неограниченности Бога имѣла въ сочиненіяхъ апологетовъ и антигностическихъ писателей полемическое значеніе. Ею исключались всѣ формы политеизма и всѣ виды дуализма.

Полемическое значеніе идеи абсолютности Бога въ борьбѣ съ язычествомъ съ особенною наглядностью выступаетъ въ апологіи Аристида Установивъ въ первой главѣ христіанское понятіе о Богѣ, въ дальнѣйшихъ частяхъ своего труда апологетъ доказываетъ, что объекты культа языческихъ религій не могутъ быть признаны богами Если Богомъ называется существо ни отъ чего не зависимое и безстрастное, то стихіи и части природы не боги, потому что они зависятъ отъ другихъ вещей какъ въ отношеніи своего бытія, такъ и въ отношеніи своихъ измѣненій [2]). Если отличительнымъ признакомъ Божества является все превосходящее совершенство, то человѣкообразные боги греческой религіи съ ихъ естественной ограниченностью, съ ихъ страстями и пороками, о которыхъ такъ много говорятъ поэты, не имѣютъ въ себѣ ничего божественнаго. Та же мысль лежитъ въ основѣ и прочихъ апологій [3]).

Если апологеты противопоставляли идею неограниченности и абсолютнаго совершенства Бога языческому политеизму, то христіанскіе писатели, боровшіеся съ гностическими сектами, направили ее противъ всѣхъ видовъ дуализма. Признаніе двухъ независимыхъ другъ отъ друга началъ, по ихъ ученію, ведетъ въ сущности къ отрицанію бытія безусловнаго Существа, такъ какъ, ограничиваемое другимъ, ни то, ни другое начало не можетъ сохранять характеръ абсолютности. Это ограниченіе можетъ быть или внѣшнимъ, пространственнымъ, или внутреннимъ, свидѣтельствующимъ о недостаточной интенсивности божественныхъ совершенствъ. Приведемъ нѣсколько образцовъ критики дуализма, какъ съ той, такъ и съ другой точки зрѣнія.

Впервые „топологическое“ доказательство единства Бога, исходящее изъ идеи Его пространственной неограниченности, встрѣчается въ апологіи Аѳинагора. Есть только одинъ Богъ, Творецъ

---

1) Adv Prax 14. 16. Adv Marc L II, 27. Adv Marc. L. III, 9 10 Adv. Marc L V, 19. De carne Christ. 6.

2) *Aristid* Apologia, с III—VII. Ed. *Geffcken* Рус. пер *А. Покровскаго*. Богосл. Вѣстн 1898 г Іюнь, стр. 270—297.

3) Ibid с VIII—XI.

всего, говоритъ апологетъ. Если бы существовало два бога или болѣе, то они должны были бы находиться или въ одномъ и томъ же мѣстѣ или въ разныхъ. Но въ одномъ и томъ же мѣстѣ они не могли бы быть ни какъ совпадающія величины, ни какъ различныя части одного цѣлаго. Они не могли бы совпасть, какъ вполнѣ подобныя другъ другу реальности, потому что подобными другъ другу могутъ быть только вещи, происшедшія отъ одного начала или произведенныя по одному образцу, а боги по самому своему понятію безначальны и потому не могутъ быть подобными другъ другу. Но боги не могли бы находиться въ одномъ мѣстѣ и какъ части, составляющія одного Бога, потому что въ этомъ случаѣ Богъ, какъ состоящій изъ частей, былъ бы доступенъ тлѣнію и разложенію, а это противорѣчитъ понятію Бога, какъ существа безначальнаго, а слѣдовательно и безсмертнаго. Съ другой стороны боги не могли бы существовать и въ разныхъ мѣстахъ, потому что Богъ и Творецъ всего объемлетъ весь міръ и находится выше міра и вокругъ него. Онъ содержитъ все пространство, а потому не можетъ быть мѣста для обитанія другого бога или другихъ боговъ. Они не могутъ находиться въ мірѣ, который принадлежитъ Творцу, не могутъ находиться и выше или около міра, потому что и тамъ пребываетъ Творецъ. Если же мы предположимъ, что другой богъ обитаетъ далеко за предѣлами этого міра, то и въ такомъ случаѣ его нельзя признать Богомъ, потому что, пребывая въ ограниченномъ пространствѣ, онъ является ограниченнымъ и въ своемъ могуществѣ, такъ какъ ни своимъ существомъ, ни своею силою онъ не проникаетъ въ область, принадлежащую Творцу нашего міра [1]).

Такимъ же характеромъ отличаются возраженія св. Иринея противъ дуализма валентиніанъ, которыя онъ направляетъ вмѣстѣ съ этимъ и противъ системы Маркіона. Послѣдователи Валентина раздѣляли все бытіе на двѣ области — плирому и кеному. Плирома, обиталище Вышняго Бога и происшедшихъ отъ Него эоновъ, единосущныхъ Ему по своей пневматической субстанціи, въ совокупности населяющихъ ее существъ, представляетъ собою Бога. Наоборотъ, кенома есть область твари, психическаго и матеріальнаго начала, по существу отличныхъ отъ Бога и отъ эоновъ.

---

[1]) *Athenagoras.* Supplicat c. VIII Ed. *Geffcken.* S. 125—126 ср комментаріи S. 177—179. Рус. пер прот. *Преображенскаго,* стр. 76—77 *K F Bauer,* Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit. Bamberg 1902 S. 11—22. *L Arnold,* De Apologia Athenagorae. Parisiis 1898 p 35—36 *Ueberweg-Heinze,* Grundriss der Geschichte der Philosophie. Th. II, Berlin 1898 S 58—59.

Св. Ириней охотно принимаетъ это отождествленіе Бога и плиромы, потому что понятіе плиромы, полноты всего, вполнѣ соотвѣтствуетъ идеѣ неограниченности существа и совершенствъ Бога и представляетъ извѣстныя удобства для самаго изложенія доказательства единства Бога. Если, обращается св. Ириней къ гностикамъ, наряду съ плиромой существуетъ кенома, то послѣдняя можетъ находиться или внѣ плиромы, или въ ней самой. Если кенома находится внѣ плиромы или Бога, то Богъ не есть уже полнота всего, потому что не все содержитъ. Ему недостаетъ того, что находится внѣ Его, а у кого есть недостатокъ, тотъ уже не полнота всего. Болѣе того. Если кенома, находясь внѣ плиромы, окружаетъ ее со всѣхъ сторонъ, то она то и будетъ Богомъ, потому что, содержа плирому, она больше ея, а слѣдовательно и могущественнѣй [1]) Въ дальнѣйшемъ отъ этой пространственной точки зрѣнія св. Ириней переходитъ къ динамической.

Если кенома, говоритъ онъ, находится не внѣ плиромы, а въ ней самой на подобіе пятна на платьѣ или тѣни въ безбрежномъ океанѣ свѣта, то это въ свою очередь служитъ ограниченіемъ для существа и совершенствъ Божіихъ, мыслимыхъ подъ образомъ свѣта. Присутствіе пустоты или тѣни въ области плиромы, которыми воспользовался дмміургъ и его ангелы, чтобы создать здѣсь свой несовершенный, хотя и очень обширный міръ, свидѣтельствовало бы объ ограниченности и слабости божественнаго свѣта, оказавшагося недостаточнымъ для наполненія всего, находящагося внутри Его [2]). Такимъ образомъ, признаніе второго начала противорѣчитъ понятію о Богѣ, какъ Существѣ неограниченномъ по своему протяженію, могуществу и совершенству.

Идея абсолютности Бога въ ея динамическомъ выраженіи лежитъ такъ же въ основѣ критики, которой церковные писатели подвергали теодицею дуалистическихъ сектъ. Послѣднія держались того же возвышеннаго понятія о Богѣ, какъ и ихъ церковные противники, и въ своемъ ученіи о происхожденіи зла выходили изъ благочестиваго чувства, отказывавшагося признать Бога, Существо безконечно благое и святое, виновникомъ зла, но они не видѣли, что идея абсолютности Бога исключаетъ дуализмъ. Съ цѣлью оправдать Бога, они и вводили въ свои системы второе,

---

1) *Irenaeus.* Advers. haereses. II, 1, 1—4. Рус. п. прот. *Преображенскаго* стр. 128—131. Ed. *Migne.* Patrologie. Ser. gr. VII Сравн. подобную же критику дуализма *Маркіона* у *Тертулліана* Adv. Marcion. Lib. I, 15. Ed. CSEL. Vol. XLVII, p 309—310

2) *Irenaeus.* Ibid. II, 4, 2—3. Рус. п. стр. 138—139.

независимое отъ Бога, начало, болѣе или менѣе несовершенное, болѣе или менѣе злое, и въ немъ полагали причину физическаго и нравственнаго зла въ мірѣ. Церковная критика, наоборотъ, доказывала, что дуалистическая теодицея противорѣчитъ понятію неограниченности Бога и не достигаетъ цѣли, ради которой измышлена. Если міръ созданъ диміургомъ или ангелами, разсуждаетъ св. Ириней, то или противъ воли Бога или согласно Его волѣ. Созданіе міра противъ воли Бога служило бы доказательствомъ ограниченности Его вѣдѣнія или могущества. Созданіе міра согласно волѣ Бога вело бы къ признанію Бога виновникомъ зла или несовершенствъ природы, такъ какъ Онъ, не предотвратившій дѣятельности противныхъ силъ, былъ бы послѣднею причиной творенія и его свойствъ [1]). Гермогенъ объяснялъ происхожденіе зла изъ сопротивленія, которое оказываетъ инертная часть совѣчной Богу матеріи Его творческой силѣ [2]). Въ своемъ трактатѣ, посвященномъ опроверженію этой дуалистической теоріи, Тертулліанъ, между прочимъ, доказываетъ, что она набрасываетъ тѣнь на Самого Бога. Если Богъ не измѣнилъ матерію, которая препятствовала проявленію Его благости въ твореніи, то или потому, что не могъ, или потому, что не хотѣлъ. Если Онъ не могъ, то Онъ—Богъ безсильный, если могъ, но не хотѣлъ, то Самъ Онъ золъ, потому что покровительствовалъ злу [3]).

Таково понятіе о Богѣ, опредѣлившееся въ литературѣ апологетовъ и противогностическихъ писателей, и таково его значеніе Бл. Августинъ познакомился съ твореніями церковныхъ писателей уже послѣ своего обращенія. Тѣмъ не менѣе съ самаго своего дѣтства въ теченіе всей своей жизни онъ неизмѣнно хранилъ христіанское понятіе о Богѣ, какъ Существѣ всеобъемлющемъ, неограниченномъ, чуждомъ несовершенствъ и недостатковъ, великомъ, абсолютномъ [4]). Это все превосходящее величіе рисовалось ему въ терминахъ какъ нравственнаго, такъ и метафизическаго характера. Въ годы своей молодости онъ считалъ необходимымъ свойствомъ Бога Его безграничную протяженность въ пространствѣ, и если иногда мирился съ представленіями, ведущими къ признанію пространственной ограниченности Божества, то лишь неохотно и только въ надеждѣ путемъ этой

[1]) Ibid. II, 2, 1—3. Рус. п. стр 132—133. Ср *J Kunze,* Die Gotteslehre des Irenaeus. Leipzig. 1891 S 30—36.

[2]) *E Heintzel.* Hermogenes der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Berlin 1902. S. 27—33.

[3]) *Tertullianus.* Advers. Hermog. 10. Ed. CSEL Vol XLVII, p. 136—137.

[4]) *August.* Confes. I, 14. Рус п. I, 13.

уступки избѣжать болѣе, какъ ему казалось, оскорбительныхъ для Бога мнѣній. Исходя изъ идеи абсолютной святости Бога, онъ былъ твердо убѣжденъ, что Богъ не можетъ быть причиною зла, что на вопросъ о происхожденіи зла необходимо отвѣчать такъ, чтобы этотъ отвѣтъ исключалъ всякую мысль о Богѣ, какъ источникѣ грѣха. Противоположное мнѣніе было равносильно въ его глазахъ нечестію и хулѣ на Бога [1]). Изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ абсолютномъ вытекала далѣе идея Его неизмѣняемости, недоступности какому бы то ни было насилію и страданію. Къ этому убѣжденію Августина приводила самоочевидность того положенія, что не подлежащее порчѣ, насилію и разрушенію лучше и выше того, что подлежитъ имъ. Если Богъ есть Существо самое лучшее, то Онъ долженъ быть выше измѣняемости [2]) Колебанія Августина въ понятіи о Богѣ касались только Его природы и свойствъ Его субстанціи [3]). Далѣе, ему сначала не было ясно, что идея неограниченности и абсолютности Бога исключаетъ дуализмъ. А это обстоятельство съ несомнѣнностью доказываетъ, что своимъ понятіемъ о Богѣ онъ былъ обязанъ не прямому вліянію христіанской литературы, а косвенному—чрезъ христіанское сознаніе матери, чрезъ церковную проповѣдь, чрезъ всю христіанскую среду, воспитанную этой литературой, и въ свою очередь воспитывавшую въ томъ же духѣ его религіозное чувство. Въ дальнѣйшемъ мы увидимъ, какое первостепенное значеніе имѣло только что выясненное понятіе о Богѣ въ исторіи развитія бл. Августина. Въ виду этого мы позволили себѣ сдѣлать довольно значительное отступленіе въ область ученія апологетовъ и антигностическихъ писателей [4]).

---

[1]) Deum bonum nullam malam naturam creasse, qualiscumque pietas me credere cogebat. Ibid. V, 20. Рус. п. I, 117.

[2]) 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. Ibid. VII, 1. Рус. п. I, 159. Ср. VII, 3. 6. Рус. п. I, 161—162. 164—165

[3]) 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. Ibid. VI, 8 Рус. п. I, 133.

[4]) Выясненію значенія идеи о Богѣ въ развитіи и философіи бл Августина посвящено спеціальное изслѣдованіе: *H. Wienand*, Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus. Paderborn. 1910 (Forschungen zur christlichen Litteratur-und Dogmengeschichte, hrsg. von *A. Ehrhard* und *J P. Kirsch* B. X, H. 2). Но въ этой ученической работѣ (Promotionsarbeit) предметъ изслѣ-

Кромѣ увѣренности въ бытіи, неограниченности и абсолютномъ совершенствѣ Бога, бл. Августинъ всегда хранилъ вѣру въ безсмертіе души и загробное воздаяніе [1]). Однако признаніе всѣхъ этихъ тезисовъ само по себѣ еще не служитъ доказательствомъ христіанскаго воспитанія и христіанскихъ чувствъ человѣка, исповѣдающаго эти убѣжденія. Ихъ могли раздѣлять и іудеи, и неоплатоники. Но въ Августинѣ эпохи его исканій нельзя видѣть просто философа, желавшаго оставаться въ предѣлахъ религіи, которая могла быть пріемлема для всѣхъ системъ и сектъ. По своему внутреннему настроенію, по своему сердечному отношенію ко Христу онъ всегда былъ христіаниномъ. Правда, его воззрѣнія касательно природы основателя христіанства смѣняли другъ друга—онъ признавалъ Искупителя то эманаціей свѣтлаго начала, принявшей видъ человѣка [2]), то простымъ человѣкомъ, хотя и надѣленнымъ необыкновенною мудростью и справедливостью [3]), то, наконецъ, воплощеніемъ Божественнаго Логоса, — но самая личность Христа была ему дорога и всегда внушала къ Себѣ любовь и религіозное почитаніе [4]). Священное имя Христа Спасителя онъ всосалъ съ молокомъ матери, и ничто не могло искоренить въ немъ обаяніе этого имени [5]). Въ Лицѣ І. Христа онъ любилъ и почиталъ своего Спасителя, и былъ глубоко убѣжденъ, что откровеніе, данное Имъ, есть единственный путь къ Богу, и что безъ вѣры во Христа невозможно спасеніе.

Мы собрали разсѣянныя на страницахъ *Исповѣди* черты неизмѣнныхъ вѣрованій бл. Августина, которыя руководили его религіозными исканіями. Въ одномъ мѣстѣ, однако, самъ авторъ перечисляетъ всѣ отмѣченные нами тезисы, именно какѣ содержаніе своей всегдашней вѣры: „Ты не попустилъ, говоритъ онъ, никакимъ волнамъ помышленій поколебать меня въ вѣрѣ, что

дованія загроможденъ излишними и не относящимися къ дѣлу подробностями, а сущность понятія о Богѣ, вдохновлявшаго бл. Августина, наоборотъ, осталась совершенно невыясненной. Получается впечатлѣніе, что тема дана лицомъ свѣдующимъ, а выполнена неопытной рукой

[1]) 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. Ibid. VI, 26 Рус. п. I, 156—157.

[2]) Ibid. V, 20. Рус. п. I, 117—118.

[3]) Ibid. VII, 25. Рус. п. I, 189—192.

[4]) 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. Ibid. VII, 7. Рус. п. I, 168.

[5]) Ibid. III, 8. Рус. п. I, 51.

Ты существуешь, что субстанція Твоя неизмѣняема, что есть Промыслъ Твой и Судъ Твой о людяхъ, и что во Христѣ Сынѣ Твоемъ, Господѣ нашемъ... Ты положилъ путь спасенія для человѣка, путь къ той жизни, которая наступитъ послѣ этой смерти“ [1]).

Такимъ образомъ, бл. Августинъ вовсе не былъ человѣкомъ безъ догмата, скептикомъ, для котораго нѣтъ ничего несомнѣннаго, свободомыслящимъ, не связаннымъ никакимъ авторитетомъ. Въ своемъ переходѣ отъ одной доктрины къ другой въ сущности онъ искалъ болѣе глубокаго пониманія христіанства, въ безусловной истинности котораго онъ былъ заранѣе увѣренъ. Потому то, когда обстоятельства духовнаго развитія ставили его въ необходимость изъ многихъ путей избрать одинъ и въ его направленіи продолжать свои изслѣдованія, онъ никогда не остановился на философіи и не отдалъ себя подъ ея руководство. На свои вопросы онъ всегда въ такихъ случаяхъ искалъ отвѣта въ религіозныхъ ученіяхъ и притомъ говорившихъ отъ имени Христа. Ни одна система, какъ бы краснорѣчива и основательна она ни была, не могла удовлетворить его, если онъ не находилъ въ ней спасительнаго имени Христа [2]).

III.

Образованіе личности.

Прирожденный характеръ бл. Августина и религіозныя вѣрованія, внушенныя ему воспитаніемъ, послужили точкою отправленія для его личнаго развитія, въ которомъ дѣйствующими силами были уже его собственная воля и его разумъ. Великій христіанскій мыслитель принадлежалъ къ числу тѣхъ рѣдкихъ людей, духъ которыхъ сохраняетъ свою подвижность и гибкость въ теченіе всей жизни и никогда не застываетъ въ разъ навсегда принятыхъ убѣжденіяхъ. Бл. Августинъ развивался отъ колыбели до гробовой доски и болѣе, чѣмъ кто-нибудь, отдавалъ себѣ отчетъ въ измѣненіяхъ, которымъ подвергались его міросозерцаніе

---

1) Ibid. VII, 11. Рус п. I, 173—175.

2) Nomen Salvatoris mei, Filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum [pie biberat (CSEL)], et alte retinebat; et quidquid sine hoc nomine fuisset, quamvis litteratum, et expolitum, et veridicum, non me totum rapiebat. Ibid. III, 8. Рус. п. I, 51. Quibus tamen philosophis, quod sine nomine salutari Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam. Ibid. V, 25. Рус п. I, 123.

и основныя стремленія воли [1]). Этому предмету онъ посвятилъ два очень важныхъ сочиненія автобіографическаго характера—*Исповѣдь* и *Retractationes*. Въ первомъ онъ исповѣдуетъ предъ всѣми порочность и слабость своего сердца, проявившіяся въ его жизни до крещенія, и прославляетъ милосердіе и силу благодати, измѣнившей его внутренно. Здѣсь онъ разсказываетъ, какими извилистыми путями приближался онъ къ истинѣ, и какъ постепенно въ борьбѣ съ заблужденіями и страстями опредѣлился его духовный обликъ, сложилась въ своихъ главныхъ и основныхъ чертахъ его личность. Второе представляетъ собою пересмотръ всѣхъ ранѣе составленныхъ сочиненій съ точки зрѣнія его вполнѣ сложившихся религіозныхъ убѣжденій. Мысль о необходимости такого пересмотра впервые возникла у бл. Августина приблизительно въ 412 г. [2]), но получила свое осуществленіе лишь въ 427 г. за три года до его смерти. Относясь съ христіанскою строгостью къ каждому своему слову и тѣмъ болѣе къ слову записанному и ставшему достояніемъ общества, бл. Августинъ хотѣлъ очистить свои многочисленныя произведенія отъ всего, что могло служить соблазномъ для читателя. Но изданныя и обращавшіяся въ публикѣ сочиненія нельзя было собрать и заново редактировать. Ихъ можно было исправить лишь посредствомъ опубликованія спеціальнаго труда съ критическими примѣчаніями къ нимъ. Такимъ трудомъ и были *Retractationes* Бл. Августинъ, съ одной стороны, разъясняетъ въ немъ неточныя выраженія, допущенныя имъ въ томъ или другомъ сочиненіи, и многое защищаетъ отъ несправедливыхъ нападокъ, съ другой стороны онъ открыто признаетъ нѣкоторыя изъ своихъ сужденій, высказанныхъ имъ преимущественно въ раннихъ сочиненіяхъ, ошибочными и опрометчивыми и беретъ ихъ назадъ [3]), какъ результатъ своей давно ушедшей молодости, прежней неосвѣдомленности, недосмотра или вліянія школьныхъ привычекъ, отъ которыхъ онъ не сразу могъ освободиться. Онъ рекомендуетъ читателямъ считаться съ его духовнымъ развитіемъ и не требовать отъ сочиненій, написанныхъ имъ въ началѣ литературной дѣятельности, той же основательности, осторожности и точности, какихъ они въ правѣ ожидать отъ его позднѣйшихъ и болѣе зрѣлыхъ трудовъ. Чтобы

---

[1]) Ego proinde fateor me ex eorum numero esse conari, qui proficiendo scribunt et scribendo proficiunt. Epist CXLIII, 2.

[2]) Ibid

[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. Epist. CCXXIV, 2

читатель самъ могъ судить объ его успѣхахъ въ церковномъ направленіи мысли, онъ располагаетъ и разсматриваетъ свои труды въ хронологическомъ порядкѣ [1]).

Исповѣдь и *Retractationes* показываютъ, какъ самъ бл. Августинъ смотрѣлъ на свое развитіе По его сознанію, послѣднее продолжалось въ теченіе всей его жизни, но распадалось на два періода, границею которыхъ было крещеніе. Отличительной чертой перваго служили исканія основного направленія мысли и религіозной жизни. Августинъ переходитъ въ это время отъ Цицерона къ манихейству, отъ системы Манеса къ скептицизму, отъ новой Академіи къ авторитету церкви, неоплатонизму, ап. Павлу. Онъ идетъ то въ томъ, то въ другомъ направленіи, пока не находитъ правильнаго пути къ истинной религіи и мудрости, которой рѣшается посвятить всю свою жизнь. Такъ опредѣляются въ основныхъ чертахъ его убѣжденія и настроеніе и запечатлѣваются крещеніемъ. Второй періодъ характеризуется успѣхами въ поступательномъ движеніи по окончательно избранному направленію. Тотчасъ послѣ крещенія Августинъ далеко не былъ ни зрѣлымъ философомъ, ни глубокимъ богословомъ. Для того и другого былъ заложенъ лишь фундаментъ, на которомъ еще только предстояло возвести зданіе законченной философско-богословской системы. Принципы этой системы были уже даны, но ихъ необходимо было разработать самостоятельно, продумать до конца, усвоить индивидуально. Другими словами, юношескіе годы Августина, закончившіеся кризисомъ, который опредѣлилъ собою дальнѣйшее теченіе его внутренней жизни, были временемъ образованія его личности, а годы его литературной дѣятельности и служенія

---

[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. Retract Prol. 3. 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. De dono persev 55. Свѣдѣнія о происхожденіи и задачахъ Retractationes, равно какъ и анализъ этого труда см. *Ad. Harnack.* Die Retractationen Augustin's. Sonderabdr. aus Sitzungsber. der Kgl. preussisch. Akad. d. Wissensch. Philos.-hist. Classe. 1905. LIII.

церкви въ санѣ пресвитера и епископа временемъ роста этой личности, рожденной въ огнѣ страстей и буряхъ сомнѣній. Въ настоящей главѣ мы попытаемся выяснить процессъ образованія личности бл. Августина. Но прежде, чѣмъ приступить къ выполненію этой задачи, необходимо сдѣлать нѣсколько замѣчаній объ источникахъ и методѣ, которыми мы предполагаемъ пользоваться.

Главнымъ источникомъ для насъ будетъ служить *Исповѣдь*. Но этотъ трудъ бл. Августина нуждается въ разъясненіяхъ и поправкахъ на основаніи другихъ его произведеній.

Исповѣдь, повидимому, такъ хорошо всѣмъ извѣстная, такъ популярно изложенная, такъ непосредственно и глубоко дѣйствующая на душу читателя своимъ религіознымъ одушевленіемъ, въ дѣйствительности принадлежитъ къ числу труднѣйшихъ произведеній христіанскаго философа, и въ своихъ чрезвычайно важныхъ частностяхъ и подробностяхъ остается непонятной для большинства лицъ, черпающихъ изъ нея религіозное назиданіе. Причина этого заключается въ слишкомъ сжатомъ изложеніи очень сложныхъ и многосодержательныхъ теорій автора, которое иногда граничитъ съ простымъ упоминаніемъ о нихъ. Бл. Августинъ писалъ это сочиненіе для своихъ друзей, перечитавшихъ всѣ его произведенія, отлично знавшихъ всю его систему и безъ затрудненія понимавшихъ его съ двухъ словъ. Поэтому и въ настоящее время Исповѣдь можетъ быть вполнѣ ясна только для того, кто поставитъ себя въ положеніе друзей бл. Августина и предварительно ознакомится съ его трактами, проповѣдями, письмами. Такимъ образомъ, Исповѣдь нуждается въ комментаріи на основаніи прочихъ произведеній бл. Августина. Хронологія сочиненій, привлекаемыхъ для этой цѣли, является въ данномъ случаѣ довольно безразличной. Если въ своей автобіографіи Августинъ точно указываетъ моментъ, въ который та или другая идея, неясно выраженная здѣсь, стала достояніемъ его сознанія, то для выясненія ея смысла мы въ правѣ привлечь любое изъ его сочиненій, въ которомъ найдемъ ту же идею въ подробномъ изложеніи.

Но пользуясь Исповѣдью бл. Августина, необходимо прибѣгать къ другимъ его сочиненіямъ не только для комментарія этого произведенія, но и для его критики, для необходимыхъ поправокъ къ нему. Искренность и правдивость повѣствованія Августина стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Признается всѣми безъ исключенія, что онъ описалъ свою жизнь до крещенія такъ, какъ она представлялась ему въ моментъ составленія Исповѣди, но всѣ событія ея могли казаться ему въ то время не такими, какими были въ дѣйствительности и какими ощущались въ ми-

нуты непосредственнаго переживанія. И для этой догадки есть основанія и достаточныя данныя. Обстоятельствомъ первостепенной важности служитъ прежде всего позднее происхожденіе Исповѣди. Изданная въ 400 г., она на 13 лѣтъ удалена отъ крещенія Августина и на 14 отъ тѣхъ событій въ его внутренней жизни, которыя возвратили его церкви. Уже память сама по себѣ, какъ бы ни была она сильна и обширна, имѣетъ свои границы, многое теряетъ и очень часто сохраняетъ не столько существенное, сколько яркое, почему-то особенно поразившее воображеніе, хотя и случайное. Но еще важнѣе зависимость воспоминаній о прошедшемъ отъ взглядовъ и чувствъ настоящаго Картины давно минувшаго съ теченіемъ времени окрашиваются въ новые цвѣта, потому что свое настоящее я мы непроизвольно переносимъ въ отдалившуюся область своего дѣтства, юности. Въ зрѣломъ возрастѣ мы иначе оцѣниваемъ событія, въ которыхъ ранѣе принимали участіе, и людей, съ которыми встрѣчались на зарѣ своей жизни, иначе смотримъ на свои прежніе поступки, стремленія и увлеченія, а измѣнившійся взглядъ на вещи измѣняетъ и чувства, связанныя съ воспоминаніями о нихъ. Ко времени составленія Исповѣди ея авторъ многое изъ пережитого могъ уже забыть. Далѣе, когда онъ писалъ свою Исповѣдь, въ немъ окончательно сложились религіозныя убѣжденія, зерно которыхъ едва проникло въ его душу въ концѣ того періода его жизни, о которомъ онъ разсказываетъ въ этомъ автобіографическомъ произведеніи. Поэтому онъ непроизвольно могъ относить ко времени своего крещенія въ готовомъ и завершенномъ видѣ то, что тогда было дано лишь въ видѣ зачатковъ, неясныхъ прозрѣній и болѣе или менѣе опредѣленныхъ предчувствій. Для провѣрки Исповѣди съ этой стороны мы располагаемъ очень цѣнными источниками. Это — сочиненія Августина, современныя наиболѣе важнымъ событіямъ изъ тѣхъ, которыя описаны въ Исповѣди. Судьбу Августина рѣшило изученіе сочиненій платониковъ, чтеніе посланій ап. Павла и нравственный кризисъ, вслѣдствіе котораго въ немъ умолкли честолюбивыя стремленія и плотская похоть. Вслѣдъ за этимъ онъ удалился на дачу Верекунда въ Кассиціакъ и отдался литературнымъ занятіямъ. Ясно, что сочиненія, написанныя въ это время, подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ происшедшаго, должны гораздо вѣрнѣе отражать мысли и чувства, съ которыми онъ оставилъ Миланъ, чѣмъ Исповѣдь, составленная 14 лѣтъ спустя [1]). Сюда же относятъ и сочиненія, изданныя бл.

[1]) Contra Academicos, De beata vita, De ordine, Soliloquia, De immortalitate animae. Epist. ad Nebrid. III—IV.

Августиномъ вскорѣ послѣ крещенія до посвященія его въ санъ пресвитера [1]).

Несоотвѣтствіе между Исповѣдью и ранними произведеніями бл. Августина дѣйствительно существуетъ, давно уже замѣчено и послужило предметомъ для цѣлаго ряда спеціальныхъ изслѣдованій [2]). Раздѣляя въ общемъ главные выводы послѣднихъ, мы считаемъ нужнымъ сдѣлать къ нимъ лишь одну поправку, которая, по нашему мнѣнію, должна внести болѣе ясности въ самую постановку вопроса. Подвергая Исповѣдь критической провѣркѣ на основаніи болѣе раннихъ произведеній бл. Августина, мы можемъ, во-первыхъ, спросить себя, дѣйствительно-ли самое возникновеніе извѣстныхъ идей и чувствъ можно отнести къ тому времени, къ которому ихъ пріурочиваетъ Исповѣдь, во-вторыхъ, мы можемъ поставить вопросъ, насколько эти идеи и чувства, только что ставшія доступными Августину, были для него уже въ то время ясны и несомнѣнны, насколько они занимали его вниманіе и отражались въ его поведеніи. Несоотвѣтствіе между Исповѣдью и другими источниками касается главнымъ образомъ второго пункта. Что же касается свидѣтельства Исповѣди о возникновеніи извѣстныхъ взглядовъ и чувствъ подъ вліяніемъ неоплатонизма и посланій ап. Павла, то оно по большей части подтверждается другими источниками. Чтобы установить согласіе послѣднихъ съ Исповѣдью въ этомъ отношеніи, достаточно немногаго — довольно указать въ нихъ хоть одну параллель, подтверждающую Исповѣдь. Между тѣмъ намъ нѣтъ необходимости итти дальше. Не отрицая постепеннаго роста личности бл Августина, въ настоящей главѣ мы задаемся цѣлью выяснить, какъ образовалось самое зерно ея, какъ опредѣлились въ самыхъ общихъ и основныхъ чертахъ его убѣжденія и чувства, поэтому для насъ важно указать лишь моментъ ихъ зарожденія, но не исторію ихъ роста.

Ко времени составленія Исповѣди получило вполнѣ законченную и до конца продуманную форму ученіе бл. Августина о бла-

---

[1]) De moribus manichaeorum, De libero arbitrio, De Genesi contra Manichaeos, De magistro, De Musica, De vera religione, Epist ad Nebrid VII, IX, X—XIV.

2) *G. Boissier.* La conversion de st. Augustin. (Revue de deux mondes. T. 85. Janv. 1888). *A. Naville.* Saint-Augustin. Etude sur le développement de sa pensée jusqu'a l'époque de son ordination. Genéve 1872 *F. Wörter*, Die Geistesentwickelung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe Paderborn 1892. *W. Thimme*, Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391. Berlin 1908. *Loofs.* Art. Augustinus въ Herzog-Hauck Realencyclopädie, 3 Aufl. B. II, S. 257. ff.

годати, совершенно измѣнились его стремленія и общее направленіе жизни, и соотвѣтственно этому онъ сталъ руководствоваться совсѣмъ другими принципами оцѣнки явленій. Вслѣдствіе этого, каждое мельчайшее событіе въ его жизни получило въ его глазахъ провиденціальный характеръ, котораго прежде онъ не замѣчалъ, и то, что прежде казалось ему хорошимъ, позволительнымъ или безразличнымъ, теперь стало возбуждать въ немъ раскаяніе какъ грѣхъ и противленіе Богу. Отсюда въ Исповѣди нужно отличать разсказъ о событіяхъ дѣтства и юности автора, отъ ихъ позднѣйшей оцѣнки, отдѣлять одно отъ другого и пользоваться тѣмъ и другимъ для разныхъ цѣлей. Желая возстановить исторію образованія личности бл. Августина, необходимо выдѣлить второй элементъ Исповѣди, отрѣшиться отъ него на время и ограничиться лишь сообщеніями автора о фактахъ и о томъ, какъ самъ онъ относился къ нимъ въ своей молодости. Наоборотъ, въ основу характеристики религіознаго настроенія бл. Августина, которое сложилось въ немъ гораздо позднѣе крещенія, но подъ вліяніемъ пережитого до крещенія, необходимо положить не разсказъ объ обращеніи, а позднѣйшую оцѣнку исканій и заблужденій своей молодости, которую авторъ далъ намъ въ своей Исповѣди.

Настоящая часть первой главы имѣетъ своей задачей прослѣдить отдѣльные моменты религіозныхъ исканій бл. Августина, въ результатѣ которыхъ въ главныхъ и существенныхъ чертахъ опредѣлились его теоретическія воззрѣнія, сложилось его религіозно-нравственное настроеніе, выяснился характеръ его личности [1]).

---

[1]) Кромѣ сочиненій, перечисленныхъ въ предыдущемъ примѣчаніи, нами использованы для настоящаго отдѣла слѣдующіе труды: *C. Bindemann* Der heil. Augustinus. B. I. Berlin. 1844, *Poujoulat.* Histoire de Saint Augustin, sa vie, ses oevres, son siècle. influence de son gènie. Vol. I. Paris 1844. *F. Bohringer.* Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. I Halfte. Stutgart 1877. S 1—69. *G. F. von Hertling.* Augustin. Mainz 1902. S. 3—35. *L. Bertrand.* Ed. 52, p 17—271. *Ad. Hatzlfeld.* Der hl. Augustinus. Nach der zweiten Auflage aus dem französischen übersetzt von *F. Kerer.* Regensburg 1900 S. 1—93. *Кн. Е. Трубецкой.* Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V в. Ч. I. Міросозерцаніе бл. Августина Москва 1892. Стр. 21—49. *В. Герье.* Зодчіе и подвижники „Божьяго царства". Ч. I. Блаженный Августинъ. Москва 1910. Стр 1—74. *F. Bret.* La conversion de Saint Augustin. (Essae de psychologie religieuse). Genève 1900. *A. Vacant*, et *E. Mangenot.* Dictionaire de Theologie catholique. T. I, Paris 1909. P. 2268—2275. *Ф. В. Фарраръ.* Жизнь и труды свв. отцовъ и учителей Церкви. СПБ. 1891. Стр. 674—715.

Основнымъ мотивомъ этихъ исканій было стремленіе къ счастью, къ всестороннему удовлетворенію запросовъ своей личности, къ блаженной жизни. Весь періодъ, о которомъ мы намѣрены говорить, обнимающій жизнь Августина отъ рожденія до крещенія, въ свою очередь распадается на двѣ эпохи, не одинаковыхъ по объему и значенію. Первая отличается инстинктивностью, вторая господствомъ сознательно поставленной цѣли. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій, говоря объ отношеніи Ветхаго Завѣта съ его обѣтованіемъ тѣлесныхъ благъ и земного благополучія, къ Новому, обѣщающему вѣрующимъ блага духовныя и небесныя, бл. Августинъ замѣчаетъ, что законъ развитія народовъ, какъ и отдѣльныхъ лицъ,—одинъ и тотъ же: оно движется отъ „ветхаго человѣка“ къ новому, отъ плоти къ духу, отъ инстинктивныхъ порывовъ къ сознательнымъ задачамъ [1]). Безъ сомнѣнія, этотъ выводъ извлеченъ бл. Августиномъ изъ самонаблюденія и размышленія о теченіи собственной жизни. Въ ней дѣйствительно можно точно указать моментъ перехода отъ инстинктивнаго къ сознательному. Бл. Августину шелъ 19 годъ, когда подъ вліяніемъ сочиненія Цицерона *Гортензій* съ нимъ произошелъ этотъ переворотъ. Такимъ образомъ, это событіе и является естественной границей между временемъ его дѣтской непосредственности и годами сознательныхъ юношескихъ стремленій.

Годы дѣтской непосредственности.

Дѣтскіе годы Августина, предшествовавшіе этому по существу мелкому, но чрезвычайно важному по силѣ произведеннаго впечатлѣнія факту, не богаты внѣшними событіями. Это было время его школьной жизни. Родившись 13 ноября 354 года, онъ получилъ свое первоначальное образованіе въ родномъ городѣ, въ Тагастѣ, но оно ограничивалось начатками. Здѣсь онъ учился чтенію, письму, счету и греческому языку. Болѣе широкаго знакомства съ литературой и риторикой мальчикъ долженъ былъ искать въ городѣ Мадаврахъ, находившемся въ недалекомъ разстояніи отъ его родины. На 16-мъ году (конецъ 369—370 г.) занятія въ этой школѣ были закончены и Августинъ возвратился домой. Весь этотъ годъ былъ проведенъ имъ на родинѣ въ совершенной праздности и въ приготовленіи къ поѣздкѣ въ Карѳагенъ

[1]) 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. De div. quaest XLIX.

для завершенія образованія. Въ Карѳагенѣ въ изученіи риторики онъ провелъ свои 17, 18 и 19 годы. Въ первый же годъ пребыванія въ Карѳагенѣ онъ лишился отца, но не прервалъ своихъ занятій благодаря самоотверженію матери и щедрости своего покровителя Романіана.

Отъ этихъ внѣшнихъ обстоятельствъ жизни Августина обратимся къ его внутреннему, душевному міру.

Инстинктивное удовлетвореніе двухъ основныхъ стремленій характеризуетъ эту эпоху въ развитіи бл. Августина. Онъ искалъ счастья и радостей съ одной стороны во всемъ томъ, что выдвигало его изъ среды сверстниковъ и обѣщало ему успѣхи подобнаго рода и въ дальнѣйшемъ, съ другой—въ чувственной любви. Уже въ этомъ раннемъ возрастѣ мы можемъ наблюдать въ немъ зарожденіе и первоначальное развитіе двухъ господствующихъ страстей, во власти которыхъ онъ находился тогда и отъ тиранніи которыхъ съ такимъ трудомъ освободился впослѣдствіи. Гордость и тщеславіе, а съ другой стороны чувственность [1]) были скрытыми пружинами, приводившими въ движеніе его волю, преобладающими мотивами его дѣятельности и поведенія.

Гордость и тщеславіе естественно находятъ для себя питаніе въ сознаніи внутренней силы, которое никогда не покидаетъ высоко одаренныя личности. Уже въ своихъ дѣтскихъ играхъ Августинъ всегда стремился къ первенству, успѣху, побѣдѣ. Чтобы достигнуть ихъ, онъ не прочь былъ прибѣгать ко всевозможнымъ ухищреніямъ, даже недопустимымъ по условіямъ игры, хотя самъ ничего не преслѣдовалъ съ такимъ ожесточеніемъ въ другихъ, какъ именно недобросовѣстность [2]). Позднѣе, проводя время своей вынужденной праздности въ обществѣ распущенныхъ сверстниковъ, онъ не только старался не отстать отъ нихъ въ шалостяхъ и нескромныхъ выходкахъ, но и превзойти ихъ. Если же для этого у него не хватало дѣйствительныхъ подвиговъ, онъ хвастался вымышленными [3]). Ему „стыдно было не быть безстыднымъ“ [4]). Заботы родителей о возможно полномъ образованіи сына и его успѣхахъ въ жизни были зернами, которыя падали на очень плодородную почву. Скоро и самъ мальчикъ вошелъ во вкусъ всего этого и сталъ съ большимъ увле-

---

[1]) De beat. vit. 4. Рус. пер Ч. II, стр. 109. Confes. VIII, 13. Рус. пер. Ч. I, стр. 212.

[2]) In quo etiam ludo fraudulentas victorias, ipse vana exellentia cupiditate victus, saepe aucupabar. Confes. I, 30. Рус. п. I, 27.

[3]) Ibid. II, 2 7. Рус. п. I, 30. 34.

[4]) Ibid. II, 17. Рус. п I, 43.

ченіемъ предаваться школьнымъ занятіямъ. Его тщеславіе получило при этомъ новую пищу въ удачѣ, которая была его всегдашней спутницей. Онъ выдавался между своими товарищами по школѣ талантливыми декламаціями, за которыя его очень хвалили и ставили въ примѣръ другимъ [1]). Это его поощряло. Онъ съ удовольствіемъ принималъ участіе во всевозможныхъ состязаніяхъ и былъ очень занятъ тѣмъ, чтобы оказаться побѣдителемъ [2]). То же тщеславіе спасало его, однако, отъ всего низменнаго и грубаго. Оно побуждало его выдѣлиться изъ окружавшей его, довольно необузданной и неразборчивой, среды и по самой внѣшности поставить себя выше ея Онъ хотѣлъ быть элегантнымъ и изящнымъ [3]). Его товарищи въ Карѳагенѣ находили удовольствіе въ томъ, чтобы съ шумомъ и крикомъ врываться въ аудиторіи, наносить оскорбленія лекторамъ, за которыя ихъ можно было бы преслѣдовать даже судомъ, если бы обычай былъ не на ихъ сторонѣ, и нарушать порядокъ, установленный преподавателями. Августина отталкивали эти дикія выходки и онъ никогда не принималъ въ нихъ участія [4]). Съ этими воспоминаніями самого Августина совпадаетъ свидѣтельство посторонняго лица. На окружающихъ онъ производилъ въ то время впечатлѣніе молодого человѣка, чуждающагося буйныхъ потѣхъ и ведущаго себя безукоризненно и съ достоинствомъ. Объ этомъ упоминаетъ въ своемъ письмѣ рогатистскій епископъ въ Карѳагенѣ, Винцентій, знавшій Августина еще юношей [5]).

Половая зрѣлость вообще наступаетъ на югѣ гораздо раньше, чѣмъ на сѣверѣ, но въ той раздражающей средѣ, въ которой Августинъ получилъ воспитаніе, чувственность должна была проявиться особенно рано. Тамъ, гдѣ большую роль играетъ искусство, гдѣ книга преобладаетъ надъ жизнію, любви учитъ не природа, а художественныя изображенія чувствъ и отношеній, соединяющихъ полы. А это преждевременное пробужденіе еще дремлющихъ инстинктовъ обыкновенно ведетъ къ самымъ печальнымъ послѣдствіямъ. Такими возбуждающими впечатлѣніями въ особенности была насыщена языческая и полуязыческая жизнь эпохи, къ которой относятся излагаемыя событія. Обстановка, украшенія и

---

1) Ibid. I, 21. 27. Рус. п. I, 19. 24.

2) Amans in certaminibus superbas victorias. Ib. I, 16. Рус. п. I, 15.

3) Et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundanti vanitate. Ibid. III, 1. Рус. п. I, 45.

4) Ibid. V, 14 Рус. п. I, 110.

5) Cum optime noverim te longe adhuc a fide christiana sepositum, et studiis olim deditum litterarum, quietis et honestatis fuisse cultorem. Epist. XCIII, 51.

бытъ даже богатыхъ христіанскихъ семействъ, такъ прекрасно описанныя Климентомъ Александрійскимъ, были разсчитаны на то, чтобы волновать чувственность [1]). Провинціальный городокъ, въ которомъ Августинъ увидѣлъ свѣтъ, и скромная обстановка небогатыхъ родителей были до нѣкоторой степени свободны отъ этихъ соблазновъ, но они ожидали мальчика въ школѣ. Преподаваніе состояло въ чтеніи древнихъ языческихъ поэтовъ, которыми съ наивной откровенностью, соотвѣтствующей степени развитія ихъ отдаленной эпохи, были описаны любовныя похожденія боговъ, ставшія предметомъ литературныхъ подражаній для поэтовъ позднѣйшаго времени. Школьники должны были заучивать отрывки изъ сочиненій съ подобнымъ содержаніемъ. Эти миѳы, дававшіе пищу эстетическимъ задаткамъ Августина, въ особенности интересовали его и усвоялись имъ съ большимъ увлеченіемъ. Но отъ учениковъ требовали не только знанія отрывковъ, но и ихъ искуснаго воспроизведенія. Мальчиковъ учили декламаціи и ораторскому пересказу То и другое должно было усиливать впечатлѣніе, производимое на душу пластическими разсказами поэтовъ. Чтобы выразительно прочесть стихотвореніе, его нужно прочувствовать, потому что лишь дѣйствительное чувство легко находитъ соотвѣтствующія содержанію модуляціи голоса. Когда стихотвореніе разучивается для декламаціи, оно перестаетъ скользить по поверхности сознанія, но глубоко проникаетъ въ сердце и волнуетъ душу. Къ тому же результату долженъ былъ приводить и пересказъ стихотворенія въ прозаической рѣчи. Ученику необходимо было поставить себя въ положеніе дѣйствующаго лица, отъ имени котораго ему приходилось говорить, отдаться внутренно изображаемымъ страстямъ и передать ихъ съ возможной естественностью и правдоподобіемъ [2]). Подобныя декламаціи всегда очень хорошо удавались Августину, и успѣхъ его вполнѣ понятенъ. Отзывчивый и впечатлительный мальчикъ легко поддавался вліянію эротической лирики и горѣлъ внутренно. Страданія Дидоны, умершей отъ любви къ Энею, вызывали у него слезы [3]). Самъ Авгу-

---

[1]) *Clemens Alexand.* Paedagog. Lib. II, 6. 10 Lib III, 5. Ed. *O Stählin.* Pp. 187—189. 208—226. 254—258. Рус. пер. *Н Корсунскаго.* Стр 161—165. 202—232. 269—278. Ср. *M. Glaser.* 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 (CSEL)] eminebat, verbis sententias congruenter vestientibus. Confes. I, 27. Рус. п I, 24.

[3]) Ibid. I, 21. Рус. п I, 19.

стинъ объяснялъ впослѣдствіи раннее пробужденіе у себя чувственности своимъ пристрастіемъ къ языческимъ поэтамъ [1]).

На шестнадцатомъ году чувственность начала проявляться у Августина уже съ полною силой Праздность и дурное общество, въ которыхъ онъ провелъ этотъ годъ, подливали масла въ загорѣвшійся огонь. Вынесенные изъ школы уроки онъ попытался примѣнить теперь къ жизни. Ему хотѣлось любить и быть любимымъ. Но его первые опыты въ этомъ родѣ не были тѣмъ благоухающимъ цвѣткомъ, который можетъ вырастать лишь на совершенно дѣвственной юношеской почвѣ, тѣмъ чистымъ чувствомъ, при которомъ почти не сознается органическая основа волненія, а идеализирующее преклоненіе предъ предметомъ нѣжности исключаетъ даже мысль о нецѣломудренномъ прикосновеніи къ нему. Бл. Августинъ горько оплакиваетъ это въ своей Исповѣди. Идеальный моментъ любви уступалъ въ немъ мѣсто физической страсти. Духовное общеніе любящихъ не имѣло для него большой привлекательности, и свѣтлость любви перемѣшивались съ мрачными порывами похоти [2]). Онъ говоритъ о постоянномъ нечистомъ внутреннемъ горѣніи, въ которомъ находился въ то время [3]), и которое было настолько нездорово, что даже лицо его исхудало и получило болѣзненный видъ [4]). Мы не должны входить въ подробности, которыя не пожелалъ сообщить читателю самъ бл. Августинъ въ своихъ искреннихъ признаніяхъ, и доискиваться, насколько эта внутренняя нечистота проявлялась въ физическихъ паденіяхъ. Одно даетъ онъ понять съ совершенною ясностью: на шестнадцатомъ году онъ находился во власти грубой, не прикрашенной никакимъ идеальнымъ элементомъ, половой страсти. Онъ уже любилъ любить, но еще не любилъ въ дѣйствительности [5]). Переѣздъ изъ Тагасты въ Карѳагенъ для завершенія образованія принесъ значительную перемѣну: Августинъ узналъ здѣсь, что такое настоящая любовь съ ея взаимностью, привязанностью, обладаніемъ и муками подозритель-

---

[1]) Ibid. I, 27. Рус. п. I, 24.

[2]) 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 Ibid. II, 2. Рус п. I, 29—30.

[3]) Ibid.

[4]) Exarsi enim aliquando satiari inferis in adolescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus; et contabuit species mea. Ibid. II, 1 Рус. п. I, 29.

[5]) Nondum amabam, et amare amabam. Ibid. III, 1 Рус. п. I, 44.

ности, ревности и ссоръ [1]). Весь интересъ жизни сосредоточился для него на томъ, чтобы любить и быть любимымъ, но любить такъ, чтобы любовь была связана съ обладаніемъ [2]) Большой охотникъ до зрѣлищъ и театра, онъ съ особеннымъ удовольствіемъ посѣщаетъ теперь такія сценическія постановки, въ которыхъ находитъ изображеніе радостей и мукъ любви, и наслаждается ими, какъ отраженіемъ собственныхъ состояній [3]) Какъ въ настоящее время молодежь ходитъ въ церковь не всегда по благочестивымъ побужденіямъ, такъ было и въ IV вѣкѣ Особенно праздники въ честь мучениковъ, совершавшіеся на ихъ могилахъ подъ открытымъ небомъ, нерѣдко въ ночное время, становились мѣстомъ тайныхъ свиданій для молодыхъ людей [4]) Августинъ не былъ въ этомъ отношеніи лучше другихъ и не стѣснялся пользоваться богослужебными собраніями для того, чтобы завязывать сомнительныя знакомства [5]).

Изъ Исповѣди не ясно, позволялъ ли себѣ Августинъ когда-нибудь безпорядочныя отношенія къ женщинамъ, но если въ этомъ отношеніи онъ и не остался безупречнымъ, то во всякомъ случаѣ онъ предавался пороку лишь въ теченіе очень короткаго времени и въ ту пору, когда способность самоопредѣленія не отличается большой устойчивостью. Вскорѣ по пріѣздѣ въ Карѳагенъ онъ сходится съ одной женщиной, любовь къ которой спасаетъ его отъ грубаго разврата. Приблизительно въ концѣ 370 года она становится его конкубиной, а въ 372 году, на восемнадцатомъ году жизни, у него рождается сынъ. Появленіе послѣдняго на свѣтъ всколыхнуло въ отцѣ дремлющее религіозное чувство, и онъ далъ новорожденному младенцу имя Адеодатъ (Богомъ данный) [6]). Избранной женщинѣ Августинъ хранилъ неизмѣнную вѣрность въ теченіе 15 лѣтъ, пока вообще

---

[1]) 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. Ibid. III, 1 CSEL. Рус. п. I, 45

[2]) Ibid.

[3]) Nam eo magis eis movetur quisque, quo minus a talibus affectibus sanus est... Ib III, 2. Рус. п I, 46. 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 Ibid III, 3 Рус. п. I, 47.

[4]) Ausus sum etiam in celebritate solemnitatum tuarum, intra parietes ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis. Ib III, 5. Рус. п. I, 48.

[5]) *E Lucius* Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche Tübingen 1904. S. 320—324.

[6]) Ibid IX, 14 Рус. п. I, 246

длился этотъ союзъ Такимъ образомъ, семнадцатплѣтній юноша Августинъ, какъ могъ, исправилъ ошибку, которую, по его мнѣнію, допустили его родители, не рѣшившіеся посредствомъ брака оградить пробудившіеся въ немъ инстинкты отъ злоупотребленій. Въ старыхъ біографіяхъ бл Августина его молодость изображается въ слишкомъ темныхъ краскахъ Поводомъ къ этому послужило глубокое раскаяніе и отвращеніе, съ которыми, достигнувъ христіанской зрѣлости, Августинъ говоритъ о плотскихъ грѣхахъ своей юности Чтобы правильно, однако, понять его, нужно установить, за что именно онъ такъ сильно осуждаетъ себя. Онъ нигдѣ не обвиняетъ себя въ грубомъ развратѣ Онъ не порицаетъ самой формы союза, который соединялъ его съ любимой женщиной Это ясно изъ того, что въ сочиненіи *De bono conjugali*, написанномъ одновременно съ *Исповѣдью*, онъ не осуждаетъ конкубинатъ, какъ таковой, а напротивъ, говоритъ, что иная конкубина можетъ быть почтеннѣе многихъ матронъ [1]). Его связь съ конкубиной нельзя расцѣнивать съ точки зрѣнія понятій, господствующихъ въ настоящее время. По воззрѣніямъ того времени конкубинатъ стоялъ немногимъ ниже брака. Онъ отличался отъ послѣдняго лишь тѣмъ, что ни заключеніе, ни расторженіе его не были стѣснены юридическими формами. Моногамическій конкубинатъ считался столь же чистымъ, какъ и законный бракъ. Самъ Августинъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что этому союзу не достаетъ лишь почетнаго наименованія брака [2]). Церковь разсматривала конкубинатъ, въ которомъ та и другая сторона хранили взаимную вѣрность, какъ неукорпзненный союзъ и не устраняла такихъ лицъ отъ участія въ таинствѣ Евхаристіи [3])

---

1) De bon. conjug 5

2) Delectationes consuetudinis meae, ad quas si accessisset honestum nomen matrimonii, non eum mirari oportere, cur ego illam vitam nequirem spernere Ibid VI, 22 Рус п. I, 152

3) Папа Каллистъ призналъ браки знатныхъ римлянокъ съ рабами, заключенные законно т е., можетъ быть, съ согзволенія церкви, дѣйствительными, хотя съ точки зрѣнія римскаго права это былъ конкубинатъ *Dollinger*, Hippolytus und Kallistus. Regensburg. 1853 S. 158—189 *Проф В. В Болотовъ*. Лекціи по исторіи древней церкви Т. II, СПБ 1910. Стр. 371—373 Толетанскій соборъ говоритъ о конкубинатѣ, не упоминая о церковномъ разрѣшеніи, но указывая внутреннія условія 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 (Conc Tolet anni 400 can. 17. *Mansi*, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. III, p 1001). Notae *Binii*, Ibid p. 1017. Къ конкубинату относились неодобрительно главнымъ обра-

Не форму своего союза съ конкубиной, а самое существо своихъ отношеній къ ней осуждаетъ Августинъ въ Исповѣди. Въ этомъ случаѣ исходной точкой для него служило ученіе Церкви о бракѣ, сущность котораго мы позволимъ себѣ въ общихъ чертахъ передать. Двѣ черты сообщаютъ браку характеръ святости. Это, во-первыхъ, его нерасторжимость, если только онъ фактически не разрушенъ виною прелюбодѣянія, и во-вторыхъ цѣль его заключенія. Послѣднее нуждается въ разъясненіи. Въ удовлетвореніи физическихъ потребностей питанія и произрожденія церковь рекомендовала сообразоваться съ природой. Природа вложила въ насъ эти инстинкты для достиженія объективныхъ цѣлей: она дала животнымъ инстинктъ питанія, чтобы могла сохраняться ихъ индивидуальная жизнь, и инстинктъ половой, чтобы могли сохраняться ихъ виды. Но осуществленіе этихъ объективныхъ цѣлей она связала съ элементомъ субъективнымъ—удовольствіемъ. Человѣкъ, какъ существо разумное, можетъ сдѣлать сознательною цѣлью своего поведенія или субъективный или объективный элементъ инстинкта. Можно жить для того, чтобы ѣсть, и можно ѣсть для того, чтобы жить. Можно принимать пищу и вступать въ бракъ для того, чтобы наслаждаться удовольствіемъ, которое связано съ тѣмъ и другимъ. Наоборотъ, возможно пренебрегать удовольствіемъ и пользоваться пищей лишь для сохраненія здоровья и въ количествѣ, не превышающемъ этой потребности [1]). Бракъ созданъ для продолженія рода. Поэтому, только тотъ брачный союзъ святъ, который заключенъ съ намѣреніемъ имѣть потомство и въ которомъ супруги не позволяютъ себѣ никакихъ излишествъ, но ограничиваются лишь необходимымъ для достиженія цѣли дѣторожденія [2]). Если бракъ заключенъ не съ цѣлью дѣторожденія, но для послѣдняго все же не ставится никакихъ искусственныхъ препятствій, или если въ бракѣ, состоявшемся для продолженія рода, брачныя

зомъ потому, что сожительство, не связанное никакими юридическими формами, представляло значительныя трудности для дисциплинарнаго контроля. *Tertullianus.* Penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud Ecclesiam professae juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. De pudic c. 4. CSEL. T. XX, p. 225. Ср. *Loofs.* Art. Augustinus въ *Herzog* Realencyclop. 3 Aufl. B. II, S 261.

[1]) Ученіе это въ только что изложенной формѣ утвердилось въ христіанской литературѣ со времени Климента Александрійскаго См. *F. Winter*, Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig 1882. S 191—196. 207—217. Ту же мысль развиваетъ и бл. Августинъ. Sermo LI, 23—24.

2) De bon. conjugali, 11. Serm. LI, 22; CCLXXVIII, 9.

отношенія переступаютъ мѣру необходимости для осуществленія объективной цѣли этого союза, то онъ грѣховенъ, но грѣхъ этотъ не тяжкій и простительный [1]). Тѣ же самыя требованія Августинъ предъявляетъ и къ конкубинату. Послѣдній можетъ быть безупречнымъ какъ и бракъ при двухъ слѣдующихъ условіяхъ: 1) если мужчина беретъ конкубину не для того, чтобы отпустить ее, какъ только представится удобный случай выгодно жениться на дѣвушкѣ равной по положенію, но навсегда связываетъ съ ней одной свою судьбу [2]); и 2) если та и другая сторона въ конкубинатѣ сходятся съ цѣлью дѣторожденія и въ супружескихъ отношеніяхъ не идутъ далѣе необходимаго для достиженія поставленной цѣли [3]). Бл. Августинъ готовъ приравнять конкубинатъ къ брачному сожительству, даже въ томъ случаѣ, если мужчина и женщина хранятъ вѣрность другъ другу въ теченіе всей жизни, и если они не стараются избѣжать рожденія дѣтей, хотя бы сошлись не ради этой цѣли, а просто по невоздержанію [4]). Теперь ясно, почему онъ смотритъ на свой конкубинатъ какъ на грѣхъ. Прежде всего, онъ не имѣлъ въ виду сдѣлать этотъ союзъ нерасторжимымъ. Онъ заключилъ его на время, до наступленія обстоятельствъ, при которыхъ по матеріальнымъ соображеніямъ онъ могъ бы вступить въ законный бракъ. Поэтому впослѣдствіи онъ отпустилъ свою конкубину, какъ только у него зародились планы относительно женитьбы [5]). Во-вторыхъ, и это особенно тяготило его совѣсть, онъ сошелся съ этой женщиной вовсе не для того, чтобы имѣть отъ нея дѣтей, а только для того, чтобы утолить свои чувственныя желанія. Онъ отмѣчаетъ очень опредѣленно, что худого и хорошаго было въ этомъ союзѣ. Съ одной стороны, здѣсь была вѣрность одной избранной женщинѣ, съ другой—

---

[1]) De bon conj., 10—11. Serm. LI, 22

[2]) Et si non habetis uxores, non licet vobis habere concubinas, quas postea dimittatis, ut ducatis uxores. Serm. CCCXCII, 2.

[3]) 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 De bon conjug. 5.

[4]) 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 Ibid. 5.

[5]) Confes VI, 25. Рус. п I, 155—156

служеніе похоти и нежеланіе имѣть дѣтей [1]). Такимъ образомъ, конкубинатъ спасъ Августина отъ грубаго разврата и распущенности, но онъ не предохранилъ его отъ утонченной чувственности, которая, напротивъ, благодаря ему, съ теченіемъ времени обратилась въ порабощающую привычку Это главнымъ образомъ и служило для Августина предметомъ раскаянія, этимъ, далѣе, вполнѣ опредѣляется характеръ и степень его порочности.

Такимъ образомъ, основное содержаніе жизни Августина въ годы, о которыхъ мы говоримъ, составляла жажда удовольствій, которыя онъ извлекалъ изъ удовлетворенія своего тщеславія и чувственности. Въ это именно онъ влагалъ всю свою душу и всю волю. Это былъ его преобладающій интересъ; въ этомъ состоялъ общій смыслъ его жизни. И тѣмъ не менѣе уже въ этомъ раннемъ возрастѣ удовольствія, за которыми онъ гонялся, не насыщали его души и не давали ему счастья, къ которому онъ такъ жадно стремился. Ему были еще недоступны наслажденія духовныя, но онъ уже смутно чувствовалъ, что вульгарныя блага честолюбія и плотской любви не дадутъ ему жизни блаженной.

Годы сознательныхъ исканій.

Съ расцвѣтомъ юности все болѣе и болѣе раскрывались великія потенціи души Августина. Онъ приближался къ вершинѣ, съ которой открываются новые горизонты, широкіе и свѣтлые. Въ это время, на девятнадцатомъ году своей жизни онъ познакомился съ сочиненіемъ Цицерона *Гортензій* Обученіе краснорѣчію въ древнихъ школахъ состояло между прочимъ въ ознакомленіи молодыхъ людей съ образцами, располагавшимися для этого въ извѣстномъ порядкѣ Слѣдуя ему, Августинъ долженъ былъ перейти къ Гортензію. При этомъ имѣлись въ виду чисто формальныя достоинства этого труда, славившагося изяществомъ своего изложенія. На деньги, высланныя матерью, прилежный студентъ

---

[1]) 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. Ibid IV, 2 Рус п. I, 69. Neutrum enim nostrum, si quod est conjugale decus in officio regendi matrimonii et suscipiendorum liberorum, docebat, nisi tenuiter Magna autem ex parte atque vehementer consuetude satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciabat· illum autem admiratio capiendum trahebat Ib. VI, 22 Рус. п I, 153

пріобрѣлъ эту книгу и погрузился въ ея чтеніе, но она поразила его не своими литературными достоинствами, а содержаніемъ. Цицеронъ привелъ въ ясность то, что уже назрѣвало въ душѣ умнаго и глубоко чувствующаго юноши, подсказалъ слово, которое готово было выйти изъ его устъ. Для Августина прозвучала какимъ-то откровеніемъ основная мысль Гортензія: тѣлесныя блага не могутъ дать счастья; жизнь блаженная состоитъ въ познаніи мудрости т. е вещей божественныхъ и человѣческихъ Вмѣстѣ съ этимъ открылась новая страница въ біографіи Августина, эпоха сознательнаго исканія благъ духовныхъ

Вліяніе Гортензія. Діалогъ Цицерона *Гортензій* не сохранился до нашего времени. Тѣмъ не менѣе есть полная возможность возстановить его содержаніе по крайней мѣрѣ въ общихъ чертахъ, а этого вполнѣ достаточно для нашихъ цѣлей. О его содержаніи можно судить, во-первыхъ, по аналогіи съ сочиненіями другихъ авторовъ, относящимися къ тому же литературному типу, хотя и позднѣйшими по времени, во-вторыхъ, на основаніи значительнаго количества сохранившихся фрагментовъ самаго діалога, наконецъ, при помощи сопоставленія послѣднихъ съ параллельными мѣстами изъ тѣхъ трудовъ Цицерона, которыми мы располагаемъ въ ихъ полномъ объемѣ

Издавая свой *Гортензій*, Цицеронъ не былъ новаторомъ въ литературѣ Онъ воспользовался готовой литературной формой протрептика, извѣстной издавна. Первымъ образцомъ этого рода произведеній былъ діалогъ Аристотеля *Протрептикъ*, сохранившійся только въ видѣ незначительныхъ отрывковъ. Его латинской переработкой былъ Гортензій Цицерона, такъ же не дошедшій до насъ въ полномъ видѣ [1]) О томъ, что представляли собою сочиненія подобнаго типа въ цѣломъ, и каково могло быть ихъ вліяніе на душу читателей, можно судить по одному произведенію позднѣйшаго времени, вполнѣ сохранившемуся, составленному подъ вліяніемъ Протрептика Аристотеля и Гортензія Цицерона, близко напоминающему по своему общему характеру и обстоятельствамъ происхожденія интересующій насъ трудъ римскаго оратора. Мы разумѣемъ сочиненіе Боэтія *De consolatione philosophiae*, которое съ захватывающимъ интересомъ читалось въ средніе вѣка и служило для многихъ поддержкой и утѣшеніемъ въ несчастіяхъ. Оно было составлено Боэтіемъ въ тюрьмѣ, куда

---

[1]) *Zeller.* Die Philosophie der Griechen. Th. II, Abth. 2, 3 Aufl 1879 S. 63. Th III, Abth. 1 3 Aufl. 1880, S. 651 *Diels,* Zu Aristoteles' Protreptikos und Cicero's Hortensius Archiv für Geschichte der Philosophie. I. (1888). S. 477.

онъ былъ брошенъ по подозрѣнію въ государственной измѣнѣ. Лишенный имущества и своего высокаго общественнаго положенія, онъ былъ поставленъ лицомъ къ лицу съ пыткой и смертной казнью, которымъ въ концѣ концовъ и подвергся. Но находясь въ такомъ ужасномъ положеніи, безвозвратно утративъ все и по собственному опыту познавъ бренность земного счастья, онъ сохранилъ достаточно силы духа, чтобы воодушевиться высшимъ идеаломъ и найти примиреніе въ философіи [1]) Изъ этого примѣра и изъ огромнаго вліянія сочиненія Боэтія на послѣдующія поколѣнія, мы можемъ видѣть, съ какимъ обаяніемъ философія того времени умѣла привлекать къ себѣ сердца и освобождать людей отъ естественнаго пристрастія къ ближайшимъ благамъ жизни.

При подобныхъ же обстоятельствахъ и въ настроеніи, напоминающемъ несчастнаго Боэтія, былъ написанъ Цицерономъ діалогъ Гортензій Общественная дѣятельность и политическая борьба были для Цицерона родной стихіей, въ которой онъ чувствовалъ себя бодрымъ, полнымъ силъ, удовлетвореннымъ. Служеніе государству онъ всегда ставилъ выше философскаго созерцанія. Философію онъ высоко цѣнилъ, но полагалъ, что гражданинъ имѣетъ право заниматься ею лишь въ видѣ отдыха и самымъ этимъ занятіемъ обязанъ приносить пользу отечеству. Но въ 46 г. до Р. Х. Цезарь становится почти самодержавнымъ монархомъ, власть котораго никѣмъ уже не оспаривается. Для общественной дѣятельности ораторовъ не остается мѣста. Цицеронъ оказывается не у дѣлъ. Выбитый изъ родной стихіи, старый республиканецъ удаляется въ свое имѣніе съ чувствомъ полнаго пораженія. Вслѣдъ за этимъ на его голову обрушивается одно несчастіе за другимъ. Онъ теряетъ друзей, подвергается преслѣдованіямъ, лишается горячо любимой дочери. Смерть Тулліи поразила Цицерона съ тѣмъ большей силой, что теперь онъ не могъ уже искать забвенія въ острыхъ впечатлѣніяхъ политической борьбы. Тогда, какъ впослѣдствіи Боэтій, онъ попытался найти утѣшеніе въ философіи [2]). Внѣшнія блага Цицеронъ не особенно цѣнилъ и въ лучшія времена. Правда, теоретически онъ придавалъ имъ нѣкоторое значеніе на томъ основаніи, что для человѣка, состоящаго изъ тѣла и души, полное счастье можетъ дать только

1) *O. Bardenhewer*. Patrologie. 3 Aufl. 1910. S. 541—544 *G. A. Müller*, Die Trostschrift des Boëthius. Beitrag zu einer litterarhistorischen Quellenuntersuchung. Berlin 1912. S. 9—11.

2) *A. Goedeckemeyer*. Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig 1905. S. 135—136.

удовлетвореніе какъ духовныхъ, такъ и тѣлесныхъ потребностей однако, блага тѣлесныя онъ ставилъ такъ низко по сравненію съ благами духовными, что это почти равнялось ихъ полному отрицанію. Теперь, потерявъ все, что изъ этихъ благъ было для него особенно дорого, онъ съ небывалою ясностью почувствовалъ, что они бѣгутъ, какъ волны быстраго потока, и что воля наша безсильна удержать любимое. Это глубокое чувство бренности всего земного онъ вложилъ въ діалогъ Гортензій со всею силою своего литературнаго таланта.

Гортензій представлялъ собою діалогъ между четырьмя лицами—Цицерономъ, Гортензіемъ, Лукулломъ и Катуломъ, — происходившій на дачѣ послѣдняго. Содержаніемъ его служило увѣщаніе къ занятію философіей. Изъ дѣйствующихъ лицъ, принимавшихъ участіе въ бесѣдѣ, Катулъ говоритъ въ пользу поэзіи, Лукуллъ отдаетъ предпочтеніе исторіи, а Гортензій ставитъ выше всего краснорѣчіе и довольно пренебрежительно отзывается о философіи. Противъ знаменитаго адвоката выступаетъ Цицеронъ и защищаетъ философію отъ его нападокъ. Въ своей рѣчи Цицеронъ исходитъ изъ того безспорнаго положенія, что всѣ люди хотятъ быть блаженными и стремятся къ счастію. Сама природа вложила въ человѣка это благодѣтельное стремленіе, а вмѣстѣ съ нимъ и знаніе, въ чемъ состоитъ истинное счастье, но голосъ природы заглушаютъ многочисленныя заблужденія Отсюда одни полагаютъ высшее благо въ богатствѣ, другіе въ почетномъ положеніи среди своихъ согражданъ, третьи во власти, четвертые въ славѣ, пятые въ чувственныхъ удовольствіяхъ. Но суетность всего этого очевидна. Самая громкая извѣстность не идетъ дальше клочка земли, на которомъ мы живемъ, не достигаетъ другихъ странъ и народовъ и исчезаетъ какъ дымъ въ потокѣ временъ. Богатство, обезпечивающее всевозможныя удовольствія, не въ нашей власти Одного страха потерять его достаточно, чтобы разрушить счастье обладанія имъ. Всѣ эти заблужденія происходятъ отъ того, что въ человѣкѣ живой безсмертный духъ насильственно связанъ съ мертвымъ тѣломъ. Это—отвратительный разлагающійся трупъ, который душа всюду носитъ съ собою. Однако, противъ человѣческихъ заблужденій, этихъ болѣзней души, есть лѣкарство. Его даетъ философія. Она освобождаетъ умъ отъ предразсудковъ, убѣждаетъ въ измѣнчивости счастья и внушаетъ любовь къ добродѣтели. Безъ добродѣтели нѣтъ блаженной жизни, и добродѣтель не можетъ не влечь за собою счастья. Она—благо, которое находится въ нашихъ рукахъ и никакія превратности судьбы не могутъ отнять его. Однако и добродѣтель не является

послѣднимъ предѣломъ желаній, потому что самое существованіе ея обусловлено бѣдствіями настоящей жизни и связью души съ тѣломъ. Если дѣйствительно существуютъ острова блаженныхъ, гдѣ духи, освободившись отъ узъ плоти, проводятъ жизнь безъ всякой печали, то тамъ нѣтъ мѣста для добродѣтели. Тамъ не можетъ быть мужества, потому что нѣтъ ни труда, ни опасности, не можетъ быть справедливости, потому что нѣтъ желанія чужого, не можетъ быть воздержанія, потому что отсутствуютъ страсти, для обузданія которыхъ оно необходимо, не можетъ быть благоразумія, такъ какъ нѣтъ нужды производить выборъ между добромъ и зломъ. Блаженство духовъ состоитъ единственно въ познаніи [1]). За этимъ заявленіемъ въ рѣчи Цицерона слѣдовалъ патетическій призывъ къ мудрости, восторженное изображеніе радостей познанія и блаженнаго пріобщенія къ истинѣ, о силѣ которыхъ можно судить по соотвѣтствующимъ мѣстамъ въ сохранившихся сочиненіяхъ Цицерона [2]). Но философія даетъ человѣку счастье не только въ жизни, но и въ смерти. Послѣдняя судьба человѣка неизвѣстна: жизнь его или кончается вмѣстѣ со смертью тѣла или продолжается послѣ нея въ безсмертныхъ обителяхъ. Кого философія убѣдила въ первомъ, тотъ видитъ, что гдѣ нѣтъ чувства, тамъ нѣтъ и зла. Онъ безъ страха идетъ къ своей могилѣ, какъ къ желанному отдыху послѣ трудовъ и заботъ о дѣлахъ человѣческихъ. Кто, наоборотъ, примкнетъ къ лучшимъ изъ мыслителей и признаетъ безсмертіе души, для того станетъ ясно, что небеса открыты въ особенности для тѣхъ, кто, оставивъ заботы о тѣлѣ, возносился туда на крыльяхъ своей мысли. Итакъ, заключалъ Цицеронъ, хотимъ ли мы спокойно умереть или безъ замедленія переселиться въ лучшія обители, мы должны всецѣло отдаться познанію истины и философіи [3]). Однако, рекомендуя философію, Цицеронъ не имѣлъ въ виду какую-либо опредѣленную догматическую систему. Онъ разумѣлъ подъ нею познаніе истины вообще, которое должно освободить человѣка отъ его заблужденій и указать ему путь къ блаженной жизни. Онъ предупреждалъ отъ ложныхъ философовъ и настойчиво рекомендовалъ критическое отношеніе къ нимъ и самостоятельность мысли [4]).

---

[1]) *Augustinus*, De Trinit. XIV, 12

[2]) *Cicero*, Tuscal. V, 24—25. Ed *M. Nisard* Oevres complètes de Cicéron avec la traduction en français. Paris 1864. T. IV, p 62—63

[3]) *August.* De Trinit XIV, 26.

[4]) Содержаніе Гортензія см. *O. Plasberg* De M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo. Lipsiae 1892.

Діалогъ Цицерона, въ которомъ были изложены идеи широко распространенныя въ тогдашней философіи, порожденныя потребностями среды, подъ вліяніемъ которой находились въ большей или меньшей степени всѣ, выраженныя съ чисто стихійной силой убѣжденности, обусловленной личными обстоятельствами и душевнымъ состояніемъ автора, произвелъ на Августина необыковенно сильное впечатлѣніе. То, что до сихъ поръ лишь смутно бродило въ его душѣ,—неясное чувство безпокойства и неудовлетворенности, слѣдовавшее за опьяненіемъ страсти,—теперь получило осязательную форму и нашло слово для своего выраженія. Онъ понялъ, что ни успѣхи въ жизни, ни осуществленіе честолюбивыхъ стремленій, ни порывы чувственности не могутъ насытить его души и дать ему той полноты бытія, къ которой онъ безсознательно стремился. „Эта книга, пишетъ онъ, измѣнила мое настроеніе, измѣнила предметъ моихъ молитвъ къ Тебѣ, Господи, внушила мнѣ другіе обѣты и желанія. Сразу потеряли въ моихъ глазахъ всякую цѣну суетныя надежды и съ невыразимымъ жаромъ сердца я сталъ желать безсмертія мудрости, и началъ вставать, чтобы идти обратно къ тебѣ“ [1]). Но если низменныя удовольствія плоти перестали казаться ему привлекательными, то лишь потому, что онъ позналъ въ этомъ знаменательный моментъ своей жизни сладость интеллектуальныхъ наслажденій До сихъ поръ онъ очень усердно учился, но умственныя занятія были для него только средствомъ для достиженія совершенно постороннихъ цѣлей: онъ думалъ только о томъ, чтобы обезпечить для себя этимъ путемъ выгодное и почетное положеніе въ обществѣ. Цицеронъ своимъ паѳосомъ далъ ему почувствовать несравненную прелесть умственныхъ откровеній, независимо отъ тѣхъ результатовъ, къ какимъ они могутъ приводить Съ этого времени Августинъ получилъ способность черпать наслажденіе въ высокихъ порывахъ духа къ истинѣ. Произошло перемѣщеніе центра тяжести въ основномъ направленіи его жизни и это опредѣлило собою цѣлую программу для послѣдующихъ сознательныхъ исканій юноши. Отнынѣ онъ перестаетъ слѣпо повиноваться своимъ инстинктамъ и начинаетъ стремиться къ опредѣленной разумно поставленной цѣли—самому для себя выковать дѣйствительное счастье, построить его на разумныхъ началахъ и сдѣлать его неуязвимымъ для превратностей судьбы [2]). Но эта задача

[1]) Confes III, 7. Рус пер. I, 50. Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas. Solil I, 17. Рус. пер. II, 244

[2]) Самъ бл. Августинъ характеризуетъ задачу, которую поставили для себя

слагалась изъ двухъ моментовъ—отрицательнаго и положительнаго. Прежде всего для достиженія идеала блаженной жизни не достаточно было убѣдиться въ томъ, что внѣшнія блага не могутъ дать успокоенія вѣчно мятущейся душѣ человѣка Нужно было не только это знать, но и перестать желать наслажденій, осужденныхъ умомъ. Бл. Августинъ неоднократно повторяетъ, что переходъ отъ плотского состоянія къ духовному всегда начинается съ убѣжденій ума и лишь постепенно и значительно позднѣе захватываетъ чувство и волю [1]). Подъ вліяніемъ Гортензія, Августинъ убѣдился, что не должно стремиться къ богатству, извѣстности и утѣхамъ чувственной любви, но воля его находилась во власти этихъ страстей и его желанія нисколько не соотвѣтствовали слагающимся убѣжденіямъ. Въ будущемъ необходима была упорная борьба, чтобы освободиться отъ ихъ подавляющей силы и достигнуть гармоніи духа. Это—отрицательная сторона поставленной задачи. Не менѣе важное значеніе имѣла ея вторая, положительная сторона. Она состояла въ безпристрастномъ и объективномъ „изысканіи мудрости“, т. е. въ пріобрѣтеніи истиннаго знанія о вещахъ божественныхъ и человѣческихъ, которое, нося въ себѣ самомъ элементъ высокаго наслажденія, могло бы дать еще и непререкаемое указаніе относительно того, въ чемъ состоитъ высшее благо. Бл. Августинъ говоритъ объ охватившемъ его въ это время пламенномъ желаніи полюбить не ту или другую секту, а самую мудрость, какова бы она ни была, ее одну искать, найти и удерживать ее въ своихъ объятіяхъ, какъ можно крѣпче [2]). Самостоятельное изслѣдованіе истины съ цѣлью выяснить положеніе человѣка въ мірѣ и на основаніи этого опредѣлить, что составляетъ для него высшее благо и что можетъ дать ему дѣйствительное счастье, Августинъ поставилъ въ первую очередь, потому что отрицательная сторона намѣченной задачи въ это время была для него психологически не осуществима. Его страсти были еще слишкомъ молоды, свѣжи,

---

онъ и его друзья, какъ исканіе блаженной жизни. Confes. VI, 17 19. Рус. п. I, 147. 150.

[1]) Veritas primum spiritum nostrum obtinet, ut per hunc caetera comprehendantur De div. quaest. LXVII, 6. Praecessit enim quaedam pars ejus sublimior ad sentiendum quod recte faciat bonum: sed quaedam tardior atque carnalis non consequenter ad sententiam ducitur. De lib. arb. III, 65.

[2]) 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. Confes. III, 8. Рус. п. I, 51.

стихійны и бурны, а противоположные мотивы слишкомъ слабы, чтобы можно было съ надеждой на успѣхъ вступить въ борьбу съ первыми во имя вторыхъ. И онъ отлагалъ борьбу съ ними въ неопредѣленное будущее. Онъ молилъ Бога даровать ему воздержаніе и цѣломудріе, но только не сейчасъ [1]). Въ незавершенности своихъ теоретическихъ изслѣдованій онъ находилъ оправданіе для такой медлительности. Въ самомъ дѣлѣ, прежде чѣмъ рѣшительно отказаться отъ низшихъ благъ жизни, нужно знать, во имя чего, во имя какого высшаго блага слѣдуетъ принести эту тяжкую жертву. Не лучше ли, поэтому, отложить рѣшительный моментъ до того времени, когда уму откроется Истина во всемъ ея блескѣ [2])? Нужно было, чтобы опьяняющіе цвѣты юности поблекли, чтобы яркія краски, которыми встрѣчаетъ человѣка міръ, потускнѣли, чтобы жизненный опытъ подлилъ желчи въ чашу наслажденій, чтобы выросли и окрѣпли высшія стремленія. Тогда только въ душѣ Августина могла возникнуть серьезная нравственная борьба. Этимъ опредѣляется порядокъ дальнѣйшаго изложенія исторіи развитія бл. Августина. Сначала мы займемся его интеллектуальными заблужденіями и пріобрѣтеніями.

Со времени ознакомленія съ діалогомъ Цицерона Гортензій Августинъ пускается въ поиски за истиной. Онъ рѣшается выработать для себя самостоятельные философскіе взгляды, которые привели бы его къ жизни блаженной. Но на этомъ пути его встрѣчаетъ рядъ самыхъ плачевныхъ недоразумѣній. Въ сущности все то, къ чему онъ стремился и что въ концѣ концовъ дѣйствительно дало ему удовлетвореніе и жизнь блаженную, насколько вообще такая жизнь возможна въ условіяхъ земного существованія, находилось въ распоряженіи церкви, въ преддверіи которой онъ стоялъ въ качествѣ катехумена. Но онъ удивительно мало зналъ о церкви и ея ученіи и поэтому искалъ успокоенія внѣ ея, а когда выступалъ противъ нея, то сражался съ тѣнями.

---

[1]) At ego adolescens miser, valde miser, in exordio ipsius alolescentiae etiam petieram a te castitatem, et dixeram: Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo Timebam enim ne me cito exaudires, et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri quam extingui Ibid VIII, 17. Рус п. I, 218.

[2]) 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. Ibid VI, 18. Рус. п. I, 148.

Первое знакомство съ Писаніемъ. Если бы Августинъ былъ совершенно свободенъ отъ какихъ бы то ни было религіозныхъ убѣжденій, то, конечно, свои поиски онъ началъ бы съ изученія сочиненій Цицерона, которому былъ обязанъ пробужденіемъ запросовъ духа и отъ котораго получилъ столь сильное нравственное возбужденіе, или, по его же примѣру, обратился бы къ изученію всевозможныхъ философскихъ системъ, чтобы на основаніи ихъ составить собственный взглядъ на вещи Но какъ мы уже сказали, онъ всегда былъ христіаниномъ и не допускалъ, чтобы путь къ Богу, истинѣ и вѣчной жизни могъ быть найденъ помимо Христа. Онъ хотѣлъ мудрости, но мудрости непремѣнно христіанской. У Цицерона же онъ не нашелъ имени Христа и потому не рѣшился отдаться подъ его руководство [1]). За разрѣшеніемъ всѣхъ своихъ вопросовъ онъ счелъ единственно правильнымъ обратиться къ ученію Христа, но, слѣдуя совѣтамъ Цицерона, онъ не хотѣлъ смотрѣть на него сквозь чужіе очки. Ему хотѣлось все провѣрить критически, безпристрастно взвѣсить, и изъ изученія христіанства вынести собственное впечатлѣніе. При такихъ стремленіяхъ естественнѣе всего было направить изслѣдованіе на источники христіанскаго вѣроученія, чтобы получить истину изъ первыхъ рукъ И Августинъ обратился не къ философамъ, но и не къ епископамъ или учителямъ церкви, а къ Священному Писанію, съ цѣлью прочесть Библію отъ доски до доски [2]). Однако впечатлѣніе у него получилось самое неожиданное. При переходѣ отъ Цицерона къ Писанію само собою напрашивалось сравненіе между ними и, когда Августинъ произвелъ его, ему показалось, что Писаніе совершенно лишено тѣхъ достоинствъ, которыми блистаютъ сочиненія Туллія [3]). Намъ предстоитъ теперь съ возможною точностью установить, что именно, какія черты Писанія произвели на Августина такое неблагопріятное впечатлѣніе.

Обыкновенно причину этого указываютъ въ формальныхъ особенностяхъ Библіи. въ свойственной ей безыскусственности изложенія, которая должна была отталкивать молодого ритора, воспитавшагося на изысканныхъ пріемахъ латинской литературы, на закругленныхъ и звучныхъ періодахъ Цицерона, и очень гор-

---

[1]) Ibid III, 8 Рус. п. I, 51

[2]) Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas, ut viderem quales essent Ibid. III, 9. Рус п I, 51.

[3]) Visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem Ibid.

дившагося своими недавними пріобрѣтеніями въ этомъ родѣ [1]). Такое объясненіе факта представляетъ собою простую догадку, которая не имѣетъ опоры ни въ историческихъ аналогіяхъ, ни въ текстѣ Исповѣди, ни въ обстоятельствахъ послѣдующаго развитія бл. Августина

Мы въ значительной степени приблизимся къ пониманію впечатлѣнія, произведеннаго Библіей на Августина, если намъ удастся выяснить, какія именно части Св. Писанія были имъ прочтены. Опредѣленно Исповѣдь объ этомъ не говоритъ, но изъ нея не трудно видѣть, съ какими священными книгами Августинъ впервые познакомился гораздо позднѣе Въ то время, о которомъ мы говоримъ, онъ не читалъ еще Новаго Завѣта, во всякомъ случаѣ ему не было извѣстно содержаніе посланій ап. Павла, которыя такимъ кореннымъ образомъ измѣнили его религіозное настроеніе впослѣдствіи [2]). Изъ Ветхаго Завѣта пророковъ и Псалтири въ это время онъ также еще не читалъ. Лишь готовясь къ крещенію, онъ приступилъ, по совѣту св. Амвросія, къ чтенію пророчествъ Исаіи, но тотчасъ же прервалъ его, потому что эта книга оказалась совершенно недоступной для его пониманія и не возбудила въ немъ интереса [3]). Этотъ фактъ убѣждаетъ, конечно, въ томъ, что и прочіе пророки до сихъ поръ не интересовали его и не были ему извѣстны. Вмѣсто кн. прор. Исаіи въ періодъ своего подготовленія къ крещенію, онъ занялся чтеніемъ псалмовъ, и открылъ въ нихъ неизсякаемый источникъ религіознаго одушевленія, и это было для него совершенной новостью [4]) Остаются, такимъ образомъ, законъ и книги историческія. Хотя нѣтъ положительныхъ данныхъ, которыя могли бы подтвердить это съ несомнѣнностью, однако представляется очень вѣроятнымъ, что въ изученіи источниковъ христіанской

---

[1]) *Adr. Naville*, Saint Augustin, p. 18. *G. Boissier*, La conversion de Saint Augustin, p. 50 *Friedr*, *Wörter* Die Geistesentwickelung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. S 12 *L Bertrand*, Saint Augustin. Paris 1913 p. 127. *Кн Е Трубецкой*. Религіозно-обществ идеалъ западнаго христіанства въ V в. стр 35.

[2]) Confes VII, 24 26—27. Рус п. I, 188—189, 192—196, Августинъ съ увлеченіемъ сталъ читать посланія ап Павла, уже познакомившись съ сочиненіями неоплатониковъ. In quos (libros platonicorum) me propterea, priusquam Scripturas tuas considerarem, credo voluisti incurrere.. Ibid VII, 26 Et ego illo tempore (послѣ чтенія Гортензія), scis tu, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica (Colos. II, 8, 9) nota erant.. Ibid. III, 8 Рус. п. I, 51

[3]) Ego primam hujus lectionem non intelligens, totumque talem arbitrans, distuli repetendum exercitior in dominico eloquio Ibid. IX, 13. Рус пер. I, 245.

[4]) Ibid IX, 8—12 Рус п. I, 240—245.

религіи нетерпѣливый молодой человѣкъ не пошелъ далѣе книги Бытія. Въ ней онъ встрѣтилъ для себя очень много соблазнительнаго. Не даромъ же впослѣдствіи, когда въ качествѣ каѳолическаго писателя, онъ поставилъ для себя задачей, разсѣять всѣ сомнѣнія, возбуждаемыя Ветхимъ Завѣтомъ, онъ пять разъ принимался за комментарій первыхъ главъ книги Бытія [1]). Не потому ли это, что по собственному опыту онъ считалъ эту книгу, и въ особенности Шестодневъ, наиболѣе опасными?

Историческія аналогіи указываютъ намъ камни преткновенія, которые встрѣтилъ Августинъ при чтеніи книги Бытія. Уже у самихъ іудеевъ послѣплѣннаго періода законъ Моисея возбуждалъ недоумѣніе своими антропоморфизмами и антропопатизмами, которыя казались недостойными Бога. Таргумы стараются устранить ихъ путемъ свободнаго пересказа. На іудеевъ эллинистовъ, вкусившихъ отъ абстракцій греческой философіи, человѣкообразныя представленія о Богѣ и тексты, въ которыхъ упоминается о гнѣвѣ, ярости, раскаяніи Бога, были также непріемлемы. Повѣствованіе о шестидневномъ твореніи казалось имъ слишкомъ дѣтскимъ и наивнымъ, законы — отчасти чуждыми моральнаго содержанія, отчасти черезъ-чуръ жестокими, жизнь патріарховъ и ветхозавѣтныхъ праведниковъ—далеко не безукоризненной въ нравственномъ отношеніи. Но отъ Закона, этого священнаго наслѣдія отцовъ, отказаться они не могли. Поэтому они примѣнили къ нему модный въ то время аллегорическій методъ толкованія и объявили простымъ символомъ глубокихъ философскихъ и моральныхъ идей все то, что имъ казалось соблазнительнымъ. Для первыхъ христіанъ вопросъ о значеніи Ветхаго Завѣта пріобрѣлъ еще большую остроту. Евангеліе, имѣющее такъ много пунктовъ соприкосновенія съ пророками и псалмами, своимъ ученіемъ о Богѣ, какъ Духѣ, и о служеніи Ему въ духѣ и истинѣ, своимъ ученіемъ о любви, милосердіи, всепрощеніи и чистотѣ, упраздняло Законъ Моисея. Измѣренный евангельскимъ идеаломъ, онъ могъ казаться недостойнымъ Бога. Отсюда отрицаніе единства Бога, открывшагося въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, къ которому пришли дуалистическія секты. Но и каѳолическіе писатели испытывали въ этомъ вопросѣ величайшія затрудненія. Однако, отчасти примѣненіемъ аллегорическаго метода толкованія къ Ветхому Завѣту, отчасти изученіемъ откровенія въ его исто-

---

[1]) De Genesi contra manichaeos libri II (389—390 г), De Genesi ad litteram imperfectus liber (393 г), Confessiones Lib XI—XIII (400 г), De Genesi ad litteram libri XII (401—415), De Civ Dei. Lib. XI (Кн. X послѣ 415 г.).

рической перспективѣ и раскрытіемъ идеи воспитательнаго водительства промысла, приспособляющагося къ возрасту народовъ, каѳолической мысли удалось устранить всѣ дуалистическія стремленія тої эпохи и отстоять единство источника откровенія, показавъ, что различія между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами представляютъ собою не противоположности, а ступени откровенія одного и того же Бога Практически въ устраненіи соблазновъ Закона Моисеева было важно въ особенности аллегорическое толкованіе, которое во всемъ, что представлялось несоотвѣтствующимъ величію Божію и чистотѣ нравовъ, видѣло тайну, намѣренное сокрытіе высокой истины подъ низменнымъ символомъ, непріемлемость котораго и служитъ указаніемъ на его служебное значеніе [1]) Не нужно было обладать ни большой зрѣлостью, ни образованіемъ, чтобы видѣть несоотвѣтствіе духу Евангелія человѣкообразныхъ эпитетовъ Божества, жестокихъ наказаній, узаконенныхъ Моисеемъ, и нѣкоторыхъ повѣствованій о жизни патріарховъ. Оригенъ въ раннемъ дѣтствѣ уже обращалъ вниманіе на подобныя мѣста въ Ветхомъ Завѣтѣ, но онъ читалъ его подъ руководствомъ отца и при томъ въ Александріи, гдѣ получилъ очень широкое распространеніе аллегорическій методъ толкованія Эти тексты его не смущали. Зная, что это—тайны, онъ пускался въ глубокія созерцанія и причинялъ отцу не мало хлопотъ, спрашивая его, какой смыслъ заключаетъ въ себѣ внѣшнее выраженіе богодухновенныхъ книгъ [2]). Августинъ былъ менѣе счастливъ: онъ не имѣлъ такого хорошаго руководителя, какъ Леонидъ, и жилъ не въ ученой Александріи.

Только что сдѣланныя разъясненія сообщаютъ совершенно опредѣленный смыслъ словамъ бл. Августина, въ которыхъ онъ разсказываетъ съ точки зрѣнія своихъ позднѣйшихъ взглядовъ на Св. Писаніе о впечатлѣніи, вынесенномъ изъ перваго знакомства съ нимъ. Онъ говоритъ, что Писаніе смиренно по внѣшности, но возвышенно для пониманія и содержитъ въ себѣ тайны Его нужно или принять безъ всякихъ умствованій, благоговѣйно склонившись предъ авторитетомъ божественнаго откровенія, или понять его внутренній смыслъ. Эта смиренная внѣшность, заклю-

---

[1]) *E Hatch* The influence of greek ideas and usages upon the christian church London 1907. p. 50—85. *P. Heinisch* Der Einfluss Philos auf die alteste christliche Exegese. Munster 1908 *Ad. Harnack* Der Brief des Ptolemäus an die Flora. Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2 Jahrhundert. Sonderabdr. aus Sitzungsberichte der kongl. Preus Akad. d. Wiss. B XXV, 1902.

[2]) *Eusebius,* Hist. eccles. VI, 2. 9. Ed. *E Schwartz.* Leipzig. 1908. Th II, p. 521—522. Рус. п. СПБ 1858. стр. 296.

чающая въ себѣ высокія тайны, и есть то, что въ Ветхомъ Завѣтѣ могло казаться слишкомъ наивнымъ и не соотвѣтствующимъ величію Божію, но истолковывалось экзегетами въ духовномъ смыслѣ. Августинъ въ то время былъ не въ силахъ ни проникнуть во внутренній смыслъ Писанія, ни смиренно принять его въ буквальномъ значеніи Понять его внутреннее содержаніе онъ не могъ, потому что былъ еще слишкомъ молодъ и не былъ знакомъ съ аллегорическимъ методомъ толкованія. Въ Александріи весь Ветхій Завѣтъ былъ истолкованъ аллегорически въ твореніяхъ Климента и особенно Оригена, но въ Карѳагенѣ этотъ методъ не былъ распространенъ Вліятельные христіанскіе писатели сѣверной Африки почти не пользовались имъ. Тертулліанъ въ сущности былъ его противникомъ, и старался всячески ограничить область его примѣненія [1]), а у св. Кипріана вообще очень мало экзегетики. Естественно послѣ этого, что аллегоризмъ не находилъ мѣста и въ проповѣдяхъ рядовыхъ епископовъ, а слѣдовательно, былъ неизвѣстенъ и христіанской общинѣ. Такимъ образомъ, Августинъ не могъ знать о немъ даже по наслышкѣ и не подозрѣвалъ, что текстамъ Библіи, соблазнявшимъ его, можно дать совершенно удовлетворительное объясненіе. Съ другой стороны, онъ не могъ принять Писанія и въ его буквальномъ значеніи Этому мѣшала его гордость и самонадѣянность. Онъ смотрѣлъ на Библію сверху внизъ, съ высоты своей скороспѣлой учености [2]). Ему достаточно было самаго поверхностнаго знакомства съ Писаніемъ и перваго непровѣреннаго впечатлѣнія, чтобы произвести окончательное сужденіе о предметѣ такой огромной важности. Самоувѣренный юноша не пожелалъ даже ни у кого изъ людей компетентныхъ спросить совѣта по поводу своихъ недоумѣній. Церковь и ея представители не внушали ему ника-

---

[1]) См. нашу брошюру Тертулліанъ (опытъ литературной характеристики). Сергіевъ Посадъ. 1893 г Стр 10—11. *И. И Адамовъ.* Св. Амвросій Медіоланскій Сергіевъ посадъ 1915. Стр. 181—183.

[2]) 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. Conf. III, 9. Рус п. I, 51—52 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. Serm. LI, 6

кого довѣрія. Взглядъ язычниковъ на христіанство, какъ на религію, враждебную просвѣщенію и наукѣ, раздѣлялся очевидно и имъ [1]). Въ результатѣ Августинъ пришелъ къ полному отрицанію Ветхаго Завѣта. Съ этого времени повѣствованія книги Бытія стали для него не болѣе, какъ басни старухъ [2]). Однако, столь рѣшительный выводъ достался ему не безъ борьбы. Нѣкоторое время онъ еще чувствовалъ себя связаннымъ авторитетомъ Писанія и не сразу рѣшился развернуть свои паруса, чтобы пуститься въ свободное плаваніе за философскимъ пониманіемъ христіанства [3]) Но колебанія его были не продолжительны, а встрѣча съ манихеями дала опредѣленное направленіе его плаванію.

Манихейство Августина. Изъ примѣра Августина можно видѣть, какъ вѣрно угадали потребность времени великіе александрійскіе учители, Климентъ и Оригенъ, въ своихъ стремленіяхъ на ряду съ простою вѣрой поставить гносисъ, какъ равноправную ей форму христіанской жизни. Въ Александріи, гдѣ просвѣщеніе стояло такъ высоко, эта потребность сказывалась особенно настоятельно Въ составъ церковной общины входили здѣсь, съ одной стороны, люди простые, охотно удовлетворявшіеся млекомъ, съ другой—представители науки и образованія, которые въ своемъ порывѣ къ совершенству искали болѣе глубокаго пониманія христіанства Если бы Августинъ жилъ въ Александріи, ему не пришлось бы искать христіанской мудрости внѣ церкви: онъ не имѣлъ бы никакихъ данныхъ для того, чтобы отнестись свысока къ великому Оригену, стоявшему на уровнѣ тогдашняго образованія, и вѣроятно обрѣлъ бы мудрость, которой жаждалъ, въ его гносисѣ

Карѳагенская церковь не знала гносиса, не имѣла въ своихъ рядахъ такихъ просвѣщенныхъ учителей, какъ Оригенъ, и Августинъ могъ найти христіанскихъ или, вѣрнѣе, мнимо христіанскихъ философовъ только въ лицѣ манихеевъ, которые были очень многочисленны въ сѣверной Африкѣ. Одно чисто внѣшнее

---

[1]) 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. De utilit. cred 13

[2]) Qualem me tunc illi invenerunt, spernentem scilicet quasi aniles fabulas Ibid 2.

[3]) Et superstitio quaedem puerilis me ab ipsa inquisitione terrebat: et ubi factus erectior, illam caliginem dispuli, mihique persuasi docentibus potius quam jubentibus esse credendum. De beat. vit. 4. Рус п II, 108

обстоятельство содѣйствовало его сближенію съ членами секты. Это—ихъ вкрадчивая привѣтливость, казавшаяся сердечностью и невольно располагавшая въ ихъ пользу молодого человѣка, еще слишкомъ довѣрчиваго и неопытнаго въ жизни [1]) Обѣщаніе же глубокихъ религіозныхъ откровеній и при томъ раціонально обоснованныхъ возбудило въ немъ страстное желаніе ознакомиться съ ихъ ученіемъ Онъ оказалъ имъ довѣріе и отдалъ предпочтеніе предъ языческими философами потому, что не сомнѣвался въ христіанскихъ основахъ ихъ доктрины Они выдавали себя за христіанъ, а имена Іисуса Христа и Духа Утѣшителя не сходили у нихъ съ языка. Съ этими именами, правда, они соединяли понятія, не имѣвшія оправданія въ Евангеліи, но для молодого катехумена, очень слабо освѣдомленнаго въ дѣйствительномъ значеніи церковнаго ученія, это не могло быть ясно съ первыхъ шаговъ его сближенія съ еретиками [2]). Съ другой стороны, онъ видѣлъ въ нихъ не только христіанъ, но и философовъ, потому что они надѣвали на себя личину свободныхъ изслѣдователей истины. Они съ презрѣніемъ говорили объ авторитетѣ, убѣждали не поддаваться его устрашающему вліянію и не допускать, чтобы въ свободномъ шествіи къ истинѣ доказательства замѣнялись приказаніями. Себя самихъ они противопоставляли въ этомъ отношеніи церкви; по ихъ словамъ, они никого не принуждаютъ къ вѣрѣ, прежде чѣмъ докажутъ безспорность своего ученія чисто раціональнымъ путемъ. Они обѣщали указать путь къ Богу и освободить отъ заблужденій при помощи одного только разума и общедоступныхъ, для всѣхъ убѣдительныхъ доказательствъ. Подобныя обѣщанія и сами по себѣ представляютъ большой соблазнъ для юноши, въ которомъ впервые пробудилась жажда знанія. Для Августина же они имѣли особую притягательную силу еще и потому, что совершенно совпадали съ совѣтами Цицерона. Цицеронъ предупреждалъ его отъ слишкомъ поспѣшнаго увлеченія школами, которыя, обѣщая истину, сѣютъ заблужденіе, убѣждалъ никакому не вѣрить безъ испытанія его доводовъ и на свой страхъ искать истины, стоящей выше разногласія школъ. Манихеи дѣлали видъ, что ни-

[1]) 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. De duab. anim 11.

[2]) In quorum ore laquei diaboli, et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui, et Domini Jesu Christi, et Paracleti consolatoris nostri Spiritus sancti. Confes. III, 10. Рус п. I, 52.

кому не хотятъ навязывать своего ученія, а требуютъ только ознакомленія съ нимъ, которое позволило бы убѣдиться въ его раціональности и обоснованности [1]). Августинъ рѣшилъ слѣдовать ихъ указаніямъ въ своихъ поискахъ мудрости Манихейство безъ всякихъ затрудненій овладѣло симпатіями пылкаго юноши. Достаточно было нѣсколькихъ дней, чтобы искоренить въ немъ вѣру, воспитанную матерью. Онъ пересталъ считать себя катехуменомъ каѳолической церкви и формально присоединился къ сектѣ въ качествѣ „слушающаго“, т. е. ставъ въ такое же отношеніе къ ней, въ какомъ до этого находился къ церкви [2]). Въ теченіи девяти лѣтъ онъ былъ членомъ этого религіознаго сообщества, надѣясь найти здѣсь удовлетвореніе своимъ религіознымъ и умственнымъ запросамъ [3]). Мы попытаемся теперь выяснить, въ какихъ именно сторонахъ манихейской доктрины Августинъ находилъ отвѣтъ на эти запросы. Но предварительно необходимо разсѣять одно недоразумѣніе, очень распространенное въ литературѣ, посвященной личности бл. Августина

Главной причиной продолжительнаго увлеченія Августина манихействомъ очень часто считаютъ раціоналистическій характеръ ученія этой секты, который вполнѣ отвѣчалъ стремленіямъ молодого ритора найти разумное объясненіе для всего существующаго [4]). Этотъ взглядъ не имѣетъ подтвержденія ни въ сочиненіяхъ бл. Августина, ни въ томъ, что намъ извѣстно о положительномъ содержаніи манихейской системы. Бл. Августинъ говоритъ въ своихъ противоманихейскихъ трудахъ только объ обѣщаніи раціональной системы, которымъ его встрѣтили и привлекли къ себѣ манихеи, но въ то же время онъ не перестаетъ повторять, что эти обѣщанія были ложны, что манихеи ихъ не испол-

---

[1]) 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?. De utilit, cred. 2. 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. Confes. III, 10. Рус п. I, 52—53

[2]) 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 De duab an 1

[3]) Confes. III, 20; V, 10 Рус. п. I, 64. 104. De util. cred 2. De morib. manich. II, 68.

[4]) *Кн. Е. Трубецкой.* Цит. соч 35. *L Bertrand.* Op cit. p. 128. *Em. de Stoop.* Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain. Gand 1909, p 6—12.

нили, и что положительная сторона ихъ доктрины есть не что иное, какъ персидская сказочка [1]). Въ дальнѣйшемъ, при изложеніи системы Манеса, мы увидимъ, насколько характеристика, заключающаяся въ этихъ послѣднихъ словахъ, соотвѣтствуетъ дѣйствительности и какъ вѣрно передаетъ она сущность манихейскаго ученія. Оно дѣйствительно представляетъ собою причудливое сплетеніе восточныхъ миѳовъ и содержитъ дѣтскія воззрѣнія на природу. Чтобы понять манихейство, нужно искать его объясненія не въ логикѣ, а въ вавилонской и персидской миѳологіи Правда, эти миѳы отвѣчаютъ на вопросъ о происхожденіи зла и его отношеніи къ первому началу,—вопросъ въ одинаковой степени выдвигаемый какъ религіей, такъ и философіей [2]) Но на основаніи одного этого признавать за манихейской системой раціоналистическій характеръ невозможно, такъ какъ проблему зла, волновавшую въ то время всѣ умы, съ неменьшимъ интересомъ изслѣдовали и всѣ церковные писатели. Система становится философской не тогда, когда ставитъ для себя философскую проблему, а когда пользуется раціональнымъ методомъ для ея разрѣшенія. Но именно этого философскаго, основаннаго на логическомъ изслѣдованіи понятій, отвѣта на вопросъ о происхожденіи зла мы напрасно стали бы искать въ космической драмѣ, которую создала изъ обрѣзковъ восточныхъ языческихъ сказаній необузданная фантазія манихеевъ. Взглядъ на манихейство какъ на явленіе философскаго порядка обязанъ своимъ происхожденіемъ безспорному сродству манихейства съ гностицизмомъ [3]) и устарѣвшему представленію о сущности самаго гностицизма. Гностиковъ ставили въ такое же отношеніе къ членамъ великой церкви, въ какомъ философъ стоитъ къ толпѣ, и противополагали ихъ гносисъ вѣрѣ, понимая подъ нимъ разсудочное познаніе о Богѣ и мірѣ. Расширившійся объемъ источниковъ, которыми располагаетъ наука въ настоящее время, и болѣе тщательное и критическое ихъ изслѣдованіе установили, что гносисъ, знаніе, въ которомъ гностики полагали свое преимущество, есть знаніе не столько философское, сколько религіозное, особая освѣдомленность въ средствахъ и способахъ спасенія, по большей части магическихъ, отъ власти демоническихъ силъ [4]) Соотвѣтственно этому и гностическія системы

---

[1]) De div quaest. LXVIII, 1, Contra epist. Fund. 12—14 19 De utilit. cred 36 Confes V, 12 Рус и I, 107—108

[2]) *Em de Stoop.* Op cit p. 8

[3]) *Em de Stoop* Op cit p 8—9.

[4]) Результаты новѣйшихъ изслѣдованій по этому вопросу см въ статьѣ Крюгера въ *Herzog,* Realencyklopädie fur protest. Theologie und Kirche. 3. Aufl.

были мозаикой изъ всевозможныхъ миѳологическихъ образовъ [1]) и только немногія изъ нихъ въ качествѣ элемента второстепеннаго содержатъ въ себѣ нѣкоторыя философскія тенденціи. Таково валентиніанство и тѣ загадочныя гностическія сочиненія, на основаніи которыхъ Ипполитъ излагаетъ ученіе Симона мага и Василида въ своихъ *Philosophoumena* [2]) Наоборотъ, гностическія ученія, дошедшія до насъ въ коптскихъ памятникахъ совершенно чужды философіи [3]) Но манихейство гораздо болѣе напоминаетъ послѣднія, чѣмъ систему Валентина съ ея абстрактнымъ понятіемъ о Богѣ, съ ея идеей метафизическаго посредства между Богомъ и міромъ, съ ея, наконецъ, платонической мистикой стремленія и порывовъ въ вѣчно ускользающую область духовнаго. Не говоритъ о раціоналистическомъ характерѣ манихейства и то, что его адептами охотно становились люди образованные, что ему покровительствовали риторы—Симмахъ въ Римѣ, Ливаній въ Палестинѣ и Севастіанъ въ Александріи [4]), такъ какъ и восточные религіозные культы находили для себя приверженцевъ въ этой же средѣ, охладѣвшей къ народной религіи и искавшей острыхъ религіозныхъ ощущеній во всевозможныхъ мистеріяхъ, вывезенныхъ изъ Египта или съ востока.

Такимъ образомъ, по существу манихейство не могло дать пищи раціоналистическимъ стремленіямъ Августина, но онъ не сталъ бы довольствоваться и одними миѳами. Если онъ такъ долго оставался въ манихействѣ, то, конечно, потому, что находилъ въ немъ нѣчто, показавшееся ему логически несомнѣннымъ. Только это не касалось положительнаго элемента въ манихействѣ, а было его отрицательной стороной. Не система манихеевъ казалась ему безспорной, а ихъ критика Ветхаго Завѣта. Самъ бл. Августинъ очень отчетливо различаетъ въ ученіи манихеевъ положительную и отрицательную сторону и ясно говоритъ, что манихейство представлялось ему очень сильнымъ въ критикѣ, тогда

B. VI. S. 733—736. Ср. *Eug. de Faye* Gnostiques et gnosticisme. Paris 1913 p. 417—445

[1]) *W. Bousset.* Haptprobleme der Gnosis. Gottingen 1907. *A. Dieterich.* Abraxas Studien zur Religionsgeschichte des späteren Alterthums Leipzig 1891 *W. Anz* Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. Texte und Unters B XV, H 4 Leipzig 1897.

[2]) *Hippolytus.* Refutat. omn haeres. Lib VI, 7—19 VII, 14—27. Edit *L. Duncker.* Göttingen 1859 Pp 234—256. 348—380 *W. Moller* Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860 S 285—313 344—367. Объ источникахъ Ипполита см. *Eug. de Faye.* Introduction à l'etude du gnosticisme. Paris 1903. Pp 24—32; 62—72.

[3]) Editio *C. Schmidt,* Koptisch-gnostischte Schriften. B. I Leipzig 1905.

[4]) *Em. de Stoop.* Op. cit. p. 6—7.

какъ его собственная система возбуждала большія сомнѣнія и не казалась особенно основательной Онъ принималъ ее только за неимѣніемъ лучшаго. Это между прочимъ и послужило для него однимъ изъ побужденій не слишкомъ тѣсно связывать себя съ сектой, а оставаться простымъ слушателемъ [1]). Разсмотримъ теперь подробнѣе отношеніе бл. Августина къ отрицательной и положительной сторонѣ манихейства.

Различіе двухъ Завѣтовъ издавна служило оправданіемъ дуализма. Признавая бытіе двухъ началъ, послѣдній видѣлъ въ Ветхомъ Завѣтѣ произведеніе темныхъ силъ, а въ Новомъ—откровеніе благого и свѣтлаго Бога. По этому же пути пошли манихеи. Они отнюдь не отрицали сверхъестественнаго происхожденіе Ветхаго Завѣта, напротивъ, они признавали его откровеніемъ нездѣшняго міра, въ которомъ отобразилась природа существа, его продиктовавшаго, какъ вообще личность писателя или художника обнаруживается въ его сочиненіяхъ, картинахъ, статуяхъ. Поэтому, полагали они, выяснить особенности Ветхаго Завѣта, значитъ составить характеристику его автора и на основаніи ея судить, къ какому классу существъ его должно отнести. По мнѣнію манихеевъ, Ветхій Завѣтъ отличается демоническимъ характеромъ и этимъ изобличаетъ, что Богъ, открывшійся въ немъ, есть не кто иной, какъ князь тьмы. Къ доказательству этого положенія клонилась вся ихъ критика закона и пророковъ Они старательно выискивали здѣсь религіозныя и логическія несообразности, при каждомъ удобномъ случаѣ отмѣчали низменность нравственныхъ понятій, отразившихся въ библейской исторіи и закрѣпленныхъ Закономъ Моисея. Подобныя операціи съ священнымъ текстомъ не представляли для манихеевъ особенныхъ затрудненій, потому что они рѣшительно отрицали символическій характеръ Ветхаго Завѣта, не хотѣли считаться даже съ естественной образностью рѣчи и самыя очевидныя метафоры брали въ прямомъ и грубо буквалистическомъ смыслѣ. Перетолкованный и искаженный такимъ образомъ Ветхій Завѣтъ они противопоставляли Новому и не находили между ними ничего общаго. Доказа-

---

[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 curvis mediocriter erudito esse facillimum, sero didici: si quid etiam suorum nobis inserebant, necessitate retinendum, cum alia non occurerent in quibus acquiesceremus, arbitrabamur. De Utilit cred 2

тельству излюбленнаго тезиса литературныя силы секты посвятили обширныя сочиненія, въ которыхъ потратили не мало остроумія. Сюда относятся Антитезы Адиманта и книга Фавста милевскаго, критическому разбору которыхъ бл Августинъ посвятилъ два спеціальныхъ труда: *Contra Adimantum Manichaei discipulum* и *Contra Faustum manichaeum libri XXXIII* [1]). Для подробнаго изложенія содержанія этихъ манихейскихъ сочиненій и ихъ критики въ трудахъ бл Августина мы отводимъ мѣсто въ другой части настоящаго изслѣдованія Здѣсь же мы коснемся отношенія манихеевъ къ Ветхому Завѣту лишь въ той мѣрѣ, какая представляется необходимой для пониманія Исповѣди бл. Августина Для критики Ветхаго Завѣта особенно много матеріала давала манихеямъ книга Бытія Въ повѣствованіи о созданіи міра они находили антропоморфизмы, недостойные Бога. „И увидѣлъ Богъ свѣтъ, что онъ хорошъ“ (Быт I, 3), говоритъ Писаніе, слѣдовательно, заключали манихеи, Богъ не зналъ или того, что такое свѣтъ, или того, что такое добро [2]). По свидѣтельству бытописанія, Богъ назвалъ свѣтъ днемъ (Быт I, 5). На какомъ же языкѣ, спрашивали манихеи, на еврейскомъ, греческомъ, латинскомъ или какомъ-нибудь другомъ [3])? Благословеніе Богомъ брака фанатичнымъ аскетамъ казалось недостойнымъ высшаго духовнаго существа [4]). Повѣствованіе о покоѣ Божіемъ въ седьмой день творенія вызывало особое глумленіе со стороны манихеевъ. Они спрашивали: „почему Богъ нуждался въ покоѣ? Не усталъ ли Онъ или не ослабѣлъ ли послѣ шестидневной работы“ [5])? Повѣствованіе о созданіи человѣка по образу Божію манихеи понимали очень грубо. Если человѣкъ—образъ и подобіе Божіе, разсуждали они, то Богъ имѣетъ ноздри, зубы, бороду, внутренности и прочіе органы, необходимые человѣку [6]). Кромѣ этихъ религіозныхъ несообразностей, манихеи старались показать, что исторія шестидневнаго творенія не состоятельна и по существу. По кн. Бытія день начинается не съ утра, а съ вечера [7]), вода собирается „во едино“, когда ею было покрыто все [8]), перемѣны дня и ночи возникаютъ

---

[1]) См объ этомъ *Alb Bruckner*. Faustus von Mileve Ein Beitrag zur Geschichte des abendlandischen Manichaismus Basel 1901

[2]) De Genesi c Manich. I, 13—14

[3]) Ibid. I, 15

[4]) Ibid I, 30.

[5]) Ibid I, 33.

[6]) Ibid. I, 27 Contr Epist fundam 25

[7]) Ibid I, 16.

[8]) Ibid. I, 18,

ранѣе созданія солнца и звѣздъ [1]), вода производитъ животныхъ не только сродныхъ себѣ—рыбъ, но и птицъ, обитателей другой стихіи [2]), обѣтованіе, данное Богомъ человѣку объ обладаніи животными, оказалось ложнымъ и не исполнилось въ дѣйствительности [3]). Далѣе манихеи обращали вниманіе на то, что Богу приписывается въ Ветхомъ Завѣтѣ раскаяніе въ своихъ поступкахъ [4]) и, слѣдовательно, невѣдѣніе, а также гнѣвъ, ярость и другія человѣческія страсти [5]). Низшая природа ветхозавѣтнаго Бога, по ихъ мнѣнію, проявляется такъ же въ его нравственномъ безразличіи,—въ томъ что Онъ или прямо предписываетъ своимъ служителямъ преступныя дѣянія или одобряетъ ихъ пороки и прегрѣшенія. Такъ Онъ „творилъ благо“ еврейскимъ бабкамъ въ Египтѣ (Исх. I, 15—20) за то, что онѣ лгали и нарушали распоряженіе своего законнаго повелителя, Онъ приказалъ еврейскимъ женамъ при выходѣ изъ Египта выманить у своихъ языческихъ сосѣдокъ драгоцѣнные сосуды и присвоить ихъ себѣ (Исх. III, 21—22), Онъ наградилъ Раавь за измѣну своей родинѣ и ложь по отношенію къ своему царю. Онъ послалъ ангела, чтобы тотъ сталъ духомъ лжи въ устахъ пророковъ Ахава и этимъ обманчивымъ пророчествомъ вовлекъ его въ гибельную войну (3 Цар, XXII, 19—23) [6]). Патріархи—Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ—были многоженцы и люди невоздержные и не смотря на это были признаны Богомъ праведниками. Авраамъ выдаетъ Сарру за свою сестру и предоставляетъ ее распутству Фараона и Авимелеха [7]) (Быт. XII, 13. XX, 2). Іаковъ женился на двухъ сестрахъ и сверхъ того взялъ себѣ въ наложницы по служанкѣ отъ каждой изъ нихъ. Это повело къ семейнымъ раздорамъ и постыдной торговлѣ брачнымъ ложемъ (Быт. XXIX XXX). Іуда имѣлъ сношеніе съ своей невѣсткой (Быт XXXVIII). Давидъ, не довольствуясь множествомъ женъ, прелюбодѣйствовалъ съ женой Уріи и погубилъ его въ битвѣ (2 Цар. XI, 4. 15). Соломонъ имѣлъ 300 женъ, 700 наложницъ и дочерей царей безъ числа (3 Цар. XI, 1—3). Моисей совершаетъ убійство, обираетъ египтянъ, ведетъ войны, позволяетъ жестокости себѣ и предписываетъ ихъ другимъ [8]). Та-

[1]) Ibid I, 23.
[2]) Ibid. I, 24.
[3]) Ibid. I, 29
[4]) De Serm. Dom. in mont II, 31 De div. quaest. ad Simplic L II, qu. II, 1—2,
[5]) Expos quar propos. ex Epist. ad Rom. IX. De divers quaest ad Simplic L. II, qu. II, 2.
[6]) De div. quaest LIII, 2 Quaest in heptat. Lib. III, qu LXVIII
[7]) De bono conjug, 33. Epist. Secund 3. *Migne*, P lat T. XLII, col. 574—575.
[8]) Contr. Faust XXII, 5.

ковы люди, снискавшіе благоволеніе Бога, открывшагося въ Ветхомъ Завѣтѣ Наконецъ, Богъ Ветхаго Завѣта требуетъ для себя кровавыхъ жертвъ, а по словамъ Христа истинный Богъ хочетъ милости, а не жертвы [1]). Изъ всего этого манихеи дѣлали выводъ, что Богъ, избравшій Израиля и давшій ему законъ, есть человѣкообразное существо, ограниченное, неспособное предвидѣть будущее, раздражительное, жестокое, злобное, не знающее ничего выше плоти и ея похотей.

Наибольшее затрудненіе для манихеевъ представляли ссылки на законъ и пророковъ, встрѣчающіяся въ Новомъ Завѣтѣ. Онѣ показывали, что проповѣдники Евангелія вовсе не отрицали авторитетъ Ветхаго Завѣта и не считали его произведеніемъ темныхъ силъ. Сюда относится заповѣдь любви къ Богу у Мѳ XXII, 37, воспроизводящая Втор. VI гл. 5 ст. [2]), обращеніе Господа Іисуса Христа къ кн. Быт. I, 27 и II, 24 у Мѳ. XIX, 3—6 [3]), и ап. Павла къ пс. XLIII, 23 въ посл. къ Рим. VIII, 36 [4]) и къ Исаіи XLV, 9 въ посл. къ Рим. IX, 20 [5]). Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ манихеи выходили изъ затрудненія очень просто: они безъ всякихъ текстуальныхъ и критическихъ изысканій, безъ всякихъ справокъ съ рукописями объявляли всѣ подобныя мѣста вставками и подлогомъ [6]).

Критика Ветхаго Завѣта естественно приводила манихеевъ къ разрыву съ каѳолической церковью. Церковь принимала Ветхій Завѣтъ и пользовалась имъ какъ Писаніемъ. Манихеи утверждали, едва ли добросовѣстно заблуждаясь, что церковь беретъ подъ свою защиту Ветхій Завѣтъ въ его буквалистическомъ пониманіи и упрекали каѳоликовъ въ томъ, что они почитаютъ Бога раскаивающагося, нуждающагося, жестокаго, ищущаго удовольствія въ крови людей и животныхъ, Бога, которому нравится непотребство и преступленія и который ограниченъ пространственно формою человѣческаго тѣла [7]).

Этой критикой Ветхаго Завѣта и каѳолической вѣры манихеи

---

[1]) Ibid. XVIII, 2.

[2]) De morib manich I, 14.

[3]) Contr Adim. III, 2

[4]) De morib. manich. I, 14.

[5]) De div. quaest. LXVIII, 1.

[6]) См приведенныя выше мѣста. Гораздо сложнѣе аргументація Фавста въ его руководствѣ манихейской апологетики, но это сочиненіе было написано гораздо позднѣе и въ то время, о которомъ идетъ рѣчь, не могло быть извѣстно Августину. См. *Bruckner*, Op. cit. S. 11—13.

[7]) De morib manich I, 16

обыкновенно начинали свою осмотрительную пропаганду. Они не сразу посвящали неофита во всѣ подробности своей фантастической метафизики, такъ какъ ясно видѣли, что ею они могутъ произвести очень неблагопріятное впечатлѣніе на человѣка, недостаточно подготовленнаго, а сначала, указывая на соблазнительныя мѣста Ветхаго Завѣта, просили объяснить ихъ и этимъ ставили втупикъ неопытныхъ въ толкованіи Писаній [1]). Безъ сомнѣнія съ этого же начались и бесѣды Августина съ манихеями. Но почва для довѣрчиваго отношенія къ нападкамъ на Ветхій Завѣтъ была подготовлена въ немъ собственнымъ впечатлѣніемъ, только что вынесеннымъ изъ чтенія Св. Писанія. Въ кн. Бытія онъ не увидѣлъ ничего, кромѣ басенъ [2]), а у манихеевъ нашелъ въ подробной разработкѣ и систематической связи тѣ самыя недоумѣнія, которыя были навѣяны на него самого Ветхимъ Завѣтомъ.

Болѣе всего смущалъ Августина антропоморфизмъ Ветхаго Завѣта, который, какъ ему казалось, съ необходимостью вытекалъ изъ повѣствованія книги Бытія о созданіи человѣка по образу Божію. Мы уже говорили, что представленіе о безпредѣльности Божіей у нѣкоторыхъ раннихъ христіанскихъ писателей получило пространственный характеръ, выразившійся въ формулѣ: Богъ объемлетъ пространство, но Самъ имъ не объемлется, и что Августинъ, котораго никогда не покидала идея абсолютности и неограниченности Бога, раздѣлялъ это представленіе, пока не познакомился съ неоплатонизмомъ. Мысль о безконечномъ протяженіи Божественнаго Существа и дѣлала его противникомъ антропоморфизма. Онъ считалъ постыднымъ и недостойнымъ величія Бога приписывать Ему образъ человѣческой плоти и ограничивать Его безпредѣльность очертаніями человѣческаго тѣла [3]). Долгое время Августинъ не могъ понять, въ чемъ иномъ, какъ не въ тѣлѣ, можетъ заключаться образъ Божій, которымъ Творецъ почтилъ человѣка. Ему не было извѣстно, что Церковь

---

[1]) 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 De agon. christ. 4

[2]) De utilit cred. 2

[3]) Et quasi acutule movebar ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent... utrum forma corporea Deus finiretur et haberet capillos et ungues. Conf. III. 12. Рус. п. I, 55—56. Multumque mihi turpe videbatur, credere figuram te habere humanae carnis, et membrorum nostrorum lineamentis corporalibus terminari... Ibid. V, 19. Рус. п. I, 116—117.

иначе комментируетъ слова кн Бытія объ образѣ Божіемъ и вовсе не раздѣляетъ того грубаго антропоморфизма, который онъ приписывалъ ей по невѣдѣнію [1]). Съ перваго взгляда такое недоразумѣніе кажется страннымъ для юноши, воспитаннаго благочестивой матерью и въ качествѣ катехумена посѣщавшаго церковь и слушавшаго проповѣдь. Но это объясняется, во-первыхъ, тѣмъ, что среди простыхъ и мало образованныхъ членовъ каѳолической церкви было много такихъ, которые представляли себѣ Бога человѣкообразнымъ на основаніи библейскаго повѣствованія о созданіи человѣка по образу Божію. Противъ этихъ наивныхъ антропоморфитовъ боролся еще Оригенъ [2]) на востокѣ и Новаціанъ на западѣ [3]). О существованіи такихъ младенцевъ въ вѣрѣ, не достигшихъ еще совершеннаго возраста подъ воспитательнымъ воздѣйствіемъ церкви, упоминаетъ и бл Августинъ [4]). Но не только отъ простыхъ вѣрующихъ можно было слышать въ то время подобныя антропоморфитскія сужденія, а и у церковныхъ проповѣдниковъ могли встрѣчаться выраженія, которыя, не будучи правильно поняты, давали поводъ думать, что церковь даже въ лицѣ своихъ вождей и учителей раздѣляетъ человѣкообразныя представленія въ ученіи о Богѣ. Такъ какъ Писаніе приписываетъ образъ Божій только человѣку, то многіе церковные писатели полагали его въ томъ, чѣмъ человѣкъ отличается отъ ангеловъ, т. е. не въ разумѣ и не въ свободѣ, которыми надѣлены и небесныя силы, но въ тѣлѣ. Такое толкованіе было совершенно чуждо антропоморфизма, такъ какъ имѣло въ виду созданіе человѣческаго тѣла по образу той идеальной формы, въ которой отъ вѣка было предопредѣлено въ концѣ временъ явиться на землѣ Божественному Логосу, но оно было слишкомъ утонченно и могло подавать поводъ къ недоразумѣнію [5]).

---

[1]) Ibid VI, 4. Рус. п. I, 130

[2]) *Origenes,* Homil in Genes. interpr. Rufino I, 13; III, 1, *Migne,* P. gr T. XII, col. 155--156; 175. Comment. in epist. ad Rom Lib I, 19 *Migne,* P. gr. T. XIV, col 871.

[3]) *H. Jordan* Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1902 S 75—76.

[4]) 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... Contr epist Fundam. 25.

[5]) *Irenaeus* Adv. haeres. V, 6, 1. *Migne.* P gr T VII, col 1137—1138. *Tertullianus,* Advers. Prax. 12. CSEL, T, 47, p. 246 De resur. carnis, 6. CSEL, T. 47, p. 33. Adv. Marc. L. V, 8. CSEL, T. 47, p. 597. Это древнее ученіе до сихъ поръ сохранилось въ нашемъ богослуженіи: „Плачу и рыдаю, егда помышляю

Второй пунктъ, особенно поразившій Августина въ манихейской критикѣ Ветхаго Завѣта, касается нравственности патріарховъ и различія между Закономъ и Евангеліемъ въ нравственномъ ученіи. Слѣдуя манихеямъ, онъ любилъ порицать патріарховъ и пророковъ и издѣваться надъ ними [1]) Но церковь почитала ветхозавѣтныхъ праведниковъ, и это казалось Августину нетерпимымъ заблужденіемъ [2]) Различіе Ветхаго и Новаго Завѣтовъ со стороны моральнаго содержанія представлялось ему несоотвѣтствующимъ христіанскому понятію о Богѣ, которое составляло неизмѣнную черту его религіозныхъ вѣрованій. Онъ всегда былъ убѣжденъ въ неизмѣняемости Бога. Но какъ же неизмѣняемый Богъ могъ въ одно время требовать того, что запрещаетъ въ другое [3])?

Ничто въ такой степени не способствуетъ освобожденію отъ юношескихъ заблужденій, какъ пораженіе въ спорахъ, обыкновенно освѣщающихъ предметъ съ новыхъ и неожиданныхъ сторонъ и выдвигающихъ непредвидѣнныя основанія въ пользу отвергаемаго положенія. Наоборотъ, ничто съ такой силой не укореняетъ ихъ, какъ постоянный успѣхъ въ словесныхъ состязаніяхъ. Августинъ всегда любилъ поговорить съ друзьями о томъ, что его занимало. Увлеченный манихейской критикой Ветхаго Завѣта, онъ сталъ смотрѣть на нее какъ на разоблаченіе, противъ котораго ничего не въ силахъ возразить члены каѳолической церкви, и своими нападками старался поставить ихъ въ затруднительное положеніе. Въ возникавшихъ по этому поводу спорахъ молодой риторъ, отъ природы талантливый и научившійся въ школѣ убѣдительно говорить, одерживалъ блистательныя побѣды надъ собесѣдниками, мало освѣдомленными въ Писаніи и его толкованіи Этого было достаточно, чтобы онъ все болѣе и болѣе убѣждался въ правильности своихъ взглядовъ и непреоборимости манихейскихъ нападокъ на Ветхій Завѣтъ [4]).

смерть и вижду во гробѣхъ лежащую по образу Божію созданную нашу красоту безобразну, безславну“ .

[1]) Et reprehendebam caecus pios patres Conf. III, 14. Рус п. I, 58 Irredebam illos sanctos servos et prophetas tuos. Ibid. III, 18 Рус. п. I, 62

[2]) Utrum justi existimandi essent qui haberent uxores multas simul, et occiderent homines, et sacrificarent de animalibus. Ibid III, 12. Рус. п I, 56.

[3]) Ibid III, 13—18 Рус п I, 56--63.

[4]) 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 [impetus suos (CSEL)] in pervicaciae magnum malum imprudenter [urgebat (CSEL)]. De duab. anim. 11 Adolescentis animus

Однако эти дешевыя побѣды онъ приписывалъ не своимъ способностямъ и начитанности, не слабости противниковъ, а исключительно манихеямъ; онъ относилъ на ихъ счетъ то, что произошло послѣ знакомства съ ними [1]) Рѣчи манихеевъ возбуждали его къ спорамъ, а успѣхъ въ спорахъ питалъ довѣріе и любовь къ манихеямъ [2]). Отсюда рождалась опасная предзанятость въ ихъ пользу. По мѣткому выраженію бл Августина, во всемъ, что говорили манихеи, онъ былъ расположенъ видѣть истину не потому, чтобы убѣждался въ этомъ разумными доводами, а потому, что желалъ, чтобы это было истиной [3]). Такимъ образомъ, кажущаяся сила критики манихеевъ предрасполагала Августина и въ пользу положительной стороны ихъ ученія, которую въ логическомъ отношеніи онъ самъ признавалъ слабой. Какъ увидимъ ниже, онъ старался осмыслить и сдѣлать ее для себя пріемлемой. Нѣкоторыя особенности его умственнаго склада и нѣкоторыя личныя переживанія создавали для этого благопріятную почву.

По существу система манихеевъ представляетъ собою космогоническую поэму, сотканную изъ восточныхъ религіозныхъ миѳовъ Она ставила для себя задачей выяснить начало, средину и конецъ міра [4]). Во всемъ своемъ цѣломъ она отвѣчала на вопросъ, откуда зло и какъ оно произошло, разрѣшая эту проблему чисто дуалистически.

Отъ вѣка существовали двѣ, во всѣхъ отношеніяхъ противоположныя другъ другу, субстанціи: добро и зло, свѣтъ и тьма [5]).

Свѣтлое начало, будучи единосущнымъ во всѣхъ своихъ частяхъ и проявленіяхъ, распадается на цѣлую систему отдѣльныхъ ипостасей, эманацій, ангелоподобныхъ существъ и ихъ мѣстопребываній. Пространственно въ направленіи сверху внизъ оно дѣлится на три области: самую верхнюю занимаетъ свѣтлый Богъ, властелинъ, царь и отецъ царства свѣтовъ, блаженный въ

---

cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus De Utilit cred. 2

[1]) Quod altercandi genus quia post eorum auditionem aggressus eram, quidquid [in eo (CSEL)] vel qualicumque ingenio vel aliis lectionibus poteram, solis illis libentissime tribuebam. De duab. anim. 11

[2]) Ita ex illorum sermonibus ardor in certamina, ex certaminum proventu amor in illos quotidie [novabatur (CSEL)] Ibid 11.

[3]) Ex quo accedebat ut quidquid dicerent, miris quibusdam [modis (CSEL)], non quia sciebam, sed quia optabam verum esse, pro vero approbarem. Ibid.11

[4]) De actis cum Felic I, 9.

[5]) *August* Contr. epist Fundam 16 *G Flügel*, Mani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig 1862. S. 86. *Fr Cumont.* Recherches sur le manichéisme. I La cosmogonie manichéenne d'apres Théodore bar Khôni. Bruxelles 1908 P. 4.

своей вѣчности [1]); далѣе слѣдуетъ свѣтлый эѳиръ или воздухъ, а нижнею частью служитъ земля царства свѣта.

У Бога манихеи различали пять тѣлесныхъ членовъ—кротость, знаніе, разсудокъ, тайну, умъ—и пять духовныхъ—любовь, вѣру, вѣрность, благородство, премудрость [2]). Перечисленныя реальности образно называются членами Бога, потому что субстанція Его продолжается въ нихъ. Это—аттрибуты, характеризующіе Отца Свѣтовъ, какъ Существо разумное и благое, какъ истинное по самой своей природѣ [3]) Пространство между Богомъ и землей царства свѣта заполняетъ свѣтлый эѳиръ. Послѣдній имѣетъ также пять членовъ, тожественныхъ съ пятью членами Вышняго Бога,—кротость, знаніе, разсудокъ, тайну, разумѣніе Это указываетъ на единство субстанціи того и другого. Нерожденная земля въ свою очередь слагается изъ пяти членовъ: тихаго дыханія воздуха, вѣтра, свѣта, воды и огня Она служитъ какъ бы твердою опорой для всего царства свѣта и описывается въ самыхъ привлекательныхъ для чувства образахъ. На ней царствуетъ свѣтъ, красота, изящество формъ; она покрыта садами и тѣнистыми рощами, въ изобиліи приносящими плоды; ее осѣняютъ облака, дающія сладкую прохладу [4]). На ней царствуетъ вышній свѣтлый Богъ [5]), окруженный двѣнадцатью первородными величіями, подобными Ему. Низшую ступень занимаютъ величія, представляющія какъ бы домашнихъ духовъ Божества, дѣятельныхъ и крѣпкихъ [6]). За ними слѣдуютъ легіоны другихъ духовъ, боговъ, ангеловъ [7]).

Царству свѣта противостоитъ царство тьмы. Бл. Августинъ [8]) и греческіе полемисты приписываютъ манихеямъ ученіе о второмъ принципѣ какъ матеріи, но восточные источники манихейства не знаютъ этого чисто философскаго понятія: они называютъ второй принципъ тьмой и никогда не приравниваютъ къ матеріи. Къ тому же манихеи считали матеріальнымъ и царство свѣта. Царство тьмы представляетъ собою мрачную область, раздѣленную какъ бы на пять этажей, которые въ восточныхъ источникахъ называются членами, а у бл. Августина, стремящагося и

---

[1]) *August.* Contr epist Fundam. 16; *Flügel,* Op. cit. S 86; *Cumont,* op. cit. p 8
[2]) *Flugel,* Op cit. S 86
[3]) *Cumont,* Op. cit. p. 9—10
[4]) *Flugel,* Op. cit. S. 86, 93—94, 185, 272—273.
[5]) Ibid. S 94, 273—274.
[6]) Ibid. S 94, 274--277
[7]) *August.* Contr. Faust. XV, 5. Contr epist Fundam. 16.
[8]) *August.* Contr Faust. XX, 14. De natur. boni 18.

здѣсь понять восточныя представленія по аналогіи съ ходячими философскими идеями, элементами. Это—идущія въ нисходящемъ порядкѣ области дыма, огня, вѣтра, воды и тьмы Всѣ перечисленныя стихіи берутся здѣсь въ своихъ разрушительныхъ и безпорядочныхъ проявленіяхъ Воды темнаго царства мутны и бурны, вѣтры опустошительны, огонь разрушителенъ [1]). Въ противоположность землѣ свѣта, земля тьмы покрыта глубокими впадинами, пропастями, болотами, пустынями, непроходимыми лѣсами, источниками, изъ которыхъ вздымаются столбы ядовитаго дыма и мглы [2]).

Царство тьмы, какъ и обитель свѣта, находится подъ властью своего царя и населено многочисленными демоническими существами. Царь тьмы существуетъ вѣчно, но не въ качествѣ вполнѣ законченнаго личнаго существа, а лишь въ элементахъ, отъ безпорядочнаго движенія которыхъ онъ происходитъ [3]). За нимъ слѣдуютъ демоны, его порожденія. Кромѣ того, каждая стихія производитъ и служитъ обиталищемъ для особаго вида живыхъ существъ: тьма нижней части даетъ жизнь пресмыкающимся, вода—плавающимъ, вѣтры—летающимъ, огонь—четвероногимъ, область дыма—двуногимъ съ властелиномъ всего темнаго царства, сатаной [4])

Противоположныя начала добра и зла непосредственно соприкасаются другъ съ другомъ. Тому и другому приписывается безграничность, но не всесторонняя Первое простирается на безконечное пространство вверхъ, вправо, влѣво, назадъ и впередъ, но внизу находитъ для себя границу по линіи соприкосновенія съ царствомъ тьмы. Послѣднее также ограничено сверху царствомъ свѣта и безконечно по всѣмъ другимъ направленіямъ [5]).

Въ изложенномъ ученіи маніхеевъ нужно обратить вниманіе прежде всего на его матеріалистическій характеръ. Маніхеи чуждались антропоморфизма въ представленіи о Богѣ, но не возвышались и до понятія о Немъ какъ Духѣ [6]). Субстанцію Бога, изъ

---

[1]) *Flügel,* Op cit. S 86. 93. *Cumont.* Op. cit p 11—12 *August.* Contr epist Fundam. 19. De Morib manich II, 14 De haeres. 46. Въ описаніи частей царства тьмы, ихъ названіи и расположеніи между источниками нѣтъ полнаго согласія

[2]) *Flügel,* Op. cit. 94.

[3]) *Flügel,* Op. cit S 86—87. 192—193.

[4]) *Flügel.* Op. cit 193—199. *August.* De haeres. 46 Contr Faust XXI, 14. Contra epist. Fundam. 31. De morib II, 14.

[5]) *Flügel.* Op. cit. 86. 187—192 *August* Contr epist Fundam 19. 22

[6]) *August.* Apud vos autem nemo quidem reperitur qui Dei substantiam humani corporis figuratione describat. sed rursus, nemo qui ab humani erroris labe sejungat. De morib I, 17.

которой состоятъ какъ всѣ существа, населяющія горній міръ, такъ и самое ихъ мѣстопребываніе съ его стихіями, они отождествляли съ свѣтомъ. При этомъ свѣтъ признавался не только символомъ Божества, но и самой Его сущностью, и не полагалось никакого различія между свѣтомъ чувственнымъ и умопостигаемымъ. Однимъ словомъ, Богомъ для манихеевъ былъ тѣлесный свѣтъ, разливающійся на безконечное протяженіе въ верхнихъ частяхъ міра [1]) Вторая отличительная черта ихъ ученія о Богѣ состоитъ въ отсутствіи ясно сознаваемой идеи Его абсолютности, не допускающей ни внѣшнихъ ограниченій, ни внутреннихъ несовершенствъ. Манихеи ставили свѣтлаго Бога лишь выше темнаго начала Правда, только Его одного они называли Богомъ и только Ему одному оказывали религіозное почитаніе [2]), но тѣмъ не менѣе дѣлили міръ между нимъ и княземъ тьмы поровну въ пространственномъ отношеніи. Иногда это имъ казалось недостаточно соотвѣтствующимъ величію благого Бога, и тогда они удѣляли темному царству менѣе пространства, представляя его въ видѣ клина, входящаго въ область свѣта, сжатаго ею со всѣхъ сторонъ и безконечнаго лишь въ направленіи книзу. Иногда съ этой же цѣлью они помѣщали между свѣтомъ и тьмой нейтральную зону въ видѣ пустоты [3]). Но неограниченность Божества по пространству они открыто отрицали [4]). Что же касается внутреннихъ совершенствъ, то они приписывали Богу простоту, неизмѣняемость, нетлѣнность, недоступность страданію и оскверненію [5]), однако это торжественное заявленіе стояло въ рѣзкомъ, хотя и не сознаваемомъ самими манихеями, противорѣчіи съ подробностями системы, которая была основана на идеѣ борьбы между свѣтомъ и тьмою и плѣненія перваго второю, а все это, конечно, исключало неизмѣняемость, безстрастность и нетлѣнность добраго начала.

Нѣчто среднее по сравненію съ царствомъ свѣта и царствомъ

---

1) *August* Non distinguunt inter lucem quod est ipse Deus, et lucem quam fecit Deus. Contr. Faust. XXII, 8. 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. Ibid. XX, 7. Lucem istam corpoream... Dei dicunt esse naturam. De haeres. 46. De beat. vita 4. Рус. п. II, 108.

2) *Fluigel,* Op. cit. S. 177.

3) *August.* Contr. Faust. IV, 2 Contr. epist. Fundam. 23

4) *August.* Contr. Faust. XXV, 1.

5) *August.* De Morib. II, 5 20 25—26 Contr Fortun. 1. 6—7 20 De actis cum Felice II, 14.

тьмы представляетъ реальный міръ Въ немъ есть добро и зло въ состояніи смѣшенія. Происхожденіе этого смѣшенія объясняется космической драмой борьбы двухъ началъ. Обитатели тьмы, проникнутые злобой и эгоизмомъ, находились въ непрестанной борьбѣ между собой, пожирая слабѣйшихъ. Болѣе всѣхъ свирѣпствовалъ сатана. Преслѣдуя другъ друга демоническія существа случайно приблизились къ границамъ свѣтлаго царства и впервые узнали объ его существованіи. Сначала ихъ поражаетъ ужасъ, но въ величіи и красотѣ свѣта было столько привлекательнаго для исчадій ада, что они рѣшаются овладѣть имъ. Съ этою цѣлью они прекращаютъ взаимную борьбу и соединяютъ свои силы для общаго дѣла. Сатана становится ихъ предводителемъ и опускается внизъ, чтобы, соединившись съ породившими его стихіями, почерпнуть въ нихъ новыя силы для предстоящей борьбы [1]). Первой жертвой нападенія естественно становится ближайшая область противника, земля царства свѣта. Отсюда вѣсть о набѣгѣ распространяется чрезъ всѣ эманаціи и наконецъ достигаетъ Отца свѣтовъ. Чтобы отразить и смирить враговъ, Царь величія не восхотѣлъ воспользоваться тѣми многочисленными силами, которыя уже украшали его царство, потому что онѣ были порождены для мира и не были пригодны для борьбы [2]). Онъ произвелъ для этого Матерь Жизни, а Матерь Жизни Перваго Человѣка, единосущнаго Отцу [3]). Подобно князю тьмы, Первый Человѣкъ вѣченъ лишь въ своихъ элементахъ [4]). Снаряжаясь къ борьбѣ, онъ воспользовался свѣтлыми стихіями горней земли, какъ доспѣхами и оружіемъ Сперва онъ одѣлся въ вѣяніе воздуха; его тихое дыханіе онъ покрылъ блистающимъ свѣтомъ, какъ плащемъ; поверхъ свѣта возложилъ состоящую изъ атомовъ воду и покрылся дующимъ вѣтромъ. Вмѣсто копья и щита онъ взялъ въ руки огонь и быстро устремился къ границѣ, у которой происходила борьба. Его встрѣтилъ князь тьмы, также вооруженный своими пятью стихіями: дымомъ, огнемъ, вѣтромъ, водою и тьмой. Свѣтлыя и темныя стихіи, въ которыя облеклись борцы, представляются въ памятникахъ то въ видѣ именно элементовъ, то въ видѣ лицъ—боговъ и демоновъ, принимавшихъ участіе въ борьбѣ съ той и другой стороны. Произошла битва, успѣхъ которой сталъ склоняться не на сторону Перваго Чело-

---

[1]) *Flugel.* Op. cit. 86—88. 195—197

[2]) *Cumont.* Op. cit p. 14—15.

[3]) *August.* Contra Faust. XI, 3.

[4]) *Flügel.* Op. cit. S. 199. 200.

вѣка [1]). Тогда послѣдній рѣшилъ прибѣгнуть къ хитрости—отдать самого себя и свои пять элементовъ на съѣденіе сынамъ тьмы, чтобы примѣшать къ ихъ разрушительной субстанціи противоположныя начала кротости и этимъ нейтрализовать ихъ злобу. Но планъ не удался: демоны, пожравъ элементы свѣта, ввели свой ядъ въ ихъ природу и лишили ихъ разума, какъ слюна бѣшеной собаки, проникая въ кровь, омрачаетъ разумъ укушеннаго. Однако это временное безуміе было не продолжительно. Разумъ возвратился къ Первому Человѣку, онъ вспомнилъ о своемъ отечествѣ и съ тоской воззвалъ о помощи къ Отцу величія [2]). Движимый состраданіемъ, Отецъ свѣтовъ породилъ для спасенія Перваго Человѣка вторую тріаду: Онъ произвелъ Друга Свѣта, Другъ Свѣта Великаго Бана, а этотъ послѣдній Духа Жизни [3]) Изъ этихъ существъ Другъ Свѣта первый сошелъ внизъ и очистилъ Перваго Человѣка отъ всего, приразившагося къ нему отъ духовъ тьмы, но возвратить плѣнника въ небесное отечество ему не было дано. Тогда Духъ Жизни воззвалъ Перваго Человѣка громкимъ голосомъ, и тотъ сталъ снова богомъ. Потомъ Онъ простеръ руку и помогъ поверженному бойцу возвратиться изъ бездны въ царство свѣта [4]). Такимъ образомъ, Первый Человѣкъ былъ спасенъ, но его оружіе осталось въ рукахъ враговъ: пять чистыхъ стихій, которыя были его боевымъ снаряженіемъ, отчасти были поглощены и пожраны демонами, отчасти смѣшались съ пятью нечистыми элементами и образовали стихіи эмпирическія съ ихъ двойственными, благодѣтельными и разрушительными свойствами. Все прекрасное и полезное въ нихъ отъ свѣтлыхъ стихій, все безобразное и вредное отъ темныхъ. Огонь освѣщаетъ, согрѣваетъ и очищаетъ; это—свойства находящейся въ немъ свѣтлой стихіи огня, но онъ сжигаетъ и разрушаетъ, и это результатъ присутствія въ немъ темной стихіи. Принципъ смѣшенія проведенъ послѣдовательно и чрезъ всѣ прочія стихіи [5]). Такимъ образомъ, темныя силы достигли своей цѣли и овладѣли частью божественной субстанціи. Но борьба свѣта и тьмы этимъ не закончилась: свѣтлыя силы не покидаетъ мысль отнять у демоновъ ихъ добычу, а демоны стараются удержать ее въ своей власти. Продолжая борьбу съ своими давними врагами, Первый Человѣкъ спустился до самыхъ по-

---

1) *Flugel*, S 87—88.
2) *Cumont*. Op. cit. p. 17—20.
3) Ibid. p. 20—21. Ср. *Flugel* Op. cit. 88
4) *Flugel*, Op cit S. 88. *Cumont*, op cit 24—25.
5) *Flugel*, Op. cit S. 88 *August* Contr Faust, II, 3

слѣднихъ глубинъ темнаго царства, чтобы подрѣзать тамъ корни элементовъ тьмы и этимъ лишить ихъ на будущее время возможности размноженія [1]), и, совершивъ этотъ подвигъ, возвратился на мѣсто борьбы, т. е въ нижнюю часть царства свѣта Далѣе было необходимо очистить стихіи свѣтлаго царства отъ всего чуждаго, отъ всѣхъ темныхъ примѣсей Чтобы достигнуть этого, Первый Человѣкъ приказалъ одному изъ своихъ ангеловъ удалить съ лица горней земли образовавшееся здѣсь смѣшеніе элементовъ и выбросить его по направленію къ царству тьмы [2]) Послѣ этого осталось только разложить смѣшеніе, выдѣлить изъ него элементы свѣта и возвратить ихъ обратно въ горній міръ. Съ этою цѣлью изъ самаго смѣшенія и части плѣненныхъ въ борьбѣ архонтовъ тьмы Матерь Жизни создала міръ, въ которомъ мы живемъ. Эмпирическіе элементы послужили матеріаломъ для земли, изъ кожи, снятой съ архонтовъ, были созданы десять небесъ, изъ ихъ костей, брошенныхъ на землю, образовались горы и скалы [3]). Прочіе изъ захваченныхъ архонтовъ были скованы и пригвождены къ небу въ болѣе или менѣе высокихъ сферахъ въ зависимости отъ количества поглощеннаго ими свѣта [4]) Одному изъ сыновей Духа Жизни, называемому Августиномъ *Splenditenens*, Матерь Жизни повелѣла поддерживать міръ сверху, другому—Омофору держать землю на своихъ плечахъ. Когда этотъ манихейскій Атласъ дрожитъ отъ усталости или перемѣщаетъ свою ношу съ одного плеча на другое, обитатели земли подвергаются всѣмъ ужасамъ землетрясенія [5]). Изъ остатковъ свѣтлаго огня Матерь Жизни создала солнце, а изъ частицъ свѣтлой воды—луну, два великихъ корабля, совершающихъ свой путь по небесному океану [6]).

Созданный такимъ образомъ міръ представляетъ собою искусную машину для выдѣленія изъ образовавшагося смѣшенія элементовъ свѣта, ихъ собиранія и очищенія. Но машина эта, нуждаясь въ двигателѣ, оставалась нѣкоторое время въ бездѣйствіи. Вслѣдствіе этого Матерь Жизни, Первый Человѣкъ и Духъ Жизни обратились съ мольбой къ Отцу величія, который въ отвѣтъ на нее произвелъ третье твореніе—Посланника. Такъ количество

[1]) *Flügel.* Op cit 89.

[2]) Ibid. S. 89. 216

[3]) *Cumont,* Op. cit. p. 26 not 3 4 и p. 27 not 2 *August* Contr. Faust. XV, 5; XX, 9.

[4]) *Flügel,* Op cit. 216—217

[5]) *Cumont,* Op cit p 26—29. 69—75 *Flugel,* Op cit S 89. 222. *August.* Contr. Faust XV, 6. XX, 9. *Hegemonius,* Acta Archelai, Edit *Beeson* Leipzig 1906. p. 11—12

[6]) *Cumont,* Op cit p. 29. *August* De haeres 46. De natur boni, 44 cp *Flugel,* 225 89—90.

Его новыхъ созданій достигаютъ священнаго числа семи [1]). Посланникъ помѣщается на солнцѣ и приводитъ въ движеніе всю систему міра [2]). Способъ, посредствомъ котораго міровая машина выполняетъ свое назначеніе, описывается въ наивныхъ и фантастическихъ чертахъ, свидѣтельствующихъ о младенческомъ пониманіи явленій природы. Демоны, поглотившіе свѣтъ, прикованы на небѣ. Въ своемъ движеніи солнце и луна, какъ два корабля, проходятъ мимо этихъ демоническихъ существъ мужского и женскаго пола. При этомъ многочисленныя свѣтлыя силы, обитающія на солнцѣ и лунѣ, принимаютъ самые соблазнительные образы. Демонамъ мужского пола онѣ являются въ видѣ прекрасныхъ, зовущихъ и для нихъ неуловимыхъ дѣвушекъ, а демонамъ женскаго пола въ видѣ красивыхъ обнаженныхъ юношей Этимъ до крайней степени возбуждается похоть демоновъ. Они рвутся къ убѣгающимъ видѣніямъ, но прикрѣпленные къ одному мѣсту, не могутъ догнать ихъ и въ порывахъ грома, въ молніи и дождѣ, теряютъ сѣмя, въ которомъ, какъ началѣ жизни и разцвѣта организма, манихеи подозрѣвали присутствіе элементовъ свѣта въ особенно большомъ количествѣ. Вмѣстѣ съ половыми выдѣленіями демоновъ освобождаются связанныя въ нихъ частицы божественной субстанціи. Наиболѣе чистыя изъ нихъ остаются въ воздухѣ въ видѣ свѣта и блеска молніи, а нуждающіяся въ дальнѣйшемъ очищеніи падаютъ на землю въ видѣ оплодотворяющаго дождя. Отсюда возникаютъ растенія и животныя. Воздѣйствуя на нихъ посредствомъ свѣта и тепла, солнце и луна заставляютъ ихъ выдѣлять элементы свѣта [3]). Освободившіяся частицы свѣтовой матеріи собираются сначала въ воздухѣ Отсюда по Столпу Славы, въ которомъ узнаютъ млечный путь, онѣ поднимаются для болѣе полнаго очищенія прежде всего на луну, потомъ на солнце и, наконе́цъ, лишенныя всего чуждаго, восходятъ въ высшія области [4]). По другимъ источникамъ, на небѣ утверждено непрестанно движущееся колесо съ двѣнадцатью ведрами, подобное водочерпательному (зодіакъ) Оно вылавливаетъ разсѣянныя въ пространствѣ частицы свѣта и выливаетъ ихъ на луну, которая, переработавъ ихъ до извѣстной степени, отсылаетъ потомъ солнцу для завершенія процесса очищенія. Вслѣдствіе этого

---

[1]) *Cumont,* Op. cit p. 33. 57, not. 2.

[2]) *Cumont*, Op cit p 37—38

[3]) *Cumont*, Op. cit.. 39—41, 54—68. *August.* De natur. boni, 44. Contr Faust. XX, 6; VI, 8 De morib. manich. II, 18. De haeres. 46.

[4]) *Flugel,* Op. cit. 90 230—231

луна, постепенно наполняясь частицами свѣта, возрастаетъ въ теченіе 14 дней, а отдавая ихъ солнцу, въ теченіе такого же періода времени мало-по-малу убываетъ [1]).

Дѣйствіе мірового механизма было настолько совершенно, что очень скоро стало угрожать царству тьмы быстрой потерей добычи. Тогда сатана созвалъ демоновъ и предложилъ имъ сосредоточить еще остающіяся у нихъ силы свѣта и крѣпко связать ихъ съ тѣломъ. Для этого высшіе демоны вступили въ общеніе съ женами и родили отъ нихъ сыновей и дочерей Своимъ дѣтямъ они передали силы свѣта, которыми сами обладали, но вмѣстѣ съ этимъ и свою темную природу. Князь тьмы, пожравъ эти порожденія, сосредоточилъ въ себѣ самомъ ихъ свѣтлыя и темныя силы, прибавилъ къ нимъ отъ себя и передалъ все это своей женѣ, которая отъ перваго соитія родила Адама и отъ второго Еву [2]). Отсюда двойственность человѣческаго существа Его душа представляетъ собою концентрированные элементы свѣта, которые ранѣе были разсѣяны въ различныхъ демоническихъ существахъ. Она—часть свѣтлаго Бога, единосущная Ему. Его тѣло происходитъ отъ демоновъ и одинаково съ ними по природѣ. Но демоны не только тѣла, но тѣла, одушевленныя злобной и страстной душой. Поэтому вмѣстѣ съ своимъ тѣломъ они передали человѣку и свои похоти—корыстолюбіе, насиліе, половую страсть. Отсюда въ человѣкѣ противоположность побужденій, какъ бы двѣ борющихся между собою души, изъ которыхъ одна стремится къ добру, другая къ злу. Такъ элементы свѣта были собраны демонами какъ бы въ одно вмѣстилище и крѣпко связаны съ тѣломъ. Вмѣсто цѣпей и затворовъ, не позволяющихъ божественному началу бѣжать изъ этой тюрьмы, архонты вложили въ человѣка инстинктъ самосохраненія, который побуждаетъ его страшиться смерти и всѣми силами охранять цѣлость своего тѣлеснаго бытія, и половыя побужденія, дѣлающія связь души съ тѣломъ, которой смерть угрожаетъ расторженіемъ въ индивидахъ, длительной въ рядѣ поколѣній. Въ Евѣ инстинктивная жизнь и чувственность имѣла рѣшительное преобладаніе надъ побужденіями, вытекающими изъ ея свѣтлой души [3]).

Первозданныхъ людей архонты помѣстили въ раю и предоставили въ ихъ распоряженіе всѣ райскія деревья, чтобы удо-

---

[1]) *Hegemonius*, Acta Archelai, VIII. Ed. *Beeson*, p. 12—13. Ср. *Fluegel*, Op. cit. S. 227—232.

[2]) *August.*, De haeres. 46. De natur. boni 46.

[3]) *Hegemonius*, Acta Archelai c. XII. Ed. *Beeson*, p. 19—20.

вольствіями плоти тѣснѣе привязать ихъ душу къ тѣлу, но запретили вкушать отъ дерева познанія, чтобы сохранить ихъ въ невѣдѣніи относительно небеснаго происхожденія ихъ души и коварной цѣли соединенія ея съ плотью. Однако, свѣтлыя силы позаботились о томъ, чтобы обманъ былъ разоблаченъ. По ихъ молитвѣ, къ прародителямъ былъ посланъ Іисусъ въ образѣ змѣя, чтобы открыть имъ истину о свѣтломъ царствѣ, раяхъ и богахъ, объ адѣ и демонахъ, о солнцѣ, лунѣ и землѣ, объ опасности соблазна, исходящаго отъ Евы [1]). Благодаря этому, Адамъ жилъ нѣкоторое время свято, но потомъ не устоялъ противъ искушеній плоти и прелестей Евы, вступилъ съ нею въ половое общеніе и въ этомъ актѣ подчинился темнымъ силамъ и связалъ свою душу съ матеріей на множество грядущихъ поколѣній.

Ученіе о личности Христа стоитъ въ тѣсной связи съ принципами манихейской системы. Позднѣйшіе манихеи, приспособляясь къ церковному языку, охотно говорили объ Іисусѣ страждущемъ и Іисусѣ безстрастномъ. Подъ именемъ Іисуса, сына Перваго Человѣка, они разумѣли свѣтлыя стихіи, въ которыя, какъ въ доспѣхи, облекся защитникъ царства свѣта противъ темныхъ силъ и которыя были плѣнены послѣдними. Стихіи эти мыслились какъ лица, единосущныя Первому Человѣку, какъ продолженіе его субстанціи, поэтому ихъ легко было поставить къ нему въ отношеніе сыновства [2]). Захваченныя демонами, силы свѣта или, по терминологіи манихеевъ, Іисусъ, сынъ Перваго Человѣка, стали душой міра, душой животныхъ, растеній, даже камней Соединеніе съ матеріей служитъ для нихъ страданіемъ и осквернеиіемъ. Вотъ эти-то частицы свѣта, еще связанныя съ матеріей въ звѣздахъ, человѣкѣ, животныхъ и растеніяхъ, и есть страждущій Іисусъ [3]). Но поглощенная часть свѣтовой матеріи постепенно выдѣляется изъ смѣшенія и, убѣгая изъ своей темницы, сосредоточивается на солнцѣ и лунѣ Освободившаяся отъ узъ матеріи часть свѣта и называлась безстрастнымъ Іисусомъ [4]). Спаситель манихеевъ не стоитъ ни въ какомъ отношеніи къ историческому Христу, котораго они считали посланникомъ Іудейскаго Бога Дѣйствительность воплощенія они отрицали самымъ рѣшительнымъ образомъ, такъ какъ оно было для нихъ равносильно осквернеиію и подчиненію тем-

---

[1]) *Flugel,* Op cit 91. *August* Conia Faust XV, 9; XXII, 49. De haeres 46. *Hegemon.* Acta Archel c XI. Ed. *Beeson*, p. 18

[2]) *August.* Contr Faust II, 5; III, 4.

[3]) *August.* Contr. Faust. II, 5; XX, 11.

[4]) *August.* De morib. manich. .II, 36—37.

нымъ силамъ [1]). Безстрастный Іисусъ былъ въ глазахъ маніхеевъ спасителемъ въ космическомъ смыслѣ, поскольку частицы свѣта, пребывающія на солнцѣ, ускоряютъ отдѣленіе частицъ, еще связанныхъ въ мірѣ, и въ нравственномъ, поскольку, являясь въ человѣческомъ образѣ, онъ открываетъ людямъ истину объ ихъ небесномъ отечествѣ и коварствѣ архонтовъ.

Принципами системы опредѣляется практическая сторона ея, какъ религіи. Если демоны стараются удержать въ своей власти душу, приковывая ее къ тѣлу и міру посредствомъ инстинктовъ—питанія, самосохраненія, продолженія рода и. посредствомъ формъ естественной жизни—брака, земледѣлія, собственности, то, наоборотъ, душа для своего освобожденія должна порвать связь съ тѣломъ и укладомъ жизни, созданнымъ самой природой. Но такъ какъ полный отказъ отъ всего, чѣмъ живетъ человѣкъ, отчасти не для всѣхъ посиленъ по трудности самоотреченія, отчасти же и невозможенъ, потому что пренебреженіе ко всякой дѣятельности однихъ предполагаетъ поддержку ихъ со стороны другихъ, не порвавшихъ всецѣло съ обществомъ, то маніхеи дѣлили членовъ своей секты на два класса: избранныхъ или совершенныхъ и слушающихъ или катехуменовъ Избраннымъ рекомендовалось питаться только растительной пищей, какъ содержащей въ себѣ болѣе частицъ свѣта, но было запрещено мясо и вино. Точно также имъ безусловно возбранялись бракъ, собственность, всякое участіе въ общественной жизни, земледѣліе, торговля. Имъ не разрѣшалось даже срывать плоды растеній Въ противоположность избраннымъ, слушающіе могли пользоваться мясомъ и виномъ, вступать въ бракъ, принимать участіе въ общественной дѣятельности и торговлѣ Имъ предоставляли срѣзывать растенія, какъ простительный грѣхъ, очищаемый молитвами избранныхъ, которымъ они должны были приносить за это плоды и коренья для пропитанія [2]).

Міровой процессъ окончится раздѣленіемъ смѣшавшихся элементовъ, однако возстановленіе всего въ первобытное состояніе не будетъ полнымъ: царство тьмы, корни котораго были подрѣзаны Первымъ Человѣкомъ, утратитъ свою активность и перестанетъ угрожать царству свѣта Съ другой стороны, царству свѣта не удастся собрать къ себѣ всѣ отторгнутыя тьмой частицы. Извѣстное ихъ

---

[1]) *August* Contr. Faust. XI, 3; XXIV, 1. *Hegemon*, Acta Archelai c. LIX Ed. *Beeson*, p 86

[2]) *August*. Contra Faust. XX, 23. Epist. CCXXXVI, 2. De moribus manich. II, 19—65.

количество въ видѣ душъ грѣшниковъ навсегда останется въ узахъ тьмы, но это послужитъ сдерживающимъ началомъ для злобы темныхъ силъ [1]).

Такова система манихеевъ, которой приписываютъ раціоналистическій характеръ. Въ дѣйствительности она построена на самыхъ примитивныхъ и первобытныхъ воззрѣніяхъ на природу и въ своихъ подробностяхъ можетъ быть понята только чрезъ ихъ сопоставленіе съ различными миѳологическими сказаніями восточныхъ религій. Намъ предстоитъ теперь выяснить, въ какой мѣрѣ и по какимъ основаніямъ ею удовлетворялся въ теченіе девяти лѣтъ бл. Августинъ, человѣкъ такого великаго ума и проницательности, дышавшій при томъ же атмосферой, которая была насыщена философскими идеями и научными понятіями.

Манихейскій олимпъ былъ чрезвычайно многочисленъ. Ограничиваясь необходимымъ, мы упомянули въ своемъ изложеніи манихейской системы лишь о главномъ и не коснулись легіоновъ боговъ и ангелоподобныхъ существъ, составляющихъ свиту высшихъ ипостасей Нѣтъ никакихъ основаній допускать, чтобы Августинъ раздѣлялъ политеистическія вѣрованія манихеевъ. Это стояло бы въ рѣзкомъ противорѣчіи съ его отвращеніемъ къ язычеству, уже отмѣченнымъ нами. Кромѣ того, онъ, такъ жестоко бичующій себя въ Исповѣди за всякое заблужденіе и за малѣйшій грѣхъ юности, нигдѣ не упрекаетъ себя въ измѣнѣ христіанскому монотеизму, хотя въ своихъ сочиненіяхъ противъ манихеевъ неоднократно отмѣчаетъ политеистическій характеръ ихъ вѣрованій [2]). Очевидно, его привлекали не подробности системы, а ея основная идея, ея дуализмъ, который онъ при томъ же понималъ гораздо отвлеченнѣе, чѣмъ манихейство строгое, не успѣвшее приспособиться къ западнымъ понятіямъ. Этому способствовало то обстоятельство, что сами манихеи на западѣ стремились облечь миѳологію въ философскую одежду и отождествляли зло съ матеріей, сообщая этимъ своему ученію болѣе абстрактный характеръ. Но отрѣшаясь отъ политеистическихъ элементовъ системы, Августинъ вслѣдствіе необыкновенной конкретности своего мышленія вполнѣ раздѣлялъ матеріалистическія представленія манихеевъ о субстанціи Бога, какъ свѣтѣ, и о злѣ какъ матеріи.

Умственное развитіе единицъ и цѣлыхъ народовъ идетъ отъ

---

[1]) *August.* Contr Faust. X, 3. Contr. Secund. 20.

[2]) *August.* Contra Adimant XI Contra Faust XX, 9.

конкретнаго къ отвлеченному, отъ воображенія къ мышленію. Для обозначенія самыхъ абстрактныхъ понятій мы не располагаемъ словами, которыя по своему корню или первоначальному значенію не имѣли бы отношенія къ вещамъ и дѣйствіямъ, доступнымъ чувству, видимымъ, осязаемымъ. Состояніе мысли той эпохи, къ которой относится жизнь бл. Августина, отличается большей массивностью, чѣмъ мышленіе нашего времени. Древняя философія съ трудомъ вырабатывала понятіе духа, какъ полной противоположности самой разрѣженной и тонкой матеріи. Но и послѣ того, какъ эта задача была ею разрѣшена, общество медленно и съ большимъ усиліемъ проникалось новымъ пріобрѣтеніемъ мыслителей. Отсюда та удивительная настойчивость, съ какой платоническая философія предостерегала противъ вторженія чувственныхъ образовъ въ область отвлеченнаго мышленія и ея подчеркнутый гносеологическій дуализмъ Подъ вліяніемъ этой тенденціи люди той эпохи отождествляли слово и обозначаемую имъ вещь, символъ и реальность, на которую онъ указываетъ, матеріализовали всѣ понятія. Яркимъ примѣромъ служитъ гностицизмъ, религія образованныхъ, съ его олицетвореніемъ понятій. Фантазія настолько преобладала надъ логикой, что многіе готовы были видѣть матеріальныя субстанціи въ чисто отрицательныхъ понятіяхъ ничто и тьмы [1]). Августинъ въ своей юности былъ выразителемъ той же тенденціи мысли. Онъ всецѣло находился во власти своего воображенія и проявлялъ удивительную неспособность къ отвлеченному мышленію. Въ анализѣ элементовъ сознанія онъ не шелъ дальше конкретныхъ образовъ и созданій фантазіи, т. е. произвольной комбинаціи и видоизмѣненія тѣхъ же образовъ [2]). Онъ не умѣлъ отличить воображенія отъ мышленія,

---

[1]) *August.* Solent enim multi male intelligentes, *sine illo factum est nihil* putare aliquid est nihil In Joan Ev Tr I, 13 Бл Августинъ часто возвращается къ вопросу о природѣ тьмы и считаемъ необходимымъ доказывать, что мракъ есть только отсутствіе свѣта. Contra epist Fundam 33 De Genesi contr. manichaeos I, 7. Confes XII, 3 Рус. п I, 371—372. Тьму признавалъ субстанціей даже Ѳеодоръ Мопсуестскій, и Іоаннъ Филопонъ ведетъ съ нимъ по этому вопросу полемику. См. *Joan Philoponus* De opific mundi, L. II, c 15. Edit *G Reichardt.* Lipsiae 1896 P 84 Такимъ образомъ, если въ IX в Фредегизъ въ своемъ сочиненіи De nihilo et tenebris (*Migne*, P lat T. CV, p. 751—756) защищалъ субстанціальность ничто и египетской тьмы, то былъ продолжателемъ давней традиціи.

[2]) Quod unde viderem, cujus videre usque ad corpus erat oculis, et animo usque ad phantasma? Confes III, 12. Рус. п I, 56. Ego itaque incrassatus corde, nec mihimetipsi vel ipse conspicuus. Ibid. VII, 2. Рус. п. I, 160.

представленія отъ понятія, психическій образъ вещи отъ самой вещи, мышленія отъ его руководящихъ принциповъ. Вслѣдствіе этого въ его внутреннемъ опытѣ не было аналогій, пользуясь которыми онъ могъ бы выяснить для себя понятіе духа. Отсюда же матеріализмъ, которымъ была насквозь проникнута его мысль. Онъ не могъ представить ничего нематеріальнаго, непротяженнаго и не имѣлъ даже отдаленнаго понятія о духѣ, его природѣ и отличіи отъ тѣла [1]) Субстанціальнымъ, дѣйствительно существующимъ для него было только видимое и осязаемое [2]). Наоборотъ, все непротяженное и непространственное казалось ему вовсе несуществующимъ [3]), даже не пустотой, подобной математическому пространству, а совершеннымъ небытіемъ, величиной, исчезающей для мысли [4]) Въ силу этого онъ не могъ представить себѣ безтѣлесности собственнаго сознанія и непротяженности мысли. Онъ не видѣлъ, что сила, творящая внутренніе образы тѣлъ, находящихся внѣ насъ, сама вовсе не похожа ни на тѣла, ни на ихъ образы [5]) Самый умъ представлялся ему тонкой матеріей, разливающейся въ пространствѣ и занимающей въ немъ опредѣленное положеніе [6]). Съ замѣчательною тонкостью наблюденія описываетъ Августинъ свои безплодныя попытки реализировать въ сознаніи понятіе безформенной матеріи. Самая постановка вопроса указывала на то, что для этого необходимо мысленно устранить всѣ формы, но онъ пытался достигнуть этого не посредствомъ мышленія, а при помощи воображенія, хотѣлъ получить не отвлеченную идею нѣкоторой основы для измѣняющихся формъ, а картину матеріи, чуждой всякихъ образовъ.

---

[1]) Quomodo se haberet spiritualis substantia, ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar Confes. VI, 4. Рус. п I, 130

[2]) Qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos videri solet.. Ibid VII, 1. Рус. п I, 159. Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum. Ibid VII, 2 Рус. п. I, 160.

[3]) Quidquid non per aliquanta spatia tenderetur, vel diffunderetur, vel conglobaretur, vel tumeret, vel tale aliquid caperet, aut capere posset, nihil prorsus esse arbitrabar Ibid. VII, 2. Рус п. I, 160

[4]) 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 . Ibid. VII, 1. Рус. п. I, 160.

[5]) Nec videbam hanc eamdem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam, non esse tale aliquid; quae tamen ipsas non formaret, nisi esset magnum aliquid Ibid VII, 2. Рус. п. I, 160.

[6]) Et mentem cogitare non noveram, nisi eam subtile corpus esse, quod tamen per loci spatia diffunderetur. Ibid. V, 20 Рус п I, 117

Но нельзя преодолѣть воображеніе воображеніемъ, поэтому, естественно, его фантазія лишь измѣняла обычныя формы вещей и превращала ихъ въ образы страшные и отвратительные. Такъ вмѣсто понятія безобразной матеріи онъ всякій разъ получалъ лишь фантазму безобразной матеріи Послѣ этихъ многочисленныхъ и безуспѣшныхъ попытокъ, онъ пришелъ къ убѣжденію, что для него легче мыслить матерію вовсе несуществующей, чѣмъ безформенной [1]). Таково было состояніе мысли будущаго психолога, съ поразительной остротой разбиравшагося впослѣдствіи въ тончайшихъ движеніяхъ души. Не трудно видѣть, что при подобной навязчивости воображенія онъ не могъ найти въ своемъ внутреннемъ мірѣ никакой точки опоры для чисто духовнаго понятія о Богѣ Это и создавало психологическую почву, вполнѣ благопріятную для усвоенія манихейскаго ученія о природѣ Бога. Подъ вліяніемъ идеи безпредѣльности Бога, Августинъ еще прежде отбросилъ всѣ человѣкообразныя представленія о Божествѣ, какъ недостойныя Его величія, но возвыситься до идеи Его нематеріальности и непротяженности онъ не имѣлъ силъ [2]). Вездѣприсутствіе Бога онъ понималъ въ смыслѣ безконечнаго протяженія Его субстанціи, а эту субстанцію, какъ и манихеи, онъ представлялъ себѣ въ видѣ свѣтовой матеріи, заполняющей огромное пространство [3]). Отсюда понятіе о Сынѣ Божіемъ и Его происхожденіи отъ Отца отлилось въ его сознаніи въ подобную же матеріалистическую форму. Это — вещественная эманація чистѣйшей и лучезарнѣйшей субстанціи Божества, исходящая изъ Него для нашего спасенія [4]).

Такимъ же матеріалистическимъ характеромъ отличалось и понятіе Августина о злѣ. Подобно манихеямъ, онъ считалъ всякое зло субстанціальнымъ. Все вредное, безобразное, разрушительное, напр., скорпіонъ или змѣя, было для него зломъ. А зло первичное онъ рисовалъ въ своемъ воображеніи въ видѣ мрачной и безобразной

---

[1]) 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. Ibid, XII, 6. Рус п. I, 374.

[2]) Ibid. V, 19. Рус. п. I, 116—117.

[3]) Sed quid mihi hoc proderat, putanti quod tu, Domine Deus veritas, corpus esses lucidum et immensum. Ibid. IV, 31. Рус п I, 95

[4]) 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 Ibid. V, 20. Рус п. I, 118.

массы, состоящей съ одной стороны изъ элементовъ грубыхъ, съ другой проникнутой психическимъ началомъ, по природѣ своей также матеріальнымъ, но тонкимъ и подобнымъ воздуху [1]).

Итакъ, изъ манихейской системы Августинъ прежде всего удерживаетъ матеріалистическое представленіе о Богѣ и о злѣ.

Вопросъ о происхожденіи зла всегда волновалъ человѣческую мысль, а особенно въ первые вѣка христіанства. Чѣмъ выше было понятіе о Богѣ, Существѣ, чуждомъ всякихъ недостатковъ и ограниченій, тѣмъ острѣе сознавалась потребность разрѣшить проблему зла такимъ образомъ, чтобы это рѣшеніе не набрасывало никакой тѣни на Бога. Манихеи давали очень простой и наглядный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи зла своей дуалистической теоріей, и эта простота очень подкупала въ ихъ пользу умы неглубокіе или не успѣвшіе углубиться въ изслѣдованіе религіозныхъ и философскихъ понятій. Въ сознаніи преимуществъ этой теоріи, они начинали свою пропаганду назойливыми требованіями объяснить имъ, откуда зло. Августинъ не менѣе другихъ содрагался предъ фактомъ господствующаго въ мірѣ зла и чувствовалъ свое безсиліе объяснить его [2]). Теодицея манихеевъ казалась ему единственнымъ возможнымъ выходомъ, и онъ принялъ ее, хотя не безъ оговорокъ. Ученіе манихеевъ о злѣ и грѣхѣ располагало къ себѣ Августина прежде всего потому, что давало ему призракъ нравственнаго успокоенія. Онъ не переставалъ ощущать чувственность и тщеславіе какъ грѣхъ, но не имѣлъ силы побороть эти страсти Его совѣсть никогда не оставалась спокойной. Манихейская теодицея и обрядность давали пищу софистикѣ страстей и приносили ему нѣкоторое облегченіе. Въ моментъ нравственной борьбы онъ чувствовалъ въ себѣ неизмѣнно присутствіе высшаго начала, образующаго личность и услаждающагося при созерцаніи идеаловъ добра, но въ то же время ему постоянно заявляло о своемъ присутствіи другое начало, которое представлялось ему чѣмъ то чуждымъ его настоящей личности, но съ стихійной силой обладающимъ ею. Онъ не понималъ еще, что это одна и та же душа, раздираемая

---

[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 Ibid. V, 20. Рус п I, 117.

[2]) Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque dejecit. De Lib. arb. I, 4. Confes. III, 12. Рус п. I, 55—56. De agon. christ. 4.

противоположными побужденіями, и вмѣстѣ съ манихеями готовъ былъ признать, что въ его тѣлѣ живутъ двѣ, постоянно борящіяся души—добрая и злая. Когда въ немъ раздавался обличающій голосъ совѣсти, онъ искалъ успокоенія въ мысли, что грѣхъ совершенъ не имъ, а кѣмъ то постороннимъ, находящимся однако въ немъ самомъ. А эта идея вмѣстѣ съ чувствомъ отвѣтственности ослабляла и покаянный порывъ—необходимое условіе нравственнаго возрожденія [1]). Но съ этой успокоительной для совѣсти теоріей двойственности души была связана еще обрядность, обѣщавшая легкій способъ нравственнаго очищенія. Для этого нужно было приносить избраннымъ или святымъ растительную пищу, добывать которую лично имъ запрещала религія. Манихеи увѣряли, что частицы свѣта, заключенныя въ плодахъ, которыми питаются избранные, очищаются въ ихъ тѣлѣ отъ примѣси матеріи и вмѣстѣ съ молитвами и вздохами святыхъ восходитъ на небо, становясь ангелами и богами Онѣ то и оказываютъ потомъ покровительство тѣмъ, кому были обязаны своимъ освобожденіемъ. Августинъ вѣрилъ и въ одушевленность растеній [2]), и въ искупительную роль избранныхъ и въ дѣйствительность этого средства очищенія отъ грѣховъ [3]).

Самый дуализмъ манихейской теоріи вызывалъ къ себѣ въ Августинѣ двойственное отношеніе, потому что отчасти соотвѣтствовалъ, отчасти противорѣчилъ его понятію о Богѣ какъ существѣ, свободномъ отъ всякихъ ограниченій и недостатковъ. Изъ этого понятія вытекало, что Богъ не можетъ быть виновникомъ зла, но вся манихейская система была направлена къ доказательству именно этого положенія и потому не могла не располагать къ себѣ благочестиваго чувства Августина. Съ другой стороны ученіе о двухъ царствахъ, существующихъ одно подлѣ другого, противорѣчило идеѣ пространственной безпредѣльности

---

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 (CSEL)] amabam, et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset, et ego non essem. Ibid V, 18. Рус. п I, 115.

2) Sensim atque paulatim perductus ad eas nugas, ut crederem ficum plorare cum decerpitur, et matrem ejus arborem lacrymis lacteis Conf III, 18 Рус п. I, 62.

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. Ibid. IV, 1; III, 18. Рус п. I, 68, 62—63.

Бога, выше которой въ то время Августинъ еще не могъ подняться хотя и въ меньшей мѣрѣ, чѣмъ отвергнутый уже имъ антропоморфизмъ. Мы показали [1]), что въ христіанской литературѣ эта идея давно уже была противопоставлена дуализму Если Богъ есть полнота всего, возражаетъ св Иринеи противъ гностиковъ и Маркіона, то на ряду съ Нимъ не можетъ существовать никакого иного Бога или начала, потому что въ этомъ случаѣ ни тотъ, ни другой Богъ не былъ бы полнотой всего, т. е. Богомъ въ истинномъ смыслѣ, ибо царство одного Бога простиралось бы лишь до границъ другого и обратно. Августинъ не былъ знакомъ съ противогностической полемикой, но ему было внушено такое же понятіе о Богѣ и въ этомъ дана была посылка, изъ которой ему не трудно было сдѣлать выводъ, аналогичный только что изложенному. Такимъ образомъ, дуалистическая теодицея манихеевъ съ одной стороны привлекала его, съ другой отталкивала. Считая многое въ природѣ дурнымъ, онъ не рѣшался изъ благоговѣйнаго чувства къ Богу признать Его создателемъ этихъ тварей и, не имѣя другого объясненія для ихъ возникновенія, готовъ былъ принять манихейскую теорію [2]). Но онъ ясно сознавалъ, что она противорѣчитъ идеѣ неограниченности Бога. Предъ нимъ вставала дилемма: или признать Бога безпредѣльнымъ, но виновникомъ зла, или допустить Его пространственную ограниченность, но снять съ Него всякую отвѣтственность въ происхожденіи зла. Иного выхода и другихъ возможностей онъ тогда не видѣлъ и при наличности лишь этихъ данныхъ сдѣлалъ совершенно правильный выводъ, избравъ первую часть дилеммы и принявъ манихейскую теодицею, за неимѣніемъ лучшей. Ему казалось, что благочестивѣе признать бытіе злого начала, отчасти пространственно ограничивающаго Бога, чѣмъ допустить, что благой и всесовершенный Богъ есть причина зла, распространеннаго въ мірѣ. Онъ старался лишь въ возможной степени устранить недостатокъ манихейской теоріи и уменьшить получавшееся ограниченіе Бога, представляя себѣ царство свѣта болѣе обширнымъ, чѣмъ царство тьмы [3]). При этомъ, плохо понимая церковное уче-

---

[1]) См. выше, стр. 46—51

[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 erat in opinionem duarum substantiarum et non requiescebat, et aliena loquebatur. Ibid. VII, 20. Рус п. I, 184.

[3]) Et quia Deum bonum nullam malam naturam creasse, qualiscumque pietas me credere cogebat, constituebam ex adverso sibi duas moles, utramque

ніе, онъ полагалъ, что допуская подобный компромиссъ, все же стоитъ ближе къ истинѣ, чѣмъ церковь, которая своимъ, какъ ему казалось, антропоморфизмомъ и ученіемъ о воплощеніи ограничиваетъ Бога еще больше, заключая Его въ тѣсныя границы человѣческаго тѣла [1]).

Матеріалистическое представленіе о злѣ и о божественной субстанціи располагало Августина къ тому, чтобы съ полнымъ сочувствіемъ отнестись къ докетизму манихейской системы. Если зло субстанціально по своей природѣ и является не чѣмъ инымъ, какъ матеріей, то физическое соприкосновеніе съ ней духа, понимаемаго также въ смыслѣ разрѣженной и лучезарной матеріи, равносильно для него осквернению Если субстанція Сына Божія подобна тонкой свѣтовой матеріи, то воплощеніе можно представить себѣ лишь въ видѣ смѣшенія двухъ тѣлъ, нейтрализующаго свойства того и другого и наносящаго извѣстный ущербъ веществу болѣе чистому. Отсюда благочестивыя чувства въ отношеніи къ Искупителю не позволяли Августину признать дѣйствительность воплощенія Его Божественной природы [2]). Другое основаніе, оправдывавшее въ глазахъ Августина докетизмъ, вытекало изъ его представленія о протяженности божественной природы Ему казалось, что признаніе воплощенія равносильно ограниченію Божества и при томъ самыми тѣсными предѣлами, очертаніями человѣческаго тѣла [3]). Въ этомъ отношеніи онъ склоненъ былъ отдать преимущество манихейству: оно тоже ограничивало царство свѣтлаго Бога, но лишь съ одной стороны, между тѣмъ какъ церковь, проповѣдуя дѣйствительность воплощенія, казалось ему, ограничиваетъ субстанцію Сына Божія со

---

infinitam, *sed malam angustius, bonam grandius.* Et melius mihi videbar credere nullum malum te creasse.. quam credere abs te esse qualem putabam naturam mali. Ibid V, 20. Рус п. I, 117

[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. Ibid V, 20 Рус. п I, 117

[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. Ibid. V, 20 Рус. п. I, 118

[3]) Подобное недоразумѣніе, повидимому, было довольно широко распространено среди христіанъ, неначитанныхъ въ церковной литературѣ По крайней мѣрѣ, Оригенъ очень настойчиво предостерегаетъ отъ такого неправильнаго пониманія догмата воплощенія Contr. Cels. I, 9. Ed *P. Koetschau* (GCS) Leipzig 1899. B. I, S. 136. De Princip. IV, 30. *Ed Koetschau* (GCS), Leipzig 1913. B V, S 352

всѣхъ сторонъ [1]). Мнѣніе, менѣе ограничивающее Бога, въ его глазахъ было болѣе благочестивымъ. Такимъ образомъ, и въ этомъ случаѣ онъ останавливался на манихействѣ, лишь за неимѣніемъ лучшаго.

Не малую роль въ увлеченіи Августина манихействомъ сыгралъ аскетизмъ избранныхъ. Система Манеса обѣщала познаніе вещей божественныхъ и требовала полнаго отреченія отъ эпикурейскаго образа жизни и благъ плоти Въ этомъ отношеніи она совпадала съ содержаніемъ Гортензія и вполнѣ соотвѣтствовала программѣ, которую подъ вліяніемъ этого діалога начерталъ для себя Августинъ. Онъ осудилъ уже жизнь, растрачиваемую въ погонѣ за карьерой и чувственными удовольствіями, какъ недостойную высокаго призванія человѣка. Аскетизмъ манихеевъ долженъ былъ внушать ему уваженіе къ этимъ людямъ, нашедшимъ въ себѣ силы оторваться отъ прельщеній міра, еще настолько обаятельныхъ для него самого. И дѣйствительно, Августинъ указывалъ впослѣдствіи, какъ на одну изъ самыхъ главныхъ причинъ привлекательности манихейства, на строгость требованій, предъявляемыхъ избраннымъ, и ихъ показное воздержаніе По силѣ вліянія онъ сопоставляетъ аскетизмъ манихеевъ съ критикой Ветхаго Завѣта, которая казалась ему особенно опасной [2]). Тѣмъ не менѣе самъ онъ не пошелъ далѣе слушающаго, потому что еще не рѣшался порвать съ міромъ, и оправдывалъ свою медлительность необходимостью предварительно убѣдиться въ основательности теоретическаго ученія манихеевъ [3]).

Таковы частности. Главная же причина увлеченія Августина манихействомъ состояла въ недостаткѣ общаго и христіанскаго образованія. Онъ сошелся съ манихеями, когда былъ еще очень молодъ и ничего не зналъ, кромѣ своихъ учебниковъ и образцовыхъ произведеній классической литературы, которыя комментировались въ школахъ. Онъ не былъ еще въ достаточной мѣрѣ освѣдомленъ въ свободныхъ наукахъ, не читалъ философовъ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ произведеній Цицерона. Священное

---

[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. Ibid. V, 20 Рус. п. I, 117—118

[2]) 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 De morib manich. I, 2.

[3]) De utilit. cred. 2.

Писаніе было ему почти совершенно неизвѣстно, если не считать отрывковъ изъ книги Бытія Слѣдовательно, онъ не имѣлъ данныхъ для того, чтобы лично убѣдиться въ несостоятельности ученія манихеевъ о противоположности двухъ Завѣтовъ Манихеи тщательно собирали антитезы между Закономъ и Евангеліемъ, и это не представляло большихъ затрудненій, но между Пророками и Евангеліемъ нѣтъ уже той разницы. Можно было бы указать почти такія же антитезы между Закономъ и Пророками, какъ и наоборотъ, не трудно было бы установить разительныя параллели между изреченіями пророковъ и Евангеліемъ. Но для этого необходимы были глубокія познанія въ Писаніи, которыми въ то время Августинъ не обладалъ. Съ христіанской литературой онъ былъ также совершенно незнакомъ. Отсюда его полное невѣдѣніе относительно смысла церковнаго ученія, его незнаніе методовъ толкованія Ветхаго Завѣта, его неосвѣдомленность въ критикѣ дуализма, которую онъ могъ найти въ сочиненіяхъ св Иринея и Тертулліана. Только недостаткомъ образованія можно объяснить тотъ фактъ, что Августинъ въ теченіе девяти лѣтъ исповѣдовалъ манихейство, при всякомъ удобномъ случаѣ съ чисто юношескимъ задоромъ позволялъ себѣ нападки на церковь и ея ученіе, горячо защищалъ ересь и вербовалъ для нея новыхъ адептовъ изъ среды своихъ друзей [1]). Но по мѣрѣ расширенія его образованія, цѣпи, оковывавшія его умъ, сами собою постепенно спадали. Исторію этого освобожденія мы и попытаемся теперь прослѣдить.

Вѣра въ высокія достоинства манихейской доктрины расшатывалась въ Августинѣ постепенно, можетъ быть, со дня его обращенія къ ней. Одно изъ первыхъ его сомнѣній стояло въ связи съ христіанскимъ понятіемъ о Богѣ, какъ Существѣ неограниченномъ, нетлѣнномъ, неизмѣняемомъ, чуждомъ всякихъ несовершенствъ и недостатковъ. Этому понятію противорѣчило прежде всего пространственное ограниченіе царства свѣта областью тьмы. Августинъ съ самаго начала видѣлъ это, но мирился съ дуализмомъ по соображеніямъ, которыя уже были выяснены Позднѣе онъ понялъ, что несоотвѣтствіе между манихействомъ и идеей абсолютности Бога гораздо глубже, такъ какъ космогонія Манеса не только ограничиваетъ свѣтлое начало, но и исключаетъ Его нетлѣнность, всемогущество и всесовершенство. По ученію манихеевъ, зло нападаетъ на царство свѣта и вынуждаетъ Бога

[1]) De utilit. cred. 2. Confes III, 21; IV, 1, 7. Рус. п. I, 65, 67, 73—74. De morib. manich. I, 34, II, 68. Contr. epist. Fundam 11.

защищать свои границы. Его посланникъ, единосущный Ему по природѣ, попадаетъ въ плѣнъ къ темнымъ силамъ, отъ которыхъ едва спасается. Частицы свѣта, также единосущныя Божеству, остаются связанными и осквернеными, теряютъ извѣстную долю своихъ природныхъ совершенствъ, и нѣкоторыя изъ нихъ осуждены на вѣки томиться въ узахъ плоти. Все это стоитъ въ явномъ противорѣчіи съ идеей Бога, какъ Существа всемогущаго, неизмѣняемаго, недоступнаго тлѣнію и перемѣнѣ къ худшему. Первоначально Августинъ этого противорѣчія не замѣчалъ, какъ и сами манихеи. Но на эту несообразность обратилъ его вниманіе еще въ Карѳагенѣ трезвый и вдумчивый Небридій. По мнѣнію послѣдняго, борьба между свѣтлымъ и темнымъ началами, картинно изображаемая манихеями, является недостаточно мотивированной. Нападеніе злого начала на царство свѣта или могло причинить ему извѣстный ущербъ, или не могло. Признаніе перваго члена дилеммы было бы равносильно отрицанію нетлѣнности и неизмѣняемости Божества. Но неизмѣняемость Бога въ глазахъ Августина имѣла аксіоматическое значеніе, и открытое отрицаніе ея было бы для него достаточнымъ опроверженіемъ манихейства. Наоборотъ, признаніе второго члена раздѣленія дѣлало совершенно непонятнымъ, для чего Богъ принялъ вызовъ и вступилъ въ борьбу съ царствомъ тьмы, для чего онъ допустилъ, чтобы часть Его неизмѣняемой субстанціи, смѣшавшись съ стихіями противнаго начала, измѣнилась къ худшему, утратила свойственное ей блаженство и стала нуждаться въ помощи для своего освобожденія отъ оковъ, наложенныхъ на нее демонами [1]). Аргументъ Небридія поразилъ всѣхъ членовъ дружескаго кружка, группировавшагося около Августина, и дилемма, поставленная имъ, показалась безвыходной для манихеевъ. По этому вопросу велись оживленныя бесѣды въ Карѳагенѣ. Одинъ изъ защитниковъ манихейства попытался найти выходъ изъ затрудненія въ утвержденіи, что архонты тьмы не могли принудить Бога вступить въ борьбу съ ними, и что Богъ не по необходимости, а по благости удѣлилъ часть своей субстанціи злому началу, желая дать ему успокоеніе и порядокъ. Но такое истолкованіе манихейства нисколько не удовлетворило Августина Прежде всего оно не согла-

[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 quâ es, incorruptibilem dicerent; falsa esse illa omnia et exsecrabilia: si autem corruptibilem; idipsum jam falsum et prima voce abominandum. Confes. VII, 3 Рус п. I, 161—162.

совалось съ совершенно ясными словами Манеса, по смыслу которыхъ Богъ вступилъ въ борьбу съ темными силами для того, чтобы предохранить предѣлы своего царства отъ ихъ вторженія. Но даже, признавъ предлагаемую поправку за подлинное манихейство, Августинъ не могъ успокоиться на ней, потому что она не въ меньшей степени расходилась съ его понятіемъ о Богѣ и казалась не менѣе оскорбительной для Высочайшаго Существа. Она вела къ признанію Бога или жестокимъ или слабымъ. Его благость по отношенію къ злымъ силамъ была бы жестокостью по отношенію къ собственной субстанціи, осужденной на горькія испытанія въ мрачныхъ безднахъ матеріи. Его слабость выразилась бы въ томъ, что онъ былъ не въ силахъ внести порядокъ въ царство тьмы инымъ, болѣе достойнымъ Его способомъ [1]). Самъ Августинъ много размышлялъ, стараясь примирить манихейскую космогонію съ идеей абсолютности Бога, но не имѣлъ въ этомъ успѣха [2]). Впослѣдствіи въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ манихеевъ, онъ удѣлялъ очень много мѣста и далъ очень подробное развитіе аргументу Небридія.

Другой пунктъ, поколебавшій въ Августинѣ довѣріе къ манихейству, касается вопроса объ отношеніи двухъ завѣтовъ. Взглядъ Августина на Ветхій Завѣтъ и его религіозную цѣнность не потерпѣлъ еще никакихъ измѣненій. Онъ еще не видѣлъ возможности защитить его отъ нареканій [3]). Но идея непримиримаго противорѣчія между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами утратила для него свою очевидность и неоспоримость. Этимъ онъ былъ обязанъ нѣкоему Елпидію, который велъ въ Карѳагенѣ публичныя собесѣдованія съ манихеями и ставилъ ихъ въ большое затрудненіе, отмѣчая фактъ совпаденія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ во многихъ частностяхъ и обращая вниманіе на цитаты изъ Ветхаго Завѣта, встрѣчающіяся въ Евангеліи и апостольскихъ посланіяхъ. То и другое категорически опровергало ученіе о демоническомъ происхожденіи Ветхозавѣтныхъ Писаній и о

[1]) De morib. manich. II, 25.

[2]) 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. Ibid. II, 25. 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. Contr Fortunat. 37.

[3]) Quae illi in Scripturis tuis reprehenderant, defendi posse non existimabam Confes. V, 21. Рус. п I, 118.

полной противоположности Завѣтовъ. Манихеи не могли ничего противопоставить этимъ доводамъ, кромѣ гипотезы интерполяцій, будто бы сдѣланныхъ въ Новомъ Завѣтѣ рукою іудействующихъ христіанъ съ цѣлью освятить авторитетомъ Евангелія нѣкоторыя положенія Закона Моисея. Однако это возраженіе не удовлетворило Августина. Ему внушало большія подозрѣнія уже то обстоятельство, что вожди манихейства видимо остерегались выступать съ гипотезой интерполяцій въ публичныхъ собраніяхъ, а развивали ее лишь въ интимныхъ бесѣдахъ съ слушателями. Но и по самому существу она казалась Августину недоказанной и невѣроятной, потому что не имѣла опоры въ рукописяхъ: манихеи не могли представить ни одного неповрежденнаго кодекса [1]). Кружокъ Августина состоялъ изъ людей интеллигентныхъ, которыхъ трудно было ввести въ заблужденіе голословными заявленіями [2]).

Подъ вліяніемъ этихъ впечатлѣній, у самого Августина зарождается теперь мысль тщательно пересмотрѣть подъ руководствомъ лица, хорошо знающаго Св. Писаніе, всю библейскую аргументацію манихеевъ [3]). Впослѣдствіи, въ своей полемикѣ съ манихеями, Августинъ широко использовалъ аргументъ Елпидія, давъ ему названіе доказательства по аналогіи Сущность его состоитъ въ указаніи сходства по содержанію между Ветхимъ и Новымъ Завѣтами. Иногда вліяніе этого аргумента чувствуется даже въ сочиненіяхъ, непреслѣдующихъ непосредственно цѣлей полемики, хотя косвенно имѣющихъ въ виду манихейство. Таковы комментаріи бл. Августина на нагорную проповѣдь, въ которыхъ онъ всячески старается сгладить различіе между Закономъ и Евангеліемъ.

---

[1]) 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 Confes. V, 21. Рус. п. I, 118—119 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. De utilit. cred. 7.

[2]) Nec mihi soli, sed etiam tibi (nam bene memini) et nobis omnibus, qui paulo majorem diligentiam in judicando habere conabamur, quam tubra credentium. Ibid. 7

[3]) Aliquando sane cupiebam cum aliquo illorum librorum doctissimo conferre singula, et experiri quid inde sentiret. Confes V, 21. Рус. п. I, 118.

Близость къ манихеямъ въ Карѳагенѣ позволила Августину познакомиться съ ихъ нравами и убѣдиться, что никто изъ нихъ не исполняетъ суровыхъ требованій своего пророка. Въ теченіе девяти лѣтъ ему не удалось встрѣтить ни одного избраннаго, который не былъ бы уличенъ или, по крайней мѣрѣ, заподозрѣнъ въ нарушеніи обязательныхъ для него предписаній Манеса [1]). Скандальная хроника секты была у всѣхъ на устахъ Августинъ не придавалъ большого значенія слухамъ. Но въ ихъ основательности онъ неоднократно имѣлъ случай убѣдиться лично Такъ очень часто онъ встрѣчалъ избранныхъ, убѣленныхъ сѣдинами и пользовавшихся уваженіемъ, въ сопровожденіи престарѣлаго пресвитера секты въ театрѣ [2]) Вмѣстѣ съ друзьями, также принадлежавшими къ числу слушающихъ, онъ видѣлъ однажды, какъ нѣсколько избранныхъ, не стѣсняясь присутствіемъ другъ друга, по выходѣ изъ молитвеннаго дома преслѣдовали на площади женщинъ и позволяли себѣ самыя непристойныя тѣлодвиженія. Возмущенные этимъ, искренніе катехумены принесли жалобу на этихъ безстыдныхъ людей своимъ духовнымъ властямъ. Въ другой разъ они обратились съ жалобой къ вождямъ секты на избранныхъ, которые, погасивъ свѣтильникъ въ богослужебномъ собраніи, оскорбили одну изъ присутствовавшихъ здѣсь женщинъ. Въ томъ и другомъ случаѣ жалобы не имѣли никакихъ послѣдствій. Ихъ отклонили подъ тѣмъ предлогомъ, что виновные, въ случаѣ ихъ наказанія, изъ мести могутъ выдать членовъ запрещенной секты полиціи [3]). Эти наблюденія, до крайности волновавшія и удручавшія [4]) Августина, мало-по-малу охлаждали его симпатіи къ манихейству.

Но главный ударъ его вѣрѣ былъ нанесенъ естественными науками, съ которыми онъ познакомился въ Карѳагенѣ. Онѣ убѣдили его въ полной фантастичности астральныхъ миѳовъ манихеевъ. Въ этомъ отношеніи для него оказалось благодѣтельнымъ занятіе астрологіей. Довѣріе къ астрологіи Августину внушали случаи ея удачныхъ предсказаній [5]). Кромѣ того ему былъ симпатиченъ фатализмъ „математиковъ“, усыплявшій чувство отвѣтственности съ такимъ же успѣхомъ, какъ и манихей-

---

[1]) De morib. manich. II, 68.

[2]) Ibid. II, 72.

[3]) Ibid. II, 68—69.

[4]) Nos autem graviter commoti, graviter etiam questi sumus. Ibid. II, 68. Angebamur nos, et molestissime ferebamus.. Ibid. II, 71.

[5]) Confes. IV, 6. Рус. п. 72—73.

ское ученіе о присутствіи въ душѣ злого начала, влекущаго человѣка ко грѣху помимо его воли [1]). Интересъ къ астрологіи имѣлъ то значеніе въ общемъ ходѣ развитія Августина, что далъ ему поводъ познакомиться съ астрономіей, необходимой для опредѣленія констелляцій и составленія гороскоповъ Астрономія стояла въ то время довольно высоко и, хотя исходила лишь изъ видимаго движенія неба, однако очень удовлетворительно объясняла цѣлый рядъ явленій природы, которыя ранѣе были совершенно непонятны Августину Познакомившись съ астрономіей, онъ понялъ причины возрастанія и убыванія луны, смѣны временъ года, увеличенія и уменьшенія дней и ночей, равноденствія, затменія солнца и луны. Въ особенности его поражала точность, съ которой уже въ то время умѣли опредѣлять моментъ и степень ожидаемаго затменія свѣтилъ [2]). Легко понять, какими дѣтскими сказками должны были показаться ему астральныя фантазіи манихеевъ, когда онъ сравнилъ ихъ съ точными астрономическими знаніями, только что имъ пріобрѣтенными. Представленіе о небѣ какъ особаго рода машинѣ для собиранія частицъ свѣта, выдѣляющихся изъ матеріи, о зодіакѣ, какъ водочерпательномъ колесѣ, о солнцѣ и лунѣ, какъ двухъ корабляхъ, совершающихъ свои рейсы по небу и служащихъ обиталищемъ для свѣтлыхъ существъ, о фазахъ луны, какъ постепенномъ наполненіи ея частицами свѣтлаго начала и освобожденіи отъ нихъ, о звѣздахъ, какъ демоническихъ существахъ, прикованныхъ къ небу, о самой твердіи, какъ распростертой на подобіе шатра кожѣ истребленныхъ архонтовъ, о громѣ, молніи и дождѣ, какъ проявленіи половой страсти демоническихъ существъ—все это въ человѣкѣ, познакомившемся съ научнымъ объясненіемъ астрономическихъ явленій, должно было вызвать крайнее недоумѣніе. Таково именно и было впечатлѣніе, произведенное на бл. Августина сравненіемъ миѳологическаго элемента системы манихеевъ съ астрономическими тео-

---

[1]) 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 Ibid IV, 4. Рус. п I, 70—71.

[2]) 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. Ibid. V, 4 Рус. п. I, 99.

ріями [1]). Однако, по отношенію къ манихейству онъ проявилъ болѣе осторожности, болѣе благожелательнаго вниманія, чѣмъ прежде къ ученію церкви. Видимая баснословность манихейской космогоніи не тотчасъ поколебала его довѣріе къ сектѣ. Наоборотъ, она внушила ему желаніе углубиться въ смыслъ доктрины, которую онъ исповѣдовалъ, и сдѣлать попытку ея примиренія съ научной истиной. Въ то время, не смотря на поразительныя открытія и предсказанія, астрономія далеко не считалась такой точной наукой, какъ теперь. Ее относили лишь къ области вѣроятнаго, признавая гораздо болѣе точной философію, науку о человѣкѣ, такъ какъ объектъ ея познанія находится гораздо ближе къ познающему субъекту, чѣмъ небо и звѣзды, до такой степени отъ него удаленныя [2]). Августинъ ставилъ вопросъ о согласованіи манихейства съ астрономическими явленіями очень оригинально. Астрономія удовлетворительно объясняла перемѣну дня и ночи, возрастаніе и убываніе дней и ночей, затменія свѣтилъ. Не желая покидать точки зрѣнія объективнаго изслѣдованія и все еще предубѣжденный въ пользу манихейства, Августинъ спрашивалъ себя, нельзя ли, исходя изъ манихейской системы неба, объяснить всѣ эти факты обыденнаго опыта съ той же степенью вѣроятности Если бы этого удалось достигнуть, то получилось бы двѣ, правда, совершенно несходныхъ между собою гипотезы, но одинаково хорошо освѣщающихъ дѣйствительность и потому равноправныхъ. Ихъ удѣльный вѣсъ съ раціональной точки зрѣнія былъ бы одинаковъ, и тогда всякій былъ бы въ правѣ бросить на одну чашку вѣсовъ въ качествѣ добавочной тяжести религіозныя основанія. И лично для себя бл. Августинъ былъ намѣренъ caeteris paribus отдать предпочтеніе манихейской гипотезѣ, воздавая должное авторитету святости лица, провозгласившаго ее [3]).

---

[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. Ibid. V, 3. Рус п. I, 98. 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 cum 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. Ibid. V, 6. Рус. п I, 101.

[2]) См *E. Brehier,* Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908. P. 168—170.

[3]) Sed tamen nondum liquido compereram utrum etiam secundum ejus (Ma-

Для разрѣшенія поставленной задачи Августинъ углубился въ изученіе манихейской литературы [1]) и, по своему обыкновенію, сдѣлалъ заинтересовавшій его вопросъ предметомъ живѣйшаго обсужденія при встрѣчѣ съ своими друзьями и членами секты. Но ни литература, ни люди не могли дать ему желаемыхъ разъясненій. Манихеи, съ которыми онъ сталкивался, всѣ въ одинъ голосъ указывали ему на свѣтило секты, Фавста, и увѣряли, что послѣдній легко разрѣшитъ всѣ эти недоумѣнія и даже гораздо болѣе сложныя проблемы [2]). Молва приписывала этому человѣку широкое образованіе и богатыя свѣдѣнія въ свободныхъ наукахъ, въ число которыхъ входила и астрономія [3]). Съ нетерпѣніемъ ждалъ Августинъ пріѣзда прославленной знаменитости, которая должна была разсѣять всѣ его сомнѣнія [4]). Но чѣмъ сильнѣе было ожиданіе и преувеличеннѣе надежды, тѣмъ полнѣе было разочарованіе и важнѣе послѣдствія его для внутренней жизни вдумчиваго юноши. Когда Фавстъ появился въ Карѳагенѣ, то на первыхъ порахъ Августинъ могъ слушать его лишь въ богослужебныхъ собраніяхъ, къ которымъ допускались катехумены, и не имѣлъ случая побесѣдовать съ нимъ наединѣ [5]). Въ общемъ, первое впечатлѣніе было очень благопріятно. Фавстъ оказался блестящимъ проповѣдникомъ и въ совершенствѣ владѣлъ искусствомъ слова [6]). Тогда самъ уже профессоръ краснорѣчія, Августинъ болѣе всѣхъ другихъ могъ оцѣнить талантъ проповѣдника и до небесъ превозносилъ его искусство [7]), но, какъ спеціалистъ этого дѣла, онъ хорошо понималъ, что нужно строго отличать содержаніе рѣчи отъ ея формы, что истина, какъ и заблужденіе, можетъ и облекаться въ изысканныя выраженія и лепетать дѣтскимъ языкомъ [8]). Краснорѣчіе Фавста восхищало слухъ молодого ритора, но въ содержаніи его бесѣдъ онъ не

---

nichaei) verba, vicissitudines longiorum et breviorum dierum atque noctium, et ipsius noctis et diei, 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. Ibid. V, 9. Рус. п. I, 104

[1]) Ibid. V, 13. Рус. п. I, 108.

[2]) Ibid. V, 10. Рус. п. I, 104—105.

[3]) Ibid. V, 3. Рус. п. I, 98.

[4]) Ibid. V, 10. Рус. п. I, 105

[5]) Ibid. V, 11 Рус п I, 106.

[6]) Ibid. V, 10 11. Рус п. I, 105—107.

[7]) Ibid. V, 11. Рус. п. I, 106.

[8]) Ibid. V, 10. Рус. п I, 160.

встрѣтилъ ни одной новой для себя мысли. Изъ устъ проповѣдника онъ слышалъ все тѣ же миѳы, которыми и безъ того былъ пресыщенъ [1]). Не принято было возражать или спрашивать разъясненій во время проповѣди. Поэтому Августинъ искалъ личнаго свиданія и интимной бесѣды съ Фавстомъ [2]) Наконецъ, давно желанный моментъ насталъ. Однако преподаватель высшей школы очень скоро разсмотрѣлъ, насколько преувеличены были слухи о широкомъ образованіи главы секты. Оказалось, что изъ свободныхъ наукъ онъ имѣлъ нѣкоторыя познанія только въ грамматикѣ, но и послѣднія основывались на очень ограниченномъ знакомствѣ съ латинской литературой. Нѣсколько рѣчей Цицерона и очень немного изъ сочиненій Сенеки, кое-что изъ поэтовъ и главнѣйшія произведенія манихейской письменности, да и то лишь существовавшія въ латинскихъ переводахъ, составляли всю его эрудицію [3]). Этого было достаточно, чтобы дать понять Августину, какъ мало можетъ онъ ожидать отъ Фавста серьезныхъ отвѣтовъ на тревожные вопросы, возникшіе въ немъ подъ вліяніемъ расширившагося образованія [4]). А когда онъ перешелъ къ главному и предложилъ своему собесѣднику обсудить, какимъ образомъ астральные миѳы манихеевъ могутъ объяснять астрономическія явленія, тотъ открыто заявилъ, что не посвященъ въ подобнаго рода науки [5]). Это правдивое слово и искреннее признаніе примирило Августина съ Фавстомъ. Онъ близко сошелся съ нимъ, только роли ихъ перемѣнились: вмѣсто учителя Фавстъ сталъ ученикомъ Августина, такъ какъ выразилъ желаніе познакомиться съ свободными науками, которыя послѣдній преподавалъ въ школѣ. Но отношеніе Августина къ манихейству теперь совершенно измѣняется. Онъ прекрасно сознавалъ, что астрономія и религія не одно и то же, что правильное понятіе о свѣтилахъ небесныхъ нисколько не приближаетъ человѣка къ Богу, а ошибочное не удаляетъ отъ Него, что можно быть истиннымъ христіаниномъ, ничего не зная о солнцѣ и лунѣ. Но все это получало совершенно иной видъ, когда разсматривалось въ связи съ манихействомъ.

---

[1]) Ibid V, 10. Рус. п. I, 105.

[2]) Ibid V, 11. Рус. п. I, 106.

[3]) Ibid. V, 11. Рус. п. I, 106.

[4]) 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 menichaeus non esset. Libri quippe eorum pleni sunt longissimis fabulis de coelo et sideribus, et sole et luna. Ibid. V, 12. Рус. п. I, 107.

[5]) Ibid V, 12. Рус. п. I, 108.

Манесъ отнесъ всѣ эти знанія къ существу религіи, проповѣдывалъ ихъ какъ членъ вѣры, и притомъ отъ имени Духа Утѣшителя, обѣщаннаго Христомъ и нашедшаго для себя достойный сосудъ въ лицѣ реформатора персидской религіи. При такихъ обстоятельствахъ доказанная ложность астрономическихъ представленій манихеевъ подрывала вѣру въ богооткровенность и достовѣрность ихъ доктрины во всѣхъ прочихъ пунктахъ, менѣе доступныхъ для провѣрки со стороны разума. Первоначальное недовѣріе Августина къ положительной сторонѣ манихейской системы, недоумѣнія, возникшія позднѣе и не получившія разрѣшенія, приняли теперь совершенно опредѣленную форму сомнѣнія въ основательности тѣхъ притязаній на исключительное обладаніе истиной, которыя первоначально такъ подкупали его въ пользу манихейства [1]). У него не было еще тѣхъ аргументовъ, которыми совершенно ниспровергается манихейство: но и того, чѣмъ онъ располагалъ, было достаточно, чтобы видѣть, что онъ не на вѣрномъ пути. Тѣмъ не менѣе ему все еще нечего было противопоставить манихейству и онъ рѣшился ждать, пока не представится чего-нибудь болѣе удовлетворительнаго [2]). Но разъ возникши, сомнѣніе продолжало развивать въ Августинѣ свою разрушительную силу. На это время падаетъ его переселеніе въ Римъ. По пріѣздѣ въ столицу, онъ вращается въ кругу манихеевъ и завязываетъ близкія отношенія не только съ слушателями, но и съ избранными. Въ домѣ одного слушателя онъ находитъ для себя убѣжище во время постигшей его тяжкой болѣзни и выздо-

---

[1]) Conatus omnis meus, quo proficere in illa secta statueram, illo homine cognito prorsus intercidit: non ut ab eis omnimo 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 Ibid V, 13. Рус. п. I, 108—109

[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 niterctur. Ibid V, 8. Рус. п. I, 103. 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? Ibid. V, 9. Рус. п. I, 104.

ровленія [1]). Чрезъ манихеевъ онъ хлопочетъ о своемъ назначеніи на должность преподавателя риторики въ Миланъ [2]). Но при этомъ внѣшнемъ общеніи все болѣе и болѣе сказывается внутреннее расхожденіе между нимъ и его покровителями. Онъ начинаетъ относиться холоднѣе и съ пренебреженіемъ къ тому, что раньше пытался осмыслить, и чего позднѣе рѣшилъ держаться за неимѣніемъ лучшаго [3]). Онъ не только не защищаетъ уже съ прежнимъ жаромъ манихейства, но при случаѣ выступаетъ противъ него критически. Такъ онъ старается убѣдить своего хозяина въ баснословности манихейской космогоніи [4])

Скептицизмъ Августина. Всѣ пережитыя разочарованія угнетающимъ образомъ подѣйствовали на бл. Августина Подъ впечатлѣніемъ ихъ имъ овладѣваетъ скептицизмъ. Вдумываясь въ повѣствованіе Августина объ этой порѣ его жизни и принимая во вниманіе обстоятельства, которыя впослѣдствіи вывели его изъ состоянія скептической нерѣшительности, не трудно установить причины и основанія, располагавшія его въ пользу философскаго сомнѣнія. Они, по нашему мнѣнію, двоякаго рода: психологическія и логическія

Подъ первыми мы разумѣемъ состояніе духа и настроеніе, благодаря которымъ скептицизмъ сталъ возбуждать къ себѣ сочувствіе Августина, независимо отъ своей логической состоятельности и обоснованности. Сюда, прежде всего, нужно отнести умственную и нравственную усталость, охватившую его въ это время. Разочарованіе въ манихействѣ, недовѣріе къ каѳолической церкви, внушенное манихеями, отсутствіе какой-либо другой системы, способной подѣйствовать возбуждающимъ образомъ на усталую душу, охладили въ немъ всѣ прежніе порывы и стремленія. Онъ впалъ въ какую-то прострацію мысли и пересталъ искать

---

[1]) 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... Ibid. V, 18. Рус. п. I, 115. Amicitia tamen eorum familiarius utebar, quam caeterorum hominum, qui in illa haeresi non fuissent. Ib. V, 19. Рус. п. I, 116.

[2]) Ibid. V, 23. Рус. п. I, 120—121.

[3]) 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. Ibid. V, 19. Рус п. I, 116.

[4]) Nec eam defendebam pristina animositate. Ibid. V, 19. Рус. п. I, 116. Nec dissimulavi eumdem hospitem meum reprimere a nimia fiducia, quam sensi eum habere de rebus fabulosis, quibus Manichaei libri pleni sunt. Ibid V, 19. Рус. п. I, 116.

истины и мудрости [1]). Еще важнѣе было то обстоятельство, что его умъ, не находившій разумныхъ основаній отдать предпочтеніе одному ученію предъ другимъ, не испытывалъ на себѣ вліянія импонирующей организаціи, которая обыкновенно кладетъ свою печать на мысль человѣка и даетъ ей опору. Скептицизмъ—всегдашній спутникъ индивидуализма. Онъ легко возникаетъ въ эпохи разложенія быта и разрушенія устарѣвшихъ общественныхъ организацій. Пока человѣкъ находится въ строю или густой толпѣ, плечо въ плечо съ сосѣдомъ, онъ идетъ туда, куда увлекаетъ его движеніе цѣлаго. Онъ не имѣетъ ни возможности, ни надобности искать дороги на свой страхъ, предусматривать возможности, взвѣшивать выгоды и невыгоды и неизбѣжно при этомъ колебаться. Уже находясь въ толпѣ, мы непроизвольно поддаемся заразительной силѣ ея аффектовъ Чувствуя же себя частью организованнаго цѣлаго, отдѣльная личность еще легче воспринимаетъ его духъ, раздѣляетъ его чувства и стремленія, проникается господствующими въ немъ понятіями. Болѣе или менѣе замѣтное вліяніе на убѣжденія своихъ членовъ оказываетъ всякая тѣсно сплоченная общественная организація—семья, племя, сословіе, государство, церковь. Чѣмъ обширнѣе и тѣснѣе такой союзъ, тѣмъ рѣшительнѣе предохраняетъ онъ единицы отъ мукъ и тревогъ сомнѣнія. Возникновеніе скептицизма въ древности было не только результатомъ естественной эволюціи философскихъ понятій, но и послѣдствіемъ медленнаго умиранія самого общества. Бл. Августинъ въ своей молодости жилъ исключительно своей личной, индивидуальной жизнію и ни съ какой сплоченной общественной группой не чувствовалъ связи. Онъ выросъ внѣ родной семьи и не создалъ прочной семьи для себя, не жилъ интересами какого-нибудь класса общества или народности, если и имѣлъ нѣкоторое отношеніе къ церкви, то, какъ катехуменъ, самое поверхностное. Съ переходомъ въ манихейство оборвалась и эта слабая связь. Ученіе церкви было ему почти неизвѣстно. Ея бытъ не отражался въ его частной жизни. Онъ не испытывалъ на себѣ притяженія массы и шелъ къ своей цѣли одиноко и подъ личной отвѣтственностью. Это въ соединеніи съ усталостью и создавало благопріятную почву для его скептическаго настроенія.

Но кромѣ указанныхъ чисто психологическихъ причинъ, склонившихъ Августина къ скептицизму, для этого существовали еще основанія логической природы, тѣсно связанныя съ первыми.

[1]) Familiaritas eorum . pigrius me faciebat aliud quaerere; praesertim desperantem in Ecclesia tua, Domine,.. posse inveniri verum, unde me illi averterant Ibid. V, 19. Рус. п I, 116 De utilit cred. 20.

Въ это время Августинъ не имѣлъ никакихъ гносеологическихъ убѣжденій и не зналъ, на чемъ основывается достовѣрность мышленія. Впослѣдствіи онъ понялъ, что раціональное познаніе руководится извѣстными принципами, которыми нашъ умъ пользуется какъ критеріями при оцѣнкѣ явленій. Совокупность этихъ принциповъ онъ называлъ истиной, по причастію которой становится истинной всякая мысль и всякая оцѣнка, и отождествлялъ ее съ Богомъ. Но въ моментъ разрыва съ манихействомъ эта гносеологическая теорія была ему еще совершенно незнакома. Онъ нѣсколько разъ жалуется на это въ Исповѣди. Вотъ нѣсколько примѣровъ, наглядно поясняющихъ смыслъ этихъ жалобъ.

Манихеи много говорили Августину объ истинѣ. По этому поводу онъ замѣчаетъ: „О, Истина, Истина, какъ горячо стремилось къ Тебѣ сердце души моей уже тогда, когда часто и многократно они твердили мнѣ о Тебѣ на словахъ и въ многочисленныхъ и огромныхъ книгахъ! Это были блюда, въ которыхъ мнѣ, жаждущему Тебя, подносили вмѣсто Тебя солнце и луну, прекрасныя творенія Твои: но это были Твои творенія, а не Ты, и творенія даже не первыя. Ибо Твои духовныя твари выше, чѣмъ эти тѣлесныя, хотя блистающія и небесныя. Но я алкалъ и жаждалъ не этихъ высшихъ твореній, а Тебя Самого, Истина, въ которой нѣтъ измѣненія и омраченія ни на одинъ мигъ“ (Iак. I, 17) [1]). Манихеи не знали ничего выше солнца и луны и считали ихъ существами божественными. Въ дѣйствительности это твари и при томъ тѣлесныя. Выше ихъ созданія духовныя, напр., душа человѣка, а выше души неизмѣняемая Истина. Ее въ то время Августинъ жаждалъ, но не зналъ. Въ гносеологическомъ отношеніи эта истина есть критерій, съ точки зрѣнія котораго устанавливается истинная цѣнность вещей. Не зная, и не видя этого критерія, Августинъ или неправильно оцѣнивалъ вещи, или, оцѣнивая ихъ правильно, не могъ понять, на какихъ незыблемыхъ и неподлежащихъ сомнѣнію принципахъ основывается эта оцѣнка, или лишенъ былъ увѣренности и постоянства въ своихъ сужденіяхъ. Такъ онъ очень высоко цѣнилъ римскаго ритора Гіэрія, которому посвятилъ свое сочиненіе *De pulchro et apto*. Впослѣдствіи онъ спрашивалъ себя, чѣмъ руководился онъ, относясь съ такимъ почтеніемъ къ этому человѣку, и пришелъ къ убѣжденію, что не имѣлъ для этого твердой опоры въ себѣ самомъ, а всецѣло подчинялся мнѣнію

[1]) Ibid. III, 10. Рус. п. I, 101.

другихъ. Его привлекало къ Гіэрію не сознаніе величія его дѣлъ, а заразительная сила любви отзывавшихся о риторѣ съ похвалой. Если бы, продолжаетъ свой разсказъ Августинъ, тѣ же самыя лица не хвалили, а порицали Гіэрія, если бы даже они разсказывали о немъ то же самое, но не съ похвалой, а съ порицаніемъ, то къ этому знаменитому ученому въ немъ не могла бы возгорѣться такая любовь [1]). Такимъ образомъ, его оцѣнка Гіэрія не была твердой и увѣренной, потому что основывалась на непрочныхъ и измѣнчивыхъ психологическихъ настроеніяхъ, а не на незыблемыхъ нравственныхъ принципахъ [2]). Въ сочиненіи *De pulchro et apto* Августинъ подробно говорилъ о красотѣ тѣлесной и духовной. Эстетическая оцѣнка обусловлена извѣстными принципами, лежащими въ глубинѣ ума и руководящими его дѣятельностью. Но Августинъ не видѣлъ ихъ, потому что его взоръ былъ направленъ не на самый умъ и способъ его дѣятельности, а на вещи, находящіяся внѣ насъ, и на ихъ образы, сохраняющіеся въ душѣ, т. е. онъ былъ занятъ не тѣмъ, что судитъ и на основаніи чего судитъ, а тѣмъ, надъ чѣмъ произносится судъ. „Сила истины, говоритъ Августинъ, бросалась въ глаза, а я отвращалъ трепещущій умъ отъ вещи безтѣлесной къ очертаніямъ, краскамъ и вздымающимся величинамъ“ [3]). Далѣе, для него было совершенно ясно и несомнѣнно, что подлежащее порчѣ хуже, чѣмъ неподлежащее, что стоящее выше насилія предпочтительнѣе, чѣмъ подверженное ему, что неизмѣняемое лучше измѣняемаго, но онъ жалуется, что не зналъ, на чемъ покоится эта увѣренность [4]). Когда съ поразительной легкостью Августинъ усвоилъ свободныя искусства, то никакъ не могъ понять, откуда вытекаетъ истинность и несомнѣнность ихъ положеній Совокупность

---

[1]) 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. Ibid IV, 23 Рус. п I. 88.

[2]) 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. Ibid. IV, 23. Рус. п. I, 88

[3]) Ibid. IV, 24. Рус. п I, 89 Intendebam, dulcis veritas, in interiorem melodiam tuam, cogitans de pulchro et apto, et stare cupiens et audire te . et non poteram: quia vocibus erroris mei rapiebar foras. Ibid. IV, 27. Рус. п. I, 92

[4]) 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. Ibid. VII, 1 Рус. п I, 159.

принциповъ и критеріевъ мышленія или истину, руководящую дѣятельностью ума, онъ называетъ интеллектуальнымъ свѣтомъ, въ которомъ и благодаря которому умъ видитъ истинную цѣнность вещей, какъ глазъ видитъ вещи въ свѣтѣ солнца. Вспоминая о состояніи своего мышленія въ ту пору жизни, о которой мы говоримъ, Августинъ сравниваетъ себя съ человѣкомъ, который, сидя спиной къ солнцу, любуется освѣщенными имъ предметами, прекрасно видитъ всѣ подробности разстилающейся предъ нимъ картины, но не видитъ солнца, благодаря которому его взору доступно все остальное Такъ и его умъ безсознательно подчинялся властному голосу принциповъ познанія, но не видѣлъ ихъ самихъ, поэтому его приговоры были отчасти неправильны, отчасти неувѣренны, отчасти непонятны со стороны своихъ основаній [1]). Это обстоятельство и должно было располагать Августина къ скептицизму.

До сихъ поръ всѣ его старанія выработать для себя разумныя религіозныя убѣжденія оканчивались неудачей потому, что онъ шелъ къ своей цѣли ощупью, безъ опредѣленнаго философскаго метода, не отдавая себѣ отчета, на чемъ основывается достовѣрность человѣческаго познанія. Онъ видѣлъ, что ошибки, допущенныя имъ ранѣе, были послѣдствіемъ его опрометчивости и отсутствія критеріевъ, руководясь которыми онъ могъ бы отличать истину отъ заблужденія. Когда манихейство его обмануло, предъ нимъ открылась задача дальнѣйшихъ исканій истины въ лабиринтѣ христіанскихъ сектъ и философскихъ школъ Но могъ ли онъ надѣяться на успѣхъ въ будущемъ, если причина прежнихъ заблужденій оставалась неустраненной, если по прежнему онъ не располагалъ ни методами, ни критеріями, необходимыми для того, чтобы разобраться въ противорѣчіяхъ философскихъ и религіозныхъ ученій? Прежде онъ обходился безъ руководящихъ гносеологическихъ понятій, потому что ихъ замѣняла ему молодая самоувѣренность. Теперь она потерпѣла крушеніе, и Августинъ почувствовалъ свою безпомощность предъ лицомъ поставленной задачи. При отсутствіи твердыхъ гносеологическихъ убѣжденій достовѣрное познаніе было невозможно для него, и

[1]) 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. Ibid IV, 30 Рус п. I, 94. Настоящее изложеніе можетъ показаться несовсѣмъ яснымъ и недостаточно обоснованнымъ текстами Авторъ допустилъ это намѣренно, не желая излишними подробностями отвлекать вниманіе читателя отъ самаго повѣствованія. Въ дальнѣйшемъ предметъ этотъ постепенно выяснится вполнѣ и во всѣхъ его частныхъ моментахъ.

потому онъ естественно былъ склоненъ вѣрить, что оно недоступно человѣку вообще.

Ему стало казаться, что изъ всѣхъ философовъ болѣе правы тѣ, которые во всемъ сомнѣваются и полагаютъ, что истина неуловима для человѣческаго познанія. По примѣру академиковъ онъ рѣшилъ относиться сдержанно ко всему и не увлекаться ни одной религіозной системой [1]) Тѣмъ не менѣе скептицизмъ Августина не былъ глубокимъ Самое сопоставленіе этого скептическаго настроенія съ философіей новой академіи далеко не можетъ быть принято за чистую монету. Сомнѣніе Августина ни въ малѣйшей степени не коснулось его непзмѣнныхъ вѣрованій въ бытіе Бога, господство въ мірѣ Промысла, безсмертіе души и загробное воздаяніе Далѣе ему представлялось чистымъ безуміемъ колебаться въ признаніи достовѣрности счисленія и математики [2]). Такимъ образомъ, его сомнѣніе было вовсе не такимъ полнымъ и безусловнымъ, какимъ исторія философіи рисуетъ скептицизмъ академиковъ. Въ ощущеніи той непосредственной радости, которую испытываетъ талантливый человѣкъ, когда работаетъ его умъ, въ инстинктивномъ сознаніи силы своихъ умственныхъ дарованій, онъ не могъ помириться съ безнадежнымъ отчаяніемъ радикальнаго скептицизма Неужели, думалъ онъ, мысль человѣческая, столь живая, чуткая и проницательная, должна совершенно отказаться отъ надежды овладѣть истиной? И ему казалось. что истина не открываетъ себя уму только потому, что неизвѣстенъ методъ ея изслѣдованія [3]). Въ отношеніи Августина къ скептической философіи мы не видимъ и тѣни того увлеченія и энтузіазма, съ которыми онъ отдавался всякому новому пріобрѣтенію мысли. Объ

---

[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. Confes V, 19. Рус. пер. I, 116 Itaque Academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans .. Ibid V, 25 Рус. п. I, 123. Et invenit me periclitantem quidem graviter desperatione indagandae veritatis... Ibid. VI, 1. Рус. п. I, 125. Nesciens qualem illa me filium, qui dubitabam de illis omnibus, et inveniri posse viam vitae minime putabam Ibid VI, 2 Рус п. I, 128. Saepe mihi videbatur non posse invenirі (verum), magnique fluctus cogitationum mearum in Academicorum suffragium ferebantur... De utilit cred 20

[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. Confes. VI, 6. Рус п. I, 132.

[3]) Saepe rursus intuens, quantum poteram, mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem, non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret. De utilit. cred. 20

академикахъ онъ знаетъ лишь отъ Цицерона, вовсе не пытается изучить самостоятельно ихъ философію и продумать до конца ихъ основанія, направленныя противъ чувственнаго и раціональнаго познанія, какъ дѣлалъ это по отношенію къ манихейству и неоплатонизму. Остановившись на скептицизмѣ, онъ не предпринялъ ни одной серьезной попытки осуществить свою основную задачу—достигнуть счастья и блаженной жизни—на началахъ простого искания истины и на приблизительныхъ гипотезахъ съ характеромъ вѣроятности, какъ рекомендовали академики. Августинъ говоритъ о себѣ, что скептическая философія сдѣлала его лѣнивымъ и вялымъ въ изысканіи истины, ослабила въ немъ тѣ горячіе порывы, съ которыми онъ выступалъ на поиски строго обоснованныхъ убѣжденій. Конечно, скептицизмъ не могъ дѣйствовать возбуждающимъ образомъ, но не можетъ подлежать сомнѣнію и то, что самый скептицизмъ сдѣлался для него симпатичнымъ вслѣдствіе умственной и нравственной усталости, къ которой его привела безуспѣшность попытокъ создать для себя міросозерцаніе, удовлетворяющее душу. То, во что Августинъ попробовалъ углубиться, его обмануло Теперь предъ нимъ стояли другія направленія мысли, ничего не обѣщающія. Отдаться имъ съ прежнимъ жаромъ не хватало уже силъ. Отсюда—временная бездѣятельность ума и сердца [1]). Это была болѣзнь не столько ума, сколько воли, и ея исцѣленія можно было ожидать не столько отъ логики, сколько отъ психологіи. Ничто съ такимъ успѣхомъ не выводитъ насъ изъ состоянія нравственнаго разслабленія, порожденнаго безнадежностью нашихъ усилій, какъ открывающіеся предъ нами новые горизонты и многообѣщающіе новые пути. Вотъ почему, по сознанію самого автора Исповѣди, онъ былъ въ этотъ моментъ своего развитія доступнѣе для постороннихъ вліяній, чѣмъ когда нибудь Всякій, кто могъ бы предложить ему въ то время какой-нибудь исходъ, нашелъ бы въ немъ самое благопріятное настроеніе и искреннее желаніе воспользоваться его совѣтомъ [2]). Нуженъ былъ внѣшній толчокъ, который вывелъ бы его изъ состоянія нерѣшительности и далъ бы его энергіи опредѣленное направленіе.

Съ другой стороны, ничто не наноситъ скептицизму такого

---

[1]) Occurrebat inexplicabilis silva, cui demum inseri multum pigebat; atque inter haec sine ulla requie, cupiditate reperiendi veri animus agitabatur. De utilit cred. 20

[2]) Opportunissimum ergo me ac valde docilem tunc invenire posset, si fuisset qui posset docere De utilit. cred 20

сокрушительнаго удара, какъ обаяніе согласія временъ и народовъ въ истинѣ Именно этимъ обаяніемъ побѣдило христіанство разлагающій скептицизмъ древняго общества. Разногласіе философовъ и согласіе пророковъ, возвѣщавшихъ одно и тоже ученіе на протяженіи всей исторіи Израиля,—вотъ наиболѣе распространенный мотивъ обращеній въ эпоху апологетовъ [1]). Когда церковь организовалась, разлилась по лицу всей вселенной и стала духовной силой въ государствѣ, къ нему присоединился мотивъ согласія народовъ въ исповѣданіи вѣры Сближеніе съ вселенскою церковью должно было надломить индивидуализмъ Августина и питавшійся имъ скептицизмъ.

Психологическія основы скептицизма Августина рушились подъ впечатлѣніемъ, произведеннымъ на него личностью св Амвросія медіоланскаго. Знаменитый писатель и пастырь открылъ предъ нимъ новыя пути и далъ ему почувствовать значеніе вселенской церкви. Что касается философскихъ основъ его скептицизма, то они пали подъ вліяніемъ неоплатонизма

Вліяніе св. Амвросія. Вліяніе св Амвросія на Августина не было личнымъ. Августину не удалось завязать дружественныхъ отношеній съ медіоланскимъ епископомъ и раскрыть предъ нимъ душу въ интимной бесѣдѣ. Амвросій вліялъ на Августина не какъ близкій другъ или внимательный собесѣдникъ, а какъ общественный дѣятель, личныя чувства котораго по большей части остаются неизвѣстными для тѣхъ, предъ кѣмъ онъ выступаетъ. Возникновенію близости между Амвросіемъ и Августиномъ мѣшала прежде всего значительная разница въ возрастѣ (почти на 14 лѣтъ), а затѣмъ обремененность епископа практическими обязанностями своего служенія, не оставлявшими досуга для дружескихъ изліяній, и, наконецъ, различіе характеровъ. Общественный дѣятель, характеръ цѣльный и не знавшій колебаній, духъ обращенный по преимуществу къ внѣшнему, Амвросій едва ли въ состояніи былъ принять близко къ сердцу страданія души нерѣшительной и безпокойной, вѣчно идущей впередъ и колеблющейся, живущей исключительно въ области своихъ мыслей и чувствъ. По пріѣздѣ въ Миланъ, Августинъ посѣтилъ св. Амвросія. Отеческій пріемъ и участіе, съ которымъ епископъ отнесся къ молодому преподавателю риторики, занесенному на сѣверъ изъ далекой Африки, произвели на посѣтителя самое благопріятное впечатлѣніе [2]).

[1]) *Iustinus*, Apol. I, 44. Apol II, 10. 13. *Tatianus*, Orat ad Graec. cc 3. 25—26 *Athenag* Supplic pro christ. c. 7 *Theophilus*, Ad Autolic II, 8; III, 3, 7. *Hermias*, Irrisio gentil Philos. cc. 1—10. *Ps. Iustinus*, Cohort. ad. Gentil cc. 5. 35.

[2]) *August.* Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum. Suscepit me paterne

Когда въ Миланъ прибыла Монника, она стала связующимъ звеномъ между епископомъ и риторомъ. Св. Амвросій гораздо ближе зналъ эту благочестивую женщину, чѣмъ ея сына, и если, по окончаніи своей проповѣди, имѣлъ случай сказать молодому человѣку нѣсколько теплыхъ словъ, то они касались не его духовныхъ нуждъ, а религіозной ревности его матери [1]). Иногда у Августина рождалось желаніе излить предъ знаменитымъ пастыремъ всю свою душу и посвятить его во всѣ свои сомнѣнія. Но Амвросій былъ всегда занятъ дѣлами, а небольшіе досуги употреблялъ на необходимый отдыхъ и чтеніе. По обычаю многихъ епископовъ того времени, онъ никогда не запиралъ дверей своего жилища. Къ нему могъ войти всякій и во всякое время, такъ какъ не было въ обычаѣ докладывать о приходящихъ. Самъ онъ до такой степени привыкъ быть всегда на виду у своей паствы, что, не стѣсняясь присутствіемъ постороннихъ, занимался чтеніемъ, готовился къ проповѣди или размышлялъ. Заходилъ къ нему и Августинъ въ надеждѣ улучить минуту для бесѣды наединѣ, но всякій разъ заставалъ его за книгой, подолгу просиживалъ въ молчаніи и наконецъ удалялся, не рѣшаясь безпокоить епископа въ часъ его кратковременнаго отдыха [2]). Вслѣдствіе этого, ни Августинъ не зналъ о внутренней религіозной жизни св. Амвросія, ни Амвросій не зналъ о мучительныхъ колебаніяхъ Августина и духовныхъ опасностяхъ, которымъ онъ подвергался [3]). Когда впослѣдствіи предъ Августиномъ возникъ

ille homo Dei, et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. Et eum amare coepi, primo.. tanquam hominem benignum in me. Ibid. V, 23 Рус. п. I, 121.

[1]) 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. Ib VI, 2. Рус п. I, 128.

[2]) Saepe cum adessemus, non enim vetabatur quisquam ingredi, aut ei venienti 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 Ibid. VI, 3. Рус. п. I, 129. Sed certe mihi nulla dabatur copia sciscitandi quae cupiebam de tam sancto oraculo tuo pectore illius, nisi cum aliquid breviter esset audiendum. Aestus autem illi mei otiosum eum valde, cui refunderentur, requirebant, nec unquam inveniebant. Ib. VI, 4. Рус. п I, 129—130.

[3]) 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. Ibid. VI, 3. ср VI, 2. Рус. п. I, 129.

вопросъ совѣсти, для разрѣшенія котораго нужна была духовная опытность, онъ обратился за совѣтомъ не къ св Амвросію, а къ его духовному отцу, престарѣлому пресвитеру Симплиціану [1]). Только однажды св. Амвросій преподалъ Августину совѣтъ, но и онъ оказался неудачнымъ. Предъ самымъ крещеніемъ катехуменъ написалъ епископу письмо, въ которомъ, освѣдомивъ его о своихъ прежнихъ заблужденіяхъ и переживаемомъ настроеніи, просилъ указать, какія книги Св Писанія необходимо прочесть готовящемуся къ таинству крещенія Св. Амвросій указалъ ему на книгу прор Исаіи, можетъ быть, потому, какъ догадывается Августинъ, что она съ наибольшей ясностью предвозвѣщаетъ Евангеліе и призваніе язычниковъ. Но въ этотъ моментъ только что пережитого религіознаго кризиса Августину нужна была не апологетика, а религіозная лирика. Книга прор. Исаіи осталась для него непонятной, но онъ нашелъ обильное питаніе для своего сердца въ Псалтири [2])

Наибольшее вліяніе св Амвросій оказалъ на Августина своими проповѣдями и неожиданнымъ для послѣдняго способомъ истолкованія ветхозавѣтныхъ писаній, которое служило ихъ содержаніемъ.

Св. Амвросій былъ очень извѣстенъ, какъ проповѣдникъ, а Августинъ былъ преподаватель краснорѣчія, спеціалистъ этого дѣла. Вполнѣ понятно, поэтому, было его желаніе лично удостовѣриться, насколько молва соотвѣтствуетъ ораторскому таланту и искусству медіоланскаго епископа. Но онъ былъ въ это время увѣренъ, что знаніе истины вообще недоступно человѣку, и что менѣе всего можно надѣяться услышать ее съ каѳолической каѳедры Поэтому онъ началъ посѣщать проповѣди св. Амвросія не съ цѣлью чему-нибудь изъ нихъ научиться, а только для того, чтобы послушать, какъ онѣ имъ произносятся [3]). Все его вниманіе было обращено на ихъ форму, а къ содержанію онъ относился равнодушно и съ пренебреженіемъ [4]). Невольно при

[1]) Ibid VIII, 1—3 Рус. и I, 197—201.

[2]) 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 Ibid IX, 13. Рус и I, 245.

[3]) 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). Ibid V', 24 Рус и I, 122.

[4]) 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. Ibid. V', 23. Рус. и I, 121.

этомъ онъ сравнивалъ двухъ знаменитыхъ проповѣдниковъ— Фавста и Амвросія — и находилъ, что первый говоритъ увлекательнѣе, а второй обнаруживаетъ болѣе ума и эрудиціи [1]). Однако очень скоро вниманіе профессора риторики отъ формы обратилось къ содержанію бесѣдъ св. Амвросія, которое поразило его своею новизною [2]). Еще въ Карѳагенѣ имъ овладѣвало по временамъ желаніе вникнуть подъ руководствомъ свѣдущаго человѣка въ смыслъ тѣхъ мѣстъ Св. Писанія, которыя давали манихеямъ поводъ порицать каѳолическую церковь. Теперь изъ устъ св. Амвросія онъ слышалъ такое ихъ истолкованіе, при которомъ совершенно исчезала ихъ непріемлемость для зрѣлаго религіознаго сознанія Заинтересованный этимъ, Августинъ сталъ посѣщать богослуженіе каждый воскресный день [3]).

Чтобы понять впечатлѣніе, произведенное на Августина проповѣдями св. Амвросія, нужно имѣть въ виду, что послѣдній въ самой широкой степени пользовался аллегорическимъ методомъ толкованія, который онъ заимствовалъ у Филона и Оригена Этотъ методъ онъ примѣнилъ въ цѣломъ рядѣ сочиненій къ бытописанію Моисея и исторіи патріарховъ [4]), т. е. къ тѣмъ именно частямъ Ветхаго Завѣта, которые въ свое время повергли въ такое недоумѣніе Августина и были такъ неблагопріятно разъяснены манихеями. Указывая на то, что методъ раскрытія символовъ Писанія освященъ авторитетомъ апостоловъ, св. Амвросій любилъ повторять съ каѳедры изреченіе ап. Павла: *буква убиваетъ, а духъ животворитъ* (II Кор. III, 6) [5]).

Августина очень смущалъ мнимый антропоморфизмъ церкви въ ученіи о Богѣ, такъ какъ онъ полагалъ, что слова кн. Бытія о созданіи человѣка по образу Божію предполагаютъ человѣкооб-

---

[1]) Et delectabar suavitate sermonis, quanquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. Ibid. V, 23 Рус. п. I, 121—122.

[2]) 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 Ibid. V. 24 Рус п. I, 122.

[3]) Et eum quidem in populo verbum veritatis recte tractantem omni die dominico audiebam Ibid. VI, 4 Рус. п I, 130

[4]) Таковы. Exameron, De Paradiso, De Cain et Abel, De Noe et arca, De Abraham, De Iacob, De Ioseph, De patriarchis, Apologia prophetae David

[5]) Confes. VI, 6. Рус. п I, 131—132. Объ экзегетическихъ пріемахъ св Амвросія см. *П. Адамовъ*, Св. Амвросій Медіоланскій Сергіевъ Посадъ 1915 стр 180—225 *J. Kellner*, Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand. als Erklärer des alten Testamentes. Regensburg, 1893 *С Лосевъ*, Св. Амвросій Медіоланскій, какъ толкователь Св Писанія Ветхаго Завѣта. Кіевъ, 1897.

разное представленіе о Самомъ Создателѣ. Но въ одной изъ проповѣдей, на которой онъ присутствовалъ, св Амвросій, коснувшись какъ разъ этого текста, предупредилъ своихъ слушателей, что его не слѣдуетъ понимать въ буквальномъ смыслѣ, и что образомъ Божіимъ въ человѣкѣ служитъ не тѣло его, а душа. Теперь Августинъ убѣдился, что каѳолическая церковь свободна отъ заблужденія, которое онъ ей приписывалъ, и что его нападки на антропоморфизмъ нисколько ея не касались [1]).

Еще важнѣе были бесѣды, посвященныя исторіи патріарховъ. Для Августина жизнь ветхозавѣтныхъ праведниковъ служила доказательствомъ низменности Ветхаго Завѣта. Онъ видѣлъ въ нихъ людей невоздержныхъ, преданныхъ плоти, жестокихъ Покровительство же и любовь, которыми они пользовались со стороны Бога, казались несовмѣстимыми съ благочестивымъ понятіемъ о Высшемъ Существѣ благомъ и духовномъ. Проповѣди св. Амвросія совершенно разрушали это предубѣжденіе. Въ своихъ сочиненіяхъ, посвященныхъ ветхозавѣтнымъ праведникамъ, медіоланскій епископъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ Филона. Но вся литературная дѣятельность іудейскаго мыслителя была посвящена философскому комментарію отечественной религіи и проникнута апологетическими тенденціями. Презрительное отношеніе образованныхъ язычниковъ и въ частности Апіона къ евреямъ, какъ народу, исповѣдующему варварскую религію, подвигло Филона на защиту родныхъ преданій и побудило его истолковать Ветхій Завѣтъ въ смыслѣ совокупности символовъ, заключающихъ подъ своей оболочкой чисто философское ученіе о мірѣ и человѣкѣ. Для доказательства этого положенія онъ воспользовался правилами широко тогда распространеннаго аллегорическаго метода толкованія литературныхъ памятниковъ. Примѣняя его къ жизнеописанію патріарховъ, онъ изобразилъ ихъ въ видѣ живого олицетворенія философской мудрости, сообщивъ имъ черты платоническаго и стоическаго моральнаго идеала. Авраамъ—это типъ человѣка, который при помощи философіи достигаетъ истиннаго познанія о Богѣ и полнаго нравственнаго освобожденія отъ соблазновъ плоти и міра. Сначала, въ Халдеѣ, онъ изучаетъ природу и ищетъ Бога среди предметовъ этого

---

[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... gaudens erubui non me tot annos adversus catholicam fidem, sed contra carnalium cogitationum figmenta latrasse. Ib VI, 4 Рус. п. I, 130.

міра. Потомъ онъ переходитъ къ изученію человѣка и энциклопедическихъ наукъ. Это символизируется его брачнымъ союзомъ съ Агарью. Наконецъ, онъ достигаетъ истиннаго богопознанія и совершенной добродѣтели, образомъ чего служитъ изгнаніе Агари и подчиненіе волѣ Сары. Исаакъ является типомъ человѣка, который остается всегда вѣренъ идеаламъ добра благодаря счастливымъ естественнымъ задаткамъ Іаковъ—символъ аскета, достигающаго созерцанія Бога усиліями своей воли, путемъ жестокой борьбы съ самимъ собой [1]). Въ общемъ, эту схему заимствовалъ отъ Филона и св. Амвросій.

Чтобы дать понятіе объ отношеніи св. Амвросія къ ветхозавѣтнымъ праведникамъ и въ то же время не прерывать повѣствованія излишними подробностями, мы остановимся лишь на одномъ его сочиненіи—*De Abraham*, составленіе котораго относятъ приблизительно ко времени прибытія Августинъ въ Миланъ. Такъ какъ это сочиненіе составилось изъ бесѣдъ и предназначалось для катехуменовъ, то съ его содержаніемъ Августинъ могъ познакомиться тогда же по проповѣдямъ св. Амвросія. Моисей, говоритъ св. Амвросій, описалъ Авраама какъ примѣръ, достойный подражанія. Наши сердца, находящіяся во власти порока, при взглядѣ на этого мужа возстаютъ, какъ изъ гроба [2]). Богъ повелѣлъ Аврааму покинуть Харранъ, родство, домъ отца и переселиться въ землю Ханаанскую. Патріархъ послѣдовалъ Богу, самымъ дѣломъ предваривъ совѣтъ, высказанный впослѣдствіи однимъ изъ семи мудрецовъ *Ἔπου θεῷ*. Но покинуть землю свою и своихъ родственниковъ значитъ освободиться отъ узъ плоти, отъ приманокъ чувственныхъ удовольствій, отъ заботъ о земномъ, чтобы отдаться высшей нетлѣнной жизни Выйдя изъ земли своей, Авраамъ достигъ Сихема и разбилъ свою палатку въ дубравѣ [3]). Это указываетъ на то, что онъ дѣйствительно привелъ въ исполненіе заповѣданное ему Богомъ [4]). Предвидя, что красота Сары соблазнитъ развратныхъ египтянъ и можетъ сдѣлаться причиной его убійства, Авраамъ убѣждаетъ жену назваться его сестрою. Изъ этого мы видимъ, что мужъ долженъ любить въ своей женѣ не красоту, которая по большей части

[1]) *P Heinisch.* Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Munster i. M 1908. S. 187—194. 201. 205. Объ источникахъ св. Авросія см. *Адамовъ*, Цит. соч стр. 114—149. *Г Прохоровъ*, Нравственное ученіе Св. Амвросія, Епископа Медіоланскаго СПБ. 1912 стр. 52—110.

[2]) *Ambrosius.* De Abrah. Lib. I, c. I, 2. Edit. CSEL. Vol. XXXII, pars 2, fasc. 2, p. 501.

[3]) Ibib. L. I. c. II, 4 p. 503—504.

[4]) Ibid. L. I, c. I, 5. p. 505.

служитъ причиною гибели, а добродѣтель [1]). Отправляясь въ Египетъ съ красивой женой, Авраамъ сталъ примѣромъ преданности Богу, ибо охраненіе брачнаго ложа онъ не предпочелъ небесной заповѣди [2]). Чтобы не разрушить союзъ любви съ Лотомъ, когда между рабами господъ начались ссоры, Авраамъ рѣшилъ лучше разойтись съ нимъ въ разныя стороны. Какъ старшій и болѣе опытный, онъ произвелъ раздѣлъ земли и предоставилъ младшему выбирать часть, которая ему болѣе нравится [3]). Онъ показалъ себя образцомъ безкорыстія, отказавшись отъ военной добычи [4]). Онъ далъ примѣръ гостепріимства, пригласивъ къ себѣ трехъ странниковъ, и совершеннаго повиновенія Богу [5]), въ жертву Которому не усумнился принести даже своего единственнаго сына [6]).

Такимъ образомъ, въ изложеніи св. Амвросія, благодаря примѣненію аллегорическаго метода толкованія, моральный обликъ патріарховъ рисовался въ чертахъ, совершенно противоположныхъ тѣмъ, которыми ихъ надѣляли на основаніи буквалистическаго пониманія текста манихеи и вслѣдъ за ними Августинъ. Это не люди, преданные плоти и не желающіе знать ничего, кромѣ благъ тѣла, къ которымъ, какъ къ послушнымъ орудіямъ своихъ замысловъ, благоволилъ царь тьмы, связавшій душу съ матеріей узами чувственныхъ наслажденій, а философы, поправшіе соблазны чувствъ и устремившіе умъ свой къ познанію божественнаго, великіе образцы отреченія отъ плоти и міра и олицетвореніе философскаго идеала духовной свободы и созерцанія. Изъ этого Августинъ во всякомъ случаѣ могъ убѣдиться, что церковь почитаетъ ветхозавѣтныхъ праведниковъ вовсе не за то, что въ ихъ жизни ему казалось недостойнымъ и отталкивающимъ, а за тѣ именно добродѣтели, которыя самъ онъ высоко цѣнилъ со времени знакомства съ Гортензіемъ и проповѣдь которыхъ между прочимъ привлекала его къ манихейству.

Но въ проповѣдяхъ Амвросія онъ слышалъ и прямую защиту патріарховъ противъ обвиненій, которыя раздавались не со стороны однихъ только манихеевъ, и эта защита произвела на него глубокое впечатлѣніе, впервые раскрывъ ему идею нравственности неизмѣнной въ своихъ принципахъ и измѣняющейся соотвѣт-

---

1) Ibid. L I, c. II, 6. p 505—506.
2) Ibid L I, c II, 9. p 508—509
3) Ibid. L I, c. III, 10—12. p 509—511.
4) Ibid L. I, c. III, 17—18 p. 514—515
5) Ibid. L I, c. V, 32. p. 526—527.
6) Ibid. L. I, c. VIII, 66—79 p. 545—553.

ственно странамъ, народамъ и временамъ въ формѣ осуществленія этихъ принциповъ [1]). Въ этомъ отношеніи очень важны разсужденія св Амвросія по поводу многоженства патріарховъ, которое въ особенности смущало Августина

Коснувшись отношеній Авраама къ Агари, св Амвросій прежде всего даетъ понять, что не желаетъ во всемъ и во что бы то ни стало оправдывать патріарха. Связь съ служанкой есть слабость праведнаго мужа, раздѣлявшаго со всѣми людьми грѣховность человѣческой природы и при томъ же вышедшаго изъ среды халдеевъ, которые были погружены болѣе другихъ въ суевѣріе и не могли служить добрымъ примѣромъ [2]). Тѣмъ не менѣе эта слабость заслуживаетъ снисхожденія, если принять во вниманіе, что Авраамъ жилъ не только ранѣе Евангелія, но и ранѣе Закона, запретившихъ прелюбодѣяніе Богъ въ раю хотя и благословилъ бракъ, но еще не осудилъ прелюбодѣянія. Поэтому, не нарушивъ закона, Авраамъ не заслужилъ и наказанія [3]). Далѣе, при видимомъ и формальномъ нарушеніи святости брака, Авраамъ можетъ быть оправданъ, если разсмотрѣть его поступокъ по существу. Въ этомъ случаѣ св Амвросій исходилъ изъ того представленія о бракѣ, котораго мы однажды уже коснулись Бракъ учрежденъ Богомъ для продолженія рода и святъ, если эта объективная цѣль служитъ сознательнымъ мотивомъ его заключенія. Поэтому и моногамическій бракъ можетъ быть нечистъ, если вступаютъ въ супружескія отношенія не ради чадородія, а для удовлетворенія похоти, и полигамическій бракъ можетъ быть чистымъ, если мотивомъ многоженства служитъ не погоня за чувственными удовольствіями, а желаніе имѣть дѣтей. Таковы именно и были намѣренія Авраама Послѣ потопа людей было мало и потому забота о потомствѣ была долгомъ предъ природой. Авраамъ вошелъ къ служанкѣ не потому, что былъ плѣненъ ея красотой и воспламененъ страстью, а для того, чтобы имѣть отъ нея дѣтей, которыхъ онъ не могъ ожидать отъ жены [4]). При этомъ онъ поступилъ такъ даже не по своей волѣ, а исполняя желаніе Сары, которая предложила ему въ наложницы свою служанку. Ея примѣру послѣдовали Лія и Рахиль (Быт. XXX, 1—3. 9). Поэтому и Іаковъ

[1]) *August* Confes I, 13—17. Рус II I, 56—62.

[2]) *Ambrosius,* De Abrah. L I, c IV, 22. p. 517.

[3]) Ibid L. I, c IV, 23 p 517—518.

[4]) 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. Ibid L. I, c IV, 24. p 518—519.

хотя имѣлъ много женъ, но не проявилъ въ этомъ невоздержанія. Оцѣненный съ точки зрѣнія истиннаго понятія о бракѣ, получаетъ свое оправданіе даже ужасный случай кровосмѣшенія Лота съ дочерьми, потому что послѣднія, не уступая похоти, а полагая, что садомскимъ огнемъ истребленъ весь родъ человѣческій, рѣшились имѣть потомство, хотя бы отъ отца (Быт. XIX, 30—38) [1]). Возвращаясь снова къ многоженству Авраама, св. Амвросій находитъ для него оправданіе и въ томъ обстоятельствѣ, что оно, согласно авторитету ап. Павла, является символическимъ дѣйствіемъ, предвозвѣщающимъ будущее: сынъ рабыни Агари символизируетъ народъ іудейскій, рабски служащій буквѣ, а сынъ обѣтованія, Исаакъ,—христіанъ, свободныхъ отъ духа рабства. Такимъ образомъ, то, что кажется грѣхомъ, въ дѣйствительности оказывается таинствомъ, которое предуказываетъ будущее. Что было совершено въ качествѣ образа будущаго, не составляетъ вины, но если бы мы вздумали подражать этому, то были бы повинны въ нарушеніи закона [2]).

Пройдя высшую школу и будучи преподавателемъ риторики, Августинъ не могъ не знать о существованіи аллегорическаго метода толкованія поэтовъ и объ его принципахъ, но возможность его примѣненіе къ истолкованію Ветхаго Завѣта лежала внѣ его кругозора. Впервые онъ узналъ, какъ пользуется имъ христіанская церковь изъ проповѣдей св. Амвросія. Онѣ убѣдили его, что Ветхій Завѣтъ вовсе не обязательно понимать въ томъ буквалистическомъ смыслѣ, на которомъ настаивали манихеи [3]). Затѣмъ, ему стало ясно, что уваженіе, оказываемое церковью Ветхому Завѣту, не набрасываетъ на нее никакой тѣни, такъ какъ она принимаетъ его не въ томъ смыслѣ, который можетъ оскорблять религіозное и нравственное чувство [4]). Впечатлѣніе это все

---

[1]) Denique et Loth sancti filiae hanc causam quaerendae posteritatis habuerunt, ne genus deficeret humanum; et ideo publici muneris gratia privatam culpam praetexuit. Ibid.

[2]) Quod ergo putas esse peccatum, advertis esse mysterium, quo ea quae posterioribus erant futura temporibus, revelabantur Agnoscimus ergo quoniam haec quae in figura contingebant illis crimini non erant, nobis autem erunt, si ad correptionem nostram scripta cavere nolimus. Ibid L I, c. IV', 28. p 523.

[3]) *August.* Spiritualiter itaque plerisque illorum librorum expositis locis, jam reprehendebam desperationem meam, illam duntaxat qua credideram Legem et Prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse. Confes. V', 24. Рус. п. I, 123. Ecce jam non sunt absurda in Libris ecclesiasticis quae absurda videbantur, et possunt aliter atque honeste intelligi Ibid VI, 18. Рус п I, 148. De utilit. cred. 20.

[4]) Gaudebam etiam quod vetera scripta Legis et Prophetarum jam non illo

болѣе въ Августинѣ укрѣплялось. Сначала ему показалось, что позиція, занятая каѳолической церковью въ отношеніи къ Ветхому Завѣту. вовсе не такъ безнадежна, какъ онъ полагалъ ранѣе. Потомъ онъ сталъ уже упрекать себя за слишкомъ большее довѣріе къ манихеямъ и, наконецъ, началъ самостоятельно углубляться въ смыслъ Св. Писанія, чтобы изобличить ложность нападокъ на Ветхій Завѣтъ [1]). Вмѣстѣ съ этимъ онъ чувствовалъ себя все болѣе и болѣе пристыженнымъ прежде всего тою самоувѣренностью, съ которой онъ рѣшился высказывать самыя категорическія сужденія о предметѣ. ему неизвѣстномъ. Онъ, который рѣшилъ построить свои убѣжденія на свободномъ и самостоятельномъ изысканіи истины, не далъ себѣ труда изучить Ветхій Завѣтъ, не обратился за объясненіями къ тѣмъ, которые считали эти книги священными, а безъ всякихъ доказательствъ повѣрилъ тому, что распространяли о нихъ ихъ враги [2]) Не менѣе пристыженъ былъ онъ и тѣмъ, что, нападая до сихъ поръ на каѳолическую церковь, онъ сражался въ сущности съ призраками, обвиняя ее въ такихъ заблужденіяхъ, которыя сама она осуждала съ гораздо большею полнотой и рѣшительностью [3]). Наконецъ, онъ не могъ простить себѣ довѣрчивости къ обѣщаніямъ раціонально-обоснованной религіи, которыми его такъ жестоко обманули манихеи, подмѣнившіе философію самыми невѣроятными миѳами [4]).

---

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. Confes. VI, 6. Рус. п. I, 131—132.

[1]) Ibid. VI, 24—25. Рус п. I, 154—166.

[2]) Sed scilicet intelligentissimi adolescentes, et mira 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. De utilit. cred. 13

[3]) 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 Confes. VI, 4 Рус. п. I, 130. Cum Catholicam tuam caecis contentionibus accusarem, etsi nondum compertam vera docentem, non tamen ea docentem quae graviter accusabam. Ibid VI, 5. Рус. п. I, 131

[4]) 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. Ibid. VI, 5 Рус. п I, 131.

Казалось бы такое настроеніе было очень благопріятно для немедленнаго присоединенія къ церкви. Сознавъ свою несправедливость въ отношеніи къ ней, Августинъ долженъ былъ почувствовать желаніе загладить ее А чѣмъ же ее можно было лучше всего загладить, какъ не довѣріемъ къ ученію церкви? Въ дѣйствительности же непріятное сознаніе допущенной опрометчивости, самоувѣренности и легковѣрія, которыми искусно воспользовались сектанты, настраивало его подозрительно и къ проповѣдямъ св Амвросія. Августинъ боялся быть снова обманутымъ и относился къ тому, что слышалъ въ церкви, съ удвоенной осторожностью [1]). Онъ сравниваетъ себя съ больнымъ, который, испытавъ на себѣ послѣдствія ошибокъ дурного врача, не рѣшается довѣрить лѣченіе и хорошему [2]). При этомъ онъ не испытывалъ еще ни малѣйшаго желанія отказаться отъ поставленной ранѣе задачи—выработать религіозныя убѣжденія на строго раціональныхъ началахъ Къ религіи, которую онъ готовъ былъ бы принять, онъ предъявлялъ очень строгія требованія: она должна доказать ему свои принципы съ тою же степенью достовѣрности, съ какой познается, что семь и три—десять [3]) Этого въ проповѣдяхъ св. Амвросія онъ не находилъ То, что св. Амвросій отрицалъ,—недопустимость буквалистическаго пониманія Ветхаго Завѣта,—совпадало съ убѣжденіями самого Августина и имѣло въ его глазахъ характеръ несомнѣнности. Но то, что проповѣдникъ предлагалъ взамѣнъ этого, было для Августина совершенно неубѣдительно [4]). Каѳолическая церковь не казалась уже ему побѣжденной, но не представлялась и побѣдительницей [5]). Этой положительной стороной ученія церкви, непонятной и недоказанной, для Августина была идея духовности и нематеріальности Бога

---

[1]) Tanto igitur acrior cura rodebat intima mea quid certi retinerem... Ibid. VI, 5 Рус п I, 131

[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. Ibid VI, 6 Рус. п. I, 132.

[3]) Volebam enim eorum quae non viderem ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint. Ibid, VI, 6. Рус п. I, 132

[4]) Non dicens quod me offenderet, quamvis ea diceret, quae utrum vera essent adhuc ignorarem. Ibid. VI, 6. Рус. п. I, 132

[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. Ibid. V, 24 Рус п. I, 123.

и души [1]). Когда онъ слышалъ изъ устъ св Амвросія, что Бога не слѣдуетъ представлять въ человѣческомъ образѣ, съ этимъ онъ былъ согласенъ, и это его радовало, а когда отецъ церкви говорилъ о духовности Бога, то онъ не могъ составить себѣ даже приблизительнаго понятія о томъ, что такое духовная субстанція, совершенно противоположная даже тончайшей матеріи [2]). Поэтому онъ и заявляетъ, что безъ всякаго замедленія отказывался бы отъ остатковъ манихейскихъ вѣрованій и присоединился бы къ церкви, если бы только въ это время могъ понять, что такое духъ [3]).

Аллегорическій методъ толкованія, съ которымъ Августинъ познакомился, слушая проповѣди св. Амвросія, открылъ предъ нимъ новыя, еще невѣдомыя перспективы, и это подѣйствовало возбуждающимъ образомъ на его ослабѣвшую было умственную энергію. Имъ снова овладѣваетъ желаніе искать разумно обоснованныхъ убѣжденій. Въ связи съ этимъ въ немъ возникаетъ мысль о необходимости считаться на этомъ пути съ авторитетомъ. Съ какими бы ограниченіями ни́ было признано значеніе авторитета, но изъ этого признанія вѣетъ уже не духомъ скептицизма. Впослѣдствіи ученіе Августина объ авторитетѣ отлилось въ такую форму, которая является отрицаніемъ свободы и независимости религіозныхъ исканій. Чтобы понять ученіе о Богѣ, нужно сначала принять его на вѣру. *„Если не повѣрите, не поймете“*, любилъ онъ повторять слова прор. Исаіи (VII, 9 по LXX). Но въ моментъ, о которомъ мы говоримъ, онъ не ставилъ еще вопроса объ авторитетѣ въ такой формѣ, иначе ему пришлось бы отказаться отъ сложившагося рѣшенія принять религіозную истину лишь въ томъ случаѣ, если она предстанетъ предъ нимъ съ принудительностью математики, т. е. будетъ имъ предварительно понята, а не усвоена вѣрой Въ это время въ немъ ни на минуту не возникало желаніе отказаться отъ искушеній разума, признать его безсиліе и склонить выю подъ иго вѣры. Свое обращеніе онъ приписываетъ божественной помощи, которую получилъ за свои неизмѣнныя усилія найти истину, а не за отказъ

[1]) 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 De beat. vit. 4 Рус п. II, 109

[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: quanquam quomodo se haberet spiritualis substantia, ne quidem tenuiter atque in aenigmate suspicabar. Confes. VI, 4. Рус п. I, 130.

[3]) Si possem spiritualem substantiam cogitare, statim machinamenta illa omnia solverentur et abjicerentur ex animo meo; sed non poteram Ibid. V, 25. Рус п I, 123.

отъ разума [1]). Наоборотъ, на размышленіе объ авторитетѣ и его значеніи въ познаніи его навело желаніе сохранить полную независимость мысли. Онъ рѣшилъ продолжать поиски достовѣрной и доказанной религіи. Но по какому пути пойти? Куда за нею обратиться? Языческія философскія системы были исключены, потому что онѣ предлагали свое ученіе не отъ имени Христа [2]). Ложь манихейства была разоблачена. Оставался выборъ между каѳолической церковью и другими христіанскими сектами. Но остановить свой выборъ на одной изъ нихъ, чтобы подвергнуть изслѣдованію именно ея ученіе, значитъ оказать ей нѣкоторое предварительное, не основанное на раціональныхъ данныхъ, довѣріе, такъ какъ неизбѣжно пришлось бы отдаться подъ руководство учителей избранной секты. Каѳолическая церковь произвела на Августина сильное впечатлѣніе, и теперь онъ спрашивалъ себя, въ правѣ ли онъ временно ограничить кругъ своихъ изслѣдованій ея ученіемъ, и есть ли какое-нибудь разумное основаніе для того, чтобы въ первую очередь остановить свой выборъ именно на ней. Такое предварительное довѣріе нисколько не предрѣшало въ глазахъ Августина вопросъ, приметъ онъ окончательно ученіе церкви или нѣтъ.

Размышляя объ этомъ, Августинъ прежде всего попытался уяснить для себя, дѣйствительно ли въ методологическомъ отношеніи необходимо начинать съ абсолютнаго скептицизма и избѣгать всякой, даже предварительной и временной, вѣры, и пришелъ къ отрицательному выводу на томъ основаніи, что такой методъ былъ бы неосуществимъ. Почти всякое знаніе начинается принятіемъ на вѣру того или другого положенія, которое впослѣдствіи или подтверждается или опровергается разумомъ. Мы вѣримъ свидѣтельству исторіи о событіяхъ, въ которыхъ лично не принимали участія, вѣримъ разсказамъ о городахъ и странахъ, которыхъ сами не посѣщали, постоянно оказываемъ довѣріе друзьямъ, врачамъ, роднымъ и слугамъ; о своемъ происхожденіи отъ тѣхъ родителей, которыхъ за таковыхъ считаемъ, мы никогда не знаемъ, а лишь вѣримъ въ это на основаніи показаній ихъ самихъ. При устраненіи такой вѣры исчезаетъ всякая возможность какой бы то ни было общественной дѣятельности [3]). Такая

---

[1]) 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 respicere non possem. De lib. arb. I, 4.

[2]) Quibus tamen philosophis, quod sine nomine salutari Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam. Conf. V, 25 Рус. п. I, 123.

[3]) Ibid VI, 7. Рус п. I, 132—133.

предварительная вѣра неизбѣжна особенно при изученіи наукъ и искусствъ. Допустимъ, что не имѣющій знаній хочетъ стать мудрымъ Для этого ему нужно найти мудреца, который могъ бы научить его мудрости Но съ притязаніями на достоинство мудраго выступаетъ множество учителей, несогласныхъ между собою, такъ что неизвѣстно, кто изъ нихъ является дѣйствительнымъ мудрецомъ Какимъ же образомъ искатель мудрости, который еще не знаетъ, что такое мудрость, можетъ распознать среди нихъ истиннаго мудреца, носителя дѣйствительной мудрости? Такъ какъ это невозможно, то онъ поступаетъ въ науку къ тому или другому лицу лишь по довѣрію къ его мудрости [1]) Рѣшающимъ основаніемъ въ этомъ случаѣ обыкновенно бываетъ не что иное, какъ популярность учителя. Молодой человѣкъ, желая научиться краснорѣчію, естественно отдаетъ себя подъ руководство ритора, пользующагося наибольшей извѣстностью, т. е. имѣющаго наибольшее число учениковъ и почитателей [2]) Такъ и въ поискахъ за истинной религіей нужно начинать свое изслѣдованіе съ той, которая пользуется самой широкой извѣстностью и распространеніемъ. А такова именно и есть *каѳолическая* церковь. Ее считаютъ святою почти всѣ народы вселенной Членовъ ея уже больше, чѣмъ язычниковъ вмѣстѣ съ іудеями. Законы гражданскіе ей покровительствуютъ. Съ благоговѣніемъ къ ней относятся люди, занимающіе самое высокое положеніе въ обществѣ [3]) Къ этимъ практическимъ соображеніямъ присоединялось и религіозное основаніе. Августинъ твердо вѣрилъ въ промыслъ Божій и, оставаясь при этой увѣренности, не могъ допустить, чтобы Богъ потерпѣлъ повсюдное распространеніе каѳолической церкви и даровалъ ей побѣду надъ врагами, если бы

---

[1]) De utilit. cred 28

[2]) Ibid 15—16.

[3]) Omnia divina et humana jura permittunt quaerere catholicam fidem; tenere autem et colere, per humanum [certe(CSEL)] 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? Ibid. 18. 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. Ibid. 15.

Ему неугоденъ былъ путь къ истинѣ, который она рекомендуетъ людямъ [1]).

Соотвѣтственно этому мнѣнію Августинъ и поступилъ Свои дальнѣйшіе поиски онъ рѣшилъ начать изслѣдованіемъ ученія каѳолической церкви, а для этого снова вступить въ число оглашаемыхъ. Положеніе катехумена было для этого очень удобно. Если церковь въ періодъ оглашенія испытывала степень искренности лицъ, ищущихъ крещенія, то и имъ предоставляла убѣдиться, дѣйствительно ли въ ея ученіи дана религіозная истина Переставъ быть манихеемъ, Августинъ не присоединился и къ церкви, а рѣшилъ оставаться катехуменомъ до тѣхъ поръ, пока предъ нимъ не выяснится что-либо несомнѣнное, пока онъ или не придетъ къ непоколебимому, основанному на раціональныхъ доводахъ, убѣжденію въ высокихъ достоинствахъ церковнаго ученія, или не получитъ увѣренности, что нужно оставить всѣ поиски на этомъ пути [2]).

За фактомъ возвращенія Августина въ число оглашаемыхъ и за тѣмъ теоретическимъ оправданіемъ, которое онъ даетъ этому рѣшенію, чувствуется скрытое изумленіе предъ широтою и силою каѳолической церкви, смѣнившее прежнее презрительное отношеніе къ ней и объясняемое глубокимъ впечатлѣніемъ, произведеннымъ на него самымъ ея тѣломъ. Впослѣдствіи Августинъ часто упрекалъ донатистовъ въ томъ, что въ нихъ недостаточно сильно сознаніе вселенскаго значенія христіанства и что правильное пониманіе его они ограничиваютъ небольшой группой изступленныхъ сектантовъ. У донатистовъ это было слѣдствіемъ провинціальной узости, заключившейся въ тѣсныхъ предѣлахъ своей родины и думающей, что весь міръ кончается за ея границами. Изъ отдаленной Африки и для Августина не могла быть ясна вся широта и крѣпость той религіозной организаціи, которая объяла уже весь міръ подъ именемъ каѳолической церкви. Но кругозоръ его рас-

---

[1]) 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. Confes. VI, 8. Рус. п I, 133.

[2]) Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica Ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem. Conf. V, 25. Рус. п. I, 123—124. Decreveram tamdiu esse catechumenus in Ecclesia, cui traditus a parentibus eram, donec aut invenirem quod vellem, aut mihi persuaderem non esse quaerendum. De utilit cred 20

ширялся по мѣрѣ того, какъ онъ подвигался на сѣверъ чрезъ Римъ въ Миланъ, резиденцію западныхъ императоровъ, изъ которой всегда легче слѣдить за общею жизнію государства Но въ Миланѣ онъ имѣлъ возможность убѣдиться не только въ томъ, что церковь обняла всѣ народы, но и въ ея внутренней крѣпости и силѣ, которыя нашли для себя средоточіе въ великой личности св. Амвросія, воспитателя, опекуна, руководителя и обличителя императоровъ. Имп Граціанъ во время похода противъ готовъ въ 378 г, чувствуя себя одинокимъ среди враговъ, ищетъ ободренія и наставленія въ каѳолической вѣрѣ у св. Амвросія и получаетъ отъ него двѣ первыхъ книги *De fide*. По совѣту св. Амвросія, императоръ противится созванію вселенскаго собора на Западѣ и ограничивается созывомъ помѣстнаго собора въ Аквилеѣ. При Граціанѣ и Валентиніанѣ II св. Амвросій выступаетъ горячимъ сторонникомъ императорскаго эдикта, которымъ въ 382 г было приказано вынести статую Побѣды изъ сената, и парализуетъ всѣ домогательства языческой партіи, направленныя къ отмѣнѣ этого закона. Онъ дважды отправляется въ Триръ съ дипломатической миссіей отъ имп. Валентиніана II къ узурпатору Максиму и выступаетъ съ горячимъ протестомъ противъ казни присцилліанистовъ, которой Максимъ надѣялся привлечь на свою сторону симпатіи православныхъ Не смотря на требованіе правительства Валентиніана II и на угрозу смертной казни, онъ отказывается уступить аріанамъ базилику, нѣсколько дней остается въ храмѣ вмѣстѣ съ своей вѣрной паствой, въ числѣ которой находилась и мать Августина, осажденный солдатами императора, и въ концѣ концовъ заставляетъ правительство отказаться отъ своихъ требованій Съ этого времени св Амвросій становится самымъ близкимъ человѣкомъ къ молодому императору и самымъ вліятельнымъ лицомъ въ имперіи. Къ нему взываетъ о помощи Валентиніанъ, оказавшійся во власти Арбогаста. Позднѣе св Амвросій убѣждаетъ Ѳеодосія отказаться отъ своего распоряженія о возстановленіи синагоги на средства епископа, обвинявшагося въ ея разрушеніи, и побуждаетъ его публичнымъ покаяніемъ искупить свой грѣхъ кроваваго избіенія жителей Ѳессалоники. Такова была сила вліянія церкви на государство чрезъ посредство св. Амвросія [1]). Впечатлѣнія обширности и могущества каѳоличе-

[1]) О личности св. Амвросія см. *Fr. Bohringer*, Die Kirche Christi und ihre Zeugen 2 Aufl B X. Ambrosius, Erzbischof von Mailand Stuttgart 1877. *A. Duc de Broglie*, St Amdrois. Paris 1899 *Ф. В Фарраръ*, Жизнь и труды свв отцовъ и учителей церкви. Перев *А. П Лопухина*. СПБ 1891 Стр. 524—573. *И. И Адамовъ*, Св. Амвросій Медіоланскій Сергіевъ посадъ 1915.

ской церкви были психологической причиной, надломившей скептицизмъ Августина.

Прослѣдимъ теперь, какими вопросами занятъ былъ бл. Августинъ, записавшись въ число катехуменовъ съ цѣлью подвергнуть тщательному изслѣдованію ученіе церкви.

Мы уже сказали, что въ проповѣдяхъ св. Амвросія для него была совершенно непонятна идея духовной субстанціи, непротяженной и чуждой всякаго образа Теперь онъ направилъ всѣ свои усилія къ тому, чтобы выяснить для себя понятіе духа въ его отличіи отъ всего матеріальнаго и убѣдиться въ реальномъ бытіи такого духовнаго начала [1]). Но способъ, которымъ онъ надѣялся достигнуть этого, былъ ошибоченъ и не могъ дать положительныхъ результатовъ Въ своихъ представленіяхъ о духѣ мы непремѣнно опираемся на нѣкоторыя данныя внутренняго опыта. Исходной точкой мы беремъ или самое сознаніе или возможно болѣе отвлеченное понятіе и по аналогіи съ ними, не заключающими въ себѣ элементовъ протяженія, дѣлимости и внѣшнихъ очертаній, мыслимъ о духѣ. Августинъ въ это время въ анализѣ своего внутренняго міра не шелъ далѣе образовъ фантазіи [2]) и не умѣлъ выдѣлить въ немъ ни отвлеченныхъ идей, ни того начала, которое ощущается нами въ качествѣ ихъ носителя. Вмѣсто этого онъ пытался прійти къ понятію духа посредствомъ устраненія изъ сознанія всѣхъ образовъ и всего его содержанія. Задача эта, какъ каждый можетъ убѣдиться по собственному опыту, неосуществима. Можно до крайности сузить сознаніе, остановивъ его на очень отвлеченной и бѣдной содержаніемъ идеѣ, какъ поступаютъ мистики, сосредоточивая мысль, напр., на идеѣ абсолютнаго единства, но нельзя удалить изъ сознанія всѣ символы мышленія. Августинъ дѣлалъ отчаянныя усилія совершенно опустошить свое сознаніе и очистить мысль отъ всѣхъ понятій и представленій Иногда ему казалось, что его старанія увѣнчиваются успѣхомъ. Были мгновенія, когда толпящіеся въ сознаніи образы какъ бы исчезали, оставляя, какъ онъ полагалъ, просвѣтъ въ область безплотнаго и не имѣющаго никакихъ очертаній, но этотъ просвѣтъ тотчасъ же снова закрывался облаками чувственныхъ представленій [3]). О мучительномъ напряженіи и

---

[1]) Diu flevi, ut incommutabilis et immaculabilis substantia concinentibus divinis Libris sese mihi persuadere intrinsecus dignaretur... Contr epist Fund 3.

[2]) Quod unde viderem, cujus videre usque ad corpus erat oculis, et animo usque ad phantasma? Confes. III, 12 Рус. п I, 56

[3]) Clamabat violenter cor meum adversus omnia phantasmata mea, et hoc uno ictu conabar abigere circumvolantem turbam immunditiae ab acie mentis

вмѣстѣ о безуспѣшности этихъ попытокъ Августинъ часто говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ. Испытавъ на себѣ самомъ власть воображенія, стоящую на пути къ познанію духовнаго, Августинъ не считалъ уже себя въ правѣ относиться безъ всякаго снисхожденія къ манихеямъ. „Тѣ противъ васъ свирѣпствуютъ, пишетъ онъ, которые не знаютъ, какъ трудно превозмочь плотскія фантазмы ясностью благочестивой мысли и какъ рѣдко это бываетъ. Тѣ противъ васъ свирѣпствуютъ, которые не знаютъ, съ какою трудностью излѣчивается око внутренняго человѣка, чтобы имѣть возможность узрѣть солнце свое, не то солнце, которое вы чтите, небесное тѣло, блистающее и сіяющее предъ тѣлесными очами людей и животныхъ, но то, о которомъ ... сказано въ Евангеліи: *былъ свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ* (Ioan. I, 9). Тѣ противъ васъ свирѣпствуютъ, которые не знаютъ, какими вздохами и стонами покупается возможность, хотя бы въ нѣкоторой степени познать Бога“ [1]). Вслѣдствіе тщетныхъ усилій составить себѣ понятіе о духовной субстанціи Августинъ оставался при своихъ прежнихъ, по существу манихейскихъ, взглядахъ на природу Божества, представляя ее себѣ въ видѣ свѣтовой матеріи, разлитой въ пространствѣ.

Но для него гораздо яснѣе стала несовмѣстимость дуализма съ идеей неограниченности, нетлѣнности, неизмѣняемости Бога [2]). Это повело къ рѣшительному отрицанію дуалистической теодицеи манихеевъ. Какъ было выяснено ранѣе, Августинъ прежде всего замѣтилъ несовмѣстимость ученія о существованіи царства тьмы съ понятіемъ пространственной неограниченности Божества. Но въ другихъ отношеніяхъ манихейская теодицея казалась ему удовлетворительной. Ради этого онъ мирился съ единственнымъ, какъ ему казалось, ея недостаткомъ, успокоиваясь на поправкѣ, которую вносили сюда сами манихеи, удѣляя свѣтлому царству больше пространства, чѣмъ темному. Небридій указалъ ему позднѣе, что манихейское ученіе о происхожденіи зла противорѣчитъ также идеѣ неизмѣняемости, нетлѣнности и всемогущества Божія, т. е. вообще исключаетъ идею абсолютности и неограниченности Божества.

---

meae; et vix dimota in ictu oculi, ecce conglobata rursus aderat, et irruebat in aspectum meum, et obnubilabat eum. Ibid. VII, 1. Рус и I, 159

[1]) Contr epist. Fund. 2.

[2]) 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. Confes VI, 1, Рус п. I, 159—160.

Вдумываясь въ аргументъ Небридія, Августинъ все болѣе и болѣе проникался мыслію, что ученіе о борьбѣ темнаго царства съ свѣтлымъ предполагаетъ въ Богѣ слабость, измѣняемость, тлѣнность, доступность осквернению, насилію, и потому равносильно хулѣ на Творца и оскорбленію Создателя. Для него стало вполнѣ ясно, что Богъ, неограниченный по своей силѣ и вѣдѣнію, не можетъ потерпѣть насилія ни по Своей волѣ, ни противъ воли, ни неожиданно для Себя. Чтобы не отказаться отъ истиннаго понятія о Богѣ, Августину пришлось отринуть дуалистическую теодицею манихеевъ [1]). Эти соображенія впослѣдствіи онъ развилъ подробно въ своихъ противоманихейскихъ сочиненіяхъ Но если ранѣе ради теодицеи манихеевъ онъ готовъ былъ допустить пространственную ограниченность Бога, то теперь для этого не оставалось уже никакихъ побужденій. Не будучи еще въ состояніи понять совершенной непространственности Бога и продолжая признавать Его субстанцію протяженной, Августинъ создалъ для себя такое наглядное представленіе объ отношеніи между Богомъ и міромъ, которое давало возможность утверждать, что міръ, занимая часть пространства, не вытѣсняетъ изъ него Бога и потому не ограничиваетъ Его пространственно. Очень картинно описываетъ онъ, въ какомъ видѣ его фантазія рисовала безконечность Божественной субстанціи и ея сосуществованіе съ міромъ. Предъ его воображеніемъ разстилалось безграничное во всѣхъ направленіяхъ пространство, заполненное свѣтовой матеріей, которую онъ отождествлялъ съ самой природой Бога, и въ немъ міръ, какъ нѣкоторая масса огромной, но опредѣленной и конечной величины. Міръ, какъ губка въ морѣ, плаваетъ въ океанѣ божественнаго свѣта. Божественная субстанція пронизываетъ его, подобно тому, какъ море проницаетъ плавающую въ немъ губку или лучъ солнца—окружающій землю воздухъ, но сама она не теряетъ отъ этого своей непрерывности, потому что міръ для нея всецѣло прозраченъ и, слѣдовательно, не можетъ служить никакимъ ограниченіемъ [2]). При такомъ матеріалистическомъ образѣ

---

[1]) Non tenebam explicitam et enodatam causam mali· quaecumque tamen esset, sic eam quaerendam videbam, ut non per illam constringerer Deum incommutabilem mutabilem credere Confes. VII, 4 ср. 6. Рус п. I, 162—163 164—165

[2]) Et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creataram 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

мышленія Августину естественно казалось, что большая часть земли содержитъ въ себѣ больше божественной субстанціи, а меньшая меньше, что въ слонѣ Бога больше, а въ воробьѣ меньше [1]).

Но отвергнувъ манихейскую теодицею, Августинъ почувствовалъ себя совершенно безсильнымъ разрѣшить вопросъ о происхожденіи зла. Его умъ боролся съ безысходными противорѣчіями. Прежде всего онъ сдѣлалъ попытку совсѣмъ отвергнуть существованіе зла, но она не увѣнчалась успѣхомъ. Если нѣтъ зла, разсуждалъ онъ, то чего же мы боимся и чего избѣгаемъ? Если мы боимся напрасно, то этотъ самый страхъ, безпричинно терзающій насъ, есть несомнѣнное зло, зло тѣмъ болѣе тяжкое, чѣмъ менѣе реальныхъ основаній имѣетъ наша боязнь [2]). Потомъ онъ попытался внести существенныя измѣненія въ теодицею манихеевъ и привести ее въ соотвѣтствіе съ идеей абсолютности Бога. Ея дуализмъ онъ хотѣлъ удержать, но попробовалъ устранить изъ него элементы, которые были уже отвергнуты, какъ противорѣчащіе неизмѣняемости и нетлѣнности Бога. Въ этомъ случаѣ, совершенно независимо отъ какихъ бы то ни было вліяній, онъ очень близко подошелъ къ системѣ Гермогена, полагая источникъ зла въ независимой отъ Бога матеріи, но отрицая ея активный характеръ и приписывая ей пассивную природу, способную только къ сопротивленію, но не къ нападенію. Однако и при этой поправкѣ возникалъ рядъ затрудненій все съ той же стороны. Если причина зла заключается въ матеріи, которая всегда сохраняетъ въ себѣ нѣчто безпорядочное и не поддается всецѣло творческому акту Божества, то развѣ всемогущій Богъ не былъ въ состояніи побѣдить ея сопротивленіе и преодолѣть ея инер-

---

spongia illa ux omni sua parte ex immenso mari: sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam Ibid. VII, 7. Рус пер. I, 166. 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. Ibid, VII, 2 Рус п. I, 160.

[1]) 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 Ibid. VII, 2. Рус. п. I, 161.

[2]) 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. Ibid. VII, 7. Рус п. I, 166.

цію? Далѣе, почему Ему угодно было воспользоваться этимъ неподатливымъ матеріаломъ вмѣсто того, чтобы, уничтоживъ его, создать хорошую матерію и изъ нея произвести все? Онъ не былъ бы всемогущъ, если бы не могъ сотворить міръ безъ помощи независимой отъ Него матеріи [1]). Съ другой стороны, не удовлетворяло Августина и церковное ученіе о происхожденіи зла изъ свободы разумныхъ тварей, не потому впрочемъ, чтобы онъ отрицалъ свободу воли, а потому, что это ученіе, какъ онъ полагалъ, не достигаетъ своей цѣли и не снимаетъ съ Бога отвѣтственности за бытіе зла Въ томъ, что у человѣка есть воля и воля эта свободна, его убѣждало самосознаніе. „Я зналъ, говоритъ Августинъ, что у меня есть воля съ такою же несомнѣнностью, съ какою зналъ, что живу, и поэтому, когда я чего-либо хотѣлъ или не хотѣлъ, я былъ вполнѣ увѣренъ, что это не кто нибудь другой, а именно я хочу или не хочу, и тотчасъ убѣждался, что здѣсь лежитъ причина моихъ грѣховъ“ [2]). Но въ желаніи зла, въ злой волѣ онъ видѣлъ еще положительную величину, которая, какъ и все дѣйствительно существующее, можетъ имѣть источникъ своего бытія только въ Богѣ. Неоплатоническое ученіе о злѣ, какъ небытіи, которое не можетъ имѣть своего творца, чрезъ Василія Великаго перешло къ св. Амвросію, но было выражено у послѣдняго довольно слабо [3]). Неудивительно поэтому, что Августинъ не обратилъ на него вниманія. Признавая же злую волю нѣкоторой реальностью, онъ приходилъ къ убѣжденію, что причина ея бытія восходитъ къ Создателю. Онъ спрашивалъ себя, откуда въ самой волѣ человѣка могло возникнуть желаніе зла и нежеланіе добра, если онъ во всемъ своемъ цѣломъ есть произведеніе Бога, не только Существа благого, но и самого Блага. Ссылка на внушеніе со стороны дьявола не разрѣшаетъ затрудненія, а лишь отодвигаетъ его, такъ какъ тотъ же вопросъ можно поставить и о зарожденіи злой воли въ ангелѣ, который, прежде чѣмъ стать дьяволомъ, былъ созданъ всецѣло добрымъ всеблагимъ Богомъ [4]).

Неразрѣшимыя противорѣчія, сознаніе своего безсилія, мучительныя колебанія и нерѣшительность причиняли Августину жестокія нравственныя страданія [5]), но его въ это время волновали

---

[1]) Ibid. VII, 7 Рус. п. I, 167.

[2]) Ibid. VII, 5 Рус. п. I, 163

[3]) *П. Ада.ловъ* Цит соч стр. 344 – 345.

[4]) Confes VII, 5 Рус п. I, 164

[5]) Itaque aciem mentis de profundo educere conatus, mergebar iterum; et Saepe conatus, mergebar iterum atque iterum.. Ibid, VII, 5 Рус. п. I, 163. Quaerebam unde malum, et non erat exitus... Quae illa tormenta parturientis cordis

важныя проблемы, у него были надежды на лучшее будущее, поэтому самыя затрудненія, которыя онъ встрѣчалъ на своемъ пути, уже не подавляли его, а дѣйствовали на его душу возбуждающимъ образомъ и не позволяли его уму оставаться въ состояніи безнадежнаго отчаянія [1]).

Вліяніе неоплатонизма. Когда Августинъ напрягалъ всѣ свои усилія, чтобы понять природу духа и разрѣшить вопросъ о происхожденіи зла, въ его руки случайно попали сочиненія Плотина въ латинскомъ переводѣ ритора Викторина и произвели настоящій переворотъ въ его душѣ [2]). Это былъ лучъ свѣта, озарившій его мысль и открывшій предъ нимъ неожиданныя возможности Вмѣстѣ съ этимъ неоплатонизмъ послужилъ для него ученымъ комментаріемъ къ тому, что до сихъ поръ представлялось непонятнымъ въ ученіи церкви

Главнымъ пріобрѣтеніемъ Августина, извлеченнымъ изъ чтенія Эннеадъ, было умѣнье разбираться въ своемъ собственномъ внутреннемъ мірѣ. До сихъ поръ онъ жилъ исключительно въ сферѣ образовъ тѣлъ, не умѣлъ обратить умственный взоръ на себя самого, на свою душу, и распознать въ ней другіе элементы ея сложныхъ движеній [3]) Онъ не могъ еще отличить силу души, создающую эти образы, отъ самыхъ образовъ. Процессъ мышленія и разумной оцѣнки былъ для него неясенъ, и онъ не различалъ въ немъ руководящихъ принциповъ. Если въ своемъ внутреннемъ мірѣ Августинъ не видѣлъ ничего, кромѣ образовъ вещей, находящихся внѣ насъ, то его мысль вращалась въ области предметовъ внѣшняго міра. Онъ жилъ не въ себѣ самомъ, а внѣ себя. Неоплатонизмъ ввелъ его во внутреннюю храмину собственной души.

Въ основѣ неоплатонической системы лежитъ антропологическая аналогія: міръ, его принципы и части мыслятся по аналогіи съ человѣкомъ, этимъ малымъ міромъ. Въ человѣкѣ мы можемъ

---

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. Ibid. VII, 11 Рус. п. I, 174

[1]) Et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esses Ibid. VII, 12 Рус п I, 176.

[2]) Ibid VII, 13; VIII 3 Рус п. 176 200 Что подъ именемъ платониковъ Августинъ разумѣетъ главнымъ образомъ Плотина, см. подробнѣе *Fr. Wörter,* Die Geistesentwicklung des hl. A. Augustinus S. 38—50. Необходимыя поправки къ изслѣдованію *Wörter*'а см у *W. Thimme,* Augustins geistige Entwicklung. S. 14—16

[3]) Confes III, 12. Рус п. I, 56.

различать: тѣло, силу, которая его оживляетъ и приводитъ въ движеніе, чувствующую и мыслящую душу, умъ какъ совокупность высшихъ руководящихъ принциповъ мышленія, и наконецъ, единство нашего самосознанія, тотъ безкачественный и единый центръ психической жизни, который мы называемъ своимъ я и который склонны принимать за источникъ всѣхъ душевныхъ силъ. Въ мірѣ этому соотвѣтствуетъ совокупность тѣлъ, т. е вся матеріальная природа, низшая сторона міровой души, приводящая въ движеніе тѣла, высшая часть міровой души, небесная Афродита, мыслящая и въ своемъ мышленіи просвѣщаемая Умомъ, Умъ, носитель идей, и наконецъ, безкачественное Единое, начало и источникъ всего существующаго. Но пониманіе міра по аналогіи съ человѣкомъ требовало самаго тщательнаго анализа человѣческой души и ея силъ. Вслѣдствіе этого Августинъ нашелъ въ системѣ Плотина свѣдѣнія о чувствахъ и ихъ дѣятельности, объ образованіи представленій и сущности психическихъ образовъ тѣлъ, о воображеніи и памяти, о дискурсивномъ мышленіи, и наконецъ, о принципахъ, которыми оно руководится, какъ интеллектуальномъ свѣтѣ, просвѣщающемъ душу въ ея разсудочной дѣятельности. Но Плотинъ не только отчетливо разграничивалъ элементы внутренней душевной жизни, но и рекомендовалъ методъ, посредствомъ котораго человѣкъ, не имѣющій навыка въ психологическомъ анализѣ, можетъ освободиться отъ навязчивости фантазіи и перейти отъ наглядныхъ образовъ къ безплотнымъ идеямъ. Это—свободныя науки: музыка, геометрія, діалектика, постепенно возводящія мысль отъ чувственнаго къ сверхчувственному [1]). Что Августинъ обратилъ вниманіе на этотъ методъ и самъ воспользовался имъ, доказываютъ его сочиненія *De musica* и *De quantitate animae*, гдѣ онъ ведетъ своихъ учениковъ отъ матеріальнаго къ духовному тѣмъ самымъ путемъ, которымъ прошелъ ранѣе самъ. Теперь психологическія знанія Августина расширились. Онъ пошелъ дальше представленій и научился отличать тѣла отъ внѣшнихъ чувствъ, посредствомъ которыхъ душа воспринимаетъ предметы, внѣшнія чувства отъ внутренняго, которому они возвѣщаютъ о тѣлахъ, внутреннее чувство отъ мышленія, производящаго оцѣнку данныхъ чувства, мышленіе отъ его руководящихъ принциповъ [2]). Когда все это открылось предъ изумленнымъ взглядомъ Августина, ему показалось, что послѣ долгаго и безцѣльнаго скитанія во внѣшнемъ

---

[1]) *Plotin* Ennead. I, 2, 1—6 Ed. *Fr. Dubner*, Parisiis 1855. P. 8—12.

[2]) *August*. Confes. VII, 23. Рус. п. I, 187—188.

мірѣ, онъ возвратился къ себѣ самому и погрузился въ самыя сокровенныя глубины своего собственнаго духа [1]). Онъ узналъ о бытіи цѣлаго міра, о существованіи котораго ранѣе не подозрѣвалъ, и представившееся для его любознательности обширное поле неизвѣданнаго наполнило его душу радостнымъ предчувствіемъ новыхъ откровеній и глубокимъ удивленіемъ. Живое волненіе чувствуется въ его словахъ, когда онъ касается этого новаго для него предмета познанія. „Велика сила памяти, Боже мой, велика чрезвычайно, вмѣстилище обширное и безмѣрное... Великое удивленіе возникаетъ во мнѣ при мысли объ этомъ и изумленіе овладѣваютъ мною. Люди путешествуютъ, чтобы съ удивленіемъ любоваться высотою горъ, огромными волнами моря, величайшими водопадами, безбрежностью океана, теченіемъ звѣздъ, но оставляютъ самихъ себя и не удивляются тому, что, когда я говорилъ обо всемъ этомъ, я не видѣлъ этого глазами, и однако не говорилъ бы, если бы не видѣлъ внутренно въ своей памяти ни горъ, ни волнъ, ни рѣкъ и звѣздъ, которыя я самъ видѣлъ ранѣе, ни океана, въ существованіе котораго вѣрилъ (на основаніи разсказовъ другихъ), и при томъ въ такихъ же огромныхъ пространственныхъ протяженіяхъ, какъ будто бы я видѣлъ ихъ внѣ себя. Однако, когда я видѣлъ ихъ глазами, я не поглотилъ ихъ посредствомъ зрѣнія: не они сами во мнѣ, но ихъ образы“ [2]).

Особенно важное значеніе въ развитіи Августина имѣло то обстоятельство, что онъ научился выдѣлять руководящіе принципы познанія и мыслить ихъ въ видѣ совершенно отвлеченныхъ идей. Мы позволимъ себѣ привести въ дальнѣйшемъ нѣсколько буквальныхъ выдержекъ, изъ которыхъ будетъ ясно значеніе этого факта. Очень опредѣленно Августинъ описываетъ, какъ, пользуясь неоплатоническимъ методомъ психологическаго анализа, онъ постепенно доходилъ до познанія принциповъ разумной оцѣнки явленій. „Разыскивая, на какомъ основаніи я одобряю красоту тѣлъ небесныхъ ли то или земныхъ, и что присуще мнѣ, когда я произвожу правильную оцѣнку измѣняемымъ вещамъ и говорю: это должно быть такъ, а это не такъ, итакъ, разыскивая, на какомъ основаніи я сужу, когда сужу такимъ образомъ, я открылъ неизмѣняемую и дѣйствительную вѣчность истины, которая выше моего измѣняемаго ума. Я постепенно восходилъ отъ тѣлъ къ душѣ, чувствующей посредствомъ тѣла, отсюда къ ея внутренней

---

[1]) Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adjutor meus Ibid. VII, 16. Рус. п. I, 180.

[2]) Ibid X, 15. Рус. п. I, 281—282.

силѣ, которой тѣлесныя чувства возвѣщаютъ о внѣшнемъ, что свойственно и животнымъ, отсюда снова къ разсуждающей способности, которой представляется для оцѣнки то, что берется отъ тѣлесныхъ чувствъ. Эта послѣдняя, видя себя во мнѣ измѣняемой, устремилась къ своему разуму и, поборовъ привычку, очистила размышленіе отъ противодѣйствующей толпы чувственныхъ образовъ, чтобы найти, какимъ свѣтомъ она озаряется, когда безъ всякаго колебанія провозглашаетъ, что неизмѣняемое должно предпочитать измѣняемому, откуда ей извѣстно о самомъ неизмѣняемомъ, которое она ни какимъ образомъ не предпочитала бы съ увѣренностью измѣняемому, если бы какимъ то образомъ не знала о немъ. Такъ въ моментъ трепетнаго созерцанія я достигъ того, что есть. Тогда невидимое Твое я понялъ чрезъ то, что создано“ [1]). „Я вошелъ въ себя самого, говоритъ Августинъ въ другомъ мѣстѣ, и увидѣлъ какимъ-то окомъ моей души, выше этого ока моей души, выше ума моего, неизмѣняемый свѣтъ,—не этотъ обыкновенный свѣтъ, видимый для всякой плоти, не свѣтъ той же природы, но болѣе великій, напр., блистающій гораздо сильнѣе и заполняющій все своимъ протяженіемъ. Не таковъ онъ былъ, но иной, совершенно иной по сравненію со всѣмъ этимъ. Онъ былъ надъ моимъ умомъ, но не такъ, какъ масло надъ водою или какъ небо надъ землею, но онъ былъ выше, потому что сотворилъ меня, а я ниже, потому что сотворенъ имъ. Кто позналъ истину, позналъ этотъ свѣтъ, а кто позналъ его, позналъ вѣчность. Любовь познала его. О, вѣчная истина, о, истинная любовь, о, любезная вѣчность—Ты Богъ мой, къ Тебѣ воздыхаю день и ночь“ [2]). Итакъ, получивъ власть надъ своимъ воображеніемъ и устранивъ всѣ конкретные образы, Августинъ углубился въ анализъ дѣятельности ума, оцѣнивающей предметы, и нашелъ, что эта оцѣнка покоится на неизмѣняемыхъ и вѣчныхъ принципахъ, которые онъ называетъ истиной, потому что лишь по причастію имъ становится истинной всякая оцѣнка, и нематеріальнымъ свѣтомъ, потому что умъ видитъ въ нихъ дѣйствительную цѣнность вещей, какъ глазъ видитъ вещи въ матеріальномъ свѣтѣ. Наконецъ, въ этомъ свѣтѣ и истинѣ онъ усмотрѣлъ Самого Бога Этимъ умственнымъ завоеваніемъ прежде всего устранялось то, что мы назвали логическимъ основаніемъ скептицизма Августина. Познакомившись съ неоплатонизмомъ, онъ понялъ, на чемъ основывается достовѣрность познанія, и въ само-

[1]) Ibid. VII, 23. Рус п. I, 188—189.
[2]) Ibid VII, 16 Рус п. I, 180

очевидныхъ истинахъ получилъ орудіе для сознательной и увѣренной критики всѣхъ ученій. Онъ позналъ наконецъ истину и, чтобы установить, насколько основательно то или другое утвержденіе, ему стало достаточно выяснить, въ какой степени оно причастно познанной истинѣ, т. е соотвѣтствуетъ самоочевиднымъ принципамъ мышленія

Перечисляя ошибки въ ученіи о Богѣ, Августинъ говоритъ, что одни впадаютъ въ заблужденіе, мысля о Богѣ по аналогіи съ тѣлами и ихъ образами и вслѣдствіе этого считая Его, напр., бѣлымъ или блестящимъ, другіе не менѣе отклоняются отъ истины, представляя Бога по аналогіи съ человѣческой душой и приписывая Ему забвеніе или раскаяніе [1]). Это—выводъ, сдѣланный имъ на основаніи личнаго опыта. Будучи манихеемъ, онъ мыслилъ о Богѣ по аналогіи съ тѣлеснымъ свѣтомъ и представлялъ себѣ Божественную субстанцію въ видѣ свѣтовой жидкости, заполняющей безконечныя пространства. Такъ истолковывалъ онъ слова Писанія: *Богъ есть свѣтъ* (1 Іоан. I, 5). Подъ вліяніемъ проповѣдей св. Амвросія онъ пытался реализировать въ своемъ сознаніи идею духовной сущности, чуждой всякой пространственности и чувственно воспринимаемыхъ формъ, но онъ старался получить это понятіе путемъ устраненія изъ сознанія всѣхъ его элементовъ и потому всѣ его попытки были безуспѣшны Въ содержаніи своего сознанія онъ не умѣлъ распознать такихъ слагаемыхъ, по аналогіи съ которыми могъ бы составить себѣ понятіе о духѣ Теперь эти элементы были найдены въ основныхъ силахъ души и въ руководящихъ нормахъ мышленія, опираясь на которыя ему не трудно уже было понять церковное ученіе о духовности Бога

Прежде всего онъ узналъ, что кромѣ матеріальнаго свѣта существуетъ еще свѣтъ духовный. Это, во-первыхъ, способность ощущенія и воображенія, во-вторыхъ, мышленіе и, наконецъ, принципы мышленія, критерій правильной оцѣнки вещей По аналогіи съ этимъ нематеріальнымъ свѣтомъ онъ начинаетъ мыслить о Богѣ какъ духовномъ свѣтѣ Для него теперь становится ясно, что Богъ дѣйствительно есть свѣтъ, но свѣтъ не матеріальный, воспринимаемый глазами, а духовный, интеллектуальный свѣтъ, свѣтъ истины, тотъ свѣтъ, который дѣлаетъ возможной оцѣнивающую дѣятельность ума. Онъ объясняетъ заблужденіе манихеевъ въ ученіи о природѣ Бога именно тѣмъ, что они не отличаютъ тѣлеснаго свѣта отъ свѣта чувства, отъ свѣта ума, отъ свѣта принциповъ мышленія и вслѣдствіе этого не могутъ по-

[1]) De Trinit. I, 1

стигнуть природу духовнаго свѣта [1]). Такимъ образомъ, научившись распознавать душевныя силы ощущенія, воображенія и мышленія и выдѣливъ въ самомъ мышленіи принципы разумной дѣятельности, Августинъ понялъ по аналогіи съ этими фактами сознанія, что такое Богъ какъ нематеріальный свѣтъ.

Вмѣстѣ съ этимъ въ сознаніи Августина выяснилась идея непротяженности и непространственности Божественнаго Существа. Вездѣсущіе Божіе прежде рисовалось въ его воображеніи какъ безконечное протяженіе свѣтовой субстанціи, которая находится вездѣ, но въ каждомъ пунктѣ одною своею частью. Идея всецѣлаго присутствія Бога въ каждой точкѣ пространства была ему совершенно чужда. Но размышляя о природѣ принциповъ мышленія и разумной оцѣнки, онъ получилъ возможность отрѣшиться отъ пространственной точки зрѣнія на вездѣприсутствіе Бога О логическомъ процессѣ, который привелъ его къ этому важному открытію, можно судить по тому, какимъ образомъ онъ старается выяснить идею непространственности Бога въ своихъ проповѣдяхъ людямъ простымъ, съ трудомъ разбирающимся въ философскихъ тонкостяхъ, такъ какъ по разнымъ поводамъ онъ не однократно заявляетъ, что ведетъ своихъ слушателей и читателей къ познанію духовной природы Бога тѣмъ самымъ путемъ, которымъ шелъ самъ [2]). Въ этомъ отноше-

---

[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. Contr Faust XX, 7 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. De ver rel 96. Рус и VII, 82. 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. De Genes, contr. manich I, 6.

[2]) Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus evasi. De libero arbitr. I, 4. Edam tibi, ut possum, cujusmodi viam usus fuerim, cum eo animo quaererem veram religionem, quo nunc exposui esse quaerendam De utilit. cred. 20.

нiи интересна слѣдующая выдержка. Идею непространственности Бога Августинъ выясняетъ здѣсь по аналогiи съ непространственностью справедливости. Правило справедливости есть какъ бы лучъ интеллектуальнаго свѣта, существующiй независимо отъ человѣческаго ума, но созерцаемый имъ въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ стремится установить нравственную цѣнность своего или чужого поведенiя. „Попытаемся, братiе, говорилъ Августинъ, представить себѣ, какимъ образомъ свѣтило истины, свѣтъ мудрости присущъ всѣмъ повсюду; попытаемся представить свѣтъ справедливости, ибо онъ присущъ всякому размышляющему. О чемъ же мыслитъ послѣднiй? Кто хочетъ жить несправедливо, тотъ грѣшитъ Если онъ покидаетъ справедливость, то ужели она уменьшилась? Если онъ обратился къ ней, то ужели она увеличилась? Покидая ее, онъ оставляетъ ее неповрежденной; обращаясь къ ней, находитъ ее цѣлой. Итакъ, что же такое свѣтило справедливости? Восходитъ ли оно съ востока и склоняется къ западу? Или можетъ быть есть другое мѣсто, гдѣ оно восходитъ и куда заходитъ. Не повсюду ли оно находится? Человѣкъ, пребывающiй на западѣ, если хочетъ жить справедливо, т е. сообразно справедливости, развѣ не имѣетъ ее предъ собою, чтобы взирая на нее, видѣть вещи сообразно справедливости? Точно также находящiйся на востокѣ, если хочетъ жить справедливо, т е. сообразно той же справедливости, неужели не имѣетъ ее предъ собою? Ибо тамъ справедливость: она присуща живущему справедливо... И тотъ живетъ справедливо, когда видитъ ее, и этотъ видитъ ее же, чтобы сообразно съ ней направлять свое поведенiе, потому что, если не направляетъ своего поведенiя сообразно правилу справедливости, погружается въ заблужденiе беззаконiя. Такъ какъ, слѣдовательно, она можетъ быть присуща и находящемуся тамъ, то она не находится ни въ какомъ мѣстѣ и присутствуетъ повсюду“ [1]). Смыслъ этихъ словъ ясенъ. Правило справедливости, напр, воздавай всѣмъ должное, которымъ мы измѣряемъ моральное достоинство поступковъ, одновременно созерцается умами всѣхъ людей, живущихъ сообразно ему или стремящихся къ этому, гдѣ бы они ни находились. Слѣдовательно, оно не занимаетъ никакого опредѣленнаго пункта въ пространствѣ и въ то же время присутствуетъ вездѣ, однако, не по частямъ, а въ каждомъ мѣстѣ всецѣло, потому что всякiй созерцаетъ это правило въ полнотѣ его содержанiя. Точно такъ же и Богъ, не занимая никакого опре-

[1]) Serm. IV, 7.

дѣленнаго мѣста, находится однако во всей Своей цѣлости въ каждой его точкѣ Теперь Августинъ понялъ, что безконечность Бога состоитъ не въ безпредѣльности Его протяженія, а въ совершенной независимости отъ пространства [1]) Придя этимъ именно путемъ къ идеѣ непространственности Божественнаго Существа, Августинъ рѣшительно заявляетъ, что только тотъ можетъ представлять себѣ Бога въ видѣ эѳирнаго или воздушнаго тѣла, кто не позналъ еще природы истины, не имѣющей протяженія въ пространствѣ, великой не массою, находящейся вездѣ, но не по частямъ, а всецѣло [2])

Но истина, эта совокупность принциповъ мышленія, послужила для Августина не только аналогіей, опираясь на которую онъ создалъ для себя понятіе о Богѣ какъ нематеріальномъ и непротяженномъ свѣтѣ. Онъ пошелъ гораздо дальше, отождествивъ эту истину съ Самимъ Богомъ Отъ внимательнаго читателя не укрылось это отождествленіе въ приведенныхъ нами выдержкахъ. Другихъ доказательствъ въ настоящее время мы представлять не будемъ Но мы теперь же должны сдѣлать нѣсколько замѣчаній, чтобы объяснить, какимъ образомъ могло произойти отождествленіе принциповъ мышленія съ Богомъ. Неизмѣняемость, какъ мы знаемъ, всегда была въ глазахъ Августина исключительнымъ предикатомъ Божества въ Его отличіи отъ твари. Но вдумываясь въ природу руководящихъ принциповъ мышленія и раціональнаго познанія, Августинъ пришелъ къ убѣжденію въ ихъ вѣчности и неизмѣняемости. Таковы, напр., законы соотношенія чиселъ. Мы не знаемъ, долго ли просуществуетъ небо и земля, но семь и три составляютъ десять теперь, всегда давали эту сумму прежде и всегда будутъ давать ее [3]).

---

[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. Confes. VII, 20. Рус п. I, 184.

[2]) Si aerium vel etiam aetherium corpus diceret esse naturam Dei, profecto irrideretur ab omnibus, qui sapientiae veritatisque naturam per nulla locorum spatia distentiam 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 Contr. epist. Fund. 20

[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. De lib. arb II, 21.

Точно также неизмѣняемы и вѣчны правила справедливости. Вездѣ и всегда признавалось прекраснымъ любить Бога всѣмъ сердцемъ и ближняго, какъ самого себя. Вездѣ и всегда служилъ предметомъ порицанія и навлекалъ на себя суровыя кары содомскій развратъ [1]). Такъ, убѣдившись въ вѣчности и неизмѣняемости свѣта истины, руководящей умомъ, Августинъ увидѣлъ въ немъ сіяніе Самого Божества [2]). Въ своей душѣ онъ нашелъ реальность не только служащую образомъ Бога, но и тождественную съ Нимъ. Въ глубинѣ собственной души онъ узрѣлъ Бога своимъ внутреннимъ окомъ, и съ этого момента безтѣлесный Богъ сталъ для него не предметомъ вѣры, а предметомъ точнаго и непоколебимаго знанія [3]) Прежде все непространственное казалось ему величиной исчезающей и нереальной Теперь бытіе истины, чуждой всякаго протяженія, стало для него до такой степени очевиднымъ, что онъ скорѣе былъ готовъ усумниться въ своемъ собственномъ бытіи, чѣмъ въ ея существованіи [4]) Отождествленіе же истины съ Богомъ превращало эту увѣренность въ непоколебимое убѣжденіе въ бытіи Божіемъ. „Тогда, разсказываетъ Августинъ, прочитавъ эти книги платониковъ и подвигнутый ими искать безтѣлесной истины, я узрѣлъ невидимое Твое, постигаемое чрезъ творенія, пораженный, я почувствовалъ, чего не позволялъ созерцать мнѣ мракъ души моей, и получилъ *увѣренность*, что Ты существуешь, что Ты безконеченъ и однако не разливаешься въ конечныхъ или безконечныхъ пространствахъ, что Ты, всегда Себѣ тождественный и неизмѣняющійся ни въ какой части и ни въ какомъ движеніи, существуешь въ истинномъ смыслѣ“ [5]). Это личное переживаніе Августина и послужило основаніемъ для его оригинальнаго доказательства бытія Божія, которое будетъ изложено ниже.

Найдя въ принципахъ мышленія ту реальность, въ которой

---

[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. Confes. III, 15. Рус. п I, 58.

[2]) De liber. arb. II, 14.

[3]) Donec mihi per interiorem aspectum certus esses. Confes. VII, 12 Рус. п I, 176 Contr. Epist. Fund. 3

[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; facilliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur. Confes. VII, 16. Рус. п. I, 181.

[5]) Ibid. VII, 26. Рус. п. I, 192.

открывается сознанію дѣйствительная природа Бога, Августинъ безъ труда убѣдился, что ранѣе онъ принималъ за Бога фантазму, созданіе воображенія, которому не соотвѣтствовало ничего дѣйствительно существующаго. Этой фантазмой, этимъ идоломъ, которому онъ поклонялся вмѣсто Бога [1]), было представленіе свѣта, заполняющаго безграничность пространства. Расширившіяся психологическія познанія помогли ему выяснить генезисъ поверженнаго кумира. Въ своей полемикѣ съ манихеями онъ постоянно обращается къ этому предмету. Принципы мышленія совершенно независимы отъ нашей воли. Никакая сила не можетъ измѣнить законъ соотношенія чиселъ и сдѣлать, чтобы число, слѣдующее за единицей, не было ея удвоеніемъ [2]). Но фантазія съ величайшей легкостью можетъ измѣнять конкретные образы вещей, мысленно увеличивая или уменьшая ихъ размѣры. Точкою отправленія въ возникновеніи представленія о Богѣ какъ всенаполняющемъ свѣтѣ служитъ то или иное конкретное свѣтовое ощущеніе или, вѣрнѣе, образъ воспринятаго зрѣніемъ свѣтящагося предмета, всегда пространственно ограниченный Фантазія устраняетъ изъ этого образа всѣ элементы за исключеніемъ нагляднаго представленія самого свѣта и затѣмъ расширяетъ получившійся остатокъ до безграничности [3]) Такъ создается представленіе о Богѣ какъ свѣтовомъ эѳирѣ, разливающемся въ безконечномъ пространствѣ, — представленіе совершенно произвольное и не отображающее никакой вещи, потому что тѣла реальнѣе ихъ образовъ, хранимыхъ памятью, а эти послѣдніе стоятъ ближе къ дѣйствительности, чѣмъ фантазмы, созданныя изъ нихъ произвольной игрой воображенія [4]).

Таково главное пріобрѣтеніе, которымъ Августинъ былъ обязанъ своему знакомству съ неоплатонизмомъ. Но кромѣ этого изъ

[1]) Ibid. VII, 20. Рус. п I, 184.

[2]) De morib manich II, 24.

[3]) 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. Contr. Faust. XX, 7. 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 Ibid. XXII, 9.

[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 manibus Confes. III, 10. Рус. п. I, 54

книгъ платониковъ онъ извлекъ еще нѣсколько частностей, которыя имѣли большое значеніе въ исторіи его духовнаго развитія

Знакомясь прежде всего съ ученіемъ Плотина о второмъ началѣ или Умѣ, Августинъ принялъ его въ качествѣ философскаго комментарія къ прологу Евангелія Іоанна. Онъ еще не былъ освѣдомленъ въ церковномъ ученіи о св Троицѣ и потому не улавливалъ того глубокаго различія, которое отдѣляетъ въ этомъ пунктѣ христіанскую догматику отъ неоплатонической философіи. Ему показалось, что хотя и другими словами, но платоники внушали читателю ту же идею Божественнаго Логоса, рождаемаго отъ Бога, неизмѣняемаго и предваряющаго всѣ времена, которую проповѣдуетъ и Евангеліе [1]) Далѣе слѣдуетъ ученіе неоплатониковъ о бытіи. Августинъ всегда былъ убѣжденъ въ неизмѣняемости Бога, но онъ не видѣлъ въ какомъ отношеніи идея неизмѣняемости стоитъ къ идеѣ бытія. Теперь изъ Эннеадъ онъ извлекъ понятіе о бытіи абсолютномъ, которое характеризуется признакомъ неизмѣняемости и потому свойственно одному только Богу, и бытіи относительномъ, текучемъ, измѣняемомъ, свойственномъ твари [2]). Отсюда съ необходимостью вытекала идея коренного различія между Творцомъ и тварью и зависимости послѣдней отъ Бога по самому своему существованію [3]). Въ свою очередь эта мысль прояснила въ сознаніи Августина природу человѣческой души въ ея отличіи отъ божественной субстанціи. До сихъ поръ онъ въ большей или меньшей степени раздѣлялъ манихейскій пантеизмъ и считалъ душу частицей свѣтлой субстанціи Вышняго Бога, плѣненной темными силами и заключенной въ тѣлѣ. Теперь измѣняемость души и относительность ея бытія послужили для него неопровержимымъ доказательствомъ ея низшей тварной природы и зависимости ея отъ Бога во всѣхъ

---

[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. Confes. VII, 13 Рус. п. I, 176. 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 Ibid VII, 14 Рус. п I, 177 –178.

[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 Ibid. VII, 17. Рус. п. I, 181.

[3]) Ibid VII, 18. 26. Рус. п. I, 182. 192.

отношеніяхъ [1]) Этотъ выводъ впослѣдствіи онъ подробно развилъ въ своихъ сочиненіяхъ противъ манихеевъ

Наконецъ, положительнымъ откровеніемъ для Августина было ученіе неоплатониковъ о злѣ какъ небытіи и ихъ монистическая теодицея, въ корнѣ подрывавшая манихейскій дуализмъ, отвергнутый имъ еще ранѣе, но по другимъ основаніямъ Манихеи считали зло субстанціальнымъ и дѣлили субстанціи на добрыя и злыя. Къ послѣднимъ они относили все вредное, безобразное, несовершенное. Неоплатонизмъ, напротивъ, убѣдилъ Августина, что единственнымъ дѣйствительнымъ зломъ служитъ поврежденіе, а послѣднее есть понятіе отрицательное, указывающее не на то, что есть, а на то, чего не осталось и чего нѣтъ. Отсюда вытекало, что могутъ существовать субстанціи, въ которыхъ нѣтъ и не можетъ быть поврежденія, но не можетъ существовать поврежденія внѣ субстанціи, ибо постепенно возрастающее поврежденіе, разрушивъ до конца субстанцію, этимъ самымъ уничтожило бы и собственный субстратъ, а вмѣстѣ съ нимъ и себя самого. Такимъ образомъ, можетъ существовать высшее благо—субстанція, недоступная поврежденію,—но не можетъ существовать высшаго зла, т. е. чистаго недостатка. Все, лежащее между двумя этими крайностями, представляетъ собою благо относительное. Положительное содержаніе всякой вещи, т. е. то, что въ ней существуетъ, есть благо, а зло, находящееся въ ней, есть не болѣе, какъ недостатокъ, то, чего ей не хватаетъ до полноты совершенства [2]). Такое понятіе о злѣ не оставляетъ никакого мѣста для дуалистической теодицеи Если все, дѣйствительно существующее, есть благо, то нѣтъ вещи, которая была бы недостойна творческой дѣятельности Бога и своимъ бытіемъ противорѣчила бы благости Божіей. Прежде, не понимая этого, Августинъ по чувству благочестія не рѣшался признать Бога творцомъ тѣхъ видовъ бытія, которые представлялись ему злыми субстанціями. Теперь онъ не имѣлъ никакихъ побужденій отстаивать дуалистическую теорію, которой не сочувствовалъ и ранѣе вслѣдствіе ея противорѣчія идеѣ абсолютности Бога [3]). Съ другой стороны, если зло есть небытіе, оно не могло быть создано Богомъ по той причинѣ, что создать можно существующее, но нельзя сотворить несущее

[1]) Contra Fortunat. 11. De Genes ad litter. VII, 3 Рус и VIII, 70 Epist. CLXVI, 3.

[2]) Confes. VII, 18—21 Рус и I, 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. Ibid. VII, 20 Рус и I, 184 Ср. изложенное ранѣе объ отношеніи Августина къ дуализму, стр 111—113. 149—150

Нами уже было отмѣчено [1]), что представленіе о субстанціальности зла служило для Августина главнымъ возраженіемъ противъ церковной теодицеи Когда это заблужденіе было разсѣяно неоплатонизмомъ, не оставалось уже никакихъ препятствій признать причиной возникновенія зла свободу воли [2]).

Однако, неоплатонизмъ не далъ Августину полнаго удовлетворенія Онъ находилъ въ этой системѣ много такого, что всегда отталкивало его въ религіи, и не находилъ того, что всегда казалось ему единственнымъ путемъ къ истинѣ. Первое—это политеистическій элементъ въ сочиненіяхъ Плотина Неоплатонизмъ былъ построенъ на идеѣ постепеннаго нисхожденія Бога къ міру и постепеннаго восхожденія человѣка къ Богу Эта идея могла получить выраженіе лишь въ цѣлой системѣ посредствующихъ началъ, соединяющихъ человѣка съ Богомъ. Къ ихъ числу неоплатоники относили боговъ и демоновъ народной религіи Но Августину его христіанскимъ воспитаніемъ было внушено величайшее отвращеніе къ культу демоновъ. Поэтому онъ безъ колебаній отвергъ тотъ путь къ Богу, который рекомендовали неоплатоники. Съ другой стороны, онъ не встрѣчалъ на страницахъ Эннеадъ упоминанія имени Христа, Котораго всегда признавалъ единственнымъ путеводителемъ къ Богу Вѣроятно это обстоятельство побудило Августина снова обратиться къ Св. Писанію [3])

На этотъ разъ Августинъ занялся Новымъ Завѣтомъ и главнымъ образомъ посланіями ап. Павла. Послѣ продолжительныхъ и мучительныхъ исканій, утративъ юношескую самоувѣренность, обогащенный жизненнымъ опытомъ и положительными знаніями, Августинъ былъ теперь гораздо болѣе открытъ для воздѣйствій со стороны Писанія, чѣмъ въ ранней юности, тотчасъ послѣ знакомства съ Гортензіемъ. Чтобы понять это, намъ необходимо пред-

[1]) См. стр. 151—152

[2]) Къ сказанному относительно вліянія неоплатонизма на Августина нужно сдѣлать лишь одну оговорку Всѣ перечисленныя пріобрѣтенія Августина не отличались той законченностью, съ какой они рисуются въ Исповѣди. Вполнѣ Августинъ уяснилъ себѣ принципы неоплатонизма лишь позднѣе, въ Кассиціакѣ. Теперь же они предстали предъ нимъ скорѣе въ видѣ плодотворной задачи, разрѣшеніе которой обѣщало ему полное обладаніе истиной Поэтому можно согласиться съ характеристикой Тимме: Um den Confessionen nicht Unrecht zu tun, mussen wir hervorheben, dass es nur einer leichten Nüanzierung einzelner Redewendungen bedarf, um den Sachverhalt richtig darzustellen Statt von Gewissheit hatte Augustin von Verlangen, Ahnung, der Erkenntniss vorauseilender Intuition sprechen sollen *Thimme*, op cit S. 19

[3]) Itaque avidissime arripui venerabilem stilum Spiritus tui, et prae caeteris apostolum Paulum Confes. VII, 27 Рус и. I, 194

варительно прослѣдить обстоятельства его нравственной жизни, постепенное ослабленіе и разрушеніе того, что онъ называетъ своимъ „ветхимъ человѣкомъ“, его инстинктивной или старой воли, т. е. преобладающихъ страстей: чувственности и тщеславія.

Ослабленіе старой воли. Подъ вліяніемъ Гортензія, Августинъ перешелъ отъ отроческой непосредственности къ сознательности юношескихъ стремленій Ранѣе въ своемъ поведеніи онъ опредѣлялся исключительно инстинктивными побужденіями, теперь предъ его сознаніемъ стоялъ разумный идеалъ мудреца, презирающаго вульгарныя удовольствія плоти и полагающаго цѣль жизни въ блаженствѣ исканія истины и обладанія ею Подъ обаяніемъ этого идеала онъ предается поискамъ истинной религіи и пытается освободиться отъ своихъ плотскихъ пристрастій Мы уже показали, подъ какими вліяніями и въ какой послѣдовательности сложились и получили опредѣленную форму его религіозно-философскія убѣжденія. Теперь намъ остается выяснить исторію его постепеннаго освобожденія отъ подавляющей силы господствующихъ страстей.

Цицеронъ очень краснорѣчиво разсуждалъ о мимолетности всѣхъ земныхъ благъ, о низменности чувственныхъ удовольствій, непрочности богатства, суетности славы, и безъ труда убѣдилъ въ этомъ Августина. Впечатлительный юноша, мечтавшій о благѣ всеобъемлющемъ и несокрушимомъ, разъ навсегда осудилъ свою чувственность и тщеславіе, но это осужденіе оставалось въ области его мысли и лишь съ большимъ трудомъ завоевывало его волю. Поэтому еще очень долго практически, въ своей повседневной жизни, онъ руководился не идеаломъ мудреца, а преобладающими стремленіями своего „ветхаго человѣка“. Они даютъ общее направленіе его жизни и являются главными движущими силами его поведенія.

Это не трудно прослѣдить по его Исповѣди. Въ Карѳагенѣ онъ предается неумѣренности похотей [1]), но главнымъ образомъ его снѣдаетъ честолюбіе, желаніе извѣстности, страстное стремленіе обнаружить предъ всѣми свои таланты и добиться ихъ признанія. Онъ не останавливается предъ публичными выступленіями въ театрѣ на состязаніяхъ въ декламаціи и стихосложеніи [2]). Исходъ предпріятія настолько волнуетъ молодого человѣка, что одинъ изъ шарлатановъ, какихъ не мало было въ то время,

---

[1]) Intemperantiam libidinum. Confes. IV, 1. Рус. п. I, 68.

[2]) Hac popularis gloriae sectantes inanitatem, usque ad theatricos plausus, et contentiosa carmina, et agonem coronarum fenearum. Ibid IV, 1. Рус. п I, 68

находитъ очень удобнымъ предложить ему магическія средства для обезпеченія побѣды [1]). Августинъ съ негодованіемъ отклоняетъ это предложеніе, но все же получаетъ побѣдный вѣнокъ [2]). Чувствуя въ себѣ литературный талантъ, онъ составляетъ сочиненіе *De pulchro et apto* и посвящаетъ его римскому оратору Гіэрію, извѣстному своимъ широкимъ образованіемъ и совершенствомъ, съ какимъ, будучи по происхожденію сирійцемъ, владѣлъ греческимъ и латинскимъ языкомъ. Онъ считаетъ свой трактатъ по эстетикѣ выдающимся явленіемъ въ литературѣ и съ нетерпѣніемъ, хотя и напрасно, ждетъ сочувственнаго отзыва о немъ отъ римской знаменитости [3]). Изъ Карѳагена Августинъ переноситъ свою педагогическую дѣятельность въ Римъ главнымъ образомъ вслѣдствіе недоразумѣній съ учениками, но къ этому примѣшиваются и честолюбивыя поползновенія. Онъ не остается глухъ къ внушеніямъ друзей, сулившихъ ему въ столицѣ имперіи болѣе высокій гонораръ и болѣе завидную карьеру [4]). По пріѣздѣ въ Миланъ Августинъ проявляетъ тѣ же стремленія Характеренъ въ этомъ отношеніи его взглядъ на св. Амвросія. Наиболѣе завиднымъ въ это время ему казалось политическое вліяніе епископа и его вѣсъ при дворѣ. Онъ готовъ былъ бы признать св. Амвросія счастливцемъ, если бы только безбрачіе послѣдняго не казалось ему тягостнымъ. О духовныхъ же радостяхъ, посѣщающихъ душу христіанина, онъ тогда даже и не догадывался, потому что ихъ не испыталъ [5]). Стремясь къ извѣстности, Августинъ до сихъ поръ былъ довольно равно-

---

[1]) Recolo etiam, cum mihi theatrici carminis certamen inire placuisset, mandasse mihi nescio quem aruspicem, quid ei dare mercedis vellem ut vincerem. Ibid. IV, 3. Рус п. I, 69

[2]) Erat eo tempore vir sagax, medicae artis peritissimus, atque in ea nobilissimus, qui pro consule [qui proconsul (CSEL)] manu sua coronam illam agonisticam imposuerat non sano capiti meo Ibid IV, 5. Рус. п. I, 71.

[3]) 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 solliditatis tuae Et tamen pulchrum illud atque aptum, unde ad eum scripseram, libenter animo versabam, ob os contemplationis meae, et nullo collaudatore mirabar. Ibid. IV, 23. Рус п I, 88.

[4]) 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. Ibid. V, 14. Рус п. I, 109—110.

[5]) 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. Ibid. VI, 3 Рус п I, 128—129.

душенъ къ богатству и внѣшнему успѣху въ жизни. Дѣятельность въ провинціальномъ Карѳагенѣ не открывала для этого многообѣщающихъ перспективъ Но обстоятельства измѣнились, когда, получивъ должность ритора въ Миланѣ, резиденціи императора, Августинъ оказался у самаго источника мірскихъ благъ У него были вліятельные друзья, имѣвшіе доступъ ко двору, на поддержку которыхъ онъ всегда могъ разсчитывать. Къ ихъ числу принадлежалъ его давнишній покровитель, Романіанъ [1]), и его землякъ, африканецъ по происхожденію, Понтиціанъ [2]). Самъ Августинъ по своей должности былъ принятъ при дворѣ [3]) и въ торжественныхъ случаяхъ выступалъ предъ блестящимъ собраніемъ съ оффиціальными рѣчами. Такъ онъ произнесъ панегирикъ въ честь консула Баутона [4]) и рѣчь по случаю дня рожденія императора [5]). Такимъ образомъ, у талантливаго ритора были всѣ данныя для успѣха въ свѣтѣ, и онъ ими не пренебрегалъ. Имъ овладѣваютъ мечты о хорошемъ служебномъ положеніи, добиться котораго уже не такъ трудно при помощи вліятельныхъ друзей, и о выгодной женитьбѣ. Теперь ему кажется, что все это далеко не такъ несовмѣстимо съ достоинствомъ философа, какъ объ этомъ говорятъ. Развѣ мало было великихъ и достойныхъ подражанія мужей, которые были женаты, владѣли большимъ состояніемъ, и тѣмъ не менѣе были преданы мудрости [6])? Не ограничиваясь мечтами, Августинъ удѣляетъ много времени визитамъ къ своимъ покровителямъ, чтобы поддерживать и освѣжать связи [7]).

---

[1]) Romanianus, quem tunc graves aestus negotiorum suorum ad comitatum attraxerant, ab ineunte aetate mihi familiarissimus. Ibid VI, 24. Рус и I, 154 – 155.

[2]) Quodam igitur die.. Pontitianus quidam civis noster in quantum Afer, praeclare in palatio militans: nescio quid a nobis volebat. Ibid. VIII, 14 Рус. и. I, 213

[3]) Consequenti etiam tempore trans mare in urbe Roma, et apud Mediolanum, ubi tunc imperatoris Valentiniani minoris comitatus fuerat constitutus. *Possidius,* Vita Augustini c. I *Migne,* ser. lat T. XXXII, p. 35.

[4]) Contra litt Petiliani III, 25.

[5]) Confes. VI, 9. Рус и I, 135

[6]) Ecce jam quantum est, ut impetretur aliquis honor? Et quid amplius in his desiderandum? Suppetit amicorum majorum copia: ut nihil aliud, et multum 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 Ibid. VI, 19. Рус. и. I, 150 Inhiabam honoribus, lucris... Ibid. VI, 9. Рус. и. I, 134. Tu gaudere cupiebas gloria Ibid. VI, 10. Рус. и. I, 136

[7]) Antemeridianis horis discipuli occupant: caeteris quid facimus? Cur non id agimus? Sed quando salutamus amicos majores, quorum suffragiis opus habemus? Ibid. VI, 18. Рус. и. I, 149.

На ряду съ этими честолюбивыми стремленіями наибольшую власть надъ волей Августина проявляла чувственность, удовлетвореніе которой вошло въ привычку Жизнь безъ женскихъ ласкъ и объятій представлялась ему однимъ сплошнымъ несчастіемъ [1]). Это были оковы, съ которыми онъ настолько сроднился, что уже боялся освобожденія отъ нихъ [2]). На это время падаетъ намѣреніе Августина вступить въ бракъ Онъ всегда считалъ бракъ поводомъ къ тысячѣ золъ и боялся тѣхъ мелочныхъ заботъ и огорченій, которыя иногда приноситъ съ собою женитьба [3]). Поэтому онъ рѣшился на заключеніе брака, скорѣе уступая настояніямъ матери, чѣмъ по собственной иниціативѣ [4]) Но осуществленіе этого намѣренія само собою отлагалось на значительное время, такъ какъ невѣстѣ не доставало около двухъ лѣтъ до узаконеннаго для брака возраста [5]). Тѣмъ не менѣе предложеніе, сдѣланное дѣвушкѣ, обязывало Августина отпустить конкубину, отъ которой онъ имѣлъ сына и къ которой онъ былъ очень привязанъ. Бѣдной женщинѣ не легко было перенести эту разлуку, однако она безъ ропота освободила отъ себя своего возлюбленнаго и дала обѣтъ предъ Богомъ не знать другого мужа. Но Августинъ стоялъ въ это время не на высотѣ такого героизма любви и совершилъ быть можетъ самый дурной поступокъ въ своей жизни. Разлука съ наложницей дала ему почувствовать, насколько сильна была надъ нимъ власть привычки. Его сердцу была нанесена глубокая рана, и казалось, что оно истекаетъ кровью. Онъ убѣдился, что не можетъ обойтись безъ женскихъ ласкъ и немедленно по отъѣздѣ конкубины на родину взялъ себѣ другую. Послѣ только что проявленнаго въ такихъ трогательныхъ чертахъ великодушія со стороны бывшей подруги, Августинъ не могъ, конечно, съ легкимъ сердцемъ отдаться новому увлеченію Онъ былъ пристыженъ примѣромъ женщины, и болѣзнь, причиненная разлукой съ прежней конкубиной, не прошла вслѣдствіе новой связи, а только изъ острой превратилась въ хроническую [6]).

---

[1]) Putabam enim me miserum fore nimis, si feminae privarer amplexibus Ibid. VI, 20 Рус и 150

[2]) Deligatus morbo carnis mortifera suavitate, trahebam catenam meam, solvi timens, et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis, tanquam manum solventis Ibid VI, 21 Рус и. I, 151.

[3]) Ibid. VIII, 2. Рус и I, 159.

[4]) Et instabatur impigre ut ducerem uxorem. Jam petebam, jam promittebatur, maxime matre dante operam.. Ibid VI, 23. Рус. и I, 153

[5]) Instabatur tamen, et puella petebatur, cujus aetas ferme biennio minus quam nubilis erat; et quia ea placebat, expectabatur. Ibid. VI, 23. Рус и. I, 154.

[6]) At ego infelix nec feminae imitator, dilationis impatiens, tanquam post

Августинъ любилъ поговорить о томъ, что его занимало. Онъ не считалъ себя счастливымъ, если не раздѣлялъ своихъ наслажденій съ друзьями Поэтому ему доставляло большое удовольствіе распространяться въ ихъ обществѣ на эротическія темы [1]). Въ особенности ему хотѣлось одержать побѣду надъ цѣломудреннымъ Алипіемъ. Послѣдній въ юности не чуждъ былъ плотскихъ увлеченій, но скоро почувствовалъ къ нимъ отвращеніе, и, еще не будучи христіаниномъ, удивлялъ всѣхъ своимъ воздержаніемъ. Проникнутый глубокимъ уваженіемъ къ Августину, онъ не могъ понять его порабощенія чувственности Когда Августинъ рѣшился вступить въ бракъ, Алипій, видѣвшій въ семейной жизни препятствіе къ осуществленію идеала мудреца, всѣми силами удерживалъ своего друга отъ этого шага. Но Августинъ такими яркими красками изобразилъ предъ нимъ удовольствія брачной жизни и прелести женской любви, что возбудилъ въ немъ, если не желаніе, то любопытство. Стремясь испытать то, безъ чего жизнь казалась Августину сплошной мукой, Алипій едва не послѣдовалъ его примѣру [2]).

Однако къ тридцатилѣтнему возрасту господствующія страсти Августина, выступающія въ приведенныхъ фактахъ съ такой видимой свѣжестью и непосредственностью, были въ значительноя степени надломлены его жизненнымъ опытомъ. Всѣ краски, когда то столь яркія, для него уже сильно поблекли, и въ глубинѣ его существа появилось мучительное раздвоеніе. Этотъ процессъ постепеннаго ослабленія его преобладающихъ страстей подъ вліяніемъ потерь, разочарованія и усталости, очень ясно отразился въ его Исповѣди.

Однимъ изъ главныхъ основаній, посредствомъ которыхъ Цицеронъ старался убѣдить своихъ читателей въ суетности внѣшнихъ благъ, служила ихъ ненадежность предъ лицомъ смерти. Уже это должно было до нѣкоторой степени охлаждать эпику-

---

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 Ibid. VI, 25. Рус. п. I, 156.

[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. Ibid VI, 26. Рус п. I, 157.

[2]) Ibid. VI, 21—22 Рус п. I, 151—153.

рейскіе вкусы юноши Августина. Но теоретическія разсужденія о смерти обыкновенно оказываютъ мало вліянія на нашу волю. Всѣ мы хорошо знаемъ, что умремъ, но или постоянно забываемъ объ этомъ или вспоминаемъ, но безъ большого волненія, однако для каждаго наступаетъ моментъ, когда на него падаетъ черная тѣнь смерти и все окрашиваетъ въ пепельный цвѣтъ Тогда то неизбѣжность потери всего, что намъ дорого на землѣ, и сознаніе тщетности всѣхъ усилій удержать летящее леденящимъ дыханіемъ охватываетъ все наше существо. Для Августина такой моментъ наступилъ очень рано, вскорѣ по окончаніи образованія въ Карѳагенѣ, во время его непродолжительной преподавательской дѣятельности въ Тагастѣ. У него былъ другъ, товарищъ по школѣ, участникъ его дѣтскихъ игръ, и дружба эта была для Августина слаще всѣхъ прелестей жизни. Но налетѣла внезапная болѣзнь, и юноши не стало. Горю и печали Августина не было предѣловъ. Онъ ни въ чемъ не находилъ для себя успокоенія: „ни въ пріятныхъ рощахъ, ни въ играхъ и пѣніи, ни въ благоухающихъ лугахъ, ни въ изысканныхъ пиршествахъ, ни въ удовольствіяхъ опочивальни и ложа, ни, наконецъ, въ книгахъ и стихотвореніяхъ. Все внушало ужасъ, даже самый свѣтъ Все, что было не онъ, стало ничтожнымъ и ненавистнымъ“ [1]). Впослѣдствіи Августинъ находилъ въ такихъ случаяхъ утѣшеніе въ Богѣ. Но теперь это было для него еще недоступно, потому что за Бога онъ принималъ фантазму, призракъ, нѣчто менѣе реальное, чѣмъ оплакиваемый другъ. „Я зналъ, Господи, говоритъ онъ, что къ Тебѣ нужно было вознести душу, чтобы она получила исцѣленіе, но я этого не хотѣлъ и не могъ, тѣмъ болѣе, что Ты не представлялъ для меня чего-либо плотнаго и твердаго, когда я размышлялъ о Тебѣ. Ибо это былъ не Ты, а пустая фантазма; мое заблужденіе было Богомъ моимъ Если бы я попытался возложить сюда душу мою для ея успокоенія, она провалилась бы сквозь пустоту и снова низверглась бы на меня; и я опять остался бы для себя мѣстомъ бѣдствія, гдѣ я не могъ оставаться и откуда не могъ убѣжать“ [2]). Августинъ не зналъ, что въ Богѣ стоитъ неподвижно уходящее отъ насъ въ этомъ мірѣ, и тѣмъ острѣе почувствовалъ онъ тлѣнность и неудержимую мгновенность земныхъ благъ. Со всей своей неотвратимостью и неизбѣжностью встала предъ нимъ неумолимая смерть. „На что ни бросалъ я свой взглядъ, все было смертью“ [3]), говоритъ онъ. „Во мнѣ было, продол-

[1]) Ibid. IV, 12. Рус. п. I, 78—79
[2]) Ibid. IV, 12. Рус. п I, 79.
[3]) Ibid IV, 9. Рус. п. I, 75.

жаетъ онъ, и тягчайшее отвращеніе къ жизни и страхъ смерти. Думаю, что чѣмъ больше любилъ я друга, тѣмъ болѣе ненавидѣлъ и боялся смерти, какъ жесточайшаго врага, отнявшаго его у меня, и мнѣ казалось, что она готова неожиданно истребить всѣхъ людей, если не пощадила его“ [1]). Кто хоть однажды стоялъ такъ предъ лицомъ смерти и такъ интимно переживалъ ее мрачную силу, для того навсегда закрыто беззаботное наслажденіе убѣгающими мгновеніями земной радости Подъ вліяніемъ этого событія въ Августинѣ зародилось чувство, которому онъ далъ точное выраженіе: „я былъ несчастенъ, и несчастна всякая душа, связанная любовью къ вещамъ смертнымъ; теряя ихъ, она терзается и чувствуетъ нищету, въ которой находилась и раньше ихъ утраты“ [2]). Теперь то, что проповѣдывалъ Цицеронъ, изъ области мысли проникло въ сферу чувства. Пережитой опытъ притупилъ для Августина остроту земныхъ радостей. Вкусъ къ нимъ онъ не потерялъ, но страхъ смерти и неизвѣстность посмертной судьбы совершенно ихъ обезцѣнили. Поэтому много времени спустя Августинъ увѣрялъ друзей, что Эпикуръ былъ бы вполнѣ правъ, если бы не существовало смерти и загробнаго воздаянія Ему казалось, что можно было бы удовлетвориться благами этого міра, если бы можно было не бояться ихъ утраты вмѣстѣ съ неизбѣжной потерей самой жизни [3]). Однако и помимо мысли о смерти служеніе господствующимъ страстямъ оставляло въ душѣ Августина много горечи.

Удовольствія плоти вообще не могутъ насытить души человѣка, потому что они слишкомъ мимолетны. Когда страсть опьяняетъ умъ, воображеніе рисуетъ соблазнительныя картины, но когда она утолена, воображеніе остается холоднымъ, а изъ нѣдръ духовнаго существа возникаетъ реакція высшихъ потребностей, забытыхъ и неудовлетворенныхъ Мгновенность чувственныхъ наслажденій оставляетъ неиспользованнымъ огромный запасъ чисто духовныхъ силъ, ищущихъ для себя исхода въ соотвѣтствующей имъ дѣятельности. Отсюда получается ощущеніе духовной пустоты тѣмъ болѣе острое, чѣмъ полнѣе природа одарила

---

[1]) Ibid. IV, 11. Рус. п I, 77.

[2]) Ibid.

[3]) 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 nolut Et quaerebam, si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore viveremus, cur non essemus beati, aut quid aliud quaereremus? Ibid VI, 26 19. Рус. п. I, 157. 149—150

данную личность въ духовномъ отношеніи. Могли ли при такихъ условіяхъ чувственныя наслажденія наполнить жизнь Августина съ его пытливымъ, находившимся въ постоянномъ движеніи умомъ, съ его глубокимъ чувствомъ, съ его огромными духовными запросами и совершенно исключительной интенсивностью внутренней жизни? И дѣйствительно, еще въ ранней молодости онъ чувствовалъ, что находится на ложной дорогѣ Онъ жаждалъ какого-то великаго блага, которое могло бы вполнѣ насытить его сердце, но не зная, въ чемъ состоитъ оно, ошибочно принималъ за него плотскую любовь, а послѣдняя, охладивъ его порывы, оставляла въ душѣ лишь пустоту и горечь „Ты всегда находился при мнѣ, милосердно-строгій, обращается Августинъ къ Богу, и примѣшивалъ къ моимъ недозволеннымъ удовольствіямъ горьчайшія разочарованія, побуждая этимъ меня искать наслажденій безупречныхъ“ [1]). „Боже мой, мой милосердный, съ какою горечью смѣшивалъ Ты мои наслажденія и какъ благъ былъ Ты ко мнѣ“ [2]) „У меня былъ внутренній голодъ, желаніе внутренней пищи, Тебя Самого, Боже мой, и этого голода я не замѣчалъ: но я не желалъ пищи нетлѣнной не потому, что былъ ею пресыщенъ, а наоборотъ тѣмъ непріятнѣе она мнѣ казалась, чѣмъ болѣе ея мнѣ не доставало. И потому больна была душа моя; покрытая чесоткой, она жалкимъ образомъ устремлялась къ внѣшнему міру страстно желая утолить зудъ прикосновеніемъ къ чувственному“ [3]).

Еще больше испытаній встрѣтилъ Августинъ на пути своихъ честолюбивыхъ домогательствъ. Тщеславіе вообще обходится человѣку не дешево. Оно требуетъ все новыхъ и новыхъ усилій, чтобы не только сохранять за собою занятыя позиціи, но и подвигаться впередъ Заботы о внѣшнемъ положеніи и погоня за успѣхомъ въ жизни сопряжены съ борьбой, опасеніями, напрасными усиліями, обманутыми разсчетами, неоправдавшимися надеждами. Душа размѣнивается на мелочь, и человѣкъ чувствуетъ, что онъ не живетъ, а расходуетъ жизнь малыми долями для достиженія какихъ-то призрачныхъ цѣлей. Тяжесть общественной дѣятельности, руководимой честолюбіемъ, особенно остро чувствовалась въ эпоху Августина, можетъ быть, вслѣдствіе ничѣмъ не сдержаннаго деспотизма власти и безправія личности, которая находилась въ полной зависимости отъ каприза сильнаго

---

[1]) Ibid. II, 4. Рус п. I, 31
[2]) Ibid III, 1. Рус. п. 44—45.
[3]) Ibid.

и никакой бдительностью не могла предупредить катастрофы, подкарауливающей на каждомъ шагу. Характеренъ для того времени слѣдующій случай Два молодыхъ придворныхъ чиновника съ прекрасными видами на будущее, выйдя на прогулку и случайно натолкнувшись на монашескую хижину, до такой степени увлекаются свободой и независимостью бѣдности, что тотчасъ же рѣшаются не возвращаться больше на службу, и вотъ какими словами рисуетъ Августинъ ихъ побужденія. „Скажи, прошу тебя, обращается одинъ изъ нихъ къ другому, чего мы стараемся достигнуть всѣми нашими трудами? Чего мы ищемъ? Ради чего боремся? Можемъ ли мы надѣяться достигнуть при дворѣ большаго, чѣмъ стать друзьями императора? А въ этомъ положеніи что прочно, что не полно опасностей? И чрезъ сколько опасностей нужно пройти, чтобы добиться этой, еще большей опасности! Да, и когда то это еще будетъ“ [1])? Глубокая усталость и тревога за свою судьбу чувствуется въ этихъ словахъ. Таково же было настроеніе Августина въ Миланѣ послѣ того, какъ, достигнувъ обезпеченнаго положенія, онъ сталъ увлекаться перспективами дальнѣйшаго движенія. Заботы, тревоги и опасенія, которыя доставляла ему общественная дѣятельность, служили постоянной темой для разговоровъ его съ друзьями. Въ его кружкѣ все время жаловались на невыносимость создавшагося положенія, мечтали о томъ, чтобы, отказавшись отъ всѣхъ общественныхъ обязанностей, на свободѣ предаться философіи и мудрости, но не имѣли силъ разрубить узелъ и проклинали свою нерѣшительность [2]). Хорошимъ показателемъ душевной усталости Августина служитъ одно обстоятельство. Онъ готовилъ похвальную рѣчь, которую долженъ былъ произнести предъ императоромъ. Необходимо было приложить особенное стараніе, чтобы не повредить своей репутаціи какъ оратора и удовлетворить вкусамъ общества, предъ которымъ приходилось выступать. При

---

[1]) Ibid VIII, 15. Рус. п I, 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. Ibid. VI, 17 Рус п I, 147—148 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. Ibid. VI, 9. Рус п. I, 134.

такихъ условіяхъ нельзя было останавливаться предъ лестью, и хорошо освѣдомленные въ придворныхъ нравахъ друзья Августина давали ему самыя настойчивыя указанія въ этомъ смыслѣ Для правдивой натуры Августина эта сдѣлка съ совѣстью была не легка. Предстоящее выступленіе повергало его въ состояніе крайней озабоченности Душа его горѣла какъ въ лихорадкѣ. Проходя въ этомъ настроеніи съ друзьями по какому-то переулку, онъ встрѣтилъ здѣсь пьянаго нищаго, который балагурилъ съ самой беззаботной веселостью, и отъ души позавидовалъ ему. Всѣми своими трудами и заботами, говоритъ Августинъ по этому поводу, „мы хотѣли добиться только прочной радости, а этотъ нищій уже предупредилъ насъ въ томъ, чего мы можетъ быть никогда не получимъ. Чего достигъ онъ при помощи нѣсколькихъ выпрошенныхъ грошей, т. е. радости временнаго счастья, къ тому я только шелъ утомительными обходами и извилинами. Правда, онъ располагалъ не истинной радостью, но я своими честолюбивыми стремленіями искалъ своей радости на гораздо болѣе ложномъ пути И во всякомъ случаѣ онъ радовался, а я былъ озабоченъ; онъ чувствовалъ себя въ безопасности, а я трепеталъ“ [1]). Такимъ образомъ, честолюбивыя замыслы Августина въ Миланѣ не отличались уже тѣмъ молодымъ задоромъ, съ какимъ когда то онъ искалъ для себя побѣдныхъ вѣнковъ на подмосткахъ карѳагенскаго театра.

Тревогамъ и непріятностямъ общественной дѣятельности Августинъ и его друзья противопоставляли идеалъ мудреца, свободнаго отъ всѣхъ обязательствъ и живущаго исключительно въ сферѣ умственныхъ интересовъ. По мѣрѣ возможности, каждый изъ друзей стремился приблизиться къ нему и обезпечить себѣ философскую свободу и независимость Послѣдовательнѣе всѣхъ былъ въ этомъ отношеніи Небридій. Африканецъ по происхожденію, онъ переселился въ Миланъ вслѣдъ за Августиномъ, чтобы жить вмѣстѣ съ нимъ „въ самомъ страстномъ изученіи истины и мудрости“ [2]). Желая имѣть какъ можно больше досуга для своихъ философскихъ занятій, чтенія и бесѣдъ о мудрости, онъ не только уклонялся отъ общественной дѣятельности, но тщательно избѣгалъ встрѣчи и знакомства съ людьми вліятельными [3]). Повидимому,

---

[1]) Ibid VI, 9—10. Рус п I, 134—137.

[2]) Ibid. VI, 17. Рус п I, 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 Ibid VIII, 13 Рус. п I, 213.

это уклоненіе отъ службы объясняется тѣмъ, что онъ былъ человѣкъ состоятельный и не нуждался въ средствахъ къ жизни [1]) Алипій, получившій право заниматься адвокатурой, въ это время былъ свободенъ въ ожиданіи тѣхъ, „кому онъ могъ бы продавать свои совѣты“ [2]) Онъ горячо убѣждалъ Августина отказаться отъ брака, какъ препятствія къ осуществленію ихъ общей мечты „жить въ безопасномъ досугѣ и любви къ истинѣ“ [3]). Съ девятнадцатаго года стремился къ этому и Августинъ [4]), а безпокойства борьбы и тревогъ только усиливали въ немъ желаніе оставить все и посвятить себя всецѣло жизни философа и мыслителя [5]). Главнымъ препятствіемъ къ осуществленію этихъ стремленій, кромѣ честолюбивыхъ замысловъ, служилъ однако вопросъ о средствахъ къ жизни. Чтобы устранить его, въ кружкѣ Августина мало-по-малу составился планъ философской коммуны [6]). До десяти человѣкъ изъявили желаніе принять въ ней участіе и предоставить свои личныя средства въ общее пользованіе. Болѣе всѣхъ другихъ былъ увлеченъ идеей старшій членъ кружка, Романіанъ, голосъ котораго въ этомъ дѣлѣ имѣлъ особенный вѣсъ, такъ какъ онъ былъ очень богатъ [7]). Предполагалось ежегодно избирать изъ числа членовъ общины по два лица для завѣдыванія хозяйствомъ, чтобы прочіе могли быть свободны отъ всякихъ заботъ [8]). Но при составленіи этого прекраснаго плана друзья не подумали о томъ, что скажутъ о немъ ихъ жены, которыхъ нѣкоторые уже имѣли, а другіе, какъ Августинъ, предполагали имѣть. Достаточно было поставить этотъ вопросъ на обсужденіе, чтобы мечта разсѣялась какъ дымъ Планъ рух-

---

1) Relicto rure paterno optimo Ibid VI, 17 Рус. п I, 147

2) Ibid VIII, 13 Рус п I, 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 Ibid VI, 21. Рус п I, 151

4) Ibid. VI, 18 Рус. п. I, 148.

5) Pereant omnia, et dimittamus haec vana et inania conferamus nos ad solam inquisitionem veritatis. Ibid VI, 19. Рус п. I, 149.

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 Ibid VI, 24 Рус. п. I, 154

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 Ibid. VI, 24 Рус. п I, 154—155.

8) Placuerat nobis ut bini annui tanquam magistratus omnia necessaria curarent, caeteris quietis Ibid VI, 24 Рус. п. I, 155.

нулъ, и друзьямъ ничего не оставалось, какъ только снова обратиться къ обычнымъ жалобамъ и вздохамъ [1]).

Но хотя честолюбіе, причинявшее столько разочарованій, постепенно ослабѣвало въ Августинѣ, однако, не смотря на всѣ свои порывы къ независимости и свободѣ, онъ не находилъ въ себѣ силы удалиться отъ общественной жизни. Еще изъ чтенія Гортензія онъ вынесъ убѣжденіе, что не только обладаніе истиной, но и самое искаше ея нужно предпочитать всѣмъ сокровищамъ и царствамъ земнымъ [2]). Но въ дѣйствительности это убѣжденіе не было еще реальной силой въ его душѣ, способной опредѣлять его къ дѣятельности Оно не перешло еще въ область его воли. Это объясняется тѣмъ, что у него не было еще твердыхъ и незыблемыхъ принциповъ, углубленіе которыхъ могло бы дать ему внутреннее удовлетвореніе и наполнить его жизнь. Не нужно забывать, что описываемое состояніе нерѣшительности относится къ эпохѣ его скептицизма. Какъ бы ни была для него тяжела общественная дѣятельность, но ей нечего было противопоставить. Съ обычной жизнію міра его связывала честолюбивая воля, хотя и надломленная, но не было воли оторваться отъ осуждаемаго, чтобы посвятить себя жизни философа. Самымъ опредѣленнымъ образомъ Августинъ говоритъ, что не имѣлъ силъ сдѣлать рѣшительный шагъ потому, что у него не было ничего прочнаго и достовѣрнаго, не было истины, ради которой онъ могъ бы отвергнуть все [3]) Изъ этой нерѣшительности его вывело знакомство съ неоплатонической философіей и послѣдовавшее за нимъ чтеніе посланій ап. Павла. Подъ руководствомъ неоплатониковъ онъ позналъ вѣчную и неизмѣняемую истину, господствующую надъ умомъ человѣка. Сразу предъ нимъ открылись необозримыя перспективы. Принципы были даны, и можно было

---

[1]) Sed posteaquam coepit cogitari utrum hoc mulierculae sinerent, quas et alii nostrum jam habebant, et nos habere volebamus, totum illud placitum quod bene formabamus, dissiluit in manibus, atque confractum et abjectum est Inde ad suspiria et gemitus, et gressus ad sequendas latas et tritas vias saeculi. Ibid VI, 24 Рус. п I, 155.

[2]) Et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, cujus non inventio, sed vel sola inquisitio jam praeponenda erat etiam inventis thesauris regnisque gentium, et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus Ibid, VIII, 17 Рус. п. I, 218.

[3]) Quamdiu haec? Et hoc crebro dicebamus; et dicentes non relinquebamus ea; quia non elucebat certum aliquid quod illis relictis apprehenderemus. Ibid. VI, 17. Рус. п. I, 147—148. 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 Ibid. VI, 18. Рус. п I, 148

отдать жизнь ихъ углубленію. А одушевленіе ап. Павла зажгло въ немъ любовь ко Христу. Такъ родилась въ немъ новая, сначала еще слабая, воля, которой предстояло развиваться на счетъ старой и, наконецъ, разрушить ее окончательно.

Возникновеніе новой воли. Св. Писаніе, къ чтенію котораго бл. Августинъ приступилъ, познакомившись съ неоплатонической философіей, произвело на него большое впечатлѣніе. Руководясь принципами аллегорическаго толкованія, которое стало ему извѣстно изъ проповѣдей св. Амвросія, онъ все болѣе и болѣе убѣждался въ согласіи Ветхаго и Новаго Завѣтовъ. Въ этомъ случаѣ его личное впечатлѣніе лишь подтверждало то, о чемъ съ такой настойчивостью проповѣдывалъ св. Амвросій [1]).

Гораздо больше вліянія на его слагающіяся религіозныя убѣжденія и настроеніе оказало замѣченное имъ сходство и различіе между неоплатонизмомъ и Библіей При переходѣ отъ Плотина къ Новому Завѣту, полный новыхъ для него платоническихъ идей, Августинъ естественно проводилъ параллель между произведеніями философа и Св. Писаніемъ. При этомъ его поразило какъ сходство, такъ и глубокое расхожденіе между ними. Сходство касалось главнымъ образомъ ученія о Богѣ и Его нематеріальности, о Божественномъ Словѣ и Его вѣчномъ рожденіи отъ Отца [2]). Различіе же сводилось къ отсутствію въ философіи Плотина идеи воплощенія [3]) и къ совершенно иному духу и религіозному настроенію, проникающему Писаніе [4]).

Когда Августинъ убѣдился, что Писаніе содержитъ въ себѣ идеи, которыя отстаивала въ то время самая знаменитая и уважаемая школа, и которыми самъ онъ овладѣлъ съ такимъ трудомъ, его взглядъ на отношеніе разума къ авторитету окончательно сложился и выяснился. Еще ранѣе Августинъ призналъ необходимымъ руководствоваться въ своихъ религіозныхъ исканіяхъ авторитетомъ церкви. Но онъ далекъ былъ отъ мысли принять ученіе церкви безъ изслѣдованія, на вѣру. Авторитетъ церкви служилъ для него указаніемъ, на что въ первую очередь онъ долженъ направить свою критическую, вопрошающую и изслѣдующую мысль. Основаніе для этого было чисто внѣшнее—

---

[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. Ibid VII, 27. Рус п. I, 194

[2]) Ibid. VII, 13—14. Рус. п. I, 176—178.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid. VII, 27. Рус. п. I, 194—196.

быстрый ростъ и повсюдное распространеніе церкви, рекомендующей Писаніе въ качествѣ источника познанія истины. Онъ шелъ въ школу вселенской церкви, какъ неопытный юноша, желающій изучить медицину или краснорѣчіе, обращается къ учителю, имя котораго пользуется наибольшею извѣстностью Незнакомый съ этими науками, онъ лишенъ еще возможности судить лично, насколько освѣдомленъ въ нихъ избранный учитель. Но наступитъ время, когда, обогатившись познаніями, онъ удостовѣрится, что учитель вполнѣ заслуживаетъ своей популярности Познакомившись съ неоплатониками и видя, что всѣ лучшіе выводы ихъ научныхъ изслѣдованій содержатся въ Св. Писаніи, Августинъ оправдалъ для себя авторитетъ церкви внутренно и очень пожалѣлъ, что не принялъ на вѣру ея ученія о духовности Бога въ то время, когда еще не могъ понять его Среди членовъ церкви есть много людей простыхъ, которые не въ состояніи видѣть въ себѣ самихъ непзмѣняемую истину и такимъ образомъ убѣдиться въ бытіи Бога и Его нематеріальности. Но церковь требуетъ отъ нихъ вѣры въ то, что у Бога нѣтъ рукъ, ногъ, человѣческаго лица. И повинуясь авторитету, они принимаютъ на вѣру эту истину, еще для нихъ непонятную [1]) Какъ бы удивился Платонъ, если бы могъ видѣть, что такое огромное количество необразованныхъ мужчинъ и женщинъ среди самыхъ различныхъ народовъ признаютъ и проповѣдуютъ истину духовности Бога. Вѣдь самъ возвысившись до понятія Бога какъ Существа, доступнаго лишь интеллектуальному познанію, философъ этотъ не допускалъ, чтобы толпа могла когда-либо отрѣшиться отъ грубо чувственныхъ представленій [2]). Но церковь на этомъ не останавливается. Она ведетъ своихъ плотскихъ чадъ, этихъ младенцевъ въ познаніи истины, отъ вѣры въ духовность Бога къ познанію ея. Съ этою цѣлью она борется съ пристрастіемъ человѣка къ чувственному и внушаетъ вѣрующимъ, что очи, руки, ноги, крылья, когда Библія приписываетъ ихъ Богу, обозначаютъ божественныя потенціи, соотвѣтствующія дѣятельности этихъ членовъ въ человѣческомъ тѣлѣ [3]). Чувствуя, что при всемъ своемъ образованіи,

---

[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 feminarumque in tam multis diversisque gentibus et credit et praedicat? De utilit. cred. 35

[2]) De vera relig. 2—5. Рус п. VII, 2—7

[3]) Isti carnales, qui humana Deum forma cogitant, si Ecclesiae catholicae gremio contenti, cum lacte nutriendi sunt, non se in temerarias opiniones praecipi-

онъ стоялъ нѣкоторое время въ своихъ представленіяхъ о Богѣ гораздо ниже этихъ младенцевъ въ познаніи [1]). Августинъ съ раскаяніемъ сталъ думать о томъ, что съ самаго начала оказалъ слишкомъ мало довѣрія церкви. Правда, онъ пришелъ теперь къ тому же, чему учитъ и она, но послѣ какихъ заблужденій и страданій, какимъ окольнымъ и извилистымъ путемъ. Желая избѣжать антропоморфизма въ представленіи о Богѣ и удаляясь поэтому отъ церкви, онъ все же не могъ мыслить о Богѣ иначе, какъ надъ формою тѣла [2]). Въ концѣ концовъ всѣ эти наблюденія, сопоставленія, воспоминанія и чувства формулировались въ сознаніи Августина въ одинъ рѣшительный выводъ: „отчаевающіеся въ возможности найти въ каѳолическомъ ученіи то, чего они ищутъ, становятся игрушкой заблужденій, но если настойчиво предаются изслѣдованіямъ, то послѣ великихъ усилій, измученные, жаждущіе и почти мертвые возвращаются къ тѣмъ самымъ источникамъ, отъ которыхъ уклонились“ [3]).

При изученіи Св. Писанія Августинъ нашелъ въ немъ много новаго по сравненію съ сочиненіями Плотина, и этотъ элементъ повліялъ не столько на его убѣжденія, сколько на его религіозное чувство. Съ этого момента начинаетъ опредѣляться характеръ его внутренняго отношенія къ Богу. Новымъ духомъ повѣяло на него изъ посланій апостола язычниковъ. Это прежде всего тотъ паѳосъ, съ которымъ ап. Павелъ призывалъ всѣхъ покинуть гибельныя надежды на собственныя силы и всецѣло предать себя благодати Божіей Августинъ не зналъ его ранѣе. До сихъ поръ онъ предавался исканіямъ, полагаясь исключительно на силу своего ума и таланта. Онъ хотѣлъ овладѣть истиной и блаженною жизнію, не прибѣгая къ Божьей помощи. Знакомство съ неоплатонизмомъ и открывшіеся предъ нимъ

---

tent, 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. Contr epist Fund 25.

[1]) Confes. IV', 31. Рус п. I, 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. Confes. V', 19. Рус. п. I, 116—117.

[3]) De Genes contr. Manich. I, 2.

горизонты окрылили его новыми надеждами и воскресили въ немъ прежнюю самоувѣренность. Онъ съ жаромъ развивалъ свои новые взгляды предъ друзьями и сталъ смотрѣть на себя какъ на человѣка очень свѣдущаго въ философіи, почти какъ на осуществленіе идеала мудреца [1]) Наоборотъ, въ посланіяхъ ап Павла онъ нашелъ пламенное выраженіе чувства безпомощности опутаннаго грѣхомъ человѣка и тщетности всѣхъ попытокъ собственными усиліями осуществить Законъ Божій, которому сочувствуетъ умъ (Рим. VII, 23—25). Вмѣстѣ съ этимъ всѣ блага, которыми располагаетъ человѣкъ, представлялись здѣсь даромъ милости Божіей. Впервые Августинъ начинаетъ помышлять о томъ, что нѣтъ у человѣка ничего, чего онъ не получилъ бы (I Кор IV, 7), что не только постигнутая истина, но и самая способность ея постиженія дана ему Богомъ [2]). И подъ вліяніемъ этого въ немъ зарождается настроеніе, которое, созрѣвъ много времени спустя, выразилось въ знаменитыхъ словахъ: „Вся надежда моя не въ чемъ иномъ, какъ въ безпредѣльномъ милосердіи Твоемъ. Дай, что повелѣваешь, и повелѣвай, что хочешь“ [3]).

Когда Августинъ сталъ проникаться духомъ ап. Павла, предъ нимъ въ совершенно новомъ свѣтѣ предстала личность Христа и Его значеніе, а это въ свою очередь послужило ядромъ, вокругъ котораго начало кристаллизоваться его новое религіозное настроеніе. Въ періодъ своего увлеченія манихействомъ, Августинъ не придавалъ никакого значенія воплощенію Сына Божія. Болѣе того, оно казалось ему осквернеміемъ, недостойнымъ святыни Бога. Сынъ Божій—это эманація свѣтовой субстанціи Бога, простершаяся для нашего спасенія. Тѣло Іисуса Христа было простою видимостью [4]) Въ чемъ состояла дѣятельность Сына Божія, имѣющая цѣлью спасеніе, Августинъ не говоритъ. Нѣтъ также въ Исповѣди данныхъ, которыя показывали бы, что это ма-

---

[1]) 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. Ibid. VII, 26. Рус. п. I, 192—193

[2]) Et coepi, et invenі 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 Ibid VII, 27. Рус. п I, 194.

[3]) Ibid. X, 40. Рус. п. I, 299.

[4]) Ibid. V, 20. Рус. п I, 118.

нихейское ученіе объ Искупителѣ возбуждало въ Августинѣ какія-либо специфическія чувства по отношенію къ Нему [1]).

Послѣ разрыва съ манихействомъ, Августинъ рѣшилъ искать истины въ томъ направленіи, которое указываетъ авторитетъ церкви, т. е въ Св Писаніи. Но изъ этого источника онъ намѣренъ былъ принять лишь то, для чего найдемъ разумныя основанія, что поймемъ въ немъ. Это рѣшеніе внесло коренное измѣненіе въ его христологическія воззрѣнія. Въ Св. Писаніи былъ вполнѣ понятенъ для него образъ историческаго Христа, Который ѣлъ, пилъ, радовался, печалился, чудеснымъ образомъ родился отъ Дѣвы, но непонятна была возможность соединенія Слова Божія съ этимъ человѣкомъ въ единствѣ ипостаси. Идея духовности Бога была еще чужда Августину. Ученіе о второй ипостаси также разъяснилъ ему только неоплатонизмъ. Наконецъ, воплощеніе казалось ему несовмѣстимымъ съ неизмѣняемостью и безграничностью Бога Поэтому онъ не могъ даже и предполагать, какая тайна заключается въ изреченіи: *Слово стало плотью.* Въ это время онъ видѣлъ въ Христѣ человѣка, чудеснымъ образомъ рожденнаго отъ Дѣвы, необыкновенно одареннаго отъ природы, но не вслѣдствіе воплощенія въ Немъ Сына Божія, а въ силу болѣе совершеннаго причастія мудрости, человѣка, состоящаго изъ тѣла и разумной, но измѣняемой души. Такимъ образомъ, между человѣкомъ Іисусомъ и Божественнымъ Словомъ Августинъ не допускалъ никакого личнаго отношенія Христосъ былъ для него не болѣе какъ пророкъ и проповѣдникъ. Этимъ опредѣлялся и характеръ его чувствъ къ Спасителю. Онъ любилъ и уважалъ Его какъ заботливаго учителя, Который Своимъ примѣромъ вдохнулъ въ человѣка силы презирать временныя блага для достиженія вѣчнаго блаженства [2]).

Новыя слагаемыя появляются въ его религіозной жизни послѣ ознакомленія съ философіей Плотина Отъ неоплатониковъ онъ научился видѣть Истину, которую онъ отождествилъ съ Богомъ или, частнѣе, со второй ипостасью, Божественной Премуд-

---

[1]) *O. Scheel*, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. S 13—15

[2]) 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 Ibid VII, 25. Рус. п. I, 190.

ростью. Открывшійся предъ его духовнымъ взоромъ интеллектуальный свѣтъ воспламенилъ его душу любовью. При видѣ этого свѣта сердце его затрепетало отъ любви и страха Высокая задача предстала предъ нимъ—овладѣть этимъ свѣтомъ и претвориться въ его духовность и неизмѣняемость. Какъ бы свыше слышался ему призывъ, исходящій отъ самой Истины: „Я пища взрослыхъ. Расти и будешь вкушать Меня Но не ты претворишь Меня въ себя, какъ пищу плоти своей, но ты претворишься въ Меня“ [1]). Идеальная красота безплотной истины влекла его къ себѣ изъ области чувственнаго и матеріальнаго въ сферу блаженнаго созерцанія духовныхъ цѣнностей Но еще непривычный къ такимъ интеллектуальнымъ экстазамъ, онъ ниспадалъ съ высоты ихъ къ фантазмамъ, среди которыхъ такъ долго вращался его умъ. Неоплатоническая идея создала въ немъ и неоплатоническое настроеніе. Это не что иное, какъ платоническій эросъ, влекущій душу отъ прекрасныхъ тѣлъ къ прекраснымъ душамъ и отъ прекрасныхъ душъ къ той умопостигаемой красотѣ идей, которая дѣлаетъ прекрасными самыя души, причастныя ей [2]). Однако, эти порывы чувства, зовущіе душу за грани міра, не могли создать личной любви къ Богу, которая сообщала впослѣдствіи столько самобытности религіозному энтузіазму Августина. Оцѣнивая впослѣдствіи жизнь своего сердца за этотъ періодъ съ точки зрѣнія завершившагося развитія, Августинъ сравнивалъ себя и своихъ учителей, неоплатониковъ, съ людьми, которые, поднявшись на поросшую лѣсомъ вершину, видятъ издали отечество міра, но въ зарослях не могутъ найти дороги, ведущей къ нему [3]). Въ это время чувства, возбуждаемыя Истиной, и

---

[1]) 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. Ibid. VII, 16 Рус и I, 181.

[2]) 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. Ibid. VII, 23. Рус. и I, 187.

[3]) Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis, et iter ad eam non invenire, et frustra conari per invia Ibid VII, 27. Рус. и. I, 196. Et cum postea 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. Ibid. VII, 26. Рус и I, 193.

любовь ко Христу какъ къ Учителю въ душѣ Августина текли двумя несливающимися струями, потому что его религіозныя убѣжденія не устанавливали никакой связи между Божественной Премудростью и мудрымъ человѣкомъ Іисусомъ. Для него это были двѣ личности, не имѣющія между собою ничего общаго. Но по законамъ психологіи чувства, связанныя съ представленіями, сливаются и измѣняютъ другъ друга, когда вступаютъ между собою въ извѣстное отношеніе самыя представленія, носители этихъ эмоцій

Нѣкоторое время Августину казалось, что, признавая Христа простымъ человѣкомъ, но надѣленнымъ исключительной мудростью, онъ находится въ полномъ согласіи съ ученіемъ каѳолической церкви о личности Искупителя [1]) Но болѣе близкое знакомство съ Новымъ Завѣтомъ и съ церковной догматикой разсѣяло это заблужденіе. Онъ воспринялъ, наконецъ, идею воплощенія Слова Божія въ Іисусѣ. Божественная Премудрость, созерцаемая умомъ, становится для него съ этого времени единой личностью съ историческимъ Христомъ, а вмѣстѣ съ этимъ получаетъ новую форму и его сердечное отношеніе ко Христу. Энтузіазмъ, который возбудило въ немъ созерцаніе Истины, бросаетъ свой отблескъ и на Ея воплощеніе во Христѣ, а чувства, внушенныя божественнымъ Учителемъ, сообщаютъ болѣе конкретную форму этому энтузіазму Августинъ продолжаетъ искать блаженства въ созерцаніи Божественной Премудрости умомъ, освободившимся отъ обольщенія фантазмъ, но эта Премудрость является единой личностью съ человѣкомъ Іисусомъ, и этотъ человѣкъ безконечно превосходитъ всѣхъ святыхъ по силѣ обитающаго въ Немъ Слова Божія Онъ продолжаетъ смотрѣть на Христа какъ на Учителя, преподающаго людямъ Божественную Истину въ осязательной для нихъ и близкой имъ человѣческой формѣ, но въ этомъ Учителѣ онъ видитъ снисшедшую къ людямъ Премудрость Божію [2]).

Но идея воплощенія, насколько можно судить по Исповѣди, имѣла еще болѣе важное вліяніе на характеръ религіознаго настро-

---

[1]) Ego autem aliquanto posterius didicisse me fateor, in eo quod Verbum caro factum est, quomodo catholica veritas a Photini falsitate dirimatur. Ibid. VII, 25. Рус. п. I, 191—192.

[2]) Таково было отношеніе Августина ко Христу въ моментъ обращенія и въ слѣдующіе годы до посвященія въ пресвитера, какъ это показываетъ анализъ его сочиненій, относящихся къ этому переводу его жизни. См *O Scheel,* Op. cit. S 20—71. *W. Thimme,* Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung", 386—391. Berlin 1908. S. 152—159.

енія Августина Соединеніе Божественной Премудрости въ единствѣ личности съ Учителемъ отреченія и воздержанія, человѣкомъ Іисусомъ, выдвигало на первый планъ уничиженіе Истины, Ея смиреніе, отказъ отъ божественной славы и явленіе въ убожествѣ раба, величайшее самопожертвованіе для спасенія тѣхъ, кто былъ Ей враждебенъ, снисхожденіе любви, возбуждающее отвѣтную любовь. До нѣкоторой степени стали понятны Августину слова ап Павла о принятіи Сыномъ Божіимъ, равнымъ Богу, образа раба, о Его послушаніи и смиреніи даже до смерти и о Его послѣдующемъ прославленіи (Филип. II, 6—11) [1]). Ранѣе онъ недоумѣвалъ, чему можетъ учить человѣка уничиженное явленіе Христа, теперь онъ увидѣлъ, что смиреніе Христа исцѣляетъ гордость и питаетъ любовь. Созерцая смиреніе и самоотреченіе Божества, человѣкъ не можетъ уже надмеваться гордостью и вслѣдствіе этого все болѣе и болѣе удаляться отъ Бога. Въ примѣрѣ Христа, Августинъ почувствовалъ призывъ къ смиренію и всецѣлой преданности волѣ Божіей, и этотъ призывъ нашелъ откликъ въ Его сердцѣ [2]). Но повѣривъ въ Божественную любовь, нисходящую на землю и отказывающуюся отъ божественной славы для спасенія враговъ своихъ, Августинъ почувствовалъ въ себѣ отвѣтную любовь къ Богу какъ своему Спасителю [3]). Не трудно понять, насколько эта форма религіознаго настроенія, легко получающая чисто личный характеръ, сильнѣе и интимнѣе платоническаго эроса. Каждый человѣкъ грѣшенъ, каждый враждебенъ Богу, поэтому снисходящая и жертвующая всѣмъ любовь Спасителя естественно становится въ глазахъ человѣка проявленіемъ любви божественной не вообще къ роду человѣческому, а именно къ нему лично. Любовь къ Богу, вызванная въ Августинѣ идеей божественнаго милосердія, ищущаго доступа къ сердцу враговъ, отлилась у него въ такую именно личную

[1]) Ibid. VII, 14 Рус п. I, 177.

[2]) 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. Ibid VII, 24. Рус. п. I, 189.

[3]) Quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est (Rom. V, 6); et Filio unico tuo non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum (ib VIII, 32); non est ibi. Abscondisti enim haec a sapientibus, et revelasti ea parvulis. Confes. VII, 14. Рус. п I, 178.

форму. Когда впослѣдствіи предъ своимъ крещеніемъ онъ услаждался чтеніемъ псалмовъ, то ему казалось, что нѣкоторыя выраженія псалмопѣвца имѣютъ въ виду именно его и обращены какъ бы къ нему лично [1]).

Такъ изображаетъ бл. Августинъ въ Исповѣди характеръ возникшаго въ немъ новаго религіознаго настроенія. Но при сопоставленіи этого повѣствованія съ тѣми данными, которыя можно извлечь по этому вопросу изъ сочиненій, составленныхъ тотчасъ послѣ обращенія, выясняется, что къ нему необходимо сдѣлать нѣкоторыя разъясненія и ограниченія Точно отмѣчая въ другихъ случаяхъ всѣ моменты своего развитія, бл. Августинъ отказывается отъ обычной точности и раздѣльности, приблизившись къ событіямъ, окончательно опредѣлившимъ основы его теоретическихъ убѣжденій и характеръ его религіозности. Его цѣлью было довести Исповѣдь до этого именно момента. Онъ не имѣлъ намѣренія отмѣчать измѣненій, происшедшихъ съ нимъ послѣ рѣшительнаго перелома и сводившихся въ сущности только къ углубленію и развитію достигнутыхъ результатовъ. Поэтому и въ настоящемъ случаѣ онъ описываетъ въ Исповѣди возникшее въ немъ новое настроеніе не въ видѣ зерна, изъ котораго впослѣдствіи выросли и характерная для него форма благочестія, и ученіе о благодати, и взглядъ на искупленіе, а въ видѣ завершеннаго процесса, относя къ данному моменту все то, что было имъ обусловлено и къ чему въ концѣ концовъ онъ пришелъ. При анализѣ той группы раннихъ сочиненій Августина, о которой мы упомянули, становится ясно, что его религіозное чувство во время обращенія и вскорѣ послѣ него питалось, съ одной стороны, мистическимъ восхожденіемъ ума къ созерцанію Божественной Премудрости, съ другой, отношеніемъ ко Христу, какъ къ Учителю воздержанія отъ мірскихъ благъ. Его настроеніе еще окрашено неоплатонической мистикой и эта черта преобладаетъ въ немъ надъ прочими. Въ области мысли его занимаютъ вопросы, навѣянные чтеніемъ платониковъ. Наоборотъ, въ этихъ сочиненіяхъ не замѣтно большой начитанности въ Св. Писаніи. Соотвѣтственно этому Августинъ мало занимается въ нихъ проблемами христіанской догматики. Онъ еще не оцѣнилъ искупительнаго зна-

[1]) Conversus ad nos spiritus tuus bonus ait nobis· Filii hominum, quousque graves corde? Ut quid 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. Confes. IX, 9. Рус. п. I, 241—242.

ченія креста, смерти и воскресенія Господня, и его чувство не опредѣляется еще этими актами Божія милосердія. Мотивъ [1]) отвѣтной любви къ Богу, не пощадившему Сына Своего, но предавшему Его на смерть для спасенія враговъ Своихъ, не находитъ для себя выраженія въ этихъ сочиненіяхъ Все это необходимо признать. Однако и въ раннихъ произведеніяхъ Августина все же отражаются зачатки религіознаго настроенія возникновеніе котораго онъ относитъ въ Исповѣди ко времени своего обращенія. Гордость и самоувѣренность его были сломлены, и онъ всѣмъ сердцемъ почувствовалъ необходимость благодати какъ для познанія истины, такъ и для чистоты жизни, а въ этой благодати онъ ощутилъ призывающее къ любви милосердіе Божіе. Въ этомъ отношеніи особенно выразительна молитва къ Богу, которой онъ начинаетъ свои *Монологи*. Мы позволимъ себѣ привести изъ нея наиболѣе характерныя выдержки „Боже, Творецъ вселенной, даруй мнѣ, во-первыхъ, хорошо вознести къ Тебѣ молитву, потомъ стать достойнымъ того, чтобы Ты меня услышалъ, наконецъ, освободи меня.. Услышь, услышь, услышь меня, Богъ мой, Господь мой, царь мой, отецъ мой, причина моя, надежда моя, богатство мое, честь моя, домъ мой, отечество мое, спасеніе мое, свѣтъ мой, жизнь моя. Услышь, услышь, услышь меня тѣмъ обыкновеніемъ Твоимъ, которое въ совершенствѣ извѣстно немногимъ Уже Тебя одного люблю я, Тебѣ одному слѣдую, Тебя одного ищу, Тебѣ одному готовъ служить, потому что только Ты одинъ праведно господствуешь; хочу быть въ Твоей власти. Повели, молюсь, и прикажи, что Тебѣ угодно, но исцѣли и открой слухъ мой, чтобы я услышалъ слова Твои. Исцѣли и открой очи мои, чтобы я увидѣлъ ими мановенія Твои Изгони изъ меня безуміе, чтобы я снова узналъ Тебя. Скажи мнѣ, куда я долженъ направить взоры свои, чтобы видѣть Тебя, и я надѣюсь, что исполню все, что Ты повелишь. Прими обратно, молюсь, бѣглеца Твоего, Господи, ми-

---

[1]) Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ онъ формулируется такимъ образомъ Ut et nos invicem diligamus... et ipsum Deum, quoniam prior dilexit nos (1 Ioan. 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. De catechiz rudib 7 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 prosset occidi? Ibid. 39. Ср. Serm. XXXIV, 2; CCXV, 5.

лостивѣйшій Отецъ: довольно уже понесъ я наказаній, довольно послужилъ врагамъ Твоимъ, которые подъ ногами Твоими, довольно былъ игрушкою обмановъ. Прими меня, раба Твоего, убѣгающаго отъ нихъ, потому что и они приняли меня, чужого раба, когда я бѣжалъ отъ Тебя Я чувствую, что долженъ возвратиться къ Тебѣ; пусть откроются мнѣ, стучащему, двери Твои; научи меня, какъ прійти къ Тебѣ. Нѣтъ у меня ничего другого, кромѣ воли Ничего другого не знаю я, кромѣ того, что все текущее и гибнущее должно быть предметомъ презрѣнія, а все прочное и вѣчное предметомъ исканія. Я это и дѣлаю, Отецъ мой, потому что только это и знаю, но какимъ путемъ приходятъ къ Тебѣ, этого я не знаю Ты внуши мнѣ, Ты покажи, Ты снабди и необходимымъ на дорогу. Если вѣрою находятъ Тебя прибѣгающіе къ Тебѣ, дай вѣру, если добродѣтелью, дай добродѣтель; если знаніемъ, дай знаніе. Умножь во мнѣ вѣру, умножь надежду, умножь любовь. О, достойная удивленія и единственная благость Твоя!“ [1]). Здѣсь Августинъ еще считаетъ добрую волю своею собственностью, но уже умиляется любовью Божіей, преслѣдующей милостью убѣгающихъ отъ нея. Отдавая волю свою Богу, онъ видитъ теперь источникъ грѣха именно въ гордости [2]). Наконецъ мы убѣждаемся, что въ это время его сердцу близко было уничиженіе и смиреніе Христа, но цѣль этого смиренія онъ полагалъ еще не въ примиреніи съ Богомъ враговъ Его голгоѳской жертвой, а въ возбужденіи въ людяхъ смиренія примѣромъ отреченія Премудрости отъ своей божественной славы. Люди желали богатства, стремились къ почестямъ, мечтали о потомствѣ, боялись позора, страданій, смерти, и эти страсти ввергали ихъ въ грѣхъ. Но воплощенная Премудрость отказалась отъ всѣхъ временныхъ благъ и претерпѣла всѣ виды страданій, чтобы вдохнуть людямъ презрѣніе къ славѣ и любовь къ страданіямъ [3]) Такимъ образомъ,

1) Soliloqu, I, 2. 4—5 Рус и II, 228. 231—332.

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 (Eccles. X, 14. 15. 9. 10)? De Musica, VI, 40.

3) Nullo modo beneficentius consuluit generi humano, quam cum ipsa Sapientia Dei, id est unicus Filius consubstantialis Patri et coaeterenus, totum hominem suscipere dignatus est.. De ver. rel. 30. Рус. и VII, 23. 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

всѣ существенныя черты религіознаго настроенія, возникновеніе котораго Августинъ относитъ въ Исповѣди ко времени своего обращенія, встрѣчаются, правда, не въ столь опредѣленномъ и законченномъ видѣ, а лишь въ зачаточномъ состояніи, и въ сочиненіяхъ, близкихъ по времени самымъ событіямъ. Это признаютъ и изслѣдователи, особенно настаивающіе на разногласіи между Исповѣдью и ранними сочиненіями Августина [1]).

Возникновеніе новаго религіознаго настроенія бл. Августинъ объясняетъ вліяніемъ на него Св. Писанія и особенно посланій ап. Павла, проповѣдника благодати. Нѣтъ сомнѣнія, что Писаніе послужило ближайшей и непосредственной причиной этого коренного переворота въ душевной жизни Августина. Но самая возможность такого вліянія на него Писанія была подготовлена опытомъ личной жизни. Посланія ап. Павла не произвели бы на него такого потрясающаго дѣйствія, если бы онъ познакомился съ ними въ дни своей задорной и самомнительной юности, для которой ея силы казались безграничными. Только ихъ испытанная слабость открывала доступъ къ его сердцу проповѣди о необходимости помощи свыше, только опытъ безуспѣшности стремленій и безсилія въ борьбѣ помогъ ему понять значеніе смиренія Христа. Къ этому отчасти приводилъ уже ходъ его интеллектуальнаго развитія, такъ какъ во многомъ оно опредѣлялось событіями, совершенно независимыми отъ его воли. Оно получило бы, можетъ быть, совершенно иное направленіе, если бы въ его руки не попалъ Гортензій, если бы онъ не встрѣтился съ манихеями, если бы позднѣе онъ не познакомился съ св. Амвросіемъ, если бы, наконецъ, ему не посовѣтовали прочесть Плотина Далѣе, еще до своего обращенія Августинъ чувствовалъ, особенно въ періодъ скептицизма, внутреннее безсиліе предъ лицомъ теоретическихъ противорѣчій, изъ которыхъ его умъ не находилъ выхода, и молился о божественной помощи [2]). Но испытавъ на пути

---

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 Ibid. 31. Рус. п. VII, 24—25 Tota itaque vita ejus in terris, per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. Ibid. 32. Рус п VII, 25. 32 ср 70—71. Рус. п. VII, 60—61.

[1]) *Loofs*, Art. Augustinus въ Herzog-Hauck, Realencyclopädie. 3 Aufl. B. I, S 270, 31-32, 273, 52-58. *O. Scheel*, Op. cit. S. 71—76. *W. Thimme*, Op cit. S. 54—58 152—159.

[2]) Occurrebat igitur inexplicabilis silva, cui demum inseri multum pigebat:

своего умственнаго развитія большія затрудненія, онъ не ощутилъ однако здѣсь своего полнаго безсилія. И послѣ обращенія Августинъ сохранилъ убѣжденіе, что ему удалось выйти на прямую дорогу изъ дебрей, въ которыхъ онъ блуждалъ, только благодаря настойчивости и неустанности исканій, что именно эта настойчивость и обезпечила ему помощь Божію [1]) Опытъ полнаго безсилія ему дала не умственная, а нравственная жизнь: безплодныя попытки освободиться отъ власти господствующихъ страстей, служеніе которымъ не давало ему удовлетворенія и все болѣе и болѣе наполняло горечью его душу.

Борьба двухъ воль и побѣда новой воли. Знакомство съ неоплатонизмомъ дало Августину не только основы новыхъ религіозныхъ убѣжденій, но и опредѣленное настроеніе, потерпѣвшее измѣненіе подъ вліяніемъ посланій ап. Павла Въ немъ возникла новая воля служить Богу безкорыстно и наслаждаться Имъ, какъ единственнымъ источникомъ истинной радости [2]) Теперь онъ стремится не къ тому только, чтобы получить еще больше увѣренности въ бытіи духовной субстанціи Бога, а и къ тому, чтобы совершенно утвердиться въ Богѣ [3]). Когда предвкушеніе истины возбудило въ немъ религіозный восторгъ, не могло уже быть никакихъ оправданій для нерѣшительности. Необходимо было твердо вступить на новый путь. Но новая воля Августина была еще слишкомъ слаба и не могла побороть его прежней, страстной воли. Для послѣдней, правда, соблазны честолюбія уже утратили свою привлекательность Общественная дѣятельность стала для Августина тяжелымъ бременемъ, потому что страсти честолюбія и корыстолюбія, которыя дѣлаютъ это бремя сноснымъ, отъ него ушли [4]). Но въ

---

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.. De utilit. cred. 20. Ср. Contr. epist. Fund. 3.

[1]) De liber. arb. I, 4.

[2]) Voluntas nova quae mihi esse coeperat ut te gratis colerem, fruique te vellem, Deus sola certa jucunditas Confes VIII, 10 Рус. п. I, 210.

[3]) De vita tua aeterna certus eram: quamvis eam in aenigmate et quasi per speculum videram (1 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. Ibid. VIII, 1. Рус п I, 197—198.

[4]) Mihi displicebat quod agebam in saeculo, et oneri mihi erat valde, non jam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae, ad tolerandam

немъ еще жива была страсть къ женщинѣ [1]). Изъ извращенности воли возникла страсть, отъ удовлетворенія страсти родилась привычка, послѣдняя, не встрѣчая сопротивленія, обратилась въ необходимость—таковы были звенья цѣпи, еще сковывавшей Августина [2]).

Казалось бы, что это обстоятельство не должно было удерживать Августина отъ крещенія, такъ какъ церковь вовсе не ставитъ безбрачіе условіемъ вступленія въ число ея членовъ. Но Августинъ искалъ полной свободы и независимости, чтобы всецѣло предаться чисто духовнымъ интересамъ, а бракъ неизбѣжно связалъ бы его и заставилъ бы его мириться съ тѣмъ, что онъ ощущалъ какъ нестерпимую тяжесть, съ общественной дѣятельностью и необходимостью зарабатывать средства къ жизни [3]). Эта коллизія побудила его обратиться за совѣтомъ къ престарѣлому пресвитеру Симплиціану, духовному отцу св. Амвросія, извѣстному своимъ широкимъ духовнымъ опытомъ [4]). Изъ повѣствованія Исповѣди мы не видимъ, чтобы Симплиціанъ далъ опредѣленный совѣтъ по тому именно вопросу, который привелъ къ нему Августина. Это произошло, повидимому, отъ того, что Августинъ не успѣлъ довести до конца разсказъ о своей жизни [5]) и объяснить цѣль своего посѣщенія, но былъ прерванъ Симплиціаномъ при упоминаніи о чтеніи сочиненій неоплатониковъ въ переводѣ Викторина. Старецъ зналъ Викторина лично, былъ свидѣтелемъ его обращенія ко Христу и, услышавъ его имя изъ устъ молодого ритора, увлекся желаніемъ разсказать послѣднему эту поучительную исторію. Викторинъ славился своимъ краснорѣчіемъ и глубокими познаніями въ философіи и свободныхъ наукахъ. Учитель многихъ сенаторовъ, онъ получилъ за свои общественныя заслуги высшую

---

illam servitutem tam gravem. Jam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua, quam dilexi. Ibid. VIII, 2 Ср VIII, 10. Рус. п. I, 198 209.

[1]) Sed adhuc tenaciter colligabar ex femina. Ibid. VIII, 2. Рус п. I, 198

[2]) Ex voluntate perversa, facta est libido: et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Ibid VIII, 10. Рус. п. I, 209—210.

[3]) Nec me prohibebat Apostolus conjugari, quamvis exhortaretur ad melius, maxime volens omnes homines sic esse ut ipse erat (1 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. Ibid. VIII, 2. Рус п I, 198—199.

[4]) Ibid. VIII, 1, 3. Рус. п I, 198. 200.

[5]) Perrexi ergo ad Simplicianum.... Narravi ei circuitus erroris mei... Ibid VIII, 3. Рус. п. I, 200.

почесть: еще при жизни ему была воздвигнута статуя на римскомъ форумѣ. Большую часть своей жизни онъ шелъ въ ногу съ римскою знатью, предававшейся съ изступленнымъ увлеченіемъ синкретическимъ культамъ, но чтеніе Св. Писанія и произведеній христіанской литературы обратило его къ новой религіи, и онъ имѣлъ достаточно мужества, чтобы торжественно заявить объ этомъ. Въ римской церкви приступающіе къ крещенію читали исповѣданіе вѣры съ высокаго амвона, но допускались и исключенія. Не желая обострять отношеній съ сильной въ Римѣ языческой партіей, клирики предложили Викторину совершить обрядъ тайно, но онъ отъ этого рѣшительно отказался и публично исповѣдывалъ свою вѣру, не считаясь съ возможными послѣдствіями [1]). Въ царствованіе Юліана, въ силу закона, запрещавшаго христіанамъ преподаваніе литературы и краснорѣчія, Викторинъ вынужденъ былъ прекратить свою общественную дѣятельность [2]) Таковъ былъ разсказъ Симплиціана. Изъ него видно, что Викторинъ могъ служить для Августина примѣромъ независимости, а не примѣромъ воздержанія. Но Августина уже не привлекала карьера. Поэтому Викторинъ показался Августину не столько сильнымъ, сколько счастливымъ [3]), такъ какъ въ законѣ Юліана ему представился удобный случай совершенно порвать съ прошлымъ Тѣмъ не менѣе разсказъ Симплиціана обострилъ внутреннюю борьбу Августина и создалъ мучительное состояніе колебанія и нерѣшительности Августинъ говоритъ, что въ это время онъ былъ подобенъ просыпающемуся, который знаетъ, что бодрствованіе лучше сна, но лѣнится превозмочь сладость утренней дремоты и невнятно лепечетъ: сейчасъ, сейчасъ, подожди немного. Въ этой внутренней борьбѣ Августинъ по собственному опыту понялъ, что значатъ слова ап. Павла о борьбѣ закона плоти противъ закона ума [4]).

Болѣе прямое отношеніе къ тому, что такъ занимало Августина, имѣли полученныя имъ свѣдѣнія о христіанскомъ монашествѣ, его возникновеніи, распространеніи и вліяніи. Однажды Августина и Алипія посѣтилъ Понтиціанъ, ихъ общій другъ и соотечественникъ. Увидѣвъ на игорномъ столикѣ послапія ап. Павла и получивъ отъ Августина признаніе, что онъ уже близокъ къ церкви, Понтиціанъ, благочестивый христіанинъ, нашелъ въ этомъ

---

[1]) Ibid. VIII, 3—4 Рус. п. I, 200—203

[2]) Ibid VIII, 10 Рус. п. I, 209

[3]) Non mihi fortior quam felicior visus est, quia invenit occasionem vacandi tibi. Ibid VIII, 10 Рус п I, 209

[4]) Ibid VIII, 10—12 Рус. п I, 209—212

поводъ разсказать своимъ друзьямъ о преп Антоніи, житіе котораго, составленное св. Аѳанасіемъ, въ латинскомъ переводѣ Евагрія, было очень широко распространено на западѣ и служило важнымъ факторомъ въ возникновеніи аскетическаго движенія въ западно-христіанскомъ обществѣ Отъ Антонія разговоръ перешелъ къ египетскому монашеству и его подражателямъ на западѣ. Оказалось, что за стѣнами Милана существуетъ монастырь, пользующійся покровительствомъ св Амвросія. Характерно, что все это было совершенною новостью для Августина: до сихъ поръ онъ не имѣлъ ни малѣйшаго понятія ни о преп Антоніи, ни о монашествѣ, ни о монастырѣ близъ Милана Въ заключеніе Понтиціанъ разсказалъ случай, свидѣтелемъ котораго онъ былъ въ Трирѣ, когда тамъ находился императорскій дворъ. Однажды, когда императоръ послѣ полудня присутствовалъ въ циркѣ, Понтиціанъ съ тремя другими придворными, воспользовавшись предоставленной имъ свободой, отправился на прогулку за городъ. За стѣнами общество раздѣлилось на двѣ группы по два человѣка. Два молодыхъ чиновника, отдѣлившись отъ Понтиціана, который шелъ съ третьимъ, продолжали свою прогулку и случайно набрели на монашескую хижину. Нужно имѣть въ виду, что въ Трирѣ жилъ въ изгнаніи св. Аѳанасій александрійскій, авторъ *Жизни Антонія*, горячій сторонникъ аскетическаго идеала. Монашеская хижина была очевиднымъ слѣдомъ вліянія изгнанника на западную церковь. Войдя подъ убогій кровъ, молодые люди увидѣли книгу, которую и стали читать Это было житіе преп. Антонія Неожиданное содержаніе этого сочиненія до такой степени ихъ поразило, что они рѣшили, не возвращаясь въ городъ, отказаться отъ своихъ должностей и невѣсть, съ которыми были обручены, и остаться съ монахами. Ихъ примѣру послѣдовали потомъ и покинутыя невѣсты [1]).

Эти примѣры были для Августина болѣе поучительны, чѣмъ обращеніе Викторина. Онъ не могъ оторваться отъ школы не потому, что она была еще привлекательна для его честолюбія, а потому, что не имѣлъ силы отказаться отъ брака и этимъ вынуждался продолжать свою общественную дѣятельность Въ бесѣдѣ Понтиціана о монашествѣ на первый планъ выступалъ не отказъ отъ честолюбія, а идея чистоты, внутренней борьбы съ грѣхомъ и плотью. Еще со времени знакомства съ Гортензіемъ Августинъ очень цѣнилъ философскую жизнь и воздержаніе [2]). Притягатель-

[1]) Ibid. VIII, 13—15 Рус. п. I, 212—217.
[2]) Ibid. VIII, 17. Рус. п. I, 217—218

ная сила этого идеала была одною изъ причинъ, побудившей его сблизиться съ манихеями. Теперь онъ впервые узналъ, что этотъ идеалъ съ возможною полнотою и рѣшительностью осуществленъ въ церкви и при томъ не философами, а людьми самыми обыкновенными [1]) Впослѣдствіи сопоставленіе монашескаго идеала съ аскетизмомъ манихеевъ послужило содержаніемъ для его спеціальнаго полемическаго труда противъ послѣдователей Манеса [2]).

Во время разсказа Понтиціана о христіанскихъ подвижникахъ Августинъ невольно сравнивалъ себя съ этими людьми. Яркимъ пламенемъ вспыхнула въ немъ совѣсть, освѣтившая предъ нимъ все его внутреннее существо, и въ этомъ пламени перегорѣли цѣпи, которыми онъ былъ еще связанъ Онъ ясно увидѣлъ, въ какомъ состояніи позорной слабости находился и какъ запятнанъ былъ внутренно Чтобы утолить нравственную боль, онъ старается отвести свой внутренній взоръ отъ себя самого, но слова Понтиціана снова и снова заставляютъ его думать о своей нечистотѣ [3]). И чѣмъ прекраснѣе были для него люди, освободившіеся отъ плотскихъ страстей, тѣмъ отвратительнѣе онъ казался самъ себѣ [4]) Но въ разсказѣ Понтиціана былъ элементъ, который долженъ былъ усилить впечатлѣніе, вынесенное Августиномъ изъ чтенія ап. Павла, и напомнить ему, что нравственная чистота есть дѣло благодати Божіей, потому что въ аскетической литературѣ вообще и въ Жизни Антонія въ особенности выдвигается ученіе о духовныхъ дарованіяхъ, о Божественномъ призваніи къ чистотѣ и о самой чистотѣ какъ дарѣ Духа [5]).

Когда Понтиціанъ ушелъ, Августинъ былъ въ чрезвычайномъ

---

[1]) 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? Ibid VIII, 19 Рус и I, 219

[2]) De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo

[3]) 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 Ibid. VIII, 16 Рус. и I, 217

[4]) Tunc vero, quanto ardentius amabam illos de quibus audiebam salubres affectus, quod se totos tibi sanandos dederant, tanto exsecrabilius me comparatum eis oderam. Ibid VIII, 17. Рус. и. I, 217.

[5]) См. подробнѣе въ нашемъ сочиненіи Религіозный идеалъ Св. Аѳанасія александрійскаго Сергіевъ посадъ 1904 г Стр. 74—75.

волненіи, и вся его внѣшность указывала на силу охватившаго его аффекта [1]). Чтобы лучше обдумать положеніе, онъ удалился въ находившійся при квартирѣ садъ. За нимъ послѣдовалъ Алипій, не рѣшившійся оставить друга въ такомъ состояніи [2]). Здѣсь произошла послѣдняя борьба между старой, полуразрушенной волей, и волей новой, все еще не достаточно полной и сильной [3]). Въ самый острый моментъ этой борьбы Августину пришло на мысль, что всѣ тѣ юноши, дѣвы, вдовы, о которыхъ онъ только что слышалъ, достигли чистоты не собственными усиліями, но получили ее отъ Бога какъ даръ благодати, и въ немъ возникъ горячій порывъ всецѣло отдать себя въ руки Божіи и просить у Бога исцѣленія своего недуга [4]). Онъ тотчасъ оставилъ Алипія, съ рыданіями повергся подъ смоковницей и обратился къ Богу съ пламенной молитвой о помощи [5]) Какъ бы въ отвѣтъ на нее, онъ сталъ различать доносившійся изъ сосѣдняго дома дѣтскій голосъ, безпрестанно повторявшій: *Tolle, lege; tolle, lege.* (Возьми, читай). Августинъ только что узналъ отъ Понтиціана, что преп. Антоній почувствовалъ призваніе къ отшельничеству, услышавъ въ церкви, какъ бы къ нему лично обращенныя слова Евангелія: пойди, продай имѣніе твое и раздай нищимъ (Мѳ. XIX, 21). Подъ впечатлѣніемъ этого разсказа онъ объяснилъ себѣ дѣтскій голосъ и произносимыя имъ странныя слова въ смыслѣ указанія свыше на то, что онъ долженъ взять Св. Писанія и прочесть первый открывшійся стихъ Быстро вставъ и подойдя къ Алипію, онъ схватилъ кодексъ посланій ап. Павла, открылъ его и прочелъ

---

[1]) Neque enim solita sonabam, plusque loquebantur animum meum frons, genae oculi, color, modus vocis, quam verba quae promebam. Ibid. VIII, 19. Рус. и I, 220

[2]) Ibid. VIII, 19.Рус. и I, 220

[3]) Ibid. VIII, 20—21 Рус. и. I, 221—223.

[4]) 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 [in te (CSEL)] stas? Projice te in eum; noli metuere, non se subtrahet ut cadas: projice te securus, excipiet et sanabit te. Ibid. VIII, 27. Рус. и I, 229

[5]) 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? Ibid. VIII, 28. Рус. и I, 230.

слова: „Какъ днемъ будемъ вести себя благочинно, не предаваясь ни пированіямъ и пьянству, ни сладострастію и распутству, ни ссорамъ и зависти, но облекитесь въ Господа нашего Іисуса Христа и попеченія о плоти не превращайте въ похоти“ (Римл. XIII, 13—14). Въ этотъ моментъ его ветхая воля умерла, оковы спали, всѣ сомнѣнія исчезли и онъ почувствовалъ въ себѣ спокойную и увѣренную рѣшимость [1]) Родился новый человѣкъ съ новымъ характеромъ. Чувственность и честолюбивыя стремленія потеряли съ этого момента всякую власть надъ волей [2]). Исповѣдь принято теперь провѣрять сопоставленіемъ ея съ сочиненіями Августина, написанными въ Кассиціакѣ Въ этомъ случаѣ послѣднія служатъ разительнымъ подтвержденіемъ данныхъ Исповѣди. Въ нихъ не осталось ни малѣйшихъ слѣдовъ борьбы Августина съ чувственностью, и когда подумаешь, что эти діалоги написаны человѣкомъ, который, только что отпустивъ конкубину, проявилъ столько слабости въ этомъ отношеніи, то невольно начинаешь видѣть въ этомъ фактѣ удивительный примѣръ мгновеннаго, хотя и вполнѣ подготовленнаго, измѣненія личности. То, что ранѣе Августинъ читалъ у ап Павла и что слышалъ изъ устъ Понтиціана о безсиліи человѣка и о могуществѣ Бога, стало теперь его жизненнымъ опытомъ. Борьба, пережитая имъ, обратила его вниманіе на глубокій диссонансъ въ человѣческой природѣ, которая, высшей своей стороной стремясь къ идеальнымъ благамъ и соуслаждаясь закону Божію, въ своей низшей сторонѣ, которую осуждаетъ, встрѣчаетъ непреодолимое препятствіе къ осуществленію своихъ идеальныхъ порывовъ. Мгновенное же исцѣленіе отъ укоренившихся привычекъ убѣдило Августина, что одинъ Богъ, внимая горячей молитвѣ вѣры, можетъ пересоздать человѣка внутренно и избавить его „отъ этого тѣла смерти“ [3]).

---

[1]) Nec ultra volui legere; nec opus erat. Statim quippe cum fine hujusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt. Ibid VIII, 29. Рус. п. I, 231.

[2]) Convertisti me ad te, ut nec uxorem quaererem, nec aliquam spem saeculi hujus Ibid. VIII, 30 Рус п I, 232

[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. Ibid VI, 20. Рус. п. I, 151

IV.

Новая личность.

Мы прослѣдили развитіе бл. Августина до момента рѣшительнаго измѣненія его личности. Въ минуту крайняго напряженія нравственной борьбы въ немъ умерла горделивая и чувственная воля и родилась новая воля, стремящаяся служить Богу безкорыстно и наслаждаться Имъ, какъ единственнымъ источникомъ истинной радости [1]) Она и послужила зерномъ, изъ котораго выросла новая религіозная личность Августина Новѣйшія изслѣдованія хотятъ прослѣдить этотъ процессъ шагъ за шагомъ. Но это равносильно желанію отмѣчать ежедневныя измѣненія дитяти въ его постепенномъ переходѣ къ отрочеству и юности Раскрытіе дѣтскихъ задатковъ въ юношѣ становится гораздо яснѣе, если мы опускаемъ промежуточныя звенья и сравниваемъ между собою только предѣльные моменты Поэтому мы попытаемся выяснить основной характеръ новой личности бл Августина не въ ея постепенномъ ростѣ, а въ ея завершенномъ видѣ. Источникомъ для этого можетъ служить религіозная лирика Исповѣди, которая отражаетъ настроеніе автора, отлившееся въ опредѣленную и законченную форму 14 лѣтъ спустя послѣ пережитого имъ кризиса. Мы разумѣемъ ту сторону этого сочиненія, которую уже противопоставили его повѣствовательной части, и которая содержитъ въ себѣ оцѣнку, данную бл. Августиномъ всему пережитому [2])

Основною силою личности бл. Августина всегда была любовь, но неодинаковы были объекты его любви [3]). Содержаніемъ его отжившей личности была любовь къ реальнымъ, но непрочнымъ и вѣчно убѣгающимъ благамъ настоящей жизни, а ихъ частичность, мгновенность и неустойчивость возбуждали въ немъ лишь неудовлетворенную жажду, но не давали ему ни насыщенія, ни счастья [4]). Содержаніемъ его новой личности служитъ также любовь, но сосредоточившаяся на Богѣ какъ высшемъ и неотъемлемомъ Благѣ и въ Немъ нашедшая для себя успокоеніе. „Ты, обращается Августинъ къ Богу, создалъ насъ для Себя, и душа наша до тѣхъ поръ томится, не находя себѣ покоя, пока не

---

[1]) Confes. VIII, 10. Рус. п I, 210
[2]) Срав. стр. 60.
[3]) Срав. стр. 16—21
[4]) Confes. VI, 18. Рус. п. I, 148.

успокоится въ Тебѣ“ [1]). Въ дальнѣйшемъ мы ставимъ себѣ задачей разсмотрѣть, какими индивидуальными чертами характеризуется любовь Августина къ Богу, и въ чемъ состоитъ успокоеніе, найденное имъ въ Высшемъ Благѣ.

Любовь къ Богу. Любовь человѣка къ Богу всегда служитъ отвѣтомъ на тѣ блага, которыя онъ получаетъ отъ Источника своего бытія, а ея характеръ опредѣляется тѣмъ, какія именно изъ этихъ благъ особенно цѣнитъ индивидуальное чувство, и за какія блага отдаетъ человѣкъ свое сердце Подателю ихъ.

Религіозное настроеніе большинства церковныхъ писателей эпохи бл. Августина отличалось объективнымъ, безличнымъ характеромъ. Климентъ александрійскій и Оригенъ, Новаціанъ, Тертулліанъ, Кипріанъ почти ничего не говорятъ о себѣ лично. Въ историко-апологетическихъ сочиненіяхъ св. Аѳанасія александрійскаго и въ письмахъ Василія Великаго содержится богатый біографическій матеріалъ, но онъ рисуетъ предъ нами не личную религіозную жизнь этихъ святыхъ, а ихъ церковно-общественную дѣятельность Григорій Богословъ, Григорій Нисскій, Ареопагитики, произведенія аскетической литературы гораздо болѣе вводятъ насъ въ настроеніе восточнаго христіанина, но и здѣсь оно характеризуется тѣми же чертами объективности и безличности: христіанское чувство возноситъ горячую хвалу Богу за блага творенія и искупленія, но безъ всякаго отношенія къ личности самого писателя. Авторъ благодаритъ и любитъ Бога не за то, что Тотъ создалъ и искупилъ именно его, а за то, что Онъ сотворилъ этотъ прекрасный міръ и искупилъ всѣхъ грѣшниковъ. Въ аскетической литературѣ и въ толкованіяхъ Григорія Нисскаго на Пѣснь Пѣсней много говорится объ отношеніи души человѣческой, невѣсты Христа, къ своему Небесному Жениху. Но это не индивидуально выраженныя томленія души самого автора, а религіозныя порывы человѣческой души вообще. Иными свойствами отличается религіозное настроеніе бл. Августина. Оно носитъ чисто личный характеръ и стоитъ въ самой тѣсной связи съ его индивидуальными переживаніями. Въ его основѣ лежитъ чувство восторженной благодарности за блага, полученныя отъ Бога имъ лично, чувство отвѣтной любви отчасти за естественныя дары природы, а главнымъ образомъ за спасеніе отъ заблужденій и подавляющей силы дурныхъ страстей, которыя были не только грѣхомъ, но и

---

[1]) Ibid. I, 1. Рус. п. I, 1,

бѣдствіемъ его жизни, которыя манили его призраками благъ, но не давали удовлетворенія.

Сердце бл. Августина наполняется благодарностью къ Богу при мысли о своемъ рожденіи и тѣхъ элементарныхъ благахъ, которыя составляютъ радость дѣтства. Богъ образовалъ тѣло его чрезъ посредство родителей, и тотчасъ послѣ рожденія излились на него потоки милосердія Божія. „Встрѣтили меня, пишетъ онъ, утѣшенія молока человѣческаго Не мать моя и не кормилицы мои наполняли себѣ сосцы, но Ты давалъ мнѣ чрезъ нихъ пищу дѣтства, согласно установленію Твоему и по щедротамъ, которыя Ты распредѣлилъ между всѣми тварями до самаго основанія вещей. Ты внушалъ мнѣ не желать болѣе пищи, чѣмъ Ты подавалъ мнѣ, а питающимъ меня Ты влагалъ желаніе давать мнѣ то, что Ты даровалъ имъ. И онѣ охотно, по установленному Тобою побужденію, давали мнѣ то, что въ изобиліи получали отъ Тебя, потому что благомъ для нихъ было мое благо, отъ нихъ исходящее, но оно было не отъ нихъ, а чрезъ нихъ, ибо отъ Тебя всѣ блага, Боже, и отъ Бога моего все спасеніе мое“ [1]) Онъ благодаритъ Бога за тѣло, которое отъ Него получилъ, за чувство самосохраненія, за жизнь, за то, что былъ способенъ услаждаться истиной, имѣлъ хорошую память, былъ украшенъ чистотою произношенія, находилъ удовольствіе въ дружбѣ, избѣгалъ унынія „Все это—дары Бога Моего, восклицаетъ онъ, не я далъ себѣ это. Все это благо и все это я самъ. Итакъ благъ создавшій меня и Самъ Онъ—благо Мое, и я въ восхищеніи предъ Нимъ отъ всѣхъ благъ, которыми былъ надѣленъ еще мальчикомъ“ [2]).

Но мѣстъ, въ которыхъ содержатся проявленія чувства благодарности къ Богу за полученныя отъ Него физическія блага въ Исповѣди сравнительно мало Въ ней преобладаютъ выраженія чувства любви къ Богу, какъ естественный отвѣтъ души на оказанное Богомъ прощеніе грѣховъ, дарованное Имъ нравственное возрожденіе и тотъ духовный миръ и счастье, которыя осѣнили, наконецъ, когда то мятежную и не находящую для себя покоя душу. Когда бл. Августинъ писалъ свою Исповѣдь, онъ стоялъ предъ двумя несомнѣнными фактами: прошлое было для него мрачной областью грѣха и противленія Богу, настоящее — состояніемъ полнаго нравственнаго перерожденія и духовной радости.

Общее направленіе его воли до обращенія было грѣховно. Августинъ говоритъ, что въ это время онъ не любилъ Бога и

---

[1]) Ibid I, 7. Рус. п. I, 6.

[2]) Ibid. I, 31. Ср. 12 Рус п. I, 28. 11—12

пытался найти удовлетвореніе не въ Немъ, а вдали отъ Него, въ тварп [1]) Прекрасны земныя блага, но жалокъ тотъ, кто наслаждается ими, оставляя Бога и законъ Его [2]) Ему не снискать въ нихъ для себя успокоенія. Богъ создалъ человѣка для Себя, и душа наша до тѣхъ поръ томится, пока не успокоется въ Немъ [3]). Къ чему бы она ни стремилась, она инстинктивно, какъ растеніе къ свѣту, тянется къ Богу Когда она любитъ истину, то въ этой любви безсознательно ищетъ Бога, отъ котораго истекаетъ всякая истина и мудрость [4]). Но и тогда, когда она гоняется за призрачнымъ счастьемъ и служитъ своимъ страстямъ, она извращеннымъ образомъ стремится къ Богу и старается подражать Ему Въ самомъ дѣлѣ, честолюбіе домогается почестей, но чести и славы достоинъ одинъ только Богъ. Праздность и лѣность больше всего цѣнятъ покой, но единственно вѣрный и надежный покой только въ Богѣ. Роскошь окружаетъ себя обиліемъ и не терпитъ лишеній, но совершенная полнота и обиліе—Богъ Душа заблуждающаяся ищетъ внѣ Бога того, что во всей полнотѣ содержится лишь въ Богѣ [5]). Но такъ какъ она ошибочно принимаетъ за необходимое для себя лишь похожее на истинное благо, считаетъ за дѣйствительность призракъ, то естественно не насыщается и не утоляетъ своего голода, а только томится и теряетъ силы въ напрасной погонѣ за счастьемъ [6]) Таково было, по сознанію Августина, общее направленіе его воли, которое проявлялось затѣмъ въ отдѣльныхъ грѣховныхъ актахъ. Августинъ проникнутъ убѣжденіемъ, что съ первыхъ дней младенчества и до той минуты, когда благодать коснулась его, всѣ его поступки были выраженіемъ его грѣховности. Жадность, съ которой въ младенчествѣ онъ набрасывался на сосцы кормилицы, плачъ отъ досады, капризы, требованіе для себя вреднаго и гнѣвъ при встрѣчѣ съ отказомъ, попытки причинить вредъ старшимъ зубами и ногтями—все это грѣхи возраста, который называютъ невиннымъ [6]), Затѣмъ началась школьная жизнь съ неповиновеніемъ старшимъ, лѣностью, уступавшей лишь принужденію, страстью къ играмъ и зрѣлищамъ, пренебреженіемъ къ полезнымъ наукамъ—грамматикѣ и ариѳметикѣ,—и увлеченіемъ вредными—поэзіей съ ея соблазнительными миѳами и литерату-

---

[1]) Ibid. I, 21 Рус и I, 19.
[2]) Ibid II, 10 Рус и I, 36—37
[3]) Ibid I, 1 Рус и I, 1
[4]) Ibid III, 7—8 Рус. и I, 50—51
[5]) Ibid II, 13—14 Рус. и I, 39—41.
[6]) Ibid III, 1, IV, 13. 15; VI, 26. Рус. и. I, 44—45. 79—80 81—82 156—158.

рой,—съ обманомъ родителей и воспитателей, воровствомъ лакомствъ, недобросовѣстностью въ играхъ [1]) Позднѣе пробуждается половой инстинктъ, и всю душу охватываетъ похоть, которая сначала услаждается грѣховными мечтами и непристойными разговорами а потомъ отъ словъ переходитъ къ дѣлу [2]) Въ годы общественной дѣятельности ея руководящимъ началомъ становится тщеславіе и гордость. Такъ вся прошедшая жизнь представляется Августину однимъ сплошнымъ оскорбленіемъ Бога, временемъ мрака, грѣха, невѣдѣнія и похоти, когда самыя попытки противиться грѣху были тщетны и не приводили ни къ чему, потому что, пробуя встать, онъ неизмѣнно падалъ и опускался еще глубже въ засасывающую тину порока [3]).

Въ противоположность прошедшему, состояніе, въ которомъ была составлена Исповѣдь, ощущалось бл. Августиномъ какъ нравственное обновленіе и блаженное успокоеніе въ Богѣ Онъ горитъ радостнымъ чувствомъ прощенія и возрожденія вѣрою и таинствами. Время беззаконія и страшной опасности для души отодвинулось въ даль прошедшаго [4]). „Ты знаешь, восклицаетъ Августинъ, насколько Ты измѣнилъ меня, Ты, Который сначала исцѣляешь меня отъ страсти, служащей моимъ наказаніемъ, что бы потомъ простить всѣ прочія беззаконія мои, исцѣлить всѣ болѣзни мои, избавить отъ истлѣнія жизнь мою и увѣнчать меня милостію и щедротами, насытить благами желаніе мое (Пс. 102, 3—5), Который сокрушилъ страхомъ Своимъ гордость мою, покорилъ игу Твоему выю мою И теперь я ношу его, и оно легко для меня, потому что такъ Ты обѣщалъ и сдѣлалъ (Мѳ XI, 30). И дѣйствительно это было такъ, но я не зналъ этого, когда боялся подчиниться ему“ [5]). Августинъ пересматриваетъ всѣ искушенія, обыкновенно влекущія человѣка ко грѣху, по категоріямъ похоти плоти, похоти очей и гордости житейской и находитъ, что страсти эти, хотя и не умерли въ немъ окончательно, но потеряли надъ нимъ свою власть.

[1]) Ibid I, 15—16. 19 20—22. 30 Рус и I, 14—15 17—20 26—27

[2]) Ibid II, 2—8; III, 1. Рус и I, 29—35 44—45.

[3]) Ibid III, 20. Рус. и. I, 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. Ibid X, 4. Рус. и. I, 271.

[5]) Ibid. X, 58 Рус. и. I, 312.

Половой инстинктъ, казавшійся прежде непреоборимымъ, теперь подчинился волѣ. Страстные образы безсильны уже поработить душу во время бодрствованія и только еще во снѣ увлекаютъ ее къ тому, къ чему не могли бы склонить ее дѣйствительныя искушенія. Однако это сонное мечтаніе не нарушаетъ спокойствія совѣсти, когда, по пробужденіи, сознаніе убѣждается, что грѣха совершено не было. Но Богъ еще умножитъ дары Свои и сдѣлаетъ цѣломудренными самыя сновидѣнія [1]). Труднѣе получить увѣренность въ неукоризненномъ отношеніи къ пищѣ. Она необходима для поддержанія жизни и здоровья, поэтому удовлетвореніе голода сопровождается чувствомъ удовольствія. Но мѣра здоровья и мѣра удовольствія не одна и таже. Когда удовлетворена потребность, принятіе пищи все еще продолжаетъ доставлять наслажденіе Теперь Августинъ не позволяетъ себѣ руководствоваться удовольствіемъ, и можетъ быть только вслѣдствіе трудности провести границу между потребностью и излишествомъ иногда впадаетъ еще въ нѣкоторую неумѣренность. Но ни одинъ человѣкъ не можетъ по совѣсти сказать о себѣ, что онъ не преступаетъ въ пищѣ мѣры необходимости [2]). „О привлекательности благоуханій, продолжаетъ Августинъ, я не слишкомъ забочусь. Когда ихъ нѣтъ, я не ищу; когда есть не отвергаю; готовъ же всегда обходиться безъ нихъ“ [3]). Эстетическое наслажденіе музыкой прежде подавляло его волю, но теперь Богъ разрѣшилъ его и отъ этихъ узъ. Если иногда и теперь онъ поддается соблазну, то лишь невольно и при томъ всегда можетъ овладѣть собой Мелодія церковныхъ пѣснопѣній въ особенности требуетъ осторожности. Съ одной стороны она создаетъ въ слушателяхъ благочестивое настроеніе и освящена церковнымъ обычаемъ, но съ другой есть опасность, увлекшись плотскимъ удовольствіемъ, отдать предпочтеніе средству предъ цѣлью. Случается и ему удѣлять болѣе чувства мелодіи пѣснопѣній, чѣмъ самому ихъ содержанію [4]). Труднѣе бороться съ эстетическими впечатлѣніями органовъ зрѣнія Звуки перемежаются и даютъ отдыхъ нравственной бдительности, но прекрасныя формы, привлекательные цвѣта и царица цвѣтовъ— свѣтъ ласкаютъ наше зрѣніе непрерывно, даже когда, занятые чѣмъ-нибудь, мы не обращаемъ на это вниманія. Отъ видимаго

---

[1]) Ibid. X, 41—42 Рус и I, 299—300.
[2]) Ibid. X, 43—47. Рус. и. I, 301—304.
[3]) Ibid. X, 48. Рус. и I, 304—305.
[4]) Ibid. X, 49—50. Рус. и I, 305—306.

свѣта нужно возводить умъ къ невидимому, къ тому интеллектуальному свѣту, созерцая который праведные учатъ путямъ жизни, пророки провидятъ будущее, художники творятъ прекрасныя формы и производятъ правильную эстетическую оцѣнку вещей Такъ поступаетъ теперь и самъ онъ, хотя и въ этомъ отношеніи бываютъ съ нимъ преткновенія [1]). Таковы его успѣхи, одержанные въ борьбѣ съ похотью плоти.

Похоть очей есть пустое любопытство, поглощающее нашъ духъ и отвлекающее его отъ Бога Повинуясь ей, толпы людей сбѣгаются смотрѣть на истерзанный трупъ, бѣгутъ на зрѣлища, пользуются магіей, ищутъ чудесъ И прежде Августинъ не вопрошалъ тѣней умершихъ и не желалъ посвященія въ святотатственныя таинства, но онъ любилъ театръ и занимался астрологіей. Теперь все это прошло Никакіе соблазны врага рода человѣческаго не могутъ побудить его изъ любопытства просить у Бога знаменій Но когда онъ случайно видитъ собаку, преслѣдующую зайца, ящерицу, которая ловитъ мухъ, или паука, опутывающаго сѣтью свои жертвы, то это отвлекаетъ его умъ отъ размышленія о болѣе важномъ, если только благодать Божія, обнаруживъ предъ нимъ его слабость, не поспѣшитъ къ нему на помощь Но и въ этомъ уже паденіе, потому что иное дѣло скоро встать, иное вовсе не падать [2]).

Въ заключеніе бл. Августинъ разсматриваетъ свою жизнь съ точки зрѣнія гордости житейской и спрашиваетъ себя, насколько далекъ онъ теперь отъ искушеній тщеславія Рѣшеніе этого вопроса кажется ему затруднительнымъ. Власть страстей надъ нашей волей измѣряется степенью тяжести, которую человѣкъ испытываетъ при отреченіи отъ того, къ чему онѣ его влекутъ. Но похвала естественно сопровождаетъ и должна сопровождать добродѣтель. Неужели же слѣдуетъ вести жизнь, вызывающую всеобщее порицаніе, чтобы испытать степень своей свободы отъ искушеній тщеславія? [3]) Остается, такимъ образомъ, судить объ этомъ лишь на основаніи косвенныхъ данныхъ Бл. Августинъ говоритъ, что для него ясно, какой выборъ онъ сдѣлалъ бы, если бы ему предложили безуміе и заблужденіе, соединенныя съ похвалой, или духовное здоровье и обладаніе истиной, соединенныя съ

---

[1]) Ibid. X, 51—53. Рус. п. I, 306—309.

[2]) Ibid. X, 54—57. Рус. п. I, 309—312

[3]) 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? Ibid. X, 60. Рус п. I, 314

всеобщимъ порицаніемъ Но съ другой стороны онъ замѣчаетъ, что похвала увеличиваетъ въ немъ радость по поводу совершеннаго добраго дѣла, а порицаніе уменьшаетъ ее. Иногда ему кажется, что это вытекаетъ изъ добрыхъ мотивовъ и является лишь чувствомъ внутренняго удовлетворенія по поводу того, что ближній правильно оцѣниваетъ доброе и порицаетъ дурное. Вѣдь ему не нравится, когда его одобряютъ за поступки, которые осуждаетъ его совѣсть, или слишкомъ высоко цѣнятъ достоинства, которыя, по его собственному сознанію, не заслуживаютъ этого Однако и здѣсь возможна эгоистическая примѣсь: человѣку непріятно, когда сужденія о немъ другихъ расходятся съ его собственнымъ взглядомъ на себя, потому что въ нѣкоторомъ родѣ хвалятъ не его, когда не раздѣляютъ его самооцѣнку [1])

Сопоставляя этотъ окончательный результатъ своего нравственнаго развитія съ грѣховностью своей юности, бл Августинъ чувствовалъ, что имъ онъ обязанъ посторонней силѣ, благой и любящей, благодати Божіей, и подъ вліяніемъ этого опыта всѣ обстоятельства его прошедшей жизни получили въ его глазахъ глубокій провиденціальный смыслъ. То, что раньше казалось случайностью, собственнымъ рѣшеніемъ или волею другихъ людей, теперь является для него дѣломъ благодати Божіей, направлявшей все къ одной цѣли—къ его спасенію. Изъ всего пережитого онъ убѣдился, что спасеніе его заранѣе было предопредѣлено въ Божественномъ изволеніи, и милость Божія отъ времени до времени пріоткрывали завѣсу этой тайны въ различныхъ знаменіяхъ и предуказаніяхъ Его будущее было открыто матери, скорбѣвшей по поводу отпаденія сына отъ церкви и горячо молившейся объ его обращеніи. Свѣтлый юноша во снѣ показалъ ей, что ея сынъ стоитъ на той же линейкѣ, на какой и она (намекъ на regula fidei– правило вѣры) [2]). Въ другой разъ ей послышался утѣшающій голосъ неба въ словахъ одного епископа, котораго она просила повліять на сына. Совращенный въ дѣтствѣ въ манихейство своей матерью и позднѣе перечитавшій всю манихейскую литературу, будущій епископъ убѣдился въ ложности дуализма и, ставъ предстоятелемъ православной церкви, многихъ возвратилъ къ

---

[1]) 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 Ibid. X, 61. Рус. п I, 315-316.

[2]) Ibid. IV, 19-20 Рус. п I, 84-86.

ней отъ ереси. Монника надѣялась, что бесѣда съ этимъ пастыремъ пережившимъ тоже увлеченіе, что и ея сынъ, благотворно подѣйствуетъ на Августина, но епископъ, узнавъ о самонадѣянности молодого человѣка и пылкости, съ которой онъ предается пропагандѣ манихейства, нашелъ безполезнымъ вступать съ нимъ въ бесѣду и высказалъ надежду, что юноша самъ поймет свое заблужденіе, когда ближе познакомится съ манихеями А когда, не смотря на это, благочестивая женщина продолжала настаивать, то епископъ съ нѣкоторой досадой сказалъ ей: „Иди себѣ; живи, какъ жила; быть не можетъ, чтобы сынъ такихъ молитвъ погибъ“ [1]) Монника по какому-то внутреннему чувству, не поддающемуся описанію, отличала вѣщія сновидѣнія отъ обыкновенныхъ грезъ, отраженія дневныхъ заботъ [2]). Пророческія сновидѣнія внушили ей субъективную увѣренность, что она не умретъ, пока не увидитъ сына въ числѣ членовъ каѳолической церкви [3]). Они были для нея порукой и какъ бы распиской, данной Богомъ въ неложности ея надеждъ [4]). Послѣ перваго сновидѣнія, она стала безъ колебанія раздѣлять трапезу съ сыномъ [5]), а когда, по пріѣздѣ въ Миланъ, услышала отъ него признаніе, что онъ уже не манихей, хотя еще и не думаетъ о присоединеніи къ церкви, то нисколько этому не удивилась [6])

Къ этой предопредѣленной и предуказанной цѣли благодать Божія и направляла всю жизнь Августина, воздѣйствуя на него всевозможными способами. Благодать Божія часто обращалась къ нему внѣшнимъ образомъ, чрезъ посредство близкихъ ему людей, которые, казалось, руководились собственными благими желаніями. Такъ, когда онъ поддался влеченіямъ чувственности и стоялъ на ложномъ пути, Богъ устами матери увѣщавалъ его избѣгать разврата и особенно прелюбодѣянія, но онъ не понималъ этого, а въ просьбахъ матери видѣлъ женскую слабость, съ которой молодому человѣку стыдно считаться [7]). Чрезъ старца Виндиціана и друга

[1]) Ibid. IV, 21. Рус и I, 86-87.

[2]) 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 Ibid VI, 23 Рус. и I, 153-154.

[3]) Ibid. VI, 1 Рус. и I, 125.

[4]) Ibid. V, 17. Рус. и I, 114-115.

[5]) Ibid. III, 19 Рус и. I, 63.

[6]) Ibid. VI, 1. Рус. и I, 125.

[7]) 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

Небридія Богъ предостерегалъ его отъ довѣрія къ астрологіи [1]) Иногда милость Божія, пользуясь другими людьми для того, чтобы направить его на путь спасенія, достигала чрезъ нихъ результатовъ, которыхъ они не предвидѣли и къ которымъ вовсе не стремились Манихеи, желая удержать Августина въ своей средѣ, увѣряли его, что Фавстъ разрѣшитъ всѣ его недоумѣнія. Безъ сомнѣнія этого же хотѣлъ и Фавстъ. Но послѣдствія ихъ стараній были противоположны ихъ намѣреніямъ: знакомство съ Фавстомъ болѣе всего подорвало довѣріе Августина къ манихейству [2]) Въ другихъ случахъ благодать Божія къ пользѣ своего избранника направляла даже грѣховныя желанія его близкихъ. Родители и воспитатели заставляли его учиться съ единственной цѣлью обезпечить для него выгодное положеніе въ обществѣ, но Богъ предназначалъ его образованіе для иныхъ, высшихъ цѣлей [3]).

Когда Богъ обращается къ человѣку внѣшнимъ образомъ, чрезъ посредство другихъ людей, то это очень часто не оказываетъ на него никакого вліянія. Необходимо внутреннее прикосновеніе силы Божіей къ сердцу и уму, чтобы возвѣщаемая истина стала привлекательной для того, кто слышитъ отвнѣ звучащія слова проповѣди. Перебирая въ памяти все прошедшее съ нимъ, бл. Августинъ получилъ увѣренность что благодать Божія не ограничивалась внѣшнимъ воздѣйствіемъ на него, но постоянно вліяла на его душу внутренно. Ко всѣмъ удовольствіямъ, вовлекавшимъ его въ водоворотъ страстей и приковывавшимъ его къ міру, Богъ примѣшивалъ спасительную горечь то въ видѣ школьныхъ наказаній [4]), то въ видѣ пресыщенія, неудовлетворенности и внутренней пустоты, которыя служатъ естественнымъ послѣдствіемъ излишествъ [5]), то въ видѣ мукъ ревности,

---

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 Ibid II, 7 Рус п. I, 33—34

[1]) Ibid. IV, 5-6. Рус. п. I, 71-73

[2]) 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. Ibid. V, 13 Рус п. I, 109.

[3]) Ita de non bene facientibus tu bene faciebas mihi. Ibid I, 19 Рус. п. I, 18.

[4]) 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 Ibid. I, 23 Рус п I, 23

[5]) Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspergens

подозрѣній, опасеній, гнѣва и ссоръ, которыя омрачали его плотскую любовь [1]), то въ видѣ опасеній, заботъ и огорченій, которыя приносили ему честолюбивыя замыслы [2]). Но всѣ эти наказанія были милостивы не потому только, что имѣли въ виду пользу виновнаго, но и потому, что были мягки и ничтожны по сравненію съ тяжестью его грѣховъ [3]) Дѣйствуя внутренно, благодать Божія оживила его совѣсть. Богомъ былъ посланъ Понтиціанъ разсказать о преп Антоніи и другихъ подвижникахъ, но если слова его произвели такое потрясающее дѣйствіе, то только потому, что самъ Богъ обратилъ взоръ грѣшника на его собственную душу, чтобы онъ могъ видѣть всю глубину своего паденія и ужаснуться [4]). Богъ—единственный учитель истины, открывающій ее уму человѣка. Поэтому, по внушенію Божію, Августинъ понялъ, что краснорѣчіе, съ которымъ Фавстъ излагалъ манихейское ученіе, не можетъ само по себѣ служить доказательствомъ его правильности [5]) Самъ Богъ убѣдилъ его въ необходимости вѣры, предваряющей знаніе [6]), и въ ложности астрологіи [7]). На-

offensionibus omnes illicitas jucunditates meas, ut ita quaererem sine offensione jucundari. Ibid II, 4 Рус п I, 31

[1]) Deus meus, misericordia mea, quanto felle mihi suavitatem illam, et quam bonus aspersisti! quia et amatus sum, et pervenı occulte ad vinculum fruendi, et colligabar laetus aerumnosis nexibus, ut caederer virgis ferreis ardentibus zeli, et suspicionum, et timorum, et irarum atque rixarum Ibid III, 1. Рус. п. I, 45.

[2]) 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 . Ibid VI, 9 ср IX, 7. Рус. п I, 134 239-240.

[3]) Unde me verberasti gravibus poenis; sed nihil ad culpam meam, o tu praegrandis misericordia mea, Deus meus.. Ibid III, 5; VIII, 25. Рус п I, 48 227.

[4]) 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. Ibid VIII, 16. Рус п I, 217

[5]) 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. Ibid. V, 10. Рус п I, 105-106

[6]) 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. Ibid. VI, 7. Рус п I, 132-133.

[7]) Tu enim, tu omnino· nam quis alius a morte omnis erroris revocat nos,

конецъ, благодать Божія переродила его внутренно. Она исцѣлила его отъ пристрастія къ чувственнымъ наслажденіямъ, съ которымъ самъ онъ не въ силахъ былъ бороться [1]). Сладость этого міра побуждала его предаваться заботамъ, но Богъ чудеснымъ образомъ лишилъ ее привлекательности и Самъ сталъ сладостью, ради которой легко сдѣлалось отказаться отъ всѣхъ земныхъ радостей [2]).

Размышляя о своемъ религіозно-нравственномъ развитіи и о дѣйствіи благодати Божіей въ обстоятельствахъ своей жизни, бл. Августинъ нашелъ, что самъ онъ и его личныя усилія ничего не внесли въ процессъ его возрожденія. Спасеніе его совершено единственно Богомъ и не только независимо, но даже вопреки его собственной волѣ. Августинъ припоминаетъ, что въ своихъ личныхъ стремленіяхъ онъ не шелъ навстрѣчу благодати, а удалялся отъ нея. Чтобы познать Бога, нужно было войти во внутреннюю храмину своей души и тамъ увидѣть неизмѣняемую истину, но вмѣсто этого онъ упорно искалъ для себя удовлетворенія во внѣшнемъ мірѣ [3]). Онъ приступилъ къ чтенію Гортензія съ единственною цѣлью научиться изъ этого сочиненія краснорѣчію, чтобы потомъ посредствомъ этого достигнуть успѣховъ въ жизни. Руководясь тѣми же побужденіями, и мать выслала ему деньги на покупку этой книги. Но Богъ обратилъ все это къ противоположному: именно чрезъ Гортензія онъ научилъ честолюбиваго юношу, что честолюбіе суетно [4]). Богъ направилъ его въ Миланъ для того, чтобы возвратить его къ Себѣ чрезъ св Амвросія, но самъ онъ стремился туда вовсе не для того [5]). Точно также переселеніе въ Римъ было необходимо для его спасенія, но его влекли туда лишь

---

nisi vita quae mori nescit, et sapientia mentes indigentes illuminans, nullo indigens lumine, qua mundus administratur usque ad arborum volatica folia? Ibid. VII, 8. Рус п. I, 168.

[1]) Ibid. VI, 20 Рус. п. I, 150-151.

[2]) 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 Ibid. IX, 1 Рус п. I, 234.

[3]) Ibid V, 2; VI, 1. Рус. п. I, 97—98 124—125.

[4]) 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. Ibid. III, 7. Рус п. I, 50.

[5]) Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer Ibid V, 23 Рус. п. I, 121.

житейскія соображенія [1]) Богъ не внялъ молитвѣ матери, противившейся этой поѣздкѣ, чтобы тѣмъ вѣрнѣе осуществить ея же завѣтную мечту объ обращеніи сына [2]) Для пользы спасаемаго Богъ отдалялъ моментъ его обращенія, предоставлялъ ему умножать свои грѣхи и временно оставлялъ безъ исполненія его добрые порывы и святыя желанія Такъ, подвергшись въ дѣтствѣ опасной болѣзни, онъ съ живой вѣрой просилъ для себя крещенія, и все уже было приготовлено для совершенія таинства, но въ этотъ моментъ наступило выздоровленіе, и крещеніе было отложено [3]) Всѣ эти воспоминанія приводили Августина къ мысли, что его спасеніе не зависѣло отъ его воли, что, руководствуясь своими собственными желаніями, онъ удалялся отъ Бога, но Богъ преслѣдовалъ его Своей любовью, чтобы освободить отъ оковъ грѣха и дать ему истинное счастье [4]).

Единственный человѣческій факторъ, который Августинъ находитъ въ исторіи своего обращенія,—это неотступныя мольбы матери о спасеніи сына [5]). Ея слезы были какъ бы жертвою благопріятной, за которую Богъ излилъ на него Свои милости [6]) Не могъ Богъ отринуть молитвы цѣломудренной вдовицы, неопустительно посѣщавшей всѣ богослужебныя собранія и просившей для себя не серебра и тлѣнныхъ благъ, а души сына [7]). Авгу-

---

[1]) 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 Romae 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 invitabant ad aliud, terram sapiebant Ego autem qui detestabar hic veram miseriam, illic falsam felicitatem appetebam Ibid V, 14 Рус п I, 110-111

[2]) 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 Ibid. V, 15 Рус п I, 112

[3]) 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. Ibid I, 17 Рус п I, 16

[4]) Tu imminens dorso fugitivorum tuorum, Deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui convertis nos ad te miris modis. Ibid IV, 7 Рус п. I, 74 Ср. De dono persev 53 Августинъ разумѣетъ лишь уклоненіе воли, но не ея противленіе благодати: Ubi itaque praedicavi, non solum aversas a recta fide, sed adversas etiam rectae fidei, Deum sua gratia ad eam convertere hominum voluntates

[5]) Ibid III, 19 20—21 Рус. п. I, 63-66.

[6]) Ibid V, 13 Рус. п. I, 109

[7]) Ibid. V, 17. VI, 1 Рус п I, 114-115 124-226

стинъ твердо вѣрилъ, что только по молитвамъ матери онъ получилъ силу всему предпочитать истину [1]).

Размышленіе о своей жизни и о проявленіи въ ней чудесъ благодати Божіей сообщило религіозному настроенію бл Августина его специфическій характеръ. По существу—это благодарность и любовь къ Богу за оказанныя Имъ милости „Возлюблю Тебя, Господи, и возблагодарю, и исповѣдуюсь имени Твоему за то, что Ты отпустилъ мнѣ столько злыхъ и нечестивыхъ дѣлъ моихъ. Твоей благодати и милосердію Твоему приписываю я, что Ты растопилъ грѣхи мои какъ ледъ Твоей благодати я приписываю и то, что злого я не совершилъ, ибо чего не могъ бы сдѣлать я, полюбивъ безкорыстно самое преступленіе? И я исповѣдую, что все мнѣ прощено—и то, что по своей волѣ я совершилъ злого, и то, чего подъ Твоимъ водительствомъ не совершилъ“ [2]) „Боже мой, въ состояніи ли я припомнить въ благодарности къ Тебѣ и исповѣдывать всѣ милости, излитыя Тобою на меня. О да проникнутся любовью къ Тебѣ всѣ кости мои и да воскликнутъ: Господи, кто подобенъ Тебѣ (Пс XXXIV, 10) Ты расторгъ узы мои, принесу Тебѣ жертву хвалы (Пс CXV, 17) Повѣдаю, какъ Ты расторгъ ихъ, и да воскликнутъ, услышавъ это, всѣ поклоняющіеся Тебѣ: благословенъ Господь на небѣ и на землѣ; велико и чудно Имя Его“ [3])

Чѣмъ яснѣе сознавалъ бл Августинъ свою грѣховность, и чѣмъ незаслуженнѣе казались ему милости Божіи, тѣмъ болѣе чувствовалъ онъ благодарности и любви къ Богу. Его трогала особенно любовь Бога, преслѣдующая своими дарами убѣгающаго отъ нея грѣшника Съ этой мотивировкой любви къ Богу мы особенно часто встрѣчаемся въ сочиненіяхъ Августина. Милъ былъ для блуднаго сына, по выраженію Августина, его отецъ, когда удѣлялъ ему часть имѣнія, но сталъ еще милѣе, когда простилъ и принялъ снова расточившаго это имѣніе [4]).

---

[1]) De ordin II, 52 Рус п. II, 224. De dono persever 53

[2]) Confes II. 15. Рус. п I, 41.

[3]) Ibid VIII, 1 ср 13 Рус п. I, 197 212-213 O Domine, ego servus tuus; ego servus tuus, et filius ancillae tuae Dirupisti vincula mea; tibi sacrificabo sacrificium laudis (Ps CXV, 16, 17) 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 Ibid IX, 1 Рус п I, 233-234

[4]) Dulcis pater quia dederas, et egeno redeunti dulcior Ibid. I, 28 Рус п I, 25

Чѣмъ яснѣе сознаетъ душа, что она обязана Богу не только своимъ бытіемъ, но и своимъ восхожденіемъ къ блаженной жизни, тѣмъ сильнѣе любитъ она Бога Про себя Августинъ говоритъ, что онъ тогда только сталъ находить радость въ Богѣ, когда сталъ осуждать себя, раскаиваться, бороться съ своимъ „ветхимъ человѣкомъ“ и обновляться въ надеждѣ на Бога [1]) „Нынѣ, продолжаетъ онъ, такъ какъ стонъ мой является свидѣтелемъ моего недовольства собою, Ты блистаешь, и нравишься, и становишься предметомъ любви и желанія, чтобы я устыдился себя самого, отвергъ себя и избралъ Тебя“ [2]) Донатисты, раздраженные полемикой Августина, прибѣгали ко всевозможнымъ инсинуаціямъ, чтобы скомпрометтировать своего противника, а его прошлое давало для этого достаточно матеріала Бл Августинъ открыто, во всенародной проповѣди, заявляетъ, что дѣйствительно въ прошедшемъ онъ былъ, по слову апостола, неразумнымъ, невѣрующимъ, негоднымъ для добрыхъ дѣлъ, но что теперь онъ порицаетъ свое прошлое гораздо полнѣе, чѣмъ его враги, и чѣмъ болѣе его осуждаетъ, тѣмъ болѣе прославляетъ Бога, простившаго ему грѣхи [3]) Если сознаніе своихъ грѣховъ и вѣра въ прощающее милосердіе Божіе возбуждаетъ въ человѣкѣ любовь къ Богу, то и, наоборотъ, по мнѣнію Августина, человѣкъ, приписывающій своимъ собственнымъ силамъ цѣломудріе и невинность менѣе любитъ Бога, потому что менѣе чувствуетъ нужды въ Немъ и потребности въ Его милосердіи [4])

Характеръ религіознаго настроенія бл Августина объясняетъ намъ значеніе Исповѣди въ ряду другихъ его произведеній. Это не простые мемуары человѣка, который, покидая міръ, хочетъ оставить въ немъ какое-нибудь воспоминаніе о себѣ. Это гимнъ милосердію и благодати Божіей, цѣль котораго возбуждать и питать любовь къ Богу посредствомъ напоминанія о многочисленныхъ проявленіяхъ любви Божіей, прощающей грѣшника. Потому-то самъ Августинъ часто перечитывалъ свой трудъ, чтобы въ немъ

---

[1]) 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 dulcescere coeperas, et dederas laetitiam in corde meo Ibid IX, 10. Рус и I, 243

[2]) Ibid X, 2 Рус. и I, 269—270.

[3]) Enar in Psal XXXVI, Ser III, 19

[4]) 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 Confes II, 15 Рус и. I, 41

черпать религіозное возбужденіе и этимъ поддерживать въ себѣ чувство любви къ Богу Онъ надѣялся, что и для другихъ чтеніе этого сочиненія будетъ сопровождаться тѣми же результатами [1]). „Когда слушаютъ или читаютъ Исповѣдь прошедшихъ прегрѣшеній моихъ, которыя Ты отпустилъ и покрылъ, чтобы сдѣлать меня блаженнымъ въ Себѣ (Ис. XXX, 1), измѣняя душу мою вѣрою и Таинствомъ Твоимъ, она возбуждаетъ сердце, чтобы оно не предавалось сну въ отчаяніи и не говорило: не могу; но чтобы пробудилось въ любви къ милосердію Твоему и въ сладости благодати Твоей, которой могучъ всякій слабый, если чрезъ нее сознаетъ слабость свою“ [2]). „Услыши, Господи, молитву мою, читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ, да не изнеможетъ душа моя подъ водительствомъ Твоимъ, и да не изнемогу я въ исповѣданіи предъ Тобою Твоего милосердія, которымъ Ты избавилъ меня отъ беззаконнѣйшихъ путей моихъ, чтобы стать для меня сладкимъ превыше всѣхъ соблазновъ, увлекавшихъ меня, чтобы я любилъ Тебя сильнѣйшимъ образомъ и благословлялъ руку Твою всѣмъ сердцемъ моимъ, чтобы избавить меня отъ всѣхъ искушеній моихъ до конца“ [3]). „Хочу вспомнить прошедшія скверны мои и плотскую испорченность души моей, не потому, чтобы я любилъ ихъ, но чтобы возлюбить Тебя, Боже мой. Изъ любви къ любви Твоей дѣлаю я это, вспоминая въ горечи размышленія моего о нечестивѣйшихъ путяхъ своихъ, чтобы Ты былъ сладокъ мнѣ, сладость неложная, сладость блаженная и надежная, собирающая меня изъ разсѣянія, въ которомъ я напрасно разрывался, пока, покинувъ Тебя Единаго, изнемогалъ во многомъ“ [4]) „Тебя восхваляетъ душа моя, чтобы возлюбить Тебя, и исповѣдуетъ предъ Тобою милосердіе Твое, чтобы восхвалить Тебя“ [5])

Если религіозное чувство Августина получало возбужденіе отъ сознанія своей прежней грѣховности съ одной стороны и представленія о любви Божіей, простившей всѣ прегрѣшенія и измѣнившей его внутренно,—съ другой, то, естественно, эффектъ этой мысли былъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ мрачнѣе представлялось прошедшее и отраднѣе настоящее

---

[1]) 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 Retract II, 6, 1.

[2]) Confes X, 4 Рус п I, 271-272

[3]) Ibid I, 24. Рус п I, 21-22

[4]) Ibid II, 1 Рус п. I, 29.

[5]) Ibid V, 1 Рус п. I, 96-97

И дѣйствительно, внимательно читая Исповѣдь, не трудно замѣтить, что бл. Августинъ помимо своей воли и сознанія сгущаетъ краски, когда говоритъ о своихъ заблужденіяхъ и о прегрѣшеніяхъ, омрачившихъ его молодость Онъ слишкомъ строгъ къ обычной дѣтской слабости, всегда и вездѣ съ трудомъ переносящей бездушную школьную учебу и ищущей отдыха въ движеніяхъ, играхъ, забавныхъ разсказахъ и зрѣлищахъ [1]) Воровство грушъ изъ сосѣдняго сада, обыкновенная проказа дурно воспитанныхъ уличныхъ мальчишковъ, въ обществѣ которыхъ Августинъ проводилъ свои досуги по окончаніи школы въ Мадаврахъ, въ его воспоминаніяхъ получаетъ характеръ ужаснаго преступленія, сознательнаго противленія добру Августинъ съ увѣренностью говоритъ, что одинъ онъ никогда не позволилъ бы себѣ этого поступка [2]), что послѣдній былъ совершенъ шайкою повѣсъ не изъ безкорыстнаго зложелательства и стремленія причинить ущербъ другому, но и не съ корыстной цѣлью, такъ какъ въ собственныхъ садахъ они могли найти болѣе вкусные плоды и такъ какъ, отвѣдавъ украденныхъ грушъ, они выбросили ихъ свиньямъ [3]), что единственнымъ побужденіемъ для нихъ служило желаніе посмѣяться надъ сосѣдями, которые считали ихъ скромными молодыми людьми [4]) Но именно отсутствіе корыстныхъ и зложелательныхъ мотивовъ, до извѣстной степени смягчающее вину мальчиковъ, и даетъ основаніе Августину видѣть въ своемъ проступкѣ проявленіе необыкновенной испорченности сердца и любви ко злу ради самого зла [5]) Въ слишкомъ мрачномъ тонѣ изображаетъ Августинъ также свою чувственность и распущенность Мы видѣли уже, въ чемъ собственно состояла его вина, и какія поясненія необходимо сдѣлать по поводу тѣхъ безпощадныхъ укоровъ, съ которыми онъ къ себѣ обращается. Такимъ образомъ, судя съ человѣческой точки зрѣнія, нужно признать,

---

[1]) Ibid. I, 16. ср. вообще 16-23 Рус и. I, 15-21.

[2]) Ibid. II, 9. 12. Рус. и. I, 35-36, 38-39.

[3]) Ibid. II, 16. Рус. и I, 42

[4]) Risus erat, quasi titillato corde, quod fallebamus eos qui haec a nobis fieri non putabant, et vehementer nolebant Ibid II, 17 Рус. и I, 43

[5]) 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 ipsum amavi. Ibid. II, 9, Рус и I, 36. 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, o monstrum vitae, et mortis profunditas! Ibid. II, 14. Рус. и. I, 40.

что онъ былъ далеко не такъ испорченъ сердцемъ, какъ себя изображаетъ въ Исповѣди, измѣряя все безконечнымъ идеаломъ Христова совершенства

Этотъ фактъ неоднократно отмѣчался въ литературѣ о бл Августинѣ, но намъ не приходилось встрѣчать указанія на характеръ отношенія бл. Августина къ себѣ самому послѣ обращенія Между тѣмъ, переходя отъ первыхъ восьми книгъ Исповѣди къ десятой, въ которой авторъ изображаетъ свои нравственныя успѣхи, невольно поражаешься перемѣною тона и снисходительностью оцѣнки. Безъ преувеличенія можно сказать, что въ патристической литературѣ трудно найти другого автора, который съ такою же свободой и такъ же безбоязненно говорилъ бы о достигнутой имъ степени нравственнаго развитія, о чистотѣ своихъ мотивовъ, о безупречности своего поведенія, о слабости искушеній и о незначительности своихъ преткновеній Опасаясь горделиваго движенія чувства, христіанскіе писатели, по примѣру ап Павла (II Кор XII, 2—4), любили говорить о себѣ въ подобныхъ случаяхъ въ третьемъ лицѣ Вотъ нѣсколько примѣровъ. „Нѣкто изъ братіи, молясь вмѣстѣ съ другимъ, плѣненъ былъ Божественною силою“ [1]), пишетъ о себѣ преп. Макарій Египетскій. „Господь мнѣ свидѣтель, говоритъ авва Варсануфій, въ томъ, что я знаю человѣка, и онъ здѣсь, въ семъ благословенномъ обществѣ (да не скажетъ кто-нибудь, что я говорю о себѣ, и да не почтетъ меня, ничтожнаго, за нѣчто), который, если пребудетъ, какъ есть, ничего не вкушая, не пія, не одѣвалсь въ одежды, до дня посѣщенія его Господомъ, не будетъ въ семъ имѣть нужды во вѣкъ, ибо пища, питіе и одѣяніе его есть Духъ Св.“ [2]). „Повѣрь мнѣ братъ, что я знаю человѣка (извѣстнаго Господу) такой мѣры: въ теченіе недѣли разъ, и два, и чаще восхищается онъ къ духовной пищѣ и отъ сладости ея забываетъ чувственную пищу“ [3]) Какъ это можно видѣть изъ изложеннаго ранѣе [4]), бл. Августинъ говоритъ о состояніи, котораго достигъ благодаря благодати Божіей, съ удивительною подробностью, откровенностью и свободой [5]). Онъ не умалчиваетъ и о малыхъ поползновеніяхъ, о продолжающейся борьбѣ съ собой, и о необходимости для себя никогда не ослабѣвающей бди-

---

[1]) *Macarii Aegypt* Hom XVII, 14 cp De elev ment 20 *Migne*, Ser. gr T XXXIV. Col 633 905 Рус и Моск Дух Академ, изд IV, 1904 Стр 155 416

[2]) *Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου Βίβλος Ψυχοφελεστάτη Ἐκατόντας* 1816 *Ἐρώτ* 77 Pp 41—42 Рус пер. Москва 1892 стр 60

[3]) Ibid. *Ἐρώτ.* 95 P. 49 Рус и стр. 69—70

[4]) См стр 201—204

[5]) *August* Confes X, 41—65 Рус п. I, 209—318

тельности, но объ этихъ неизбѣжныхъ прегрѣшеніяхъ онъ вспоминаетъ безъ горечи, безъ мучительнаго сознанія непреоборимости грѣха Онъ съ надеждой смотритъ въ будущее и вѣритъ, что благодать Божія, до такой степени уже измѣнившая его, изгонитъ изъ его души и послѣднія тѣни [1]) Во всемъ этомъ нѣтъ, конечно, и тѣни самодовольства [2]), потому что всѣ успѣхи приписываются силѣ Божіей, а не своей немощи Августинъ пишетъ о своихъ успѣхахъ братьямъ, чтобы они порадовались о томъ, что въ немъ есть добраго, и поскорбѣли о грѣхахъ его, чтобы ихъ гимнъ въ честь даровъ Божіихъ и ихъ плачъ о грѣхахъ человѣка восходили къ Богу, какъ кадило благовонное [3])

Такимъ образомъ, мрачный взглядъ на прошлое и примиренное отношеніе къ настоящему въ Исповѣди бл Августина являются двумя сторонами одного и того же факта, наполняющаго сердце его любовью и благодарностью къ Богу Чѣмъ тяжелѣе представлялась ему собственная грѣховность и чѣмъ больше было получено имъ даровъ благодати, тѣмъ съ большей ясностью выступали предъ нимъ любовь и милосердіе Божіи, которыя возбуждали въ немъ отвѣтную любовь

Но бл Августина вдохновляли не только слѣды любви и милосердія Божія въ его жизни, но и въ исторіи человѣчества Чтобы питать въ себѣ чувства благодарной любви къ Богу, онъ съ такою же непроизвольностью преувеличивалъ силу грѣха и его разрушительныя моральныя послѣдствія въ исторіи человѣчества, съ какою слишкомъ мрачно изображалъ и свою собственную грѣховность Чѣмъ болѣе развращеннымъ, жалкимъ, безсильнымъ представлялось человѣчество, тѣмъ необходимѣе казалось милосердіе Божіе, тѣмъ поразительнѣе было чудо благодати, спасающей людей, ежемгновенно оскорбляющихъ ее Разъ религіозное чувство Августина питалось идеей незаслуженной милости Божіей, излившей щедрые дары на своихъ враговъ, то легко понять, какимъ холоднымъ, бездушнымъ, безрелигіознымъ должно было показаться ему пелагіанство съ его ученіемъ о совершенствѣ человѣческой природы послѣ грѣхопаденія и о томъ, что грѣшникъ всего можетъ достигнуть своими

---

[1]) Ibid. X, 41-42, 44, 47, 48, 50, 53, 57-58 Рус п. I, 299-302 304-306. 308-309. 311—312.

[2]) Ibid. X, 64. Рус. п I, 317.

[3]) 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 (Apol. VIII, 3) Ib. X, 5. Рус п. I, 272

собственными усиліями. Ко всему пелагіанскому движенію легко было примѣнить уже цитованныя слова: кто своимъ силамъ приписываетъ цѣломудріе и невинность, тотъ менѣе любитъ Бога, потому что менѣе чувствуетъ нужды въ Немъ [1]) Такимъ образомъ, ученіе о послѣдствіяхъ грѣхопаденія и о благодати, равно какъ и полемика противъ пелагіанъ вытекали у Августина изъ особенностей его религіознаго настроенія и были ему дороги потому, что возбуждали и укрѣпляли его благочестивое чувство, примирившее его съ жизнью и давшее ему счастье.

Успокоеніе въ Богѣ. Проявленія любви Божіей въ обстоятельствахъ личной жизни Августина зажгли въ немъ отвѣтную любовь къ Богу, любовь горячую, безграничную, не знающую никакихъ препятствій Но любовь для Августина была условіемъ счастья Жизнь безъ любви была для него пуста и безцѣльна Однако то, что онъ любилъ ранѣе, манило его къ себѣ лишь обольстительнымъ призракомъ Блаженную жизнь онъ обрѣлъ только въ любви къ Богу Несчастьемъ его прошлаго было смятеніе духа, боязнь утраты любимаго, заботы о пріобрѣтеніи, постоянныя усилія, очень часто тщетныя, тревоги, опасенія Наоборотъ, счастье, найденное въ Богѣ, онъ охарактеризовалъ какъ успокоеніе въ Немъ

Это успокоеніе касается прежде всего нравственной борьбы. Мы уже знаемъ, какъ болѣзненно чувствовалъ Августинъ свою нравственную слабость Съ юныхъ лѣтъ онъ находился въ борьбѣ съ своими страстями, но борьба эта была безплодна. Онъ напрягалъ всѣ свои силы, но чѣмъ больше старался онъ встать, тѣмъ глубже падалъ и погружался въ засасывающую тину страстей Теперь онъ почувствовалъ, что иная, высшая сила возродила его и произвела въ немъ измѣненія, къ которымъ самъ онъ напрасно стремился И онъ съ довѣріемъ отдалъ себя въ руки этой благодѣтельной силы „Устрашенный своими грѣхами и крайней слабостью своей, я замышлялъ въ сердцѣ, пишетъ Августинъ, и обдумывалъ бѣгство въ пустыню, но Ты удержалъ меня и укрѣпилъ словами: „Для того и умеръ за всѣхъ Христосъ, чтобы живущіе не для себя жили, но для умершаго за нихъ и воскресшаго (II Кор. V, 15). Вотъ, Господи, я ввѣряю Тебѣ попеченіе обо мнѣ, чтобы мнѣ жить, и уразумѣю чудеса отъ закона Твоего (Псал CXVIII, 18) Ты знаешь неопытность мою и безсиліе мое: научи меня и исцѣли меня“ [2]). „Сила души моей, войди въ

[1]) Ibid II, 15 Рус и. I, 41

[2]) Ibid. X, 70. Рус и. I, 321

нее и соедини ее съ Собою, чтобы она была непорочна и чиста (Ефес V, 27) Вотъ надежда моя, ради нея говорю; и въ этой надеждѣ радуюсь, если только здраво радуюсь“ [1]) „Вся надежда моя только въ безпредѣльномъ милосердіи Твоемъ Дай силу исполнить, что повелѣваешь, и повелѣвай, что хочешь“ [2]) И послѣ того, какъ благодать коснулась его, Августинъ видѣлъ, какъ далекъ онъ отъ совершенства, и никогда не покидалъ нравственной бдительности. Но это уже не была борьба отчаянія, борьба съ сомнительнымъ успѣхомъ Величіе полученныхъ благъ вселяло надежду на то, что никогда его не покинетъ сила Божія Онъ спокойно смотрѣлъ въ лицо будущаго и съ увѣренностью шелъ къ идеалу [3]). По благодати Божіей, онъ достигъ безбрачія, однако еще тревожатъ его нечистые образы во снѣ, но онъ надѣется, что Господь умножитъ дары Свои, и со временемъ цѣломудренны будутъ самыя сновидѣнія его [4]). Не всегда онъ въ состояніи соблюсти мѣру необходимости въ пищѣ и питьѣ, но онъ ежедневно призываетъ десницу Божію для спасенія своего [5]) и возлагаетъ надежду на ходатайство предъ Богомъ Того, Кто побѣдилъ міръ [6]). Повидимому онъ не увлекается пристрастіемъ къ пріятнымъ запахамъ, но глубина человѣческаго духа темна для самосознанія Только опытъ открываетъ намъ объемъ нашихъ силъ. Поэтому никто не можетъ быть увѣренъ, что не сдѣлается изъ лучшаго худшимъ. Но милосердіе Божіе есть единственно твердое обѣтованіе Оно даетъ надежду [7]). Часто любопытство отвлекаетъ его отъ размышленія о Творцѣ и молитвы, но благодать, показавъ этимъ слабость человѣка, возвращаетъ его къ прежнему созерцанію [8]). Таковъ общій тонъ, который пріобрѣла неизбѣжная въ этой жизни нравственная борьба Августина съ своей грѣховностью. Онъ не опочилъ на достигнутыхъ результатахъ. Идеалъ святости былъ для него такъ же недосягаемъ, какъ и прежде, а въ себѣ самомъ онъ находилъ еще много недостатковъ и нечи-

---

[1]) Ibid, X, 1. Рус. и I, 269

[2]) Ibid. X, 40 Рус. и. I, 299.

[3]) 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 Epist CLV, 5.

[4]) Ibid X, 41—42 Рус. и. I, 299—301

[5]) Ibid. X, 44. Рус. и I, 301—302.

[6]) Ibid X, 47 Рус и I, 307.

[7]) Ibid X, 48 Рус. и. I, 304—305.

[8]) Ibid X, 57. Рус. и I, 311—312

стоты „Онъ ежеминутно боролся съ своимъ „ветхимъ человѣкомъ“, но вѣра въ могучую поддержку и надежда на конечное торжество добра сообщаетъ спокойствіе и увѣренность самой этой борьбѣ

Жизнь Августина до возникновенія въ немъ новой личности была утомительной погоней за временными благами, возбуждавшими жажду, но не утолявшими ее. По собственному опыту онъ извѣдалъ, насколько правъ былъ Цицеронъ, утверждая, что достиженіе ближайшихъ благъ сопряжено съ огромнымъ напряженіемъ и усиліями, а обладаніе ими непрочно, потому что зависитъ отъ случайностей, которыми мы не можемъ управлять, что, наконецъ, самое опасеніе потерять любимое лишаетъ всякой цѣнности даже обладаніе имъ, и пришелъ къ убѣжденію, что счастье состоитъ въ спокойномъ и увѣренномъ обладаніи предметомъ любви. Любовь въ духовномъ мірѣ—тоже, что вѣсъ въ матеріальномъ Тѣло пріобрѣтаетъ неподвижность и покой, когда занимаетъ мѣсто, соотвѣтствующее своей тяжести Такъ и душа стремится овладѣть предметомъ любви, чтобы достигнуть покоя въ обладаніи имъ [1]). Но спокойно наслаждаться вещами временными невозможно. Люди хотятъ найти успокоеніе отъ трудовъ и увѣренность въ завтрашнемъ днѣ путемъ пріобрѣтенія богатства, но развѣ мы не видимъ, какъ часто они теряютъ его и какъ сами погибаютъ, желая сохранить свое состояніе и подвергаясь насилію со стороны еще болѣе жадныхъ? А если богатство не покидаетъ человѣка, то самъ онъ, уходя изъ этого міра, покидаетъ то, что съ такимъ трудомъ пріобрѣлъ [2]) Тоже нужно сказать о стремленіи людей къ почестямъ, славѣ, популярности [3]). Близорукіе люди хотятъ найти успокоеніе въ вещахъ, которыя сами находятся въ постоянномъ и безпокойномъ движеніи, поэтому вмѣсто спокойствія они наполняютъ свою душу печалями, заботами, опасеніями и тревогами [4]). Но если толпа ничего не знаетъ выше и любезнѣе богатства, почестей, извѣстности, то избранныя натуры ищутъ счастья и удовлетворенія въ болѣе

---

1) 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. Epist. LV, 18.

2) De catechiz. rudib 24

3) Ibid. 25

4) 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. Ibid 24.

благородныхъ вещахъ—въ красотѣ формъ этого міра, въ любви къ друзьямъ и близкимъ, въ любви къ талантамъ и добродѣтелямъ собственной души Но и въ этой высшей области все непрочно, все течетъ, все исчезаетъ и оставляетъ въ нашемъ сердцѣ только скорбь о потеряхъ И причина недостижимости на этомъ пути счастья и успокоенія не какая-нибудь случайная, а необходимая, скрывающаяся въ самой метафизической структурѣ твари. Эта причина—измѣняемость бытія тѣлеснаго и духовнаго, подчиненныхъ законамъ времени Вещи рождаются и умираютъ, рождаясь, онѣ какъ бы начинаютъ свое существованіе, потомъ растутъ, чтобы достигнуть своего полнаго развитія, а закончивъ его и ставъ совершенными, старѣютъ и погибаютъ Слѣдовательно, когда онѣ рождаются и стремятся къ бытію, то, чѣмъ скорѣе возрастаютъ, чтобы утвердиться въ бытіи, тѣмъ быстрѣе приближаются къ небытію [1]). И это движеніе природы и вещей не останавливается ни на одно мгновеніе. Человѣческое тѣло въ своемъ переходѣ отъ дѣтства къ юности и старости измѣняется каждую минуту [2]) Вслѣдствіе этого каждая вещь существуетъ въ извѣстномъ состояніи лишь неизмѣримо краткое мгновеніе настоящаго Когда это состояніе еще не наступило, его не было, когда оно исчезло, его уже нѣтъ, когда оно возникло, оно уже убѣгаетъ, уступая мѣсто другому [3]) Въ силу этой головокружительной подвижности и вѣчной смѣняемости вещей и состояній, мы не можемъ обладать предметомъ любви, если онъ находится въ потокѣ времени. Наше чувство не можетъ поймать его и удержать въ своихъ объятіяхъ, не можетъ на немъ успокоиться, потому что онъ тотчасъ же исчезаетъ и причиняетъ душѣ жгучую боль утраты [4]) Въ этомъ непрекращающемся движеніи стоики

---

[1]) 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 Confes. IV, 15 Рус. п I, 81.

[2]) 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 De div. quaest. IX

[3]) Temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt De lib. arb III, 21

[4]) Eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desiderns pestilentiosis: quoniam ipsa esse vult, et requiescere amat in eis quae amat In illis autem non est ubi quia non stant, fugiunt Confes IV, 15 Рус п I, 82 Bene inter nos convenit, ut opinor, omnia quae corporeus sensus attingit, ne puncto quidem

искали неподвижной точки въ своей собственной душѣ Внѣшнія блага, думали они, мы легко можемъ потерять, потому что они не зависятъ отъ нашей воли. Только душа наша съ ея добродѣтелями принадлежитъ намъ, и никто ее не можетъ у насъ отнять. Бл Августинъ пошелъ дальше. Вѣдь и душа измѣняется, хотя и въ меньшей степени, чѣмъ тѣло Какъ можно успокоиться на любви къ ней, если она можетъ перестать существовать такою, какою мы ее любимъ? Изъ мудрой она можетъ сдѣлаться неразумной вслѣдствіе болѣзни или нашей небрежности, изъ добродѣтельной—грѣшной и порочной [1]).

Но трагизмъ нашего положенія состоитъ въ томъ, что мы не только не можемъ задержать движеніе вещей и остановить теченіе временъ, но не можетъ и пожелать, чтобы все оцѣпенѣло и застыло, какъ въ волшебномъ снѣ, внезапно сковавшемъ цѣлое царство Фаустъ подкарауливалъ мгновеніе, которому онъ могъ бы сказать: остановись, ты прекрасно Жалкое заблужденіе! Какъ бы ни было прекрасно мгновеніе, остановившись, оно перестаетъ быть прекраснымъ Самое благородное дѣяніе, безъ измѣненія повторенное тысячи разъ, превратилось бы въ ужасающую рутину. Какъ грустно видѣть увяданіе цвѣтовъ, но если бы ихъ пахучій иней всегда украшалъ наши сады, мы не получили бы плодовъ Что можетъ быть милѣе ребенка и прекраснѣе юности, но каждая остановка въ ихъ развитіи была бы уродствомъ и несчастіемъ какъ для нихъ самихъ, такъ и для тѣхъ, кто ихъ любитъ [2]) Такъ, слушая стихотвореніе или пѣсню, мы не можемъ

---

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 Epist II, 1. Quomodo igitur tenebuntur, ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint? De lib arb III, 21 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. De ver. rel. 65, cp. 40. Рус. п. VII, 55—56, 31—22 De music. VI, 44.

[1]) 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 Epist. LV, 18. 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 Confes XIII, 9. IV, 18. Рус. п I, 418. 84

[2]) 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 juveni-

пожелать, чтобы слова и слоги не смѣняли другъ друга, а продолжалъ сотрясать воздухъ лишь одинъ звукъ, почему-нибудь понравившійся намъ [1]).

Такимъ образомъ, въ прошедшемъ Августина угнетала текучесть вещей, вслѣдствіе которой нельзя удержать того, что мы любимъ, и все, что съ трудомъ создается нами, обречено гибели и безслѣдному исчезновенію Но изъ этого состоянія онъ вышелъ, когда вся сила его любви и вся теплота его горячаго сердца сосредоточилась на Богѣ Въ этой любви онъ нашелъ успокоеніе и твердую точку опоры въ несущемся потокѣ времени. Если прежде душа его находилась какъ бы въ безпокойномъ движеніи, то теперь она остановилась въ блаженномъ и увѣренномъ обладаніи любимымъ [2]) Если прежде она какъ бы умирала вмѣстѣ съ исчезновеніемъ предметовъ любви, то теперь въ вѣчномъ она обрѣла свою жизнь [3]). Это потому, что въ любви къ Богу находится непремѣнное условіе блаженной жизни. Если вся любовь отдается Богу, то въ Немъ она получаетъ для себя объектъ, не подлежащій измѣненію и непреходящій Богъ не только вѣченъ, но существуетъ вѣчно такимъ, какимъ Его полюбило сердце. Здѣсь не можетъ быть ни страданія отъ утраты предмета любви, ни горечи разочарованія отъ его измѣненія Только въ любви къ Богу возможно спокойное и безмятежное обладаніе любимымъ, и только въ этой любви можетъ найти отраду вѣчно мятущееся человѣческое сердце [4]).

---

lem tantum aetatem vellet esse in homine temporibus subdito.. De divers. quaest XLIV

[1]) Confes IV, 17. Рус и I, 83. Contra epist Fundam 47 De natura bon VIII.

[2]) 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 Confes VI, 26 II, 18 Рус и I, 157 44 Redite, praevaricatores, ad cor, et inhaerete illi qui fecit vos State cum eo, et stabitis· requiescite in eo, et quieti eritis. Ibid IV, 18 Cum autem Deo delectatur, ibi veram, certam, aeternam invenit requiem, quam in alus quaerebat, nec inveniebat Epist LV, 18.

[3]) 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 De lib arb. III, 21

[4]) 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

Но, сосредоточивъ всѣ силы своей любви на одномъ неотъемлемомъ благѣ, на Богѣ, и въ этомъ обрѣтя возможное на землѣ счастье и удовлетвореніе, бл. Августинъ не утратилъ вкуса и къ вещамъ преходящимъ Міръ во всѣхъ своихъ частяхъ и проявленіяхъ остался для него благомъ, хотя и низшимъ Мало того. Онъ пріобрѣлъ даже большую цѣнность и какъ бы освободился отъ того, что раньше мучило и терзало его сердце Прекрасныя и милыя для насъ мгновенія нельзя остановить, поскольку они находятся въ потокѣ времени, нельзя даже пожелать, чтобы они остановились. Но въ любви къ Богу Августинъ преодолѣлъ ихъ текучесть, и тяжкія утраты стали для него невозможны. Это чувство могло въ немъ возникнуть лишь послѣ усвоенія неоплатоническаго понятія о Богѣ Богъ мыслитъ о вещахъ не потому, что онѣ существуютъ, а наоборотъ, вещи потому существуютъ, что Богъ о нихъ мыслитъ Въ неизмѣняемомъ умѣ Бога находится все въ своей идеальной сущности. Ничто здѣсь не возникаетъ и не исчезаетъ, а все пребываетъ въ видѣ вѣчныхъ идей. Въ нашемъ мірѣ текутъ времена, умираютъ мгновенія, приходятъ и уходятъ люди, смѣняются вещи, но въ Богѣ все, что было и исчезло, стоитъ неподвижно. Въ вѣчности, чуждой движенія, не знающей вчера и завтра, живущей въ непрерывно длящемся днесь, всѣ моменты мірового движенія даны совмѣстно, какъ на кинематографической лентѣ, и только предъ конечнымъ духомъ эта лента развертывается постепенно въ рядъ на мгновеніе мелькающихъ образовъ Есть между ними образы, которые быть можетъ хотѣлось бы удержать, но они блеснули и исчезли, не насытивъ желанія. Тѣмъ не менѣе, у кого въ рукахъ самая лента, для того ни одно мгновеніе не потеряно: онъ можетъ найти его на своемъ мѣстѣ въ пребывающемъ видѣ, и не только

---

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 De beat vit 11 Рус п. II, 116—117 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 De civ Dei XI, 13 Рус п IV, 195. 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 De ver. rel 86 Рус п. VII, 74

его, но и всю совокупность этихъ мгновеній Воспользовавшись этимъ слишкомъ современнымъ сравненіемъ, мы нисколько не модернизировали мысль бл. Августина. Онъ говорилъ тоже самое, часто прибѣгая къ аналогіи прекраснаго стихотворенія Когда его читаетъ искусный декламаторъ, намъ могутъ нравиться отдѣльныя мѣста, но мы не только не пожелали бы остановить на нихъ чтеніе, а напротивъ съ жадностью ждемъ конца, чтобы получить цѣлостное впечатлѣніе Стихотвореніе въ цѣломъ поступаетъ потомъ въ хранилище нашей памяти, мы во всякое время можемъ любоваться его частностями, затронувшими наше чувство, и черпать еще больше наслажденія въ его цѣломъ Въ такомъ же неподвижномъ видѣ находится міровая поэма въ умѣ Божіемъ [1]). Кто въ любви приникъ къ глубинамъ Божіимъ, тотъ найдетъ тамъ все, что любилъ и потерялъ, и кромѣ того всѣ низшія блага въ ихъ совокупности [2])

Таковы ангелы, которые видятъ вещи въ ихъ идеальныхъ и вѣчныхъ основаніяхъ, покоющихся въ нѣдрахъ Божественной Премудрости. Въ будущемъ вѣкѣ къ нимъ присоединятся и святые люди. Но послѣдніе и въ настоящее время созерцаютъ преходящую красоту въ ея непреходящей вѣчности [3]) Бл Августинъ научился находить въ Богѣ то, что терялъ здѣсь Безутѣшная скорбь по поводу смерти друга въ Тагастѣ смѣнилась примиренностью, когда онъ потерялъ не менѣе любимаго Небридія Тогда маніхейское понятіе о Богѣ, какъ разливающемся въ безконечныхъ пространствахъ свѣтѣ, не давало ему никакого утѣшенія Теперь чрезъ Бога онъ ощущалъ непрерывающуюся связь съ умершимъ. Когда насъ покидаетъ существо, съ которымъ сплелись всѣ наши чувства и помышленія, насъ угнетаетъ не столько опасеніе его полнаго исчезновенія въ лонѣ небытія, сколько прекращеніе жизненнаго общенія съ нимъ. Все становится не тѣмъ, какъ прежде, и намъ кажется, что половина нашего су-

---

[1]) Confes IV, 17. Рус п. I, 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 Confes. IV, 16 Рус п I, 83

[3]) 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 Epist. CXXXVIII, 5.

щества оторвалась и разсыпалась въ прахъ. Бл. Августина никогда не покидала вѣра въ безсмертіе души. Вѣрилъ онъ и въ безсмертіе своего юнаго друга изъ Тагасты, но общеніе любви распалось, и это причиняло ему величайшія страданія Смерть Небридія не расторгла этого общенія, и въ этомъ лежитъ причина примиреннаго отношенія къ ней. „Чтобы ни обозначалось словомъ лоно, говоритъ Августинъ по этому поводу, тамъ живетъ мои Небридій, мой сладкій другъ, усыновленный Тобою, Господи, отпущенникъ Твой; тамъ живетъ онъ. Онъ уже не склоняетъ больше своего слуха къ устамъ моимъ, но припавъ устами своего духа къ источнику Твоему, пьетъ, сколько можетъ, по мѣрѣ жажды своей, мудрость Твою, пребывая въ безконечномъ блаженствѣ. И я не думаю, чтобы, опьяненный ею, онъ забылъ обо мнѣ, потому что *Ты, Господи, Который составляешь его питіе, помнишь о насъ*“ [1]).

Такъ, полюбивъ Бога, бл Августинъ нашелъ въ Немъ счастье и успокоеніе. Блаженное успокоеніе въ любви къ Богу и составляетъ содержаніе его новой личности

---

[1]) Confes IX, 6 Рус и I 238 Ср. De ver rel. 86 Рус. и VII, 74

Часть вторая.

Гносеологія и онтологія блаженнаго Августина.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Гносеологія блаженнаго Августина.

Задачу познанія бл. Августинъ полагаетъ въ разрѣшеніи трехъ вопросовъ: о бытіи, о сущности и о цѣнности [1]). Изъ нихъ особенный интересъ въ немъ лично возбуждалъ третій вопросъ— о цѣнности всего существующаго. Почему именно тимологическая проблема настолько поглотила его вниманіе. объ этомъ можно только догадываться. Это объясняется, быть можетъ, тѣмъ, что опытъ жизни и пережитая драма, наложившіе свою печать на всю вообще его философскую систему, отразались, въ частности, и на его гносеологіи. Всю свою юность онъ посвятилъ исканію счастья и блаженной жизни. Долгое время его стремленія оставались неудовлетворенными. Онъ ошибочно принималъ за благо, способное насытить душу, удовольствія плоти, положеніе въ обществѣ, извѣстность и признаніе своихъ талантовъ. Постепенно тяжкія разочарованія убѣдили его въ призрачности этихъ благъ и въ ошибочности сдѣланнаго выбора. Отринувъ ихъ, онъ нашелъ, наконецъ, неотъемлемое благо въ Богѣ и достигъ того, къ чему такъ жадно стремился. Съ другой стороны, неправильная оцѣнка явленій природы вовлекла его въ заблужденіе дуализма и надолго сдѣлала его послѣдователемъ манихейства. Съ большими усиліями ему удалось пріобрѣсти истинный взглядъ на вещи и выйти на правильную дорогу. Занявъ каѳедру епископа, и въ качествѣ истолкователя догматовъ, и въ качествѣ проповѣдника христіанской нравственности, онъ постоянно долженъ былъ имѣть дѣло съ оцѣнкою благъ, явленій природы и поведенія паствы. Все это и должно было выдвигать въ его сознаніи вопросъ, на чемъ основывается правильная оцѣнка вещей. И дѣй-

---

[1]) Lux es tu permanens puam de omnibus consulebam an essent, quid essent, quanti pendenda essent. Confes. X, 65. Рус. п. I, 318. At vero cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit. Ibid. X, 17. Рус. п. I, 281.

ствительно, въ его сочиненіяхъ мы находимъ болѣе всего матеріала, имѣющаго отношеніе къ сужденіямъ цѣнности. Правда, онъ не оставляетъ совершенно безъ вниманія также познанія бытія и сущности вещей, но ставитъ его въ служебное отношеніе къ познанію ихъ цѣнности. Чтобы производить оцѣнку, нужно знать, во-первыхъ, о бытіи и свойствахъ оцѣниваемыхъ вещей и, во-вторыхъ, о бытіи и свойствахъ тѣхъ высшихъ реальностей, которыя служатъ мѣриломъ достоинства вещей, и на основаніи которыхъ эта оцѣнка производится.

Сущность познанія сводится къ воспріятію познаваемаго. Знать и имѣть—одно и то же [1]). Поэтому все, что не соединено съ чувствомъ или умомъ, можетъ быть только предметомъ вѣры, но никакъ не знанія [2]). Однако между чувственнымъ и интеллектуальнымъ познаніемъ въ этомъ отношеніи есть глубокое различіе. Умопостигаемое само присутствуетъ въ умѣ, потому что оно не связано съ какимъ-либо мѣстомъ, совершенно не зависитъ отъ пространства и находится вездѣ. Тѣла же, воспринимаемыя посредствомъ чувства, существуютъ внѣ познающаго и заключены въ пространствѣ, изъ котораго не могутъ быть изъяты и перенесены въ духовный міръ существа, надѣленнаго чувствомъ [3]). Но если сама матеріальная вещь не можетъ присутствовать въ познаніи, то въ немъ находится замѣщающій ее образъ, который творитъ душа и передаетъ на храненіе своей памяти [4]). Такъ какъ познать что-либо значитъ воспринять познаваемое, охватить его со всѣхъ сторонъ мыслію и помѣстить въ умѣ, то всякое познаніе связано съ ограниченіемъ познаваемаго. Отсюда самопознаніе интеллекта, который могъ бы быть безграничнымъ, есть его самоограниченіе [5]). Но познаваемое, присутствуя такъ или иначе въ познаю-

---

[1]) Idque ipsum est quod nihil sit aliud habere, quam nosse . Quidquid autem mente habetur, noscendo habetur... De div. qu. XXXV, 2. Nam omne quod contemplamur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus De immort. anim. 10. Рус. п. II, 308—309. Nam credo non te ignorare, id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum. De lib. arb. I, 16 Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus.. De lib. arb II. 9.

[2]) Quidquid autem verum est, atque a sensibus et a mente sejunctum est, credi tantum, non tamen sentiri aut intelligi potest De div. quest. LIV.

[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. De immort. anim, 10 Рус. п. II, 309. Ср. De utilit. cred. 28.

[4]) De Trinit. X, 7. Epist. VII, 1—2.

[5]) 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. De div. quaest. XV.

щемъ, содержится въ немъ не въ томъ видѣ, въ какомъ оно существуетъ въ своей собственной субстанціи, а соотвѣтственно природѣ познающаго. Этотъ принципъ, служившій аксіомой въ средневѣковой философіи, впервые формулированъ бл. Августиномъ. Согласно указанному правилу, образъ матеріальной вещи, возникая въ духовной природѣ познающаго и принимая участіе въ ея свойствахъ и совершенствахъ, настолько же выше самой вещи, насколько вообще духъ выше тѣла [1]). Душа по своему существу есть жизнь, и образъ бездушной вещи, находясь въ разумѣ познающаго, самъ въ нѣкоторомъ родѣ становится жизнію [2]). Наоборотъ, познавая высшее, самъ духъ возвышается, становится лучше и совершеннѣе, но объектъ познанія находится въ немъ въ менѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ существуетъ въ дѣйствительности, потому что отражаясь въ умѣ, онъ принимаетъ участіе въ измѣняемости послѣдняго. Таково познаніе Бога. Возвышая человѣка, оно всегда остается ниже своего предмета [3]) и никогда не можетъ быть полнымъ и совершеннымъ [4]). Только въ актѣ самопознанія имѣетъ мѣсто полное равенство между познаваемымъ, какъ оно существуетъ само по себѣ и какъ находится въ познаніи, потому что познающій и познаваемое здѣсь тождественны. Этимъ и объясняется непререкаемость данныхъ самосознанія [5]).

---

[1]) 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. De Gen. ad litt. XII, 33 P. n. VIII, 281—282.

[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. Et vita quaelibet quolibet corpore major est, non mole, sed vi. De Trinit. IX, 4. 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. Ibid. IX, 16.

[3]) 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. Ibid. IX, 16.

[4]) Notitia si minor est, quam est illud quod noscitur, et plene nosci potest, perfecta non est. Ibid. IX, 4.

[5]) 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 maior est. Ibid. IX, 4. 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. Ibid. IX, 16.

Способъ, посредствомъ котораго познаваемое воспринимается познающимъ, есть уподобленіе субъекта объекту. Всякое познаніе подобно познаваемой вещи [1]). Если же познаніе обусловлено уподобленіемъ предмету познанія, то для этого необходимъ спеціально приспособленный органъ, по самой своей природѣ предназначенный къ тому, чтобы уподобляться воспринимаемой дѣйствительности. Но все познаваемое раздѣляется на двѣ категоріи—на тѣлесное и безтѣлесное, и различныя условія уподобленія тому и другому требуютъ различныхъ органовъ. Непротяженный, чуждый всякихъ видимыхъ очертаній, совершенно отдѣленный отъ тѣла и ничѣмъ съ нимъ не связанный, умъ не можетъ уподобляться протяженному и пространственно опредѣленному бытію, но легко можетъ уподобляться безтѣлесному и непространственному. Отсюда необходимость для воспріятія матеріальныхъ и вещественныхъ формъ особаго органа, который, будучи близокъ имъ по своей природѣ, могъ бы становиться въ актѣ воспріятія имъ подобнымъ. Таковымъ является чувство, потому что оно тѣсно связано съ тѣломъ. Итакъ, все матеріальное, тѣлесное, пространственное познается чувствомъ, а все духовное, безтѣлесное, непротяженное—умомъ [2]). Соотвѣтственно этому бл. Августинъ раздѣляетъ познаніе на два вида—чувственное и интеллектуальное.

Предметы, постигаемые чувствомъ, на философскомъ языкѣ носятъ названіе *sensibilia*, которому въ Свящ. Писаніи соотвѣтствуетъ терминъ тѣлесное—*corporalia*. Sensibilia распадаются на двѣ категоріи. Это, во-первыхъ, существа, подлежащія чувственнымъ воспріятіямъ и въ свою очередь способныя чувствовать. Таковы животныя. Во-вторыхъ, растенія и неодушевленные предметы, воспринимаемые чувствомъ живыхъ существъ, но сами лишенные чувства. Послѣдніе, ничего не ощущая, навязываютъ свои матеріальныя формы существамъ чувствующимъ, поэтому о нихъ можно сказать, что, сами неспособные познавать, они стремятся быть познанными [3]). Познаваемое умомъ называется

---

[1]) Omnis secundum speciem notitia similis est ei rei quam novit... Habet ergo animus nonnullam speciei notae similitudinem. Ibid IX, 16.

[2]) Si sciebat, spiritualia per corpus, corporalia extra corpus videri omnino non posse... Gen. ad. litt. XII, 7. Рус. п VIII, 264, Ср XII, 13. Рус. п. VIII, 264, Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur: aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur. De Trinit. XII, 17 De morib. Man, I, 20. 37. De duab. anim. 2.

[3]) Verumtamen et haec et omnia corporalia... formas suas... sentiendas sensibus praebent, ut pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur De Civ. Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 219—220.

intelligibilia и соотвѣтствуетъ тому, что на библейскомъ языкѣ носитъ названіе духовнаго—*spiritalia* [1]). Между словами intellectuale и intelligibile бл. Августинъ не полагаетъ никакого различія Ему извѣстно, что для многихъ intellectualis обозначаетъ существо, надѣленное умомъ, способнымъ познавать, а intelligibilis—самую вещь, которая можетъ усматриваться только умомъ. Но подъ несомнѣннымъ вліяніемъ неоплатонизма онъ находитъ такое различеніе неосновательнымъ. Въ системѣ Плотина въ предѣлахъ Ума познающее и познаваемое совпадаютъ и представляютъ собою полное тождество. Отсюда идеи, составляющія содержаніе Ума, сами суть умы, которые не только служатъ предметомъ познанія для Ума, но и познаютъ. При такомъ представленіи о мірѣ умопостигаемомъ, очевидно, не можетъ быть никакого различія между intellectualis и intelligibilis. Къ этому именно и склоняется бл. Августинъ. Никто не сомнѣвается, что вещь, постигающая умомъ, въ свою очередь можетъ служить предметомъ познанія только для ума, потому что умъ можетъ быть созерцаемъ только умомъ. Но обратное положеніе,—существуетъ ли нѣчто умопостигаемое, но неспособное, въ свою очередь, мыслить и постигать умомъ, представляется для Августина большимъ и труднымъ вопросомъ, въ изслѣдованіе котораго онъ не хочетъ пускаться. Однако, изъ того факта, что онъ отождествляетъ термины intellectualis и intelligibilis при ясномъ сознаніи ихъ различія, можно заключать, что для себя лично онъ склоненъ былъ принять неоплатоническую мысль [2]). Въ связи съ ученіемъ объ интеллектуальномъ познаніи стоятъ далѣе близкіе по словопроизству къ только-что указаннымъ, но существенно отличающіеся отъ нихъ по своему значенію, термины: *rationalis* и *rationabilis*. Rationalis обозначаетъ такое существо, которое надѣлено разумомъ и можетъ имъ пользоваться, а rationabilis — дѣло или слово, какъ произведеніе разума. Такъ, терминъ rationabilis можно примѣнить къ архитектурнымъ сооруженіямъ или ораторской рѣчи, потому что въ томъ и другомъ отражается разумъ [3]).

---

[1]) Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt. De Civ. Dei VIII, 6. Рус. п. IV, 14.

[2]) Sequestrata illa difficillima quaestine, utrum sit aliquid quod tantum intelligatur nec intelligat, nunc intellectuale et intelligibile sub eadem significatione appellamus. De Genes ad litt XII, 21. Рус. п. VIII, 271.

[3]) 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. De ordin. II, 31. Рус. п. II, 203

Въ общихъ принципахъ своей гносеологіи бл. Августинъ не оригиналенъ. Онъ идетъ здѣсь всецѣло по слѣдамъ своего учителя—Плотина. Къ каждому изъ отмѣченныхъ тезисовъ не трудно привести параллели изъ Эннеадъ. Что сущность познанія сводится къ воспріятію [1]), и воспринятое присутствуетъ въ познающемъ или своей субстанціей, или въ видѣ замѣщающаго ее образа, это неоднократно высказанное мнѣніе Плотина. [2]) Ему же принадлежитъ мысль, что способъ воспріятія объекта познанія состоитъ въ уподобленіи познающаго познаваемому, чѣмъ и обусловлена необходимость различныхъ органовъ для чувственнаго и интеллектуальнаго познанія [3]). Вслѣдствіе этой зависимости отъ неоплатоническаго источника получается извѣстная несогласованность между гносеологическими принципами бл. Августина и его христіанскими убѣжденіями, сознанная и отмѣченная самимъ мыслителемъ. Въ самомъ дѣлѣ, если обладаніе предметомъ ставится въ исключительную связь съ актомъ познанія, то отсюда легко притти къ гностической переоцѣнкѣ знанія въ области религіи, которая устраняетъ отъ участіе въ благодати общенія съ Богомъ всѣхъ простыхъ и необразованныхъ членовъ каѳолической церкви. Чтобы избѣжать этого вывода, бл. Августинъ при пересмотрѣ своихъ сочиненій внесъ къ нимъ поправку въ томъ смыслѣ, что не одно знаніе, но и любовь соединяетъ съ Богомъ [4]) Далѣе взглядъ на познаніе какъ на уподобленіе влекъ за собою выводъ, что тѣлесное можетъ быть постигаемо только посредствомъ тѣла и связанныхъ съ нимъ чувствъ. Но это было равносильно отрицанію для Бога возможности познавать матеріальныя вещи, Имъ Самимъ созданныя. Съ этимъ Августинъ не могъ согласиться и потому, въ противоположность своимъ общимъ гносеологическимъ принципамъ, по одному частному поводу, отвергаетъ ученіе, согласно которому „умъ не можетъ созерцать ни умопостига-

[1]) *Plotinus*. Ennead. IV, 7, 8 P. 278. III, 8, 5 P. 184—185. III, 8, 7. P. 186 V, 1, 5 P. 302 I, 1, 2. Эннеады Плотина цитуемъ по изданію *Крейцера и Мозера Plotini* Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt *Fridr, Creuzer* et *G. H, Moser*. Primum accedunt *Porphirii* et *Procli* Institutiones et *Prisciani* philosophi solutiones ex codice sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit *F. Dubner*. Parisiis 1855

[2]) Ibid. III, 9, 1. P 190.

[3]) Ibid. IV, 7, 8 P. 278 V, 5, 1. P. 330 IV, 4, 23 P. 337—238.

[4]) 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* (1 Cor. III, 16) nec tamen eum noverant, vel non sicut noscendus est noverant Retr. I, 2.

емыхъ объектовъ посредствомъ тѣла, ни тѣлесныхъ безъ посредства тѣла“ [1]).

Итакъ, бл. Августинъ принимаетъ два основныхъ вида познанія: чувственное и интеллектуальное. Но дѣятельность познанія разнообразится въ зависимости отъ самыхъ объектовъ, надъ которыми оно оперируетъ. Поэтому Августинъ употребилъ не мало усилій, чтобы уяснить для себя, какимъ образомъ познаются отрицательныя величины, пространство и время, душа, Богъ, воля Божія. Наконецъ, пройдя школу новой Академіи и съ трудомъ освободившись отъ скептицизма, онъ отдавалъ много вниманія вопросу о достовѣрности познанія. Это даетъ намъ право раздѣлить изслѣдованіе о гносеологическихъ воззрѣніяхъ бл. Августина на три отдѣла: виды познанія, способъ познанія отдѣльныхъ объектовъ, достовѣрность познанія.

I.

Виды познанія.

Соотвѣтственно двумъ различнымъ сферамъ бытія—тѣлесной и безтѣлесной, человѣкъ, въ которомъ совмѣщается матеріальное тѣло съ безплотной душой, надѣленъ чувствомъ и умомъ. Но гдѣ проходитъ граница, раздѣляющая эти органы познанія? Гдѣ кончается область чувства и начинается область ума? Какъ отличить функцію чувства отъ функціи ума? У бл. Августина былъ одинъ критерій, которымъ онъ всегда пользовался, когда испытывалъ затрудненіе въ опредѣленіи природы того или другого познавательнаго акта. Это—его представленіе о различіи между человѣкомъ и животнымъ. Животное способно чувствовать, но лишено разума. Человѣкъ же располагаетъ не только чувствомъ, но и умомъ. Отсюда все то, что есть общаго въ душевной жизни человѣка и животныхъ, относится къ области чувства, а все, чуждое животнымъ, служитъ проявленіемъ ума.

Чувственное познаніе.

Ученіе бл. Августина о чувственномъ познаніи слагается изъ двухъ элементовъ. Первый навѣянъ чтеніемъ сочиненій неоплатониковъ и мало оригиналенъ. Второй подсказанъ христіанской

---

[1]) De civ. Dei XXII, 29, 5. Рус. п. VI, 397. Но въ почти одновременно написанной XII кн. De Gen. ad. litt. 13 онъ говоритъ: 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*. P. п VIII, 264.

догматикой и разработанъ самостоятельнѣе. Поэтому для яснаго пониманія значенія цѣлаго въ исторіи мысли необходимо сопоставить его съ неоплатонической теоріей. Но такъ какъ философія Плотина часто имѣетъ въ виду Аристотеля, то пункты соприкосновенія между ними также должны быть отмѣчены. Эти соображенія побуждаютъ насъ, прежде чѣмъ перейти къ изложенію взглядовъ бл. Августина, коснуться въ самыхъ общихъ чертахъ ученія о чувственномъ познаніи Аристотеля и, главнымъ образомъ, Плотина, поскольку оно имѣетъ отношеніе къ воззрѣніямъ изучаемаго писателя.

Ученіе Аристотеля и Плотина о чувственномъ познаніи. Органомъ чувственнаго познанія въ системѣ того и другого мыслителя признается чувство внѣшнее и внутреннее. Ученіе Аристотеля объ ощущеніяхъ внѣшнихъ чувствъ служитъ поправкой къ предложенной Демокритомъ теоріи матеріальныхъ образовъ, истекающихъ изъ предметовъ и чрезъ органы чувствъ проникающихъ въ душу. Аристотель удерживаетъ основную мысль Демокрита о познаніи вещи чрезъ посредство образа, но устраняетъ отсюда идею пассивности души и матеріальности образа. Схема возможнаго и дѣйствительнаго, матеріи и формы, перенесенная изъ метафизики въ психологію, даетъ ему возможность достигнуть этихъ важныхъ преобразованій. Для возникновенія чувственныхъ воспріятій необходима наличность воспринимаемаго объекта, воспринимающаго органа и среды, соединяющей ихъ. Для нашихъ цѣлей достаточно выяснить понятіе Аристотеля объ органахъ ощущенія и о средѣ.

Воспринимающіе органы пяти внѣшнихъ чувствъ и ихъ функціи не принадлежатъ исключительно ни тѣлу, ни душѣ, но тому и другому вмѣстѣ,—одушевленному тѣлу. Признать это вынуждаетъ то обстоятельство, что ощущеніе есть видъ дѣйствія и страданія, въ которомъ дѣйствующимъ принципомъ служитъ объектъ, а страдающимъ органъ. Но, по общему закону, дѣйствіе и страданіе невозможны какъ при полномъ равенствѣ и подобіи дѣйствующаго и страдающаго, такъ и при полномъ ихъ неравенствѣ и несходствѣ. Вслѣдствіе этого матеріальное и тѣлесное не могло бы оказывать никакого вліянія на умъ, всецѣло отдѣленный отъ матеріи и тѣла [1]), если бы одушевленный органъ не былъ посредствующимъ началомъ, сближающимъ ихъ между собой [2]).

---

[1] *Aristot.* De anim. I, p. 410, 23 sqq. (Aristotelis opera edidit Academia regia Borussica. Berolini 1831 Vol. I.).

[2]) *Fr. Brentano.* Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz 1867 S. 98—101.

Далѣе, одинъ предметъ не можетъ оказывать дѣйствія на другой, если они не соприкасаются другъ съ другомъ, и если ихъ раздѣляетъ абсолютная пустота [1]). Отсюда необходимость для возникновенія ощущенія среды, соединяющій органъ чувства съ объектомъ воспріятія. Въ ощущеніяхъ вкуса и осязанія средой служитъ само тѣло, и потому значеніе ея не выступаетъ здѣсь съ особою ясностью. Иное дѣло зрѣніе, слухъ и обоняніе, которые обусловлены воздѣйствіемъ предмета на чувство издали [2]). Посредствующимъ началомъ между органами воспріятія и воспринимаемой дѣйствительностью здѣсь главнымъ образомъ служатъ воздухъ и вода [3]).

Актъ ощущенія состоитъ въ измѣненіи органа подъ вліяніемъ внѣшняго объекта, при чемъ органъ относится къ объекту, какъ возможность къ дѣйствительности, какъ матерія къ формѣ. Объекту принадлежитъ дѣятельность, на долю органа падаетъ страданіе Послѣдній не подобенъ дѣйствующему, прежде чѣмъ не испытаетъ воздѣйствія съ его стороны, но становится подобенъ ему, будучи приведенъ имъ въ состояніе страданія. Ощущающее до возникновенія ощущенія есть то самое въ возможности, чѣмъ является объектъ уже въ дѣйствительности [4]). Объектъ воспріятія, какъ всякая субстанція, слагается изъ матеріи и формы. Такъ какъ матерія есть чистая потенціальность и потому безусловно пассивна, то субстанція можетъ быть дѣятельной только со стороны своего активнаго элемента или формы. Отсюда предметъ дѣйствуетъ на чувство исключительно своей формой [5]). Что касается самаго способа этого дѣйствія, то Аристотель выясняетъ его, исходя изъ понятія механической причины. Всякое измѣненіе есть движеніе. Всякое движеніе исходитъ отъ начала и достигаетъ конца чрезъ средину. Оно состоитъ изъ цѣлаго ряда послѣдовательныхъ толчковъ, изъ которыхъ каждый обусловленъ своимъ предшествующимъ. То же происходитъ и въ актѣ ощущенія. Форма объекта воспріятія ближайшимъ образомъ производитъ измѣненіе въ средѣ, соединяющей ее съ органомъ чувства,—въ воздухѣ или водѣ. Среда въ свою очередь передаетъ дѣйствіе предмета чувству, приводя

---

[1]) Aristot. De anim. II, 7, p. 419, a, 15 sqq.

[2]) De anim II, 11, p 423, b, 7; III, 13, p. 434, b, 14 sq. См у *Fr F. Kampe.* Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles. Leipzig, 1870, S. 68.

[3]) *Kampe*, Op. cit., S. 69—78.

[4]) *Aristot.* De anim. II, 5, p. 417, a, 17; 418, a, 3. См. *Brentano.* Op. cit. S. 78. *Kampe.* Op. cit. 79—81.

[5]) De anim. II, 12, p. 424, a, 17 sq. III, 2, p 425, b, 23. См *Kampe* Op. cit. 81—82.

его въ страдательное состояніе и уподобляя его воспринимаемому [1]). Но страданіе бываетъ двухъ родовъ. Въ собственномъ смыслѣ страданіемъ называется такое измѣненіе субстанціи, которое связано съ разрушеніемъ ранѣе присущей ей формы и съ замѣной ея другою. Когда предметъ, окрашенный въ красный цвѣтъ, становится желтымъ или теплое охлаждается, то измѣненіе такого рода связано съ разрушеніемъ краснаго и теплаго. Другой видъ страданія состоитъ въ превращеніи возможности въ дѣйствительность, благодаря которому несовершенное достигаетъ своего совершенства. Страданіе чувства подъ вліяніемъ объекта воспріятія принадлежитъ ко второму виду, потому что объектъ актуализируетъ то, что въ возможности уже находится въ чувствѣ [2]). Такъ какъ предметъ воздѣйствуетъ на органъ лишь своею формой, и такъ какъ страданіе органа состоитъ въ переходѣ отъ возможнаго къ дѣйствительному, т.-е. опять-таки къ формѣ, то уподобленіе чувства воспринимаемой дѣйствительности сводится къ отображенію въ немъ ея формы. Присутствіе формы внѣшняго предмета въ чувствѣ подобно отпечатку золотого или желѣзнаго перстня въ воскѣ, такъ какъ воскъ воспринимаетъ не матерію—золото или желѣзо—печати, а только ея форму [3]). Поясникъ общіе принципы аристотелевской теоріи ощущеній примѣромъ зрѣнія. Для возникновенія зрительнаго ощущенія необходимъ органъ (глазъ), далѣе объектъ спеціально воспринимаемый имъ (цвѣтъ), и, наконецъ, среда (прозрачное). По своему строенію глазъ содержитъ въ себѣ не свѣтъ, какъ полагаетъ Платонъ, а безцвѣтную воду, какъ прозрачное и возможность всѣхъ цвѣтовъ. Цвѣтъ, специфическій объектъ воспріятія для чувства зрѣнія, есть извѣстное состояніе поверхности видимыхъ тѣлъ. Средою служитъ вода, воздухъ и нѣкоторыя твердыя тѣла, но не со стороны своей матеріи, а въ качествѣ прозрачнаго. Сами по себѣ они не могутъ быть средой, потому что для этого имъ необходимо быть проникнутыми свѣтомъ. Свѣтъ—это актуальность прозрачнаго, обусловленная присутствіемъ въ немъ огня или эопра, а тьма и мракъ — потенціальность прозрачнаго. Цвѣтъ приводитъ въ движеніе воздухъ и сообщаетъ свою форму этой прозрачной средѣ, чрезъ которую уже то и другое передается прозрачному въ гла-

---

[1]) Ibid. VII, I, p. 241—242 VIII, p. 267, a, 2 sq. IV, 215, a, 14 sq. См. *Kampe*, op cit. 67—68.

[2]) De anim. II, 5, p. 417, b 2: II, 12. p. 424, a, 32 См *Brentano*. Op. cit. S. 79—81.

[3]) De anim. II, 12, p. 424, a, 17. III, 2, p. 425, b, 22 III, 8 p. 431, b, 28 См. *Brentano*. Op. cit 80—81. *Kampe* Op. cit 82—83.

зу, а отсюда нерву, головному мозгу и, наконецъ, сердцу. Такимъ путемъ форма видимаго отображается въ видящемъ [1]).

Перейдемъ теперь къ Плотину. При изложеніи ученія бл. Августина намъ часто придется обращаться къ философіи неоплатониковъ. Поэтому представляется полезнымъ теперь же выразить общій смыслъ ихъ системы въ наглядной схемѣ, которой въ дальнѣйшемъ мы будемъ неоднократно пользоваться. Схема эта въ общихъ контурахъ намѣчена самимъ Плотиномъ. Представимъ себѣ два концентрическихъ круга, изъ которыхъ большій въ части, непокрываемой меньшимъ, въ свою очередь раздѣленъ пунктиромъ на два концентрическихъ круга [2]). Проведемъ въ этихъ кругахъ радіусы [3]), изъ которыхъ одни достигали бы только до окружности перваго, меньшаго круга, другіе простирались бы до границы средняго круга, обозначенной пунктиромъ, третьи заканчивались бы на окружности внѣшняго круга. Этотъ чертежъ довольно точно обозначаетъ неоплатоническое представленіе о мірѣ. Точка центра всѣхъ круговъ символизируетъ первый принципъ бытія, Единое, изъ котораго возникаетъ все, система же круговъ и радіусовъ — міръ во всемъ его разнообразіи. Посредствомъ радіаціи точки изъ нея излучается сначала первый кругъ, т.-е. второй принципъ бытія или Умъ, живая, взаимопроникающая и организованная совокупность отдѣльныхъ умовъ, потомъ чрезъ посредство перваго возникаетъ второй, двойной кругъ, образъ Міровой Души, содержащей въ себѣ всѣ индивидуальныя души. Та часть этого двойного круга, которая прилегаетъ къ первому, внутреннему кругу, обозначаетъ высшую сторону Міровой Души, не вовлеченную въ матерію, всегда обращенную къ созерцанію Ума и просвѣщаемую имъ въ этомъ созерцаніи. Плотинъ называетъ ее небесной Афродитой. Внѣшняя часть двойного круга служитъ образомъ низшей стороны Міровой Души, соединенной съ матеріей и дѣйствующей въ тѣлахъ съ безсознательностью инстинкта животныхъ, растительнаго принципа и механическихъ силъ природы [4]). Это — земная Афродита. Такимъ образомъ, концентрическіе круги изображаютъ три сферы или вида бытія, возникающіе изъ Единаго,—интеллектуальную, психическую и одушевленно-матеріальную. Радіусы соотвѣтствуютъ отдѣльнымъ вещамъ и индивидамъ, входящимъ въ составъ мірового цѣлаго. Чтобы достигнуть крайней окружности, радіусъ долженъ пройти

[1]) *A. Chaignet.* Essae sur la psychologie d'Aristote. Paris, 1883, Pp. 385—396.
[2]) *Plotin.* Enead. IV, 3, 17, p. 210. IV, 4, 16. p 232. VI, 8, 18. p. 524
[3]) Ibid. IV, 1, 1 P. 193. V, 1, 2, p. 306—307.
[4]) Ibid. IV, 8, 7. P. 292.

чрезъ всѣ три круга; чтобы коснуться второй окружности, ему необходимо пересѣчь два круга; чтобы остановиться на внутренней окружности, ему нѣтъ надобности выходить за предѣлы перваго круга. Такъ каждый радіусъ слагается по своему протяженію въ длину изъ точки центра и столькихъ видовъ бытія, сколько круговъ онъ пересѣкъ. Подобно этому и каждая вещь, возникшая изъ Единаго, можетъ остановиться въ своемъ удаленіи отъ Него на степени отдѣльнаго ума, но можетъ пойти дальше и стать отдѣльной, еще не воплотившейся, душой; наконецъ, она можетъ отдалиться еще больше, погрузиться болѣе или менѣе глубоко въ матерію и сдѣлаться одушевленнымъ тѣломъ [1]). Но каждая вещь можетъ въ обратномъ порядкѣ снова возвратиться къ Единому. Для этого она должна сначала перестать существовать въ качествѣ одушевленнаго тѣла и перейти на степень отдѣленной души, не связанной съ плотью, потомъ стать умомъ и, наконецъ, погрузиться въ безразличіе Единаго [2]). Такимъ образомъ, отдѣльный умъ, будучи связанъ съ Единымъ, реально еще не содержитъ въ себѣ души и тѣла, но одушевленное тѣло реально соединено и со своей душой и со своимъ умомъ и съ Единымъ, какъ самый длинный радіусъ, исходя изъ общей всѣмъ точки центра, пересѣкаетъ всѣ круги. Неорганическій предметъ, растеніе и животное не могутъ сознавать присутствія въ себѣ всѣхъ этихъ началъ, и одинъ лишь человѣкъ своимъ самосознаніемъ можетъ различить ихъ въ себѣ [3]). Итакъ, все въ мірѣ выходитъ изъ одной точки Единаго, все находится въ непосредственной связи съ ней, все виситъ на ней.

Ученіе Плотина о внѣшнихъ чувствахъ [4]) во многихъ пунктахъ имѣетъ въ виду психологію Аристотеля, отчасти приближаясь къ ней, отчасти направляясь противъ нея. Различіе между той и другой теоріей начинается физіологіей чувствъ. Специфическая воспріимчивость чувствъ, по ученію Плотина, зависитъ

---

[1]) Ibid. V, 1, 11. P. 306—307, V, 2, 1. P. 308.

[2]) Ibid. V, 2 2. P 309.

[3]) Ibid III, 8, Prooem. P. 181. III, 3, 4. P. 135.

[4]) Литература: *I. Simon.* Histoire de l'ecole d'Alexandrie. Paris. 1845. T. I, P. 535—553. *E. Vacherot.* Histoire critique de l'ecole d'Alexandrie. T. I. Paris, 1846. P. 546—559. *C. H. Kirchner.* Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854, S. 126—129. *Ed. Zeller.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III, Abth. 2, Halfte 2. Vierte Auflage. Leipzig, 1903. S. 637—638. *A. Drews* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung Iena, 1907. S. 217—226. Цѣнныя примѣчанія и комментаріи у *M. N. Bouillet*, Les Enneades de Plotin traduites pour la premiere fois en français. T. I—III 1857, 1859, 1861.

отъ физическаго строенія органовъ, такъ какъ душа, оживляя все тѣло, въ каждой его части дѣйствуетъ соотвѣтственно ея потребностямъ [1]). Орудіемъ зрѣнія служатъ глаза, слуха—уши, вкуса—языкъ, обонянія—ноздри, осязанія—вся поверхность тѣла. Аристотель полагаетъ, что центральный органъ чувственныхъ воспріятій находится въ сердцѣ, Плотинъ, слѣдуя Галену, переноситъ его въ мозгъ. Нервы соединяютъ мозгъ съ внѣшними органами воспріятія [2]). По случайному поводу, съ цѣлью дать наглядную аналогію единства и недѣлимости Міровой Души. Плотинъ говоритъ объ объективности двухъ высшихъ чувствъ—зрѣнія и слуха, состоящей въ томъ, что объекты зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній, оставаясь недѣлимыми и не поступая въ исключительное обладаніе кого-либо одного, воспринимаются совмѣстно чувствомъ всѣхъ зрителей и слушателей. Но мы не встрѣчаемъ у него ни подробнаго трактата объ этомъ, ни сравненія высшихъ чувствъ съ низшими съ этой точки зрѣнія [3]).

Ощущеніе можетъ возникнуть въ душѣ лишь подъ условіемъ ея уподобленія объекту воспріятія. Но по своему существу душа совершенно противоположна матеріальной вещи, поэтому она не можетъ уподобиться ей въ такой же степени, въ какой математическая точка не можетъ уподобиться линіи, а линія умопостигаемая—воспринимаемой посредствомъ чувствъ. Вслѣдствіе этого ощущеніе было бы невозможно, если бы между душой и матеріальными предметами не существовало посредствующаго начала въ видѣ одушевленнаго органа чувственныхъ воспріятій [4]). Одушевленный органъ, самъ по себѣ не тождественный ни съ объектомъ воспріятія, ни съ душой, способенъ уподобляться тому и другой. Будучи тѣлеснымъ, онъ можетъ подвергаться воздѣйствію со стороны матеріальныхъ вещей и претерпѣвать отъ этого извѣстныя физическія измѣненія. Съ другой стороны, онъ проникнутъ психическимъ началомъ, отъ котораго не укрывается его страданіе. Такимъ образомъ, воспринимая нѣчто отъ вещи и возвѣщая душѣ, онъ уподобляется той и другой, становясь какъ-бы посредникомъ между ними. Такъ линейка представляетъ собою нѣчно среднее между идеей прямизны, находящейся въ умѣ художника, и прямизною дерева, которое онъ выбираетъ для своихъ работъ [5]).

Ощущеніе ближайшимъ образомъ обусловлено уподобленіемъ

---

[1]) *Plotin.* Enneades IV, 3, 3. P. 200

[2]) Ibid. IV, 3, 23. P. 213—214. *Bouillet.* Op. cit. T. II, p. 308, not 3.

[3]) Ibid. 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. IV, 5, 1. P. 260

одушевленнаго органа вещи, которую онъ воспринимаетъ. Глазъ никогда не видѣлъ бы солнца, если бы не становился солнцеобразнымъ [1]), никогда не любовался бы свѣтомъ, если бы не могъ стать свѣтовиднымъ [2]). Подъ воздѣйствіемъ объекта воспріятія органъ чувства претерпѣваетъ физическое измѣненіе и страданіе, сущность котораго состоитъ въ томъ, что въ немъ возникаетъ форма этого объекта [3]). „Чувство есть воспріятіе формы или безстрастнаго тѣла“ [4]). Въ органахъ появляются какъ-бы отпечатки воспринимаемыхъ тѣлъ, но отпечатки одной ихъ формы безъ матеріи, а потому представляющіе собою уже нѣчто интеллигибельное. Отсюда чувствующая сила души имѣетъ дѣло не съ внѣшними объектами, какъ органы внѣшнихъ чувствъ, а съ ихъ безтѣлесными формами, отобразившимися въ органахъ воспріятія [5]). Такимъ образомъ, чувство само по себѣ подобно матеріи. До воспріятія зрѣніе есть нѣчто единое, но въ актѣ ощущенія становится двойственнымъ, такъ какъ въ своемъ актуальномъ состояніи оно слагается изъ матеріи и формы. Отображая форму воспринимаемаго тѣла, зрѣніе достигаетъ въ этомъ своей полноты и совершенства [6]). Весь приведенный рядъ мыслей довольно точно воспроизводитъ ученіе Аристотеля объ ощущеніи, но въ дальнѣйшемъ начинается расхожденіе между двумя мыслителями.

Плотинъ рѣшительно высказывается противъ Аристотеля въ вопросѣ о способѣ воздѣйствія внѣшняго предмета на органъ чувства и категорически отвергаетъ его теорію среды. Онъ вообще не допускалъ дѣйствія въ мірѣ механической причинности, которая служила исходной точкой для Аристотеля въ его ученіи о средѣ. Для Плотина міръ—живое существо, въ которомъ все связано, въ которомъ каждая часть оказываетъ вліяніе на всѣ другія, но не посредствомъ ряда внѣшнихъ толчковъ, а внутреннимъ образомъ, чрезъ посредство жизненнаго центра всей системы. Согласно начертанной нами схемѣ, въ системѣ Плотина радіусы круга, обозначающіе отдѣльныя вещи, могутъ оказывать взаимное вліяніе другъ на друга не по линіи окружности, а чрезъ центръ, въ которомъ всѣ они сходятся. Въ міровомъ цѣломъ одинъ предметъ дѣйствуетъ на другой чрезъ Міровую Душу. Движеніе распространяется тѣла отъ одного предмета къ

---

[1]) Ibid I, 6, 9. P. 37
[2]) Ibid II, 4, 5 P. 73. Ср. IV, 4, 23. P. 237. V, 8, 11 P. 358.
[3]) Ibid. IV. 4, 32. P. 337.
[4]) Ibid. I, 1, 2 P 2.
[5]) Ibid. I, 1, 7. P 4.
[6]) Ibid. III, 8, 10. P. 188.

его индивидуальной душѣ, отъ нея передается Міровой Душѣ, чрезъ послѣднюю достигаетъ индивидуальной души другого предмета, которая ближайшимъ образомъ и производитъ соотвѣтствующія измѣненія въ его физическомъ состояніи. Сила, связующая внутренно всѣ части міра, есть симпатія. Все подобное и родственное другъ другу звучитъ въ унисонъ [1]). Примѣромъ соотвѣтственныхъ измѣненій, обусловленныхъ симпатіей, можетъ служить рефлективное отдергиваніе руки при ожогѣ, заразительность зѣвоты, распространеніе зубной боли на здоровые зубы, симпатическое воспаленіе глазъ, при которомъ болѣзнь одного глаза передается другому чрезъ глазные нервы, соединяющіе ихъ. При такомъ взглядѣ на сущность причинной связи явленій теорія среды, передающей движеніе отъ предмета къ органу воспріятія, была для Плотина не только не нужна, но и недопустима. Поэтому онъ устраняетъ ее при помощи критическихъ замѣчаній, не имѣющихъ значенія для нашихъ цѣлей и нами опускаемыхъ [2]). Вмѣсто этого въ основу ученія объ уподобленіи органа воспринимаемому объекту онъ кладетъ понятіе симпатіи. Если форма видимаго предмета возникаетъ въ устремленномъ на него глазу, то не потому, что она передается ему механически чрезъ прозрачную среду, а потому, что органъ изнутри симпатически измѣняется соотвѣтственно формѣ роднственнаго ему предмета [3]). Дѣйствіе послѣдняго распространяется на органъ чрезъ Міровую Душу. Отсюда слѣдуетъ, что если бы другъ подлѣ друга находились на самомъ близкомъ разстояніи два такихъ одушевленныхъ животныхъ, какимъ является нашъ міръ, каждое движимое своей собственной душой, то они не могли бы оказывать никакого вліянія другъ на друга, и живыя существа, обитающія на периферіи одного изъ этихъ міровъ, не могли бы ни видѣть, ни слышать изъ него, что происходитъ въ другомъ [4]).

Подъ вліяніемъ взаимодѣйствія органа и объекта, связанныхъ между собою силою симпатіи, первый уподобляется второму, становясь носителемъ его безтѣлесной формы. Но выразившееся въ этомъ страданіе органа не передается душѣ. Тѣло относится къ душѣ, какъ инструментъ къ художнику, и потому не можетъ оказывать на нее никакого дѣйствія [5]). Нельзя думать, что душа

---

[1]) Ibid. IV, 3, 8. P. 203—204. IV, 4, 32. P 246—247
[2]) Ibid. IV, 5, 1—5. Pp 260—265.
[3]) Ibid. IV, 5, 1. 2. 3. P 260—263.
[4]) Ibid. IV, 5. 8. P. 268.
[5]) Ibid. I, 1, 3. P. 2.

подъ вліяніемъ измѣненій тѣла испытываетъ нѣчто подобное согрѣванію или охлажденію. Формы внѣшнихъ объектовъ, отобразившіяся въ органахъ, не отпечатлѣваются въ ней подобно тому, какъ оттискивается рельефъ печати въ воскѣ [1]). Плотинъ рѣшительно отвергаетъ ученіе о познаніи внѣшняго міра чрезъ посредство психическихъ образовъ, остающихся въ душѣ какъ результатъ ощущеній. Если бы ощущающая сила души была связана съ образомъ, замѣщающимъ въ ней предметъ, то она видѣла бы послѣдній въ себѣ самой, а не внѣ себя и не тамъ, гдѣ онъ дѣйствительно находится, и не могла бы воспринимать разстоянія, отдѣляющаго ее отъ объекта воспріятія. Такъ какъ форма всякаго большого тѣла, воспринятая душой, не можетъ, вслѣдствіе незначительной величины органовъ чувствъ, пространственно равняться ему, то душа не могла бы судить о дѣйствительныхъ размѣрахъ предметовъ и о такихъ огромныхъ пространствахъ, какъ небо, если бы она имѣла дѣло только съ ихъ психическими образами. Но самое главное основаніе, опровергающее эту теорію, состоитъ въ томъ, что мы видѣли бы не предметы, а только ихъ тѣни, если бы ощущеніе зрѣнія было обусловлено отпечатками ихъ душѣ [2]). Точно такъ же и звуки душа ощущаетъ не потому, что они отобразились въ ней самой. Она слышитъ ихъ внѣ себя, читая какъ бы слова, начертанныя въ воздухѣ [3]).

Въ чувственныхъ воспріятіяхъ душа проявляетъ себя не пассивной, воспринимающей способностью, а активнымъ началомъ, выполняющимъ свойственную ему дѣятельность [4]). Въ силу этого она познаетъ вещи, ничего не получая изъ внѣшняго міра. Природа души есть логосъ всѣхъ вещей, послѣдній изъ числа умопостигаемаго и первый въ ряду чувственнаго. Въ ней заключаются разумныя основанія всего тѣлеснаго и безтѣлеснаго. Когда она мыслитъ объ интеллигибельномъ, она ничего не воспринимаетъ совнѣ, но сосредоточиваетъ свое вниманіе на томъ, что уже находится въ ней потенціально. Благодаря этому какъ бы пробуждаются понятія, дремавшія въ ней, и изъ смутныхъ становятся ясными. Чувственное воспріятіе происходитъ подобнымъ же образомъ. Логосы всѣхъ тѣлъ находятся въ душѣ въ видѣ потенцій. Касаясь ихъ, душа заставляетъ ихъ какъ бы свѣтиться и вставать предъ ея внутреннимъ взоромъ. Такимъ

[1]) Ibid. III, 6, 1. 2 P. 151 152
[2]) Ibid. IV, 6, 1 P. 269
[3]) Ibid. IV, 6, 2. P 270.
[4]) Ibid IV, 6, 2 P. 270

образомъ, психическій образъ вещи потенціально всегда присущъ душѣ, но въ моментъ чувственнаго воспріятія онъ становится изъ потенціи энергіей души [1]). Комментируя слова Плотина, на которыхъ мы въ настоящемъ случаѣ основываемся, Порфирій вноситъ къ нимъ нѣкоторое разъясненіе. „Душа, говоритъ онъ, содержитъ въ себѣ логосы всего, дѣйствуетъ же сообразно имъ, или возбуждаемая къ дѣятельности со стороны другаго, или сама обращая себя къ нимъ. Возбуждаемая другимъ, она какъ бы простираетъ чувства къ внѣшнему, а когда обращается внутрь къ своему уму, предается размышленію“ [2]). По свидѣтельству Немезія, въ своемъ сочиненіи Объ ощущеніи Порфирій защищалъ ту мысль, что зрительное воспріятіе не обусловлено ни конусомъ лучей, выходящихъ изъ глазъ, ни образомъ, ни чѣмъ-либо другимъ, а объясняется тѣмъ, что душа, приведенная въ отношеніе къ видимымъ предметамъ, узнаетъ, что она-то и есть эти предметы, потому что она содержитъ въ себѣ все, и все есть не что иное, какъ душа, содержащая въ себѣ всѣ вещи [3]). Порфирій вноситъ здѣсь то добавленіе, что логосы, эти разумныя основанія чувственныхъ вещей, потенціально находящіяся въ душѣ, переходятъ въ актуальное состояніе, когда внѣшнее возбужденіе обращаетъ къ нимъ душу. Этимъ внѣшнимъ поводомъ къ ихъ осознанію служитъ страданіе тѣла, выразившееся въ уподобленіи органа воспринимаемому объекту, а самая энергія души, вызванная этимъ, по своему существу есть актъ сужденія о страданіи тѣла, ближайшимъ образомъ объ измѣненіи даннаго органа внѣшняго чувства [4]). Каждый органъ способенъ испытывать только строго опредѣленныя воздѣйствія совнѣ. Глазъ видитъ свѣтъ, уши слышатъ звукъ, но душа подобна судьѣ, оцѣнивающему какъ слова, такъ и дѣла [5]). Однако не всякое страданіе органа возбуждаетъ душу къ самопроизвольной дѣятельности, а лишь то, которое обращаетъ на себя ея вниманіе. Такъ, поглащенные созерцаніемъ интеллигибельнаго, мы очень часто не замѣчаемъ того, о чемъ доносятъ намъ ощущенія зрѣнія и другихъ чувствъ [6]).

---

[1]) Ibid IV, 6, 3. P. 270—271.

[2]) *Porphyrii*. Sententiae ad intelligibilia ducentes, XVII P. XXXIII. Ср. *Bouillet*, op. cit Vol. I, LXVII.

[3]) *Nemesius* De natura hominis, c VII *Migne*, Patr. gr. XL col 641 Рус и Владимірскаго Почаевъ 1905 г, стр 97. Ср. *Bouillet*, Op cit. Vol. I, p. LXVII

[4]) *Plotin* Ennead. III, 6, 1 P 151 IV, 3, 26. P. 216. V, 3, 2. P. 310—311. VI, 4, 6 P 437—438

[5]) Ibid. IV, 3, 3. P. 200. IV, 3, 23. P 216 VI, 4, 6 P. 437—438.

[6]) Ibid. IV, 4, 25 P 239 IV, 4, 8. P 225 IV, 4, 22. P. 236.

Ученіе о внутреннемъ чувствѣ у Плотина изложено очень кратко и неясно. Отъ пяти внѣшнихъ чувствъ Аристотель отличалъ внутреннее чувство. Ему онъ приписывалъ двоякую функцію. Во-первыхъ, посредствомъ его живое существо ощущаетъ дѣятельность внѣшнихъ чувствъ: животное не только видитъ, но и чувствуетъ, что видитъ. Во-вторыхъ, оно соединяетъ впечатлѣнія, получаемыя отъ одного и того же предмета чрезъ посредство различныхъ внѣшнихъ чувствъ, въ одинъ цѣлостный образъ. А это указываетъ на то, что оно можетъ сравнивать между собою ощущенія разныхъ категорій. Зрѣніе улавливаетъ различіе лишь между цвѣтами, отличая бѣлое отъ чернаго. Вкусъ распознаетъ сладкое и горькое. Общее же чувство можетъ сравнивать и различать бѣлое и сладкое, черное и горькое [1]). Плотинъ говоритъ въ выраженіяхъ, близкихъ къ Аристотелю, лишь о необходимости признать существованіе единаго чувствующаго начала, объединяющаго данныя различныхъ чувствъ. Это начало подобно центру, а ощущенія внѣшнихъ чувствъ—радіусамъ, сходящимся въ одной нераздѣльной точкѣ [2]).

Память занимаетъ среднее положеніе между интеллектомъ и чувствомъ. Такъ какъ она хранитъ и воспроизводитъ состоянія, въ которыхъ душа находилась ранѣе, то она по необходимости должна быть признана способностью существъ, живущихъ во времени. То, что стоитъ выше измѣненія и времени, не можетъ имѣть памяти. Поэтому умъ, всецѣло поглощенный созерцаніемъ вѣчнаго, не нуждается въ ней [3]). Съ другой стороны, память не связана съ тѣлеснымъ органомъ, какъ чувство, потому что существуетъ память отвлеченныхъ понятій, въ образованіи которыхъ тѣло не принимаетъ никакого участія, и такихъ движеній души, которыя не вышли изъ ея собственной области и не повлекли за собой никакихъ измѣненій въ тѣлѣ, какъ, напр, неосуществившихся желаній. Если и есть извѣстное отношеніе между физическимъ состояніемъ организма и памятью, то оно состоитъ не въ содѣйствіи тѣла душѣ, а въ противодѣйствіи ей. Память по своему понятію есть принципъ устойчивости, сохраненія, неподвижности, а тѣло, наоборотъ, находится въ непрестанномъ движеніи, измѣненіи, текучести. Поэтому оно можетъ въ большей или меньшей степени лишь ослаблять память. Оно именно и есть та Лета, рѣка забвенія, о которой говорятъ поэты [4])

---

[1]) *Chaignet* Op. cit P. 374—384 *Brehier* Op. cit 85—98.

[2]) *Plotin* Ennead IV, 7, 6 P. 277.

[3]) Ibid. IV, 3, 25. P. 215. IV, 4 1. 6—7, 9 Pp 221. 224—225 227

[4]) Ibid. IV, 3, 26. P 216—217

Существуетъ два вида памяти—чувственная и интеллектуальная. Первая имѣетъ отношеніе къ ранѣе испытаннымъ чувственнымъ воспріятіямъ и связана съ психическими образами тѣлъ. Посредствомъ нея душа сохраняетъ ранѣе возникшій въ ней образъ вещи. Въ одномъ мѣстѣ Плотинъ, повидимому, воспроизводитъ ученіе о памяти Аристотеля [1]). Ощущеніе, говоритъ онъ, оставляетъ образъ вещи въ воображеніи, которое имѣетъ способность сохранять и воспроизводить этотъ образъ. Если оно сохраняетъ образъ отсутствующей вещи, то называется памятью. Въ зависимости отъ большей или меньшей продолжительности сохраненія образа память бываетъ сильной или слабой [2]). Но за этой Аристотелевской фразеологіей скрывается совсѣмъ другая мысль, которую Плотинъ договариваетъ въ другомъ мѣстѣ. Говоря о сохраненіи памятью образа вещи, воспринятой посредствомъ чувства, онъ не отказывается отъ своего взгляда на сущность самого психическаго образа. Если въ ощущеніи образъ не есть отпечатокъ вещи въ душѣ, то и память не есть способность сохранять этотъ отпечатокъ [3]). Было выяснено, что образъ вещи, данный въ чувственномъ воспріятіи, есть энергія души, что, всегда присущій душѣ въ видѣ потенціи *(δύναμις)*, онъ становится актомъ *(ἐνέργεια)* въ ощущеніи. Соотвѣтственно этому память есть постепенно ослабѣвающее напряженіе той же энергіи. Мысль Плотина мы поясникъ примѣромъ, которымъ пользуется самъ онъ, излагая ученіе о симпатіи. Когда въ лирѣ вибрируетъ струна, на ея звукъ симпатически отзываются другія струны, одинаково съ ней настроенныя Онѣ переходятъ отъ потенціи къ энергіи, отъ покоя къ вибраціямъ, но эти вибраціи замираютъ не сразу, а постепенно. Такъ и напряженіе души, связанное съ чувственнымъ воспріятіемъ, надолго сохраняется и послѣ прекращенія дѣятельности чувствъ. Вслѣдствіе внутренней работы, вызывающей образъ вещи изъ потенціальнаго въ актуальное состояніе, душа и въ отсутствіи предмета остается долгое время возбужденной. Однако эта энергія или возбужденіе души постепенно ослабѣваетъ и, наконецъ, совсѣмъ угасаетъ, переходя снова изъ актуальнаго въ потенціальное состояніе. Въ этомъ и состоитъ память и забвеніе. Подтвержденіе своего взгляда Плотинъ видитъ въ томъ, что всѣ условія и всѣ способы развитія памяти указываютъ на то, что въ ней мы имѣемъ дѣло съ силой. Въ самомъ дѣлѣ,

---

[1]) *Boullet.* De memoria I Vol. II, P 324. not 2.
[2]) Ibid. IV, 3, 29 P. 218—219
[3]) Ibid. IV, 6, 1. P. 269.

чѣмъ продолжительнѣе и напряженнѣе было чувственное воспріятіе, тѣмъ прочнѣе въ памяти образъ, возникшій въ связи съ нимъ. Такъ, дѣти отличаются хорошей памятью, потому что они, не разсѣиваемыя многочисленностью впечатлѣній, надолго останавливаютъ свое вниманіе на заинтересовавшемъ ихъ предметѣ. Чѣмъ сильнѣе, значитъ, напряженіе души въ ощущеніи, тѣмъ медленнѣе оно ослабѣваетъ. Чтобы припомнить забытое, мы употребляемъ усиліе, т.-е. возбуждаемъ ослабѣвающую энергію души. Для укрѣпленія памяти нужно повтореніе, какъ для развитія силы мышцъ—упражненіе [1]).

Второй видъ памяти, память интеллектуальная, имѣетъ отношеніе къ дискурсивному мышленію, которое въ своемъ движеніи отъ одного понятія къ другому протекаетъ во времени. Въ душѣ содержатся логосы всего чувственнаго и умопостигаемаго. Отсюда интеллектуальная память есть постоянное присутствіе въ интеллектѣ умопостигаемаго, а припоминаніе есть переходъ послѣдняго изъ потенціальнаго состоянія въ актуальное Напр., самоочевидныя истины всегда присущи нашему уму, но не всегда имъ сознаются. Для того, чтобы онѣ перешли въ актуальное состояніе, необходимо, чтобы умъ обратился къ нимъ и отдалъ имъ свое вниманіе [2]). Съ этой точки зрѣнія можно признать, что есть память и припоминаніе себя самого. Душа всегда принадлежитъ себѣ самой, но когда она бываетъ занята созерцаніемъ умопостигаемаго, то не помнитъ о себѣ [3]). Однако, она тотчасъ же вспоминаетъ о себѣ, какъ только обращаетъ на себя свой умственный взоръ.

Такимъ образомъ, припоминаніе какъ въ чувственной, такъ и въ интеллектуальной памяти обусловлено не отпечатлѣвшимися формами, а тѣмъ, что душа можетъ возбуждать свою потенціальную силу такимъ образомъ, чтобы имѣть и то, чего она въ данный моментъ не имѣетъ [4]).

Ученіе блаженнаго Августина о чувственномъ познаніи [5]). Плотинъ

---

[1]) Ibid. IV, 6, 3. P 270—271.

[2]) Ibid. IV, 4, 4—5. P. 223—224. IV, 6, 3. P. 271.

[3]) Ibid IV, 4, 2. P 222

[4]) *Μεμνῆσθαι δὲ διὰ, ὅτι καὶ τὰς μνήμας οὐκ ἐναποκειμένων τινῶν ἐλέγετο εἶναι, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς οὕτω τὴν δύναμιν ἐγειράσης, ὥστε καὶ, ὃ μὴ ἔχει, ἔχειν.* IV, 4, 2 P. 222

[5]) Ученіе бл. Августина о чувственномъ познаніи разсматривается въ слѣдующихъ трудахъ. L'abbè *Flottes*, Etudes sur saint Augustin, son génie, son ame, sa philosophie Paris 1861. P. 234—258. *M. Ferraz* De la psychologie de saint Augustin. Ed 2. Paris 1869. P 112—239. *I. Storz.* Die philosophie des hl. Augustinus Feiburg im Breisgau 1882. S 40—43. 130—134. *Al. Schmid*, Erkenntnisslehre B. I Freiburg im Breisgau 1890. S 125—127. *H. Scholer* Augustins Verhältniss

былъ главнымъ источникомъ Августина въ его ученіи о чувственномъ познаніи. Всѣ свои основные взгляды послѣдній заимствовалъ отсюда.

Подобно Аристотелю и Плотину, онъ различаетъ чувства внѣшнія и чувство внутреннее.

Внѣшнее чувство. Внѣшнее чувство распадается на пять отдѣльныхъ видовъ: зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе. Для каждаго изъ нихъ имѣется отдѣльный органъ. При этомъ четыре первыхъ чувства связаны съ строго опредѣленными частями тѣла, а органомъ послѣдняго служитъ вся его поверхность [1]).

Вопросъ объ анатомическомъ устройствѣ органовъ внѣшняго чувства едва затронутъ Августиномъ. Мы не находимъ въ его сочиненіяхъ трактатовъ объ оболочкахъ и жидкостяхъ глаза, о внутреннихъ частяхъ уха, о слизистыхъ оболочкахъ носа и языка. Онъ останавливаетъ свое вниманіе нѣсколько больше лишь на локализаціи чувствъ въ мозгу и на связи съ нимъ органовъ внѣшняго воспріятія. Источникомъ его свѣдѣній были медики [2]), на которыхъ онъ самъ ссылается, а такъ какъ Галеномъ пользовался и Плотинъ, то по вопросу объ анатомическомъ строеніи органовъ чувствъ между Эннеадами и сочиненіями бл. Августина замѣчается большое сходство, но въ послѣднихъ есть подробности, которыхъ нѣтъ въ первыхъ. Августинъ дѣлитъ головной мозгъ на три части: переднюю, идущую отъ лица, заднюю, помѣщающуюся въ затылкѣ у шеи, и среднюю, служащую связью между передней и задней. Наблюденіе надъ патологическими состояніями, вызванными поврежденіями или заболѣваніями той или другой доли мозга, позволяютъ установить ихъ значеніе въ душевной жизни человѣка: передняя часть мозга является органомъ ощущенія, средняя—памяти, задняя—движенія. На ощущенія душа реагируетъ движеніями, при этомъ между тѣми и другими обыкновенно протекаетъ нѣкоторый промежутокъ времени. Онъ падаетъ на долю средней части мозга и локализированной здѣсь памяти, безъ участія которой были бы невозможны цѣлесообразность и согласованность произвольныхъ движеній [3]).

---

zu Plato in genetischer Entwicklung. Iena 1897. S. 30—31. *Ott. W.*, Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntniss. Philosophisches Jahrbuch B. 13. Fulda 1900. S. 45—59, 138—148 *Al. Kratzer.* Die Erkenntnisslehre des Aurelius Augustinus. München 1913. S. 21—25. 37—47. *W. Kahl.* Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, Strassburg 1886. 5 24—36.

[1]) De Genes. ad litter. VII, 20 23 Рус. и. VIII, 81—82 84 De divers quaest. LXIV, 7. Serm. XLIII, 3 XCIII, 2. De duab anim. 2.

[2]) De Genes. ad litt. VII, 20 Рус. и. VIII, 81

[3]) Ibid. VII, 24 Рус и VIII, 84—85

Изъ одной точки [1]) или какъ бы центра переднихъ долей мозга къ внѣшнимъ органамъ чувствъ идутъ нервы, тончайшія, полыя внутри, трубочки. Глаза, уши, ноздри, языкъ и небо соединены нервами непосредственно съ своимъ центромъ въ мозгу, органы же осязанія, разсѣянные по всей поверхности тѣла, связаны съ головнымъ мозгомъ чрезъ посредство спинного, отъ котораго отвѣтвляются и расходятся по всѣмъ направленіямъ такіе же тончайшіе канальцы осязательныхъ нервовъ [2]).

Какъ и все въ матеріальномъ мірѣ, организмъ человѣка состоитъ изъ четырехъ элементовъ или стихій, изъ которыхъ земля и вода отличаются пассивной природой, а воздухъ и огонь—активной. Все инертное въ тѣлѣ животнаго—кости, мускулы, оболочки, сосуды—слагается изъ пассивныхъ элементовъ, земли и воды, и представляетъ собою влажную землю, обращенную въ плоть. Наоборотъ, дѣятельность организма обусловлена присутствіемъ въ немъ активныхъ стихій—воздуха и огня. Воздухъ содержится въ легкихъ и, распространяясь оттуда по сосудамъ, называемымъ артеріями, доходитъ до мозга. Огонь въ тѣлѣ какъ бы разлагается на свои основныя начала: болѣе грубыя его частицы, носители преимущественно теплоты, сосредоточиваются въ печени, а болѣе легкія, свѣтовыя частицы, устремляются кверху и, скопляясь въ переднихъ доляхъ мозга, занимаютъ самое высокое положеніе въ организмѣ, соотвѣтствующее небу въ универсѣ [3]).

Каждое изъ пяти внѣшнихъ чувствъ способно воспринимать лишь тѣ свойства и качества вещей, которыя соотвѣтствуютъ его природѣ. Глазъ различаетъ свѣтъ и цвѣта, а также формы тѣлъ. Но послѣднія не могутъ быть признаны специфическимъ объектомъ зрительныхъ воспріятій, потому что, съ одной стороны, онѣ доступны и другимъ чувствамъ (осязанію), съ другой— недоступны зрѣнію, если они безцвѣтны и лишены способности свѣтиться. Посредствомъ уха животное ощущаетъ голоса и всѣ звуки, посредствомъ обонянія — запахи, посредствомъ вкуса различаетъ сладкое и горькое, прѣсное и кислое и вообще все, услаждающее гортань, а при помощи осязанія — холодное и теплое, мягкое и твердое. гладкое и шероховатое [4]).

---

[1]) Qui ex puncto et quasi centro cerebri, sensus omnes quinaria distributione diffundit Epist. CXXXVII, 8.

[2]) De Genes. ad litt. VII, 20 23. Рус п. VIII, 81—82. 84

[3]) Ibid. VII, 20, 21, 25. Рус. п, VIII, 81—83. 85—86.

[4]) De div. quaest. LXIV, 7. De liber. arb II, 8. De Trinit XI, 1. De divers. quaest. ad Simplic. Lib. II. c I, 9.

Специфическая воспріимчивость органовъ внѣшняго чувства обусловлена преобладаніемъ въ каждомъ изъ нихъ той или другой стихіи. Зрѣніе имѣетъ отношеніе къ огню, слухъ — къ воздуху, обоняніе — къ тончайшимъ испареніямъ влаги, носящимся въ воздухѣ, вкусъ къ водѣ въ ея жидкомъ состояніи, осязаніе же соотвѣтствуетъ твердому элементу земли. Такъ уже въ самомъ строеніи органовъ чувствъ устанавливается извѣстное подобіе между воспринимаемымъ и воспринимающимъ [1]).

Плотинъ отмѣтилъ ту особенность зрѣнія и слуха, что предметы, подлежащіе ихъ воспріятію, остаются цѣлыми, едиными и недѣлимыми, возбуждая зрительныя и слуховыя ощущенія въ множествѣ чувствующихъ существъ. Бл. Августинъ развилъ и далъ законченную форму этому случайному наблюденію неоплатоника. Внѣшнія чувства и ихъ органы, разсуждаетъ онъ, у каждаго человѣка свои собственные, хотя и однородные съ чувствами и органами другихъ людей. Поэтому у одного они могутъ находиться въ дѣятельномъ состояніи, когда у другого покоятся Но объекты воспріятія въ большей или меньшей степени общи для всѣхъ людей. Однако, въ полномъ смыслѣ общимъ для всѣхъ бываетъ только то, что мы видимъ и слышимъ. Такъ, мы можемъ совмѣстно любоваться одной и той же картиной, наслаждаться одной и тои же мелодіей. При этомъ ни картина, ни мелодія не поступаетъ въ исключительное обладаніе кого-либо одного изъ зрителей или слушателей и не терпитъ никакого ущерба вслѣдствіе того, что служитъ для всѣхъ ихъ предметомъ одновременнаго воспріятія. Объектъ осязательнаго ощущенія также остается цѣлымъ, невредимымъ и общимъ для всѣхъ, прикасающихся къ нему. Но. въ отличіе отъ чувствъ зрѣнія и слуха, одну и ту же часть предмета нельзя осязать многимъ одновременно: нѣсколько лицъ могутъ прикасаться къ ней лишь поочередно Посредствомъ обонянія и вкуса мы можемъ воспринимать одинъ и тотъ же ароматъ, когда вдыхаемъ воздухъ, насыщенный тѣмъ же благовоніемъ, и одинъ и тотъ же вкусъ, когда отвѣдываемъ того же блюда или напитка. Но, несмотря на одинаковость въ этомъ случаѣ ощущенія, объектъ, воспринимаемый обоняніемъ и вкусомъ, можетъ оставаться общимъ для всѣхъ и сохранять свою неповрежденность лишь въ цѣломъ, но не въ частяхъ. Чтобы почувствовать ароматъ, необходимо вдохнуть въ себя часть насыщеннаго имъ воздуха, которой не можетъ уже воспользоваться другой не только одновременно, но и въ послѣдовательномъ порядкѣ, потому

---

[1]) De Genes ad litt III, 6 Рус. п. VII, 207—208

что воздухъ, вышедшій изъ легкихъ, неодинаковъ по своему составу съ тѣмъ, который мы вдохнули. Медики утверждаютъ, что наше тѣло питается самымъ дыханіемъ, слѣдовательно, часть поступившаго въ легкіе воздуха и аромата претворяется въ тѣло обоняющаго и не можетъ быть возстановлена, чтобы послужить причиною возникновенія аналогичнаго ощущенія въ другомъ. То же нужно сказать и о чувствѣ вкуса. Сладость меда мы ощущаемъ, употребляя его въ пищу и, слѣдовательно, разрушая его и претворяя его въ свое собственное тѣло. Такимъ образомъ, возникновеніе ощущеній вкуса и обонянія связано съ разрушеніемъ объекта воспріятія и съ усвоеніемъ его лицомъ ощущающимъ. Наоборотъ, объекты зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній остаются неповрежденными и общими для всѣхъ [1]).

Внутреннее чувство. Высшей инстанціей по отношенію къ внѣшнему чувству служитъ внутреннее чувство. Въ отличіе отъ перваго, распадающагося на пять отдѣльныхъ органовъ, оно едино. Къ нему восходятъ всѣ ощущенія [2]), и оно произноситъ надъ ними свой судъ.

Объектомъ воспріятія для внутренняго чувства служатъ прежде всего сами внѣшнія чувства. Оно ощущаетъ, находится ли тотъ или другой органъ въ состояніи покоя или въ состояніи дѣятельности, и насколько удовлетворительно выполняетъ онъ свою функцію. „Животное, желая или избѣгая чего-либо, не приводило бы себя въ движеніе, если бы не чувствовало, что оно чувствуетъ... Открывать глаза и устремлять ихъ на то, что желательно видѣть, живое существо ни коимъ образомъ не могло бы, если бы не чувствовало, что при закрытыхъ глазахъ или устремленныхъ въ другомъ направленіи, оно не видитъ этого. Если же оно чувствуетъ, что не видитъ, пока дѣйствительно не видитъ, то необходимо допустить, что оно чувствуетъ и то, что видитъ, когда въ дѣйствительности видитъ. Поэтому, если, видя, не приводитъ въ движеніе глаза тѣмъ желаніемъ, которымъ движетъ ими, когда не видитъ, то этимъ показываетъ, что ощущаетъ то и другое [3])“. Если внутреннее чувство ощущаетъ какъ дѣятельность, такъ и

---

[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. De lib. arb II, 19. Ср. Epist. CXXXVII, 7. Serm. XXVIII, 3—4.

[2]) Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur. De lib arb II, 8

[3]) De lib arb II, 10.

покой внѣшнихъ чувствъ, то, естественно, ощущаетъ и степень успѣшности ихъ дѣятельности: животное напрягаетъ свой взоръ и присматривается къ предмету, если посредствомъ внутренняго чувства ощущаетъ, что видитъ его не достаточно ясно [1]). Далѣе способность внутренняго чувства ощущать покой и дѣятельность каждаго изъ внѣшнихъ чувствъ указываетъ на то, что оно можетъ какъ различать одно внѣшнее чувство отъ другого, такъ и улавливать сходство между ними [2]).

Внѣшнія чувства ощущаютъ не только тѣ или другіе объекты, но и отношеніе производимаго ими раздраженія къ благосостоянію воспринимающаго органа. Глазъ страдаетъ при видѣ слишкомъ яркаго свѣта, напротивъ, умѣренный свѣтъ, мягкіе и пріятные цвѣта ласкаютъ его. Въ этой реакціи удовольствія и страданія, которыми органъ ощущенія отвѣчаетъ на внѣшнее раздраженіе, выражается какъ бы судъ внѣшнихъ чувствъ надъ предметами, находящимися въ соприкосновеніи съ ними [3]). Внутреннее чувство ощущаетъ отношеніе воспринимаемаго объекта къ безопасности и благосостоянію всего организма. „Одно, говоритъ бл. Августинъ, есть то, чѣмъ животное видитъ, другое, чѣмъ избѣгаетъ или желаетъ того, что видитъ посредствомъ зрѣнія, ибо первое чувство находится въ глазахъ, а второе—внутри, въ самой душѣ. Посредствомъ него животныя или, испытывая удовольствія, желаютъ и принимаютъ или, подвергаясь страданію, избѣгаютъ того, что не только видятъ, но и слышатъ, или воспринимаютъ посредствомъ прочихъ чувствъ“ [4]). Мысль бл. Августина мы позволимъ себѣ пояснить собственнымъ примѣромъ. Когда овца видитъ волка, сѣрая шерсть звѣря не причиняетъ никакого страданія ея глазамъ, но ея внутреннее чувство, ощущая опасность, проникается ужасомъ и побуждаетъ слабое животное бѣжать.

Только-что выясненныя свойства внутренняго чувства даютъ

---

[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. Ibid II, 12.

[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. Ibid. II, 8.

[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 Ibid. II, 12.

[4]) Ibid. II, 8.

право полагать, что посредствомъ него мы ощущаемъ самую жизнь. Въ самомъ дѣлѣ, допросивъ себя внутренно, каждый безъ труда убѣдится, что все живое избѣгаетъ смерти. Но смерть противоположна жизни, поэтому ощущеніе смерти было бы невозможно при отсутствіи ощущенія жизни [1]).

Всѣ перечисленныя функціи не могутъ быть выполнены внѣшними чувствами, но нельзя отнести ихъ и на долю разума, потому что онѣ свойственны и неразумнымъ животнымъ. Такимъ образомъ, остается приписать ихъ чувству, но особому, отличающемуся отъ чувствъ внѣшнихъ [2]).

Ощущеніе. Въ числѣ сочиненій бл. Августина, касающихся гносеологической проблемы, совершенно особое мѣсто занимаетъ трактатъ *De Trinitate.* Въ силу спеціальныхъ задачъ этого чисто богословскаго произведенія, всѣ вопросы познанія разработаны здѣсь систематически, подъ однимъ опредѣленнымъ угломъ зрѣнія и со значительными отступленіями отъ тѣхъ взглядовъ, которые были высказаны въ другихъ сочиненіяхъ. Воспроизводя и дополняя Плотина въ этихъ послѣднихъ, бл. Августинъ обнаруживаетъ гораздо больше самостоятельности и оригинальности въ De Trinitate. Это различіе, насколько намъ извѣстно, еще не отмѣченное въ литературѣ, касается главнымъ образомъ ощущенія. Вслѣдствіе этого представляется необходимымъ выдѣлить заключающійся въ названномъ трактатѣ матеріалъ и разсмотрѣть его отдѣльно. Но удобнѣе перейти къ этому, познакомившись предварительно съ ученіемъ объ ощущеніи, какъ оно изложено въ прочихъ сочиненіяхъ Августина.

1. Вопросъ о сущности и природѣ ощущенія бл. Августинъ выясняетъ по частямъ въ различныхъ сочиненіяхъ. Подобно своему неоплатоническому учителю, онъ признаетъ ощущеніе актомъ, въ которомъ принимаютъ участіе душа и тѣло. Ощущеніе возможно лишь при наличности одушевленнаго органа, но чувствуетъ въ органѣ всеже не тѣло, а душа чрезъ посредство тѣла [3]). Самымъ очевиднымъ доказательствомъ этого служитъ безчувствіе умершаго тѣла Оно становится домомъ, который покинутъ хозяевами, и изъ котораго никто уже не отзывается на внѣшніе призывы [4]) Но и при жизни сами по себѣ

---

[1]) Ibid II, 10.

[2]) Ibid II, 8

[3]) Ac per hoc quoniam sentire non est corporis, sed animae per corpus... De Genes. ad litt III, 7 Рус и. VII, 208. Epist CXVIII, 24 CLXVI, 4.

[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. Serm LXVI, 5

одушевленные органы ничего не чувствуютъ, если душа, занятая размышленіемъ, не склоняетъ къ нимъ своего вниманія [1]). Такъ какъ чувствуетъ душа чрезъ тѣло, то Августинъ называетъ чувства вѣстниками [2]), которые сообщаютъ душѣ обо всемъ, совершающееся внѣ ея, дверями [3]) и окнами [4]), чрезъ которыя она наблюдаетъ за внѣшнимъ міромъ. Такимъ образомъ, въ ощущеніи устанавливается нѣкоторое соприкосновеніе души съ внѣшнимъ міромъ чрезъ посредство органовъ внѣшняго чувства. Попытаемся теперь выяснить, какъ это происходитъ, какъ двѣ совершенно противоположныя субстанціи — безтѣлесная душа и матеріальный міръ — вступаютъ въ отношеніе другъ къ другу.

Въ ощущеніи душа движется къ предметамъ, находящимся внѣ ея. Въ этомъ движеніи есть два момента: во-первыхъ, сила души нисходитъ въ органы воспріятія, во-вторыхъ, органы входятъ соприкосновеніе съ предметами.

Чтобы быть дѣятельной въ различныхъ органахъ чувствъ, душа постепенно переходитъ отъ совершенно нематеріальнаго къ груботѣлесному. Для этого она пользуется активными стихіями своего организма—огнемъ и воздухомъ, разлитыми, какъ было сказано, въ мозгу и нервахъ. Различіе между безтѣлесной душой и грубой плотью, этой влажной землей, слишкомъ велико, чтобы можно было допустить ихъ непосредственное соприкосновеніе. Поэтому приводя въ движеніе плоть, душа простираетъ свою силу сначала на самую тонкую изъ стихій, входящихъ въ составъ организма, на стихію, болѣе другихъ приближающуюся по своей природѣ къ безтѣлесному. Таковой Августинъ признаетъ, вмѣстѣ съ Плотиномъ, свѣтовое начало огня [5]). Затѣмъ она пользуется стихіей огня какъ орудіемъ для воздѣйствія на болѣе грубые элементы въ ихъ нисходящемъ порядкѣ по степени плотности: отъ свѣтового начала огня она простираетъ свое дѣйствіе на его тепловое начало, затѣмъ чрезъ него на воздухъ, посредствомъ воздуха на воду и, наконецъ, чрезъ воду на землю [6]). При этомъ свѣтъ служитъ для души орудіемъ ощущенія, а воздухъ—волевыхъ им-

---

[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... Serm. CXXVI, 3. Ср Serm. LII, 18. Epist. CXLVII, 38.

[2]) Confes. X, 9. Рус. п. I, 275. Enar. in Psal. CXLVI, 13

[3]) Confes X, 17 Рус п. I, 281. Serm XCIII, 2.

[4]) Serm. LXVI, 5 LII, 18. CXXVI, 3.

[5]) *Plotinus. Καὶ δὴ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν τοῦ σώματος φύσιν.* III, 6, 6. P 156

[6]) *August.* De Genes ad litt VII, 21 26 Рус п VIII. 83. 87.

пульсовъ [1]). Но въ томъ и другомъ случаѣ эти стихіи являются лишь исходной точкой для ея дѣятельности. Поэтому въ ощущеніи душа начинаетъ свое движеніе во всякомъ органѣ тонкостью огня, но, постепенно переходя къ другимъ стихіямъ, заканчиваетъ его не вездѣ одинаковымъ образомъ. Въ зрѣніи она устраняетъ теплоту огня и дѣйствуетъ исключительно при помощи его свѣта Въ слуховыхъ ощущеніяхъ отъ свѣта чрезъ посредство теплоты она простираетъ свою силу до самаго чистаго воздуха. Въ обоняніи она оставляетъ за собой чистый воздухъ и переходитъ къ воздуху, насыщенному влажными испареніями Въ ощущеніи вкуса ея движеніе идетъ далѣе и достигаетъ болѣе плотной жидкости, а въ осязаніи оно распространяется уже на самую косную стихію—землю [2]). Такъ постепенно безтѣлесная сила души въ различныхъ органахъ нисходитъ къ болѣе или менѣе грубымъ стихіямъ, преобладающимъ въ нихъ. Этимъ устанавливается ея связь съ органами внѣшнихъ чувствъ [3]).

Связь и соприкосновеніе самыхъ органовъ съ воспринимаемыми ими объектами ясны въ ощущеніяхъ осязанія и вкуса, потому что здѣсь ощущаемое непосредственно дѣйствуетъ на органы соотвѣтствующихъ чувствъ. По отношенію къ обонянію вопросъ этотъ уже не представляется Августину такимъ простымъ. Онъ не рѣшается высказаться категорически, ощущается ли запахъ въ ноздряхъ, когда воздухъ, насыщенный пахучими испареніями, раздражаетъ ихъ слизистую оболочку, или на разстояніи. Но безусловно загадочнымъ онъ считаетъ возникновеніе ощущеній зрѣнія и слуха. Зрѣніе различаетъ предметы, находящіеся иногда на огромномъ разстояніи отъ глаза, ухо слышитъ звукъ, раздавшійся въ отдаленіи. Какимъ образомъ эти органы приходятъ въ соприкосновеніе съ тѣмъ, что до такой степени удалено отъ нихъ? Вопросъ этотъ очень интересовалъ бл. Августина [4]). Но въ его

---

[1]) Ibid VII, 25 Рус и VIII, 85—86

[2]) Ibid. III, 7. XII, 32 Рус. п. VII, 208—209. 281.

[3]) Изложеный взглядъ бл. Августина обыкновенно называютъ ученіемъ о посредствующемъ началѣ между тѣломъ и душой. Это не совсѣмъ точно, такъ какъ свѣтъ и воздухъ не представляютъ собою, по взгляду бл Августина, чего-либо чуждаго тѣлу, какой-то субстанціи, занимающей среднее положеніе между тѣломъ и душой Они также служатъ составными элементами тѣла, но болѣе тонкими сравнительно съ двумя другими стихіями. Такимъ образомъ, душа воздѣйствуетъ на грубыя стихіи тѣла чрезъ посредство стихій того же тѣла, но болѣе близкихъ по своей тонкости духу. Ср. *Ott*, W., Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntniss. Philosophisches Jahrbuch. Band. XIII 1900. S. 138—141.

[4]) Epist. CXXXVI, 5—6.

изслѣдованіи христіанскій психологъ не пользуется ни теоріей среды, предложенной Аристотелемъ, потому что не былъ знакомъ съ сочиненіями Стагирита, ни теоріей симпатіи, которая не обратила на себя его вниманія при чтеніи сочиненій Плотина, а возвращается къ Платону, пользуясь, можетъ быть, какимъ-нибудь неизвѣстнымъ намъ источникомъ.

По своему обыкновенію, бл. Августинъ изслѣдуетъ намѣченную проблему исключительно въ отношеніи къ зрительнымъ ощущеніямъ. Видя отдаленные предметы, глазъ, очевидно, подвергается подъ ихъ вліяніемъ извѣстному страданію (patitur). Такое вліяніе было бы понятно при соприкосновеніи глаза и предмета. Но въ зрительномъ ощущеніи этого не наблюдается. Глазъ находится тамъ, гдѣ нѣтъ видимаго имъ предмета, а тамъ, гдѣ находится предметъ, нѣтъ глаза. Въ самомъ дѣлѣ, если бы глазъ видѣлъ предметъ тамъ, гдѣ самъ находится, то ничего не могъ бы видѣть, кромѣ себя самого, потому что мѣсто, занимаемое имъ, не можетъ вмѣщать никакого другого предмета, даже смежныхъ частей лица, какъ носъ, рѣсницы. Но дѣйствіе на разстояніи невозможно. Поэтому было бы нелѣпостью допустить, что глазъ страдаетъ подъ вліяніемъ тѣла тамъ, гдѣ нѣтъ этого тѣла. Однако, самый фактъ страданія отрицать невозможно. Чтобы выйти изъ затрудненія, необходимо признать, что глазъ испытываетъ воздѣйствіе предмета чрезъ посредство чего-то, исходящаго изъ него самого, простирающагося вдаль и приходящаго въ непосредственное соприкосновеніе съ видимымъ предметомъ тамъ, гдѣ послѣдній находится [1]). Эта гипотеза даетъ возможность свести зрительное ощущеніе къ осязательному. И дѣйствительно, бл. Августинъ сравниваетъ его съ впечатлѣніемъ твердости или мягкости, которое мы получаемъ, не подходя къ предмету, а касаясь его издали тростью [2]). Что же играетъ въ зрѣніи роль трости? Что служитъ орудіемъ, посредствомъ котораго душа чрезъ глаза зрительно прикасается къ отдаленнымъ предметамъ? Это—свѣтовое начало огня, сосредоточенное въ мозгу, о значеніи котораго въ ощущеніи зрѣнія уже было сказано. Свѣтъ этотъ истекаетъ изъ мозга, по трубочкамъ

---

[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. De quant. anim 43. Рус. п. II, 376.

[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. Ibid Сравн. вообще 41—44. Рус. п. II, 372—377 De music VI, 21.

зрительныхъ нервовъ достигаетъ зрачковъ, вырывается чрезъ нихъ въ видѣ тонкихъ остроконечныхъ лучей наружу и съ необычайной быстротой достигаетъ предмета, который интересуетъ душу. Такъ, если мы обратимся лицомъ съ закрытыми глазами къ восходящему солнцу и потомъ сразу откроемъ ихъ, то между этимъ моментомъ и возникновеніемъ зрительнаго воспріятія протекаетъ неизмѣримо малое протяженіе времени, а между тѣмъ, прежде, чѣмъ коснуться солнца, лучъ, вышедшій изъ нашихъ глазъ, долженъ пройти огромныя пространства надъ материкомъ и океаномъ [1]). Свѣтъ, исходящій изъ глазъ, самъ по себѣ очень слабъ, поэтому онъ бываетъ невидимъ въ темнотѣ и, чтобы могло получиться зрительное ощущеніе, нуждается въ поддержкѣ свѣта, находящагося внѣ. Выбрасываемые тѣмъ и другимъ глазомъ свѣтовые лучи образуютъ собою уголъ, вершина котораго падаетъ на воспринимаемый объектъ. Точка совпаденія лучей есть вмѣстѣ съ тѣмъ точка наиболѣе яснаго зрѣнія. Поэтому предметъ бываетъ видимъ отчетливо, когда зрительные лучи падаютъ прямо на него, а другіе, болѣе близкіе или отдаленные предметы, находящіеся на пути распространенія лучей, воспринимаются лишь смутно [2]).

Итакъ, ощущеніе обусловлено соприкосновеніемъ души съ объектомъ воспріятія посредствомъ стихіи, преобладающей въ данномъ органѣ внѣшняго чувства. Въ результатѣ этого соприкосновенія получается страданіе чувства [3]). Но чувство есть функція, въ которой соединяются для общей дѣятельности тѣло и душа. Вслѣдствіе этого возникаетъ вопросъ, что именно подвергается страданію въ ощущеніи—тѣло, душа, или то и другое вмѣстѣ.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что подъ воздѣйствіемъ внѣшняго міра тѣлесные органы подвергаются страданію. Понятно до нѣкоторой степени, какъ одно тѣло вліяетъ на другое, какъ объектъ воспріятія производитъ физическое измѣненіе въ органѣ ощущенія, но гораздо труднѣе отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ внѣшній предметъ дѣйствуетъ чрезъ тѣло на душу, или, другими словами, какимъ образомъ физическое измѣненіе органа переходитъ въ психическій актъ ощущенія. Пользуясь при изслѣдованіи этого вопроса принципами неоплатонической фило-

---

[1]) De Genes ad litt. IV, 54 ср Ibid. VII, 20 Рус. и VII, 276—277. VIII, 81—82.

[2]) Ibid I, 31. Рус и VII, 163—164.

[3]) Igitur si omne quod videmus, sentimus, et omne quod sentimus, patimur; patimur omne quod videmus. De quant. anim 42 Рус. и. II, 375

софіи, бл. Августинъ отрицаетъ возможность дѣйствія тѣла на душу [1]). Духъ по своему достоинству и цѣнности выше тѣла. Природа высшая не можетъ служить матеріей для низшей. Если бы тѣло могло оказывать воздѣйствіе на духъ и производить въ немъ какія-либо измѣненія, то оно стояло бы въ такомъ же отношеніи къ душѣ, въ какомъ художникъ къ матеріалу, которымъ онъ пользуется для своихъ произведеній. Но такъ какъ производящій выше матеріи, изъ которой онъ что-либо создаетъ, то тѣло въ этомъ случаѣ было бы выше души А такъ какъ этого допустить нельзя, то необходимо отвергнуть возможность дѣйствія тѣла на духъ [2]).

Ощущеніе есть не страданіе, а актъ, дѣятельность души, утверждаетъ, вмѣстѣ съ Плотиномъ, бл. Августинъ. Но онъ идетъ далѣе неоплатоника, предлагая остроумную гипотезу съ цѣлью объяснить психологически, исходя изъ понятія активности души происхожденіе, съ одной стороны, чувства, какъ способности внѣшнихъ воспріятій, съ другой,—ощущеній, какъ функціи этой способности.

Способность чувствовать обусловлена тѣмъ, что душа есть принципъ движенія тѣла. Августинъ держится платоническаго понятія о душѣ и ея отношеніи къ тѣлу. Бездушное тѣло неподвижно, одушевленное способно передвигаться съ мѣста на мѣсто и сверхъ того находится въ непрестанномъ внутреннемъ движеніи. Душа оживляетъ тѣло intentione facientis. Во всѣхъ его частяхъ и органахъ она непрерывно приводитъ въ движеніе матерію, такъ какъ это необходимо для питанія организма и сохраненія его жизни [3]). Безостановочная дѣятельность души въ тѣлѣ можетъ быть сознательной и безсознательной. Она не сознается душой, если не привлекаетъ къ себѣ ея вниманіе Такъ бываетъ въ томъ случаѣ, если, приводя въ движеніе тѣло, душа не встрѣчаетъ съ его стороны никакого препятствія и дѣйствуетъ въ немъ съ наиболь-

---

[1]) Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut objiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt. De music VI, 9

[2]) 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. De Genes. ad litt. XII, 33. Рус. п VIII, 281—282 Perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Numquam 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. De music VI, 8.

[3]) Animam illam quae ante istum sonum vitali motu in silentio corpus aurium vegetabat. De music VI, II.

шей легкостью. Тогда ея вниманіе, ничѣмъ не отвлекаемое, сосредоточивается на ея собственной духовной жизни. Доказательствомъ этого можетъ служить тотъ фактъ, что мы не замѣчаемъ обыкновенно своего здоровья. Душа дѣйствуетъ въ здоровомъ тѣлѣ, какъ и въ больномъ, но первое безпрепятственно повинуется ея мановенію и не оказываетъ ей никакого противодѣйствія [1]). Отсюда видно, что человѣкъ находится въ менѣе здоровомъ состояніи, когда чувствуетъ удовольствіе, чѣмъ тогда, когда вовсе не ощущаетъ своего тѣла и не испытываетъ ни удовольствій, ни страданій. Въ такомъ состояніи идеальнаго здоровья человѣкъ находился до грѣхопаденія и будетъ находиться послѣ воскресенія. Душа первозданныхъ людей имѣла въ своемъ тѣлѣ послушнаго раба. Оживляя его посредствомъ непрерывнаго движенія съ необычайной легкостью, она не обращала вниманія на эту дѣятельность и не сознавала ея, но была всецѣло поглощена созерцаніемъ своего Господа [2]). Въ настоящемъ же состояніи грѣховности человѣческой природы душа приводитъ въ движеніе тѣло всегда съ затрудненіемъ, но не всегда съ затрудненіемъ одинаковымъ. Тѣло подвергается постояннымъ измѣненіямъ, изъ которыхъ одни увеличиваютъ это затрудненія, другіе уменьшаютъ его. Измѣненіе степени напряженія, необходимаго для приведенія тѣла въ движеніе, обращаетъ на себя вниманіе души, и въ силу этого она начинаетъ сознавать происшедшую въ тѣлѣ перемѣну, какъ рабочій, вращающій машину, чувствуетъ, когда она хорошо смазана и когда въ ея колеса попадаетъ постороннiй предметъ. Если подъ вліяніемъ внѣшнихъ или внутреннихъ причинъ въ тѣлѣ возникаетъ такое измѣненіе, которое препятствуетъ душѣ направлять подчиненную ей матерію по желательному пути, она бываетъ вынуждена дѣйствовать съ большимъ напряженіемъ; это привлекаетъ къ себѣ ея вниманіе, вслѣдствіе чего затрудненіе отъ нея не укрывается и ощущается какъ трудъ или страданіе. Если же происшедшее въ тѣлѣ измѣненіе соотвѣтствуетъ цѣлямъ и задачамъ души, она испытываетъ облегченіе и, обративъ на это свое вниманіе, ощущаетъ какъ удовольствіе. Такъ, не находя въ тѣлѣ достаточно матеріала для возстановленія органическихъ потерь, она чувствуетъ стѣсненіе и воспринимаетъ его какъ голодъ или жажду. Подобнымъ же образомъ до ея сознанія доходитъ

---

[1]) 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. Ibid VI, 13

[2]) Ibid. VI, 13—14. Ср. 7. 49.

переполненіе тѣла пищей и его болѣзни. Таковы условія, благодаря которымъ душа можетъ чувствовать перемѣны въ состояніи своего тѣла. Только что изложенную общую теорію не трудно было примѣнить къ ощущеніямъ въ собственномъ смыслѣ. Душа дѣйствуетъ въ органахъ ощущенія всегда и непрестанно. Эта дѣятельность не привлекаетъ къ себѣ ея вниманія и остается для нея несознанной, пока всѣ составныя части органа находятся въ равновѣсіи, свойственномъ здоровью, и покоются какъ бы въ нѣкоторомъ интимномъ согласіи. Но если въ нѣкоторыхъ частяхъ организма,—въ костяхъ, волосахъ, ногтяхъ,—вслѣдствіе ихъ плотности, препятствующей ускоренному обращенію орудія движущей силы души—воздуха, душа неспособна производить сознательныхъ движеній [1]), то въ органахъ внѣшнихъ чувствъ, благодаря особенностямъ ихъ строенія, она готова каждую минуту дѣйствовать съ большимъ вниманіемъ, а, слѣдовательно, и сознавать характеръ и степень своего напряженія въ нихъ. Въ этой спокойной, несознаваемой самой душой, дѣятельности ея въ органахъ чувства и въ ея готовности со вниманіемъ реагировать на физическія измѣненія органовъ соотвѣтствующимъ измѣненіемъ своего движенія въ нихъ и дана возможность или способность разнообразныхъ ощущеній. Это и есть то, что мы называемъ чувствомъ зрѣнія, слуха, обонянія, вкуса, осязанія [2]).

На основѣ этой возможности или способности души сознавать перемѣну своей дѣятельности въ органахъ внѣшнихъ чувствъ возникаютъ отдѣльныя ощущенія, какъ осуществленіе этой возможности. Подъ вліяніемъ внѣшняго раздраженія органъ терпитъ извѣстное физическое измѣненіе, требующее отъ души соотвѣтствующаго измѣненія ея дѣятельности въ немъ. Эта перемѣна привлекаетъ къ себѣ ея вниманіе и вслѣдствіе этого дохо-

[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 stolliditate, aliud summa sanitate corporis nihil sentire. Nam in altero instrumenta desunt, quae adversus passiones corporis moveantur, in altero ipsae passiones. Ibid. VI, 15.

[2]) 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. Ibid. VI, 10.

дитъ до ея сознанія. Такъ возникаетъ отдѣльное ощущеніе [1]). Такимъ образомъ, „когда душа чувствуетъ въ тѣлѣ, то не становится по отношенію къ нему въ страдательное положеніе, но внимательнѣе дѣйствуетъ въ его страдательныхъ состояніяхъ, и эти дѣйствія, легкія вслѣдствіе соотвѣтствія или трудныя вслѣдствіе несоотвѣтствія, не укрываются отъ нея. Все это и называется чувствомъ“ [2]).

Теорія движенія, производимаго душой въ тѣлѣ, объясняетъ, какимъ образомъ душа ощущаетъ физическія измѣненія органовъ чувствъ, происходящія въ нихъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ предметовъ. На основѣ этихъ ощущеній въ ней возникаютъ образы вещей, подъ воздѣйствіемъ которыхъ находится чувство. Въ сочиненіяхъ, на основаніи которыхъ мы излагаемъ настоящій отдѣлъ, бл. Августинъ не выясняетъ, какъ ощущеніе измѣнившейся дѣятельности въ органѣ переходитъ въ психическій образъ внѣшняго предмета. Онъ утверждаетъ только, что не тѣло, находящееся внѣ насъ, творитъ свой образъ въ душѣ, а сама душа создаетъ его Какъ только видимый предметъ или раздавшійся звукъ коснется органовъ зрѣнія и слуха, душа съ невѣроятною быстротою создаетъ ихъ образы [3]).

Но если образы вещей творятся самою душой и представляютъ собою ея энергіи, то весьма естественно усумниться въ ихъ эмпирическомъ происхожденіи. Не содержатся ли образы вещей въ видѣ потенцій въ самой душѣ, независимо отъ опыта, и не служатъ ли раздраженія органовъ чувствъ лишь поводомъ къ ихъ переходу изъ потенціальнаго состоянія въ актуальное? Таково именно, какъ мы знаемъ, и было ученіе неоплатониковъ. Другъ Августина, Небридій, усвоилъ эту теорію

Исходной точкой для него служили съ одной стороны наблюденіе, съ другой гносеологія неоплатониковъ. Опытъ убѣждаетъ, что въ содержаніе нашей фантазіи входитъ множество образовъ,

---

[1]) 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. Ibid. VI, 10.

[2]) Ibid. VI, 10 12.

[3]) 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. De Genes. ad lit XII, 33. Рус. п. VIII, 282—287

не заимствованныхъ ею изъ внѣшней дѣйствительности. Какіе образы разумѣлъ въ этомъ случаѣ Небридій,—изъ его письма неясно. Но комментаріемъ къ послѣднему можетъ служить отвѣтъ Августина, который, хорошо зная своего друга, конечно, вѣрно угадывалъ его мысль. Небридій имѣлъ въ виду созданія воображенія, которыми полны миѳы о богахъ и небывалыхъ животныхъ, въ родѣ гиппокентавровъ, и искусственныя произведенія поэтическаго творчества. Опираясь на этотъ фактъ, Небридій ставилъ вопросъ, нельзя ли и всѣ прочіе образы признать свободнымъ произведеніемъ человѣческаго духа и понять дѣятельность чувства по аналогіи съ интеллектуальнымъ познаніемъ, какъ его представляли себѣ неоплатоники. Если умъ, ничего не заимствуя отъ чувствъ, находитъ въ нихъ лишь побужденіе обратиться къ созерцанію своего собственнаго содержанія, то, можетъ быть, и фантазія ничего не беретъ отъ ощущеній, а получаетъ отъ нихъ только напоминаніе объ образахъ, дремлющихъ въ ея нѣдрахъ, и подъ вліяніемъ этого напоминанія переходитъ къ ихъ созерцанію [1]).

Самъ въ то время еще всецѣло находившійся подъ обаяніемъ неоплатонизма, бл. Августинъ не согласился однако съ Небридіемъ. Чувства, пишетъ онъ ему въ отвѣтъ, обманчивы. Что стоитъ внѣ зависимости отъ нихъ, то гораздо выше и лучше, чѣмъ возникающее изъ нихъ. Вслѣдствіе этого тѣ образы вещей, которые не связаны съ дѣйствительными ощущеніями — какъ, напр., грезы спящихъ и умалишенныхъ,—имѣли бы больше цѣны, чѣмъ дѣйствительныя воспріятія. Необходимо было бы признать въ такомъ случаѣ или то, что солнце, видимое больными, истиннѣе, чѣмъ созерцаемое здоровыми и бодрствующими, или то, что ложное лучше истиннаго. А такъ какъ это нелѣпо, то необходимо остановиться на томъ, что образы вещей, сохраняемые памятью, не что иное, какъ рана, нанесенная чувствами, и отпечатокъ ихъ ляги [2]). Далѣе бл. Августинъ не могъ согласиться съ Небридіемъ

[1]) 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. Epist VI Cp. Epist. VII, 4—5.

[2]) 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

и потому, что былъ несравненно болѣе проницательнымъ психологомъ и отлично видѣлъ эмпирическое происхожденіе произвольныхъ созданій воображенія, а вслѣдствіе этого сама исходная точка Небридія была для него безусловно ложной. Окончаніе своего письма онъ посвящаетъ выясненію механизма, который превращаетъ образы дѣйствительно воспринятыхъ чувствомъ объектовъ въ фантастическія сочетанія и вымыслы воображенія [1]. Итакъ, психическіе образы, связанные съ ощущеніями, бл. Августинъ ставитъ въ извѣстную зависимость отъ внѣшнихъ объектовъ, хотя и признаетъ ихъ созданіемъ самой души. Иногда онъ сравниваетъ ихъ даже съ отпечаткомъ перстня на поверхности жидкости, тотчасъ же расплывающимся, какъ только печать перестаетъ соприкасается съ нею [2]), но только въ сочиненіи *De Trinitate* онъ развиваетъ этотъ образъ въ опредѣленную психологическую теорію. Въ прочихъ его сочиненіяхъ остается невыясненнымъ, какъ ощущеніе измѣненія органа, испытываемое душой, переходитъ въ образъ внѣшняго предмета, вызвавшаго это измѣненіе.

Образы матеріальныхъ вещей, создаваемые душой [3]), нематеріальны. Этотъ тезисъ вытекалъ для Августина изъ его глубокаго, достигнутаго съ большимъ трудомъ, убѣжденія въ нематеріальности души, и изъ того гносеологическаго принципа, что познаваемое присутствуетъ въ познающемъ соотвѣтственно природѣ познающаго. Образъ тѣла, находящійся въ духѣ, лучше, чѣмъ тѣло въ своей собственной субстанціи: тѣло матеріально, а его психическій образъ духовенъ [4]). Бл. Августинъ подвергаетъ критикѣ атомистическую теорію ощущеній Эпикура и Демокрита,

---

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. Epist. VII, 3.

[1]) Epist. VII, 4—7.

[2]) 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. De music. VI, 3

[3]) De Genes. ad. litter. XII, 40, Рус. п. VIII, 287 Epist. CXLVII, 38. CLIX. 2. и CLXII, 4.

[4]) 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 De Trinit. IX, 4. 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 Ibid. IX, 16. 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. De Genes. ad litt. XII, 33. Рус. п. VIII, 282

согласно которой вещи выдѣляютъ матеріальные образы, проникающіе чрезъ органы чувствъ въ душу, входящіе съ нею въ соприкосновеніе и обусловливающіе этимъ чувственное познаніе [1]). Онъ находитъ, что эта матеріалистическая теорія совершенно расходится съ самыми очевидными психологическими фактами. Если образы вещей въ духѣ матеріальны, то они пространственны и по своей величинѣ должны быть равны предметамъ, отдѣляющимъ ихъ. Но въ человѣческомъ духѣ сохраняется безчисленное количество образовъ Какъ же они могли бы вмѣститься въ такомъ незначительномъ по объему пространствѣ, какое занимаетъ человѣческое тѣло? [2]) Далѣе, если бы человѣческая душа была матеріальна, какъ и самые образы, то она была бы меньше, чѣмъ многіе изъ нихъ. Но когда два матеріальныхъ предмета неодинаковой величины соприкасаются, то большій лишь одною своею частью покрываетъ меньшій. Будь чувственное познаніе обусловлено соприкосновеніемъ души съ матеріальными образами вещей, душа могла бы лишь постепенно ощупывать образы, превосходящіе ее величиной, и потому не могла бы созерцать ихъ сразу въ цѣломъ. Въ дѣйствительности же образы горъ, огромныхъ пространствъ и всего міра предстаютъ предъ внутреннимъ взоромъ человѣка какъ нѣчто цѣлое и созерцаются имъ отнюдь не по частямъ [3]).

2 Изложенное ученіе объ ощущеніи тѣсно примыкаетъ къ психологіи Плотина и представляетъ собою отчасти простое ея воспроизведеніе, отчасти дальнѣйшее развитіе, отчасти даже такое ея измѣненіе, которое нисколько ее не улучшаетъ. Какъ и у Плотина, отображеніе формы воспринимаемаго объекта въ органахъ чувствъ почти не играетъ здѣсь никакой роли. Правда, Августинъ говоритъ о быстро исчезающихъ отпечаткахъ внѣшнихъ тѣлъ въ чувствѣ, но это замѣчаніе есть не болѣе, какъ сравненіе, которому не соотвѣтствуетъ теорія. Въ сущности, идея формы, отображающейся въ органахъ чувствъ, совершенно излишня въ изложенной теоріи ощущенія. Исходя изъ предположенія, что

[1]) Epist CXVIII, 27. 28

[2]) Contr epist. Fund. XVII. Epist. CXLVII, 43

[3]) Miror non admonuisse Democritum vel hoc ipso falsa esse quae dicit, quia venientes tam magnae imagines in tam brevem animum nostrum, si corporeus, in illi volunt, tam parvo corpore includitur, totae illum tangere non possunt. A magno enim corpore cum parvum corpus attingitur, 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? Epist. CXVIII, 29.

подобное познается подобнымъ, необходимо допустить присутствіе формы воспринимаемаго объекта въ органѣ лишь въ томъ случаѣ, если органъ самъ по себѣ не мыслится подобнымъ ему, какъ мы и видимъ это въ психологіи Аристотеля. Бл. Августинъ, наоборотъ, и помимо формы устанавливаетъ подобіе между органомъ и предметомъ воспріятія своимъ ученіемъ о физическомъ строеніи воспринимающихъ аппаратовъ внѣшняго чувства. Каждое изъ пяти внѣшнихъ чувствъ можетъ отзываться на возбужденія, исходящія только отъ вещей, въ которыхъ преобладаютъ тѣ самыя стихіи, посредствомъ какихъ дѣйствуетъ душа въ соотвѣтствующихъ органахъ: глазъ видитъ свѣтъ, потому что душа движетъ имъ при помощи свѣтового начала огня, а ухо слышитъ сотрясенія воздуха потому, что душа простираетъ въ немъ свою силу до этой стихіи. Если органы чувствъ сами по себѣ подобны воспринимаемымъ ими объектамъ, то нѣтъ надобности говорить еще объ уподобленіи ихъ вещамъ посредствомъ воспріятія формы или образа послѣднихъ. Далѣе переходъ отъ физическаго измѣненія органовъ къ психическому образу внѣшнихъ предметовъ, вызывающихъ это измѣненіе, остается у Августина совершенно невыясненнымъ, а между тѣмъ въ его теоріи пробѣлъ этотъ чувствуется сильнѣе, чѣмъ въ неоплатонической. Плотину естественно было игнорировать этотъ вопросъ, потому что, признавая душу логосомъ всѣхъ вещей, онъ видѣлъ въ физическомъ раздраженіи органа лишь поводъ, побуждающій душу обратиться къ созерцанію образа, всегда ей присущаго. Августинъ, напротивъ, отвергнувъ апріорность психическихъ образовъ и признавъ ихъ созданіемъ души, руководящейся состояніями органовъ, долженъ былъ остановить на немъ свое вниманіе.

Совершенно инымъ характеромъ отличается ученіе объ ощущеніи, изложенное въ сочиненіи *De Trinitate*. Въ немъ нужно отмѣтить двѣ существенныхъ особенности. Первая касается значенія образа познаваемаго въ актѣ познанія. Всѣ познавательныя силы, начиная съ чувства, бл. Августинъ разсматриваетъ здѣсь въ качествѣ потенцій, которыя сами по себѣ неопредѣленны и всегда готовы къ воспріятію формы познаваемаго объекта. Способность познанія, опредѣлившаяся вслѣдствіе отображенія въ ней формы познаваемаго, становится актомъ познанія. Такова основная мысль психологіи познанія по трактату De Trinitate. Она чрезвычайно близка къ теоріи Аристотеля. И тѣмъ не менѣе трудно допустить, что бы она была заимствована непосредственно изъ этого источника. Противъ этого говоритъ уже то обстоятельство, что нѣтъ никакихъ данныхъ, уста-

навливающихъ знакомство Августина съ сочиненіями Стагирита за исключеніемъ трактата О категоріяхъ. Потомъ, что касается ближайшимъ образомъ ученія объ ощущеніяхъ, мы не находимъ у Августина никакихъ слѣдовъ теоріи среды, которая въ психологіи Аристотеля занимаетъ такое видное положеніе, и никакихъ другихъ характерныхъ для нея подробностей. Остается предположить, что понятіе матеріи и формы было усвоено Августиномъ отъ Аристотеля чрезъ посредство Эннеадъ, гдѣ оно играетъ такъ же не малую роль [1]). Второй особенностью ученія о познаніи въ De Trinitate служитъ совершенно новая для древней философіи черта, составляющая научную заслугу бл. Августина, — выясненіе участія воли во всѣхъ актахъ познанія. И въ другихъ сочиненіяхъ нашего мыслителя тамъ и здѣсь разсѣяны цѣнныя наблюденія касательно природы и дѣятельности воли, но только въ трактатѣ De Trinitate значеніе воли въ познаніи раскрыто систематически.

Отмѣченныя особенности ученія о познаніи, изложеннаго въ De Trinitate, объясняются богословскими задачами этого сочиненія. Въ этомъ трудѣ Августинъ задался цѣлью приблизить къ пониманію тайну Троичности Божества и оправдать предъ разумомъ авторитетъ церкви, признающей этотъ догматъ краеугольнымъ камнемъ вѣры [2]). Методъ раціональнаго обоснованія этого догмата былъ уже данъ въ традиціи патристической литературы. Христіанскіе писатели, исходя изъ того соображенія, что человѣкъ созданъ по образу Божію, полагали, что между его природой и природой Божества должна существовать извѣстная аналогія. Образъ, которымъ Богъ почтилъ человѣка, большая часть богослововъ искала въ его духовной природѣ и преимущественно въ умѣ. Отсюда указаніе аналогій Троичности въ познаніи обыкновенно и служило спекулятивнымъ оправданіемъ этого догмата. По этому же пути пошелъ и Августинъ. Способъ доказательства у него тотъ же—указаніе тройственности въ духовной жизни человѣка, преимущественно въ различныхъ актахъ познанія. Оправданіемъ этого метода и для него служитъ библейское повѣствованіе о созданіи человѣка по образу Божію [3]), который, съ большей настойчивостью, чѣмъ кто-либо изъ предшественниковъ, онъ ограничиваетъ духовной природой чело-

---

[1]) *Plotin.* Ennead. 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]) De Trinit. I, 4.

[3]) De Trinit. IX, 2.

вѣка [1]), такъ какъ съ юныхъ лѣтъ былъ рѣшительнымъ противникомъ антропоморфизма. Итакъ, богословская задача сочиненія De Trinitate побуждала бл. Августина искать въ актахъ познанія аналогіи тріединства Божества, а чего мы упорно ищемъ въ предметѣ изслѣдованія, то очень часто и находимъ въ немъ. Но, чтобы было совершенно ясно направленіе его поисковъ, необходимо въ самыхъ краткихъ чертахъ намѣтить защищаемую имъ формулу каѳолическаго догмата Троичности. Богъ одинъ по существу и троиченъ въ Лицахъ. Сущность Отца, Сына и Св. Духа едина и нераздѣльна нумерически. Но въ предѣлахъ этой недѣлимой субстанціи нужно различать тройственность Лицъ или отношеній [2]). Отношенія опредѣляются способомъ бытія Лицъ. Отецъ ни отъ кого не происходитъ, и въ этомъ состоитъ Его личное свойство. Сынъ рождается отъ Отца, какъ образъ рождается отъ первообраза, какъ отображеніе въ зеркалѣ рождается отъ предмета [3]). Рождаемость есть Его ипостасная особенность. Далѣе, хотя всѣ Лица св. Троицы премудры, однако Сынъ есть живая и личная Премудрость Бога по преимуществу [4]). Личное свойство Духа Св. состоитъ въ томъ, что Онъ есть Духъ Отца и Сына и исходитъ отъ Того и Другого Лица. Онъ—Ипостасный Даръ благодати, а такъ какъ дары благодати сводятся къ любви, то Онъ можетъ быть признанъ Ипостасною любовью Бога по преимуществу, хотя и прочія Лица Божества—также любовь. Главное свойство любви—соединять любящихъ. Поэтому Ипостасная любовь, Духъ Св., въ троичной жизни Божества есть принципъ единенія Отца и Сына. Подыскать для этой формулы аналогіи въ человѣческомъ духѣ бл. Августинъ и стремился въ трактатѣ „О Троицѣ“. Единству существа въ Богѣ онъ поставилъ въ параллель единство и простоту человѣческой души, а тройственности Лицъ—тройственность моментовъ въ каждомъ актѣ познанія. Первымъ моментомъ, соотвѣтствующимъ Ипостаси Отца, служитъ объектъ познанія, а вторымъ, символизирующимъ Ипостась Сына, самый актъ познанія. Но такъ какъ рожденіе Сына въ богословской литературѣ того времени обыкновенно разсматривалось, какъ отображенія Отца, то для полученія сходства Августину необходимо было настаивать, что актъ познанія всегда обусловленъ отраженіемъ объекта въ органѣ познанія, и что объектъ есть причина формы, возникающей въ познающемъ. А при этихъ условіяхъ нельзя было не

[1]) Enarrat. in Psalm. XLVIII, 11; LIV, 3. De Symbol. 2.
[2]) De Trinit. I, 7.
[3]) Contr. Serm. arian. 22. Serm. CXVII, 12.
[4]) De Trinit. VII, 3—5.

отступить отъ неоплатоническои теоріи, не допускающей вліянія матеріальныхъ вещей на ощущающую душу. Въ указаніи этои аналогіи бл. Августинъ также не былъ вполнѣ оригиналенъ. Уже Филонъ и Плотинъ пользовались ею, выясняя внутреннюю жизнь Божества по аналогіи съ самосознаніемъ человѣка. Единое, простое и безкачественное Божество раскрываетъ свое содержаніе, отображаясь въ своемъ мышленіи, которымъ, по Филону, является Ипостась Логоса, а по Плотину, Ипостась Ума, подобно тому, какъ содержаніе души человѣка отображается въ его самосознаніи. Психологическую аналогію Филона, правда, съ большими поправками, положили въ основу своего спекулятивнаго ученія объ Отцѣ и Сынѣ и христіанскіе писатели II и III вв. Августинъ пошелъ по слѣдамъ своихъ предшественниковъ на литературномъ поприщѣ, но, не ограничиваясь самосознаніемъ, провелъ аналогію по всѣмъ актамъ познанія и для этого долженъ былъ углубиться въ анализъ познавательнаго процесса во всѣхъ его формахъ. Но, если здѣсь путь для него уже былъ намѣченъ, то въ указаніи третьяго момента познанія, соотвѣтствующаго Ипостаси Духа Св., онъ не имѣлъ предшественниковъ. Въ системѣ Филона было лишь двѣ Ипостаси—Богъ и Логосъ. Плотинъ ввелъ третью—Міровую Душу, но понятіе о ней до такой степени не соотвѣтствовало церковному ученію о Духѣ Св., что христіанскіе мыслители ничего не могли заимствовать изъ Эннеадъ для выясненія значенія Духа Св. во внутренней жизни Божества, а могли воспользоваться нѣсколькими мыслями неоплатоника лишь при изложеніи ученія объ отношеніи Духа Св. къ міру [1]). Никому изъ нихъ и самостоятельно не удалось открыть, какъ аналогію Духа Св., третій элементъ въ самосознаніи. Такимъ образомъ, у нихъ не было опоры для спекулятивнаго ученія о третьей Ипостаси. Бл. Августинъ восполнилъ этотъ пробѣлъ. Онъ попытался найти такой элементъ въ процессахъ познанія, который служилъ бы принципомъ соединенія познаваемаго и познающаго, объекта познанія со способностью познанія, и нашелъ его въ дѣятельности воли, направляющей способность познанія на объектъ познанія и связующей ихъ между собою. Такъ чисто богословская тенденція привела его къ открытію значенія воли въ актахъ познанія [2]). Послѣ сдѣланныхъ разъясненій понятно происхожденіе двухъ отмѣченныхъ выше особенностей въ ученіи бл. Августина о познаніи, изложенномъ въ De Trinitate. Чтобы установить

---

[1]) *А. А. Спасскій.* Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Т. I. Тринитарный вопросъ. Сергіевъ посадъ, 1906 г. Стр. 523—530.

[2]) См. *W. Kahl.* Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg 1886 S 24—36.

аналогію между взаимнымъ отношеніемъ Лицъ св. Троицы и различными видами познанія, необходимо было настаивать, во-первыхъ, на томъ, что предметъ познанія есть причина акта познанія, поскольку отображаетъ свою форму въ способности познанія, а во-вторыхъ, на томъ, что въ каждомъ актѣ познанія принимаетъ участіе воля, соединяющая объектъ и способность познанія. Для перваго представляла большія удобства аристотелевская схема матеріи и формы, съ которой, какъ сказано, Августинъ познакомился по Эннеадамъ.

Возвращаясь къ ощущенію, мы снова должны предупредить читателя, что бл. Августинъ ограничивается въ изслѣдованіи этого вопроса чувствомъ зрѣнія въ той увѣренности, что дѣятельность прочихъ чувствъ совершается по той же схемѣ. Къ тому же онъ находилъ, что въ зрительномъ воспріятіи процессъ протекаетъ яснѣе, чѣмъ въ другихъ ощущеніяхъ, и что это высшее чувство наиболѣе приближается къ разуму и по способу своей дѣятельности можетъ служить аналогіей для выясненія раціональнаго познанія [1]).

Зрительное ощущеніе слагается изъ трехъ элементовъ: объекта воспріятія, чувства и намѣренія воли. Для его возникновенія прежде всего необходима наличность видимаго предмета—камня, пламени. Объектъ воспріятія существуетъ независимо отъ чувства. Размѣренные звуки, какъ, напр., ритмическое паденіе капель, очень часто звучитъ въ пространствѣ, въ которомъ нѣтъ ни одного живого существа, способнаго ихъ слышать [2]). Такимъ образомъ, видимый предметъ, если только это не наше собственное тѣло, не относится къ нашему существу. Вторымъ слагаемымъ въ зрительномъ ощущеніи является чувство зрѣнія. Оно принадлежитъ тѣлу и душѣ, потому что служитъ орудіемъ, посредствомъ котораго душа познаетъ находящееся внѣ ея. Но въ самомъ чувствѣ зрѣнія нужно различать, во-первыхъ, способность воспріятія видимыхъ предметовъ, и во-вторыхъ, самый актъ этой способности или зрительное ощущеніе. Способность ощущенія можетъ существовать ранѣе и независимо какъ отъ объекта зрительныхъ ощущеній, такъ и отъ самыхъ ощущеній. Въ темнотѣ и при закрытыхъ глазахъ мы не

---

[1]) Sed et multum est, et non necessarium, 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. De Trinit. XI, 1.

[2]) De music. VI, 2.

видимъ и все же отличаемся отъ слѣпыхъ тѣмъ, что, не испытывая, какъ и они, зрительныхъ ощущеній, мы сохраняемъ, въ противоположность имъ, возможность получить ихъ. Извѣстное соприкосновеніе принадлежащаго намъ чувства какъ возможности зрительныхъ воспріятій съ непринадлежащимъ къ нашей природѣ объектомъ воспріятія производитъ видѣніе или актъ зрительнаго ощущенія. Первое представляетъ собою какъ бы неопредѣленную воспринимающую матерію, которая становится опредѣленной въ ощущеніи, поскольку получаетъ форму отъ внѣшняго объекта [1]). Третьимъ условіемъ возникновенія ощущенія служитъ намѣреніе души (intentio animi), которое соединяетъ чувство съ объектомъ воспріятія, направляя на него зрѣніе. Оно принадлежитъ исключительно душѣ [2]).

Перейдемъ теперь къ выясненію самаго процесса ощущенія, совершающагося подъ совокупнымъ дѣствіемъ трехъ перечисленныхъ условій.

Сущность ощущенія сводится къ информаціи чувства подъ воздѣйствіемъ видимаго предмета. Она протекаетъ въ двухъ послѣдовательныхъ стадіяхъ: сначала объектъ воспріятія вызываетъ въ органѣ чувства свой психофизическій образъ, а потомъ этотъ послѣдній рождаетъ уже чисто психическій образъ вещи въ душѣ. Глазъ по отношенію къ объекту воспріятія напоминаетъ собою безразличную и неопредѣлившуюся матерію, воспринимающую форму тѣла, на которое направлено зрѣніе. Пока мы смотримъ на предметъ, его образъ, отражающійся въ зрительномъ органѣ, совершенно сливается съ формой, присущей самому предмету, такъ что намъ кажется, что мы воспринимаемъ чувствомъ не образъ вещи, а самую вещь. Оттого такъ трудно бываетъ убѣдить не совсѣмъ проницательныхъ людей, что въ глазу въ моментъ зрительнаго ощущенія возникаетъ психофизическій образъ видимаго предмета. Тѣмъ не менѣе это необходимо признать и строго отличать форму предмета въ чувствѣ отъ его формы внѣ. чувства. Дѣйствительность этого бл. Августинъ доказываетъ двумя наблюденіями: существованіемъ послѣдовательныхъ образовъ въ глазу и двоеніемъ предмета при несовпаденіи зрительныхъ лучей. Если мы задержимъ свой взглядъ на какомъ-нибудь свѣтильникѣ, а

---

[1]) 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. De Trinit. XI, 2.

[2]) Ibid.

затѣмъ быстро закроемъ глаза, то въ полѣ зрѣнія начинаютъ вращаться свѣтящіяся пятна и фигуры, смѣняющія другъ друга, постепенно блѣднѣющія и, наконецъ, совсѣмъ исчезающія. Это— расплывающійся образъ пламени, остающійся въ глазу. Точно такъ же въ глазу не тотчасъ исчезаетъ образъ переплета оконной рамы, если мы слишкомъ пристально на него смотрѣли. Послѣдовательные образы пламени и рамы, безъ сомнѣнія, находились въ глазахъ и тогда, когда они были устремлены на эти предметы; они были даже яснѣе и отчетливѣе, но настолько сливались съ внѣшней формой самыхъ вещей, что распознать ихъ не было никакой возможности. Когда зрительные лучи не совпадаютъ на одномъ предметѣ, напр, на пламени свѣчи, то онъ въ нашихъ глазахъ двоится. Это зависитъ отъ того, что лучи, исходящіе изъ каждаго глаза, аффицируются поодиночкѣ, если имъ не позволяютъ совпасть въ одномъ и томъ же пунктѣ. Но если мы закрываемъ одинъ глазъ, то двойное уже не можетъ имѣть мѣста. Слѣдовательно, въ каждомъ глазу предметъ оставляетъ свое точное подобіе [1]). Образъ, вызываемый внѣшнимъ объектомъ въ чувствующемъ органѣ, вслѣдствіе своей крайней непрочности, похожъ не столько на отпечатокъ предмета въ воскѣ, сколько на отпечатокъ, который дѣлаетъ перстень, приложенный къ поверхности какой-нибудь жидкости: рельефъ печати, конечно, оттискивается на поверхности жидкости, но этотъ оттискъ расплывается, какъ только перстень удаляютъ [2]). Психофизическій образъ видимаго предмета, отпечатлѣвающійся въ органѣ воспріятія, слѣдуетъ, однако, отличать отъ психическаго образа, который душа создаетъ на основаніи перваго и надолго сохраняетъ въ памяти. Послѣдовательный образъ пламени и переплета оконной рамы очень быстро исчезаетъ, но психическій образъ того и другого остается въ нашемъ духѣ. Благодаря ему, мы можемъ представлять себѣ эти предметы и въ ихъ отсутствіе. Итакъ, въ ощущеніи сливаются три образа: форма вещи, присущая ей самой, ея форма въ органѣ зрѣнія и, наконецъ, ея форма отпечатлѣвшаяся въ душѣ. Самостоятельное существованіе и различіе этихъ формъ доказывается тѣмъ, что ихъ можно искусственно разъединить. Закрывая глаза, мы устраняемъ первую форму и можемъ наблюдать вторую, а когда исчезаетъ вторая, мы видимъ, что въ нашемъ духѣ остается третья.

Изложенное ученіе о происхожденіи образа видимой вещи въ

---

[1]) Ibid. XI, 3—4

[2]) Ibid XI, 3

чувствѣ расходится съ высказаннымъ въ другихъ сочиненіяхъ положеніемъ, согласно которому образъ внѣшняго предмета творитъ не тѣло въ духѣ, а сама душа. Въ трактатѣ De Trinitate бл. Августинъ, подобно Аристотелю, разсматриваетъ внѣшній предметъ въ качествѣ начала формующаго, а органъ чувства въ качествѣ матеріи, воспринимающей форму. Это представленіе не противорѣчило бы его теоріи, если бы рѣчь шла объ одномъ физическомъ измѣненіи органа подъ вліяніемъ объекта воспріятія. Упоминая вскользь въ De musica объ отпечаткѣ, который оставляетъ движеніе воздуха, составляющее сущность звука, въ ухѣ, онъ разумѣетъ лишь физическое измѣненіе этого органа. Въ De Trinitate онъ идетъ дальше, утверждая, что внѣшній предметъ информируетъ *чувство*, и въ то же время часто повторяя, что чувство принадлежитъ совмѣстно тѣлу и душѣ. Такимъ образомъ, предметъ информируетъ не только тѣлесный органъ, но и ощущающую силу души, являясь причиной своего психофизическаго образа въ одушевленномъ органѣ [1]). Если въ другихъ сочиненіяхъ бл. Августинъ отрицаетъ возможность воздѣйствія тѣла на духъ на томъ основаніи, что духовное начало, какъ высшее по природѣ, не можетъ служить матеріей для тѣла, то здѣсь онъ утверждаетъ совершенно противоположное. Поскольку предметъ информируетъ чувство, послѣднее стоитъ къ нему въ такомъ же отношеніи, въ какомъ матерія къ формѣ. Это признаніе активности тѣла, вытекающее изъ самой формулы, которая опредѣляетъ сущность ощущенія, подтверждается и прямыми выраженіями бл. Августина. „Отъ видимаго предмета, говоритъ онъ, рождается зрительное ощущеніе (visio), но не отъ одного его, а въ присутствіи видящаго. Поэтому отъ видимаго и видящаго рождается зрѣніе, конечно, такимъ образомъ, что видящему принадлежитъ чувство зрѣнія и вниманіе разсматривающаго и взирающаго, а информація чувства, которая называется зрительнымъ ощущеніемъ, производится однимъ тѣломъ, подлежащимъ зрительному воспріятію, т.-е. нѣкоторой видимой вещью, по удаленіи которой въ чувствѣ вовсе не остается формы, которая была въ немъ, пока былъ налицо видимый предметъ“ [2]). Въ другомъ мѣстѣ онъ прямо заявляетъ, что „тѣло, эта низшая тварь, рождаетъ ощущеніе въ высшей тварн, въ духѣ“ [3]). Къ тому же выводу мы могли бы притти, признавъ ото-

---

[1]) Ibid XI, 2—5.

[2]) Ibid XI, 3.

[3]) Ex ultima quippe, id est corporea creatura, qua superior est anima, in ipsa anima fit per sensum corporis. Ibid. XI, 8.

браженіе вещи въ органѣ не психофизическимъ, а лишь физическимъ ея образомъ. Такое признаніе было бы совмѣстимо съ отрицаніемъ возможности дѣйствія тѣла на духъ. Но бл. Августинъ очень ясно говоритъ, что образъ вещи въ органѣ служитъ причиной ея чисто психическаго образа, остающагося послѣ завершенія акта ощущенія въ памяти и воспроизводимаго въ воспоминаніи. „Въ томъ раздѣленіи, говоритъ онъ, которое мы начинаемъ формою (species) тѣла и оканчиваемъ формою, возникающей въ созерцаніи воображающаго, открываются четыре формы какъ бы постепенно рожденныя одна отъ другой: вторая отъ первой, третья отъ второй, четвертая отъ третьей, потому что отъ формы тѣла, которое мы видимъ, рождается форма, возникающая въ чувствѣ видящаго, а отъ этой—форма, рождающаяся въ памяти, и отъ нея—та, которая получается въ умѣ воображающаго. Вслѣдствіе этого воля трижды соединяетъ какъ бы родителя съ порожденіемъ: во-первыхъ, форму тѣла съ формой, которую она порождаетъ въ тѣлесномъ чувствѣ, во-вторыхъ, эту съ той, которая возникаетъ отъ нея въ памяти, и эту послѣднюю, въ третьихъ, съ тою, которая рождается отъ нея во взорѣ воображающаго“ [1]). Если второй образъ есть явленіе не психофизическое, а только физическое, то, конечно, отпадаетъ возможность вліянія внѣшняго тѣла на душу, но, такъ какъ отъ второго образа происходитъ третій, уже несомнѣнно психическій, то приходится признать возможность вліянія на душу живого существа измѣненій его собственнаго тѣла. Неоплатоническій принципъ въ одинаковой степени страдаетъ отъ того и другого признанія. Въ сочиненіи De Trinitate бл. Августинъ явнымъ образомъ покидаетъ его, потому что, соотвѣтственно задачамъ этого сочиненія, ему необходимо было найти въ актахъ чувственнаго познанія аналогіи неотдѣлимаго рожденія образа отъ первообраза, чтобы посредствомъ ихъ объяснить, какъ Сынъ Божій рождается отъ Отца. Такое отступленіе отъ разъ признаннаго принципа въ вопросѣ о происхожденіи образовъ, представляющихъ вещи въ душѣ, было возможно для бл. Августина потому, что онъ не достигъ здѣсь полной увѣренности, не создалъ непоколебимыхъ убѣжденій, всегда видѣлъ въ своихъ психологическихъ теоріяхъ не болѣе, какъ догадки, и никогда не думалъ выдавать ихъ за незыблемыя истины [2]).

---

[1]) De Trinit. XI, 16

[2]) Ut enim sic ex semetipsis afficiantur, vel anima ex corpore, vel corpus ex anima, congruae rationes id faciunt.. De Trinit. III, 15 Utrum ita in animo fiant

Въ трактатѣ De Trinitate бл. Августинъ первый изъ психологовъ коснулся значенія воли въ ощущеніяхъ. Ея роль состоитъ въ томъ, что она устанавливаетъ связь между объектомъ воспріятія и чувствомъ. Чтобы разсмотрѣть тотъ или другой предметъ необходимо открыть глаза и сосредоточить на немъ взглядъ. Чтобы ощущеніе продолжалось, нужно удерживать взглядъ на разсматриваемомъ предметѣ. То и другое есть дѣло чисто психическаго акта воли. Она обращаетъ органъ воспріятія къ внѣшнему предмету, чтобы онъ могъ отобразить въ себѣ форму послѣдняго, и удерживаетъ органъ въ такомъ положеніи, которое необходимо для сохраненія въ немъ этого отображенія [1]).

Но связь, устанавливаемая волей между чувствомъ и объектомъ, подлежащимъ воспріятію, не ограничивается этимъ чисто внѣшнимъ актомъ, но простирается гораздо дальше. Воля объективируетъ ощущеніе, сливая въ одно неразрывное цѣлое форму, присущую объекту воспріятія, съ ея отображеніемъ въ чувствѣ и душѣ воспринимающаго субъекта. Хотя душа имѣетъ дѣло непосредственно лишь съ формою предмета, находящейся въ ней самой и въ ея чувствующемъ органѣ, но намъ кажется, что мы видимъ самую вещь, какъ она существуетъ внѣ насъ. Пока глазъ устремленъ на пламя свѣчи или на переплетъ оконной рамы, нѣтъ никакой возможности различить три формы, соединенныя въ этомъ актѣ, и лишь тогда, когда, согласно импульсу воли, мы закрываемъ глаза и расторгаемъ связь органа съ вещью, мы можемъ наблюдать сначала быстро расплывающіеся остатки образа пламени и рамы въ глазу, а потомъ ихъ психическій образъ, остающійся въ душѣ. Такимъ образомъ, воля настолько тѣсно соединяетъ три формы, данныя въ ощущеніи, что различить ихъ можетъ во всякомъ случаѣ не чувство, а разумъ посредствомъ очень тонкаго психологическаго анализа [2]). Важность этого

---

ut in membrana ex atramento litterae, ubi utraque substantia est, membrana scilicet et atramentum; an sicut sigillum 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. Epist. CLXII, 4. Ср. De Genes ad liter XII, 40. Рус. п. VIII, 287. Confes. X, 13. Рус. п. I, 287.

[1]) Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur, et in ea formatum teneat. De Trinit XI, 5. Ср. 15.

[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. Ibid. XI, 3. Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam cocunt unita-

сліянія формъ въ дѣлѣ познанія очевидна: только оно превращаетъ субъективное состояніе чувства въ воспріятіе объективной дѣйствительности, только оно объективируетъ ощущеніе.

Наконецъ, значеніе воли въ ощущеніи состоитъ въ томъ, что она оказываетъ извѣстное содѣйствіе уподобленію органа видимому предмету или самой его информаціи. Мысль эта встрѣчается только въ одномъ мѣстѣ сочиненій бл. Августина и притомъ выражена въ немъ настолько неясно, что только контекстъ убѣждаетъ въ ея наличности. Вотъ слова, которыя мы имѣемъ въ виду. „Воля имѣетъ такую силу соединять эти двѣ (формы), что и обращаетъ чувство къ разсматриваемой вещи, чтобы оно получило ея форму, и удерживаетъ его на ней послѣ того, какъ оно отобразило эту форму. И если воля настолько горяча, что можетъ быть названа любовью, страстью или похотью, то сильно затрогиваетъ даже все тѣло животнаго; и въ тѣхъ случаяхъ, когда ей не оказываетъ сопротивленія слишкомъ косная и твердая матерія, преобразуетъ его въ подобный видъ и цвѣтъ. Посмотрите, съ какой необыкновенной легкостью измѣняется тѣльце хамеліона, принимая цвѣта, которые онъ видитъ. А такъ какъ грубыя тѣла другихъ животныхъ не легко поддаются перемѣнѣ, то по большей части только зародыши изобличаютъ страстныя желанія матерей и показываютъ, на что онѣ смотрѣли съ большимъ услажденіемъ. Ибо чѣмъ мягче и, такъ сказать, воспріимчивѣе къ формѣ первоначальное строеніе сѣмянъ, тѣмъ успѣшнѣе и дѣйствительнѣе поддаются они мановенію души матери и возникшему въ ней образу тѣла, на которое она жадно взирала“ [1]) Въ послѣднемъ предложеніи бл. Августинъ разумѣетъ факты, на которые указывалъ еще Иппократъ. Такъ, одна женщина была обвинена въ прелюбодѣяніи на томъ основаніи, что родила ребенка, не похожаго ни на отца, ни на мать и ни на кого изъ родныхъ. Медикъ освободилъ ее отъ суда и наказанія, указавъ на сходство ребенка съ изображеніемъ краснаго мальчика, висѣвшемъ въ спальнѣ супруговъ [2]). Еще болѣе убѣдительнымъ Августинъ считаетъ примѣръ Іакова, который клалъ на водопоѣ пестрые прутья, чтобы овцы и козы могли видѣть ихъ въ моментъ зачатія, и этимъ достигалъ того, что онѣ приносили пестрый приплодъ [3]) Итакъ, душа можетъ сообщать всему тѣлу форму предмета, воз-

---

tem, ut duo priora vix intercedente judice ratione discerni valeant, species videlicet corporis quod videtur, et imago ejus quae fit in sensu, id est, visio. Ibid. XI, 5

[1]) Ibid. XI, 5.

[2]) Quaest. in Heptat. I, 92.

[3]) Ibid. Ср. De Trinit. XI, 5. III, 15 De Civ Dei XII, 25 Рус п. IV, 282.

буждающаго въ ней страстное влеченіе, если только тѣло отличается достаточной гибкостью и податливостью. Такими свойствами надѣлено, однако, лишь тѣло хамеліона. У другихъ животныхъ только зародыши поддаются воздѣйствію воли матерей. Если при исключительныхъ условіяхъ подъ вліяніемъ страстнаго возбужденія можетъ принимать форму внѣшняго предмета все тѣло животнаго, то въ обычныхъ условіяхъ воля сообразуетъ объекту воспріятія лишь чувствующій органъ, который, по особенностямъ своего строенія, не способенъ оказывать ей въ этомъ сопротивленія. Такъ на основаніи контекста слѣдуетъ, по нашему мнѣнію, истолковать и договорить до конца мысль бл. Августина. Но если сама душа формуетъ органъ соотвѣтственно внѣшнему предмету, то она должна знать о послѣднемъ ранѣе, чѣмъ возникнетъ ощущеніе. Этого бл Августинъ не допускалъ. Такимъ образомъ у него получается кругъ: воля уподобляетъ органъ вещи, хотя для того, чтобы узнать о формѣ этой вещи, чувство еще ранѣе должно было уподобиться ей. Возможность уподобленія органа изнутри могла быть подсказана ему только ученіемъ Плотина о симпатическомъ измѣненіи органовъ, обусловленномъ дѣйствіемъ предмета на чувство чрезъ Міровую Душу. Но такъ какъ бл. Августинъ не заимствовалъ изъ неоплатонизма идею симпатіи, то въ его ученіи о вліяніи воли на уподобленіе органовъ чувствъ получилось противорѣчіе и неясность.

Память. Природа памяти лучше всего опредѣляется тѣми образными выраженіями, которыя употребляетъ бл. Августинъ для ея характеристики. Это воспринимающая способность по преимуществу. Она служитъ своего рода кладовой духа, въ огромныхъ помѣщеніяхъ которой хранится все его содержаніе. Это какъ бы желудокъ души, а огорченія и радости подобны горькимъ и сладкимъ яствамъ, которыя въ него поступаютъ [1]). Переходя въ область памяти, эти чувства сохраняются тамъ, но уже не даютъ сладости или горечи [2]). Обращаетъ на себя вниманіе самый объемъ этого понятія въ сочиненіяхъ Августина. Къ памяти онъ относитъ все потенціальное содержаніе духа какъ воспринятое когда-то, такъ и всегда присущее ему помимо всякаго воспріятія.

Въ ученіи о природѣ памяти бл. Августинъ слѣдуетъ въ общемъ Плотину и отличается отъ него развѣ только болѣе подробной разработкой его тезисовъ, большимъ обиліемъ живыхъ психологическихъ наблюденій и нѣкоторыми существенными измѣненіями частностей. Подобно Плотину, онъ помѣщаетъ память

[1]) In Ioan. Evang. Tract. XXIII, 11. Confes X, 13. Рус. п I. 278
[2]) Confes. X, 21. Рус. п. I, 284.

въ число силъ, принадлежащихъ только душѣ и не связанныхъ съ тѣломъ. Хотя память, содержащая въ себѣ образы матеріальныхъ предметовъ, ближе всего стоитъ къ тѣлу, однако, то обстоятельство, что она сохраняетъ и вновь творитъ безчисленное количество этихъ образовъ, убѣждаетъ въ ея нематеріальности [1]). Оригинальной чертой Августина служитъ его ученіе о видахъ памяти. Онъ различаетъ память преходящаго, связанную съ образами, и память пребывающаго, не нуждающуюся въ образахъ. Различіе этихъ двухъ видовъ памяти выяснено имъ въ письмѣ къ Небридію. Небридій писалъ своему другу, что, по его мнѣнію, память всегда нуждается въ образахъ. Бываютъ образы, не удерживаемые памятью, но не можетъ быть памяти безъ образовъ. Даже вспоминая о своихъ прежнихъ размышленіяхъ, мы воспроизводимъ или слова, въ которыя облекались наши мысли, или нѣчто такое изъ испытаннаго интеллектомъ, что можетъ отражаться въ воображеніи [2]). Бл. Августинъ отвѣчаетъ на это, что существуетъ память не только преходящаго, но и пребывающаго. Первый видъ памяти сохраняетъ то, что или покинуло насъ, или покинуто нами. „Когда, говоритъ онъ, я вспоминаю своего отца, я вспоминаю, что меня покинуло и чего уже нѣтъ, а когда вспоминаю Карѳагенъ, вспоминаю то, что существуетъ, но что я самъ покинулъ, однако, въ томъ и другомъ случаѣ память удерживаетъ прошедшее, потому что и того человѣка и этотъ городъ я припоминаю на основаніи того, что видѣлъ, а не на основаніи того, что вижу". То, что насъ покинуло или покинуто нами, не присутствуетъ реально самой своей субстанціей въ нашемъ духѣ, и потому не могло бы стать предметомъ воспоминанія, если бы чѣмъ-нибудь не было въ насъ замѣщено. Образы и представляютъ въ памяти то, чего уже нѣтъ. Наоборотъ, понятіе, напр., вѣчности всегда пребываетъ въ нашемъ умѣ и не нуждается въ замѣщающемъ его образѣ, чтобы стать предметомъ воспоминанія [3]).

Содержаніемъ перваго вида памяти служитъ, во-первыхъ, все воспринимаемое изъ внѣшняго міра при помощи пяти общеизвѣстныхъ чувствъ. Чувства даютъ намъ множество образовъ, которые, хотя и входятъ въ душу различными путями, но сохраняются въ памяти, не сливаясь между собою. Не только представленія о цвѣтахъ не смѣшиваются съ образами звуковъ, но и запахъ лиліи мы отличаемъ отъ благоуханія фіалокъ, хотя

---

[1]) De Genes. ad litt. VII, 29. Ср. и. VIII, 88—89

[2]) Epist. VI, 1.

[3]) Epist. VII, 1—2. Ср. De Trinit. XIV, 14.

въ данную минуту не обоняемъ ни того, ни другого [1]). Къ этимъ образамъ дѣйствительно существующихъ вещей присоединяются фантастическія картины, созданныя нашимъ собственнымъ воображеніемъ, для которыхъ нѣтъ первообразовъ во внѣшней дѣйствительности [2]).

Вопросъ о сохраненіи памятью душевныхъ волненій живо интересовалъ бл. Августина. Если бы память не сохраняла представленій объ испытанныхъ когда-то удовольствіяхъ, страхѣ, болѣ, печали, похоти, то невозможенъ былъ бы разговоръ о нихъ. И тѣмъ не менѣе они сохраняются въ душѣ не въ томъ видѣ, въ какомъ переживались. Воспоминаніямъ о волненіяхъ и страстяхъ недостаетъ напряженія чувства, которое ихъ когда-то сопровождало. О прежнихъ радостяхъ часто вспоминаютъ безъ радости и о печаляхъ, не испытывая этого чувства. Можно безстрастно вспоминать о своихъ прежнихъ страстныхъ движеніяхъ. Бываютъ даже случаи, когда состояніе духа противоположно воспоминаніямъ. Иногда, полные веселаго возбужденія, мы припоминаемъ объ угнетающихъ печаляхъ, а охваченные скорбью—о радостяхъ Если пережитыхъ волненій уже не существуетъ, то ясно, что не сами они сохраняются въ памяти, а только ихъ образы [3]).

То же нужно сказать о забвеніи. Когда мы слышимъ это слово, то хорошо понимаемъ, о чемъ идетъ рѣчь, слѣдовательно, въ памяти содержится или само забвеніе, или его образъ. Когда намъ говорятъ о памяти, и мы понимаемъ это, то предъ нами встаетъ сама память безъ всякаго образа. Но нельзя того же сказать о забвеніи. Его не можетъ быть въ памяти, потому что оно исключаетъ ее. Если бы мы находились въ дѣйствительномъ забвеніи, то не могли бы помнить о немъ и, слѣдовательно, понимать, что намъ о немъ говорятъ. Поэтому, если въ памяти есть то, что исключаетъ ее, то оно можетъ присутствовать въ ней не реально, а лишь въ видѣ образа [4]).

Содержаніемъ второго вида памяти служитъ все, не имѣющее образа и пространственныхъ очертаній. Но послѣднее слагается изъ двухъ элементовъ. Во-первыхъ, сюда входятъ наши идеи, мысли, понятія объ умопостигаемой реальности, во-вторыхъ, самыя эти реальности, пребывающія въ памяти субстанціально.

Къ первой категоріи относятся воспоминанія о нашей соб-

---

[1]) Confes. X, 13. Рус. п. I, 278—279.
[2]) Ibid. X, 14. Рус. п. I, 279.
[3]) Ibid. X, 21—23 Рус. п. I, 284—286.
[4]) Ibid. X, 24—25. Рус. п. I, 286—288

ственной умственной дѣятельности. Мы помнимъ о своихъ прежнихъ размышленіяхъ, помнимъ моментъ, когда впервые поняли ту или другую истину [1]). Далѣе, сюда же нужно причислить всѣ теоретическія положенія и отвлеченныя понятія выводного характера, пріобрѣтаемыя обыкновенно изученіемъ. Таковы данныя свободныхъ наукъ. Поскольку они истинны, они опираются на незыблемые принципы мышленія, изъ которыхъ извлечены діалектически. Геометрія и наука о числахъ, представляющія собою развитіе аксіоматическихъ положеній, служатъ наглядными примѣромъ этого. Научныя познанія, выносимыя изъ школы, не освѣжаемыя повтореніемъ, легко забываются и исчезаютъ изъ памяти, но тѣ принципы мышленія, на которыхъ они основываются, никогда насъ не покидаютъ. Итакъ, свободныя науки являются системой человѣческихъ понятій объ умопостигаемомъ. Какъ понятія, они сами находятся въ умѣ и ничѣмъ въ немъ не замѣщены [2]).

Второй элементъ памяти, не связанной съ образами, составляютъ уже не понятія объ умопостигаемыхъ реальностяхъ, а самыя эти реальности. Пребывая въ памяти субстанціально, эти послѣднія не нуждаются въ образахъ, которые замѣщали бы ихъ въ человѣческомъ духѣ.

Первое мѣсто въ ряду этихъ реальностей занимаетъ самое наше я со всѣми его способностями и силами. Мы помнимъ самихъ себя, поэтому Виргилій выразился правильно, когда сказалъ объ Улиссѣ, что тотъ не забылъ себя [3]). Всѣ силы и способности нашего духа такъ же находятся въ памяти. „Я помню, говоритъ Августинъ, что у меня есть память, умъ, воля... Чего изъ содержащагося въ моей памяти я не помню, того нѣтъ въ моей памяти. Но ничто настолько не присуще памяти, какъ сама память. Слѣдовательно, я всю ее помню. Точно такъ же, что бы я ни понималъ, я знаю, что понимаю, и чего бы ни хотѣлъ, я знаю, что хочу. Но что я знаю, то помню. Такимъ образомъ я помню весь

---

[1]) Confes. X, 20 Рус. п I, 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. Ibid. X, 16. Рус п. I, 280—281 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. Ibid. X, 18 Ср. 17 19. Рус. п. I, 281—283

[3]) Virgilius enim cum sui non oblitum diceret Ulyssem, quid aliud intelligi voluit, nisi quod meminerit sui? De Trinit. XIV, 14.

мой умъ и всю волю“ [1]). Реально присутствуютъ въ памяти стремленія, желанія, страсти. Блаженная жизнь всегда присуща памяти человѣка, потому что всѣ не только понимаютъ, что такое блаженная жизнь, но и съ необходимостью желаютъ ея и стремятся къ ней. Она находится въ памяти не какъ образъ Карѳагена, который мы восприняли чрезъ чувство, но къ которому можемъ не стремиться, не какъ число, которое дано въ памяти, правда безъ образа, но не составляетъ предмета желаній, не какъ краснорѣчіе, которое можетъ быть привлекательнымъ, но сладость котораго познается чрезъ чувство, не какъ прошедшая радость, о которой можно вспоминать и въ тяжелые дни печали, а именно какъ неумирающее стремленіе [2]). Хотя чувственныя страсти и стремленія ничѣмъ не заявляютъ о себѣ, если вся мысль человѣка безраздѣльно отдала себя созерцанію Бога, однако, поскольку онѣ еще не совершенно угасли, онѣ находятся въ памяти [3]).

Но въ памяти реально присутствуетъ не только нашъ духъ со всѣми своими потенціями, но и Самъ Богъ. Вездѣсущій, непротяженный, непередвигающійся съ мѣста на мѣсто, Онъ находится вездѣ, въ каждой точкѣ пространства, и при томъ не частью Своего существа, а цѣлостно. Поэтому Онъ реально пребываетъ въ памяти каждаго человѣка [4]).

Далѣе сюда нужно отнести основные принципы интеллектуальной и нравственной дѣятельности, которыми, не отдавая себѣ въ этомъ отчета, мы всегда руководимся, но которыхъ обыкновенно не замѣчаемъ, пока кто-нибудь намъ на нихъ не укажетъ. Это—законы соотношенія чиселъ, геометрическія понятія и вообще все то, что не дано намъ посредствомъ чувствъ и что познается по внутреннему усмотрѣнію. Поэтому, какъ только на нихъ обращаютъ наше вниманіе, мы тотчасъ же распознаемъ ихъ

---

[1]) De Trinit. X, 18 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. De liber. arb II, 51.

[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. Confes. X. 31, вообще 29—31. Рус. п. I, 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 vicissitate renovetur De music. VI, 14.

[4]) Confes X, 26 Рус. п. I, 289

и убѣждаемся, что указавшій на нихъ правъ. Они всегда присущи нашей умственной дѣятельности, но лежатъ слишкомъ глубоко и дѣйствуютъ слишкомъ сокровенно, чтобы ихъ можно было замѣтить и выдѣлить безъ тщательнаго анализа процесса мышленія [1]). Всѣ эти аксіоматическія положенія не суть однако простыя понятія и идеи человѣческаго ума. Мы уже имѣли случай сказать, что Августинъ отождествилъ ихъ съ Самимъ Богомъ или, точнѣе, со второй Ипостасью св. Троицы, Божественной Премудростью [2]). Поэтому присутствіе ихъ въ памяти для него равносильно субстанціальному пребыванію въ ней Ипостасной и неизмѣняемой Истины, Самого Бога [3]).

Первый видъ памяти бл. Августинъ называетъ памятью чувственной, второй—интеллектуальной [4]). Памяти, связанной съ образами, которые остаются въ душѣ послѣ ощущеній, не лишены и животныя. Ласточки возвращаются къ своимъ гнѣздамъ, скотъ находитъ свои стойла, звѣри—свои логовища. Собака узнала возвратившагося Улисса, неузнаннаго людьми [5]). Многіе полагаютъ, что низшія животныя, какъ напр., рыбы, лишены памяти, но это опровергается сочиненіями людей, имѣвшихъ возможность наблюдать рыбъ въ акваріумахъ [6]). Собаки во снѣ ворчатъ и лаютъ, слѣдовательно, ихъ сонъ протекаетъ не безъ сновидѣній, которыя были бы невозможны, если бы душа животныхъ не сохраняла образовъ того, съ чѣмъ они познакомились чрезъ посредство чувствъ [7]). Но этимъ и исчерпывается память безсловесныхъ. Такъ какъ имъ недоступны высшія идеи, то у нихъ не можетъ быть интеллектуальной памяти, не можетъ быть памяти своей памяти и своего чувства, потому что они лишены способ-

---

[1]) Ibid. X, 18. Ср. 17. 19. Рус. п. I, 281—283

[2]) См. ч. I, стр. 155—162.

[3]) Ученіе бл. Августина о реальномъ присутствіи Бога въ памяти нуждается, конечно, въ болѣе прочномъ и солидномъ обоснованіи. Но мы просимъ читателя пока ограничиться этой поверхностной аргументаціей, такъ какъ подробное разъясненіе мысли Августина и многочисленныя доказательства правильности предлагаемаго толкованія ея онъ найдетъ въ слѣдующемъ отдѣлѣ, посвященномъ ученію Августина объ интеллектуальномъ познаніи.

[4]) Quid, si ejus memoriam cogitemus, non rerum intelligibilium, sed harum corporearum. Contr. epist. Fund. 20/XVII. 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. De div. quaest ad Simplic. L. II, Qu. II, 2. De Trinit XV, 43.

[5]) De music. I, 8. Contr. epist Fund. 20/XVII. De Genes. ad. litt. VII, 29. Рус. п. VIII, 88—89.

[6]) De Genes. ad litter. III, 12. Рус. п. VII, 212.

[7]) Contr. epist. Fundam. 20/XVII.

ности мыслить о своихъ душевныхъ движеніяхъ и различать ихъ [1]). Однако, память животныхъ не можетъ итти въ сравненіе и съ чувственной памятью человѣка. Животныя не могутъ обозначать образовъ, хранящихся въ памяти, знаками, они не могутъ произвольно обогащать свою память и освѣжать въ ней то, чему угрожаетъ забвеніе, не могутъ по своей волѣ измѣнять и комбинировать образы дѣйствительныхъ вещей, не могутъ распознавать среди образовъ истинное отъ подобнаго истинѣ [2]).

Функціями памяти служатъ: запоминаніе, припоминаніе и воображеніе. Первое наполняетъ память содержаніемъ, второе точно воспроизводитъ образъ или отвлеченную истину, хранимые въ памяти, третье произвольно измѣняетъ образы дѣйствительныхъ вещей. Въ сочиненіяхъ бл. Августина есть довольно много данныхъ для выясненія его взгляда на психическій механизмъ, которымъ управляются функціи памяти. Если въ ученіи о сущности и природѣ памяти онъ близокъ къ Плотину, то въ описаніи функцій памяти онъ гораздо оригинальнѣй. Изслѣдуя этотъ вопросъ въ трактатѣ о Троицѣ, онъ и здѣсь пользуется схемой матеріи и формы и выдвигаетъ значеніе воли, т.-е. примѣняетъ тѣ же самые принципы, которые сообщаютъ своеобразную окраску его ученію объ ощущеніи, изложенному въ De Trinitate.

1. Не все, содержащееся въ памяти, поступаетъ въ нее путемъ запоминанія. Если въ памяти находится самъ духъ съ его умомъ, волей и памятью, то, конечно, нельзя указать момента, когда все это было воспринято ею. Богъ пребываетъ въ памяти всегда, съ перваго мгновенія бытія человѣческой души. Эти моменты нераздѣлимы хронологически. Здѣсь имѣетъ мѣсто сосуществованіе. Съ запоминаніемъ связана лишь память преходящаго. Актъ запоминанія, благодаря которому образъ вещи, данный въ ощущеніи, или вновь пріобрѣтенная отвлеченная идея, становятся достояніемъ памяти, обусловленъ наличностью матеріи, формы и воли, соединяющей ту и другую. Матеріей служитъ память. Сама по себѣ она такъ же неопредѣленна и безсодержательна, какъ и чувство зрѣнія, поскольку оно разсматривается независимо отъ предмета, отобразившагося въ немъ. Формою является психофизическій образъ вещи, данный въ ощущеніи (вторая форма, по терминологіи бл. Августина) [3]). Какъ чувство, опредѣ-

[1]) Non enim credendum est eas (bestias) nosse, nec auribus sentiri lucem, nec oculis vocem; quoniam ista nonnisi rationali animadversione et cogitatione discernimus. De lib. arb. II, 9.

[2]) De Trinit. XII, 2.

[3]) De Trinit. XI, 16.

лившееся формою внѣшняго предмета, становится ощущеніемъ, такъ память, опредѣлившаяся психофизическимъ образомъ ощущенія, становится запоминаніемъ. Иногда бл. Августинъ представляетъ себѣ память въ видѣ части субстанціи души, въ которой вещи отображаются, какъ въ матеріи [1]). Иногда онъ говоритъ, что душа впитываетъ въ себя изъ чувства образъ вещи, чтобы помѣстить его въ памяти [2]). Подобныя выраженія нужно признать лишь не совсѣмъ точными сравненіями.

Значеніе воли въ усвоеніи памятью внѣшнихъ впечатлѣній выясняется бл. Августиномъ въ чертахъ, представляющихъ полную параллель ея дѣятельности въ ощущеніяхъ. Воля обусловливаетъ ощущеніе, устанавливая связь между органами чувствъ и объектами воспріятій и сливая образъ вещи, находящійся въ чувствѣ, съ формой, присущей ей самой. Затѣмъ своимъ страстнымъ влеченіемъ къ предмету она содѣйствуетъ уподобленію ему органа. Въ запоминаніи воля также соединяетъ матерію съ формующимъ принципомъ, память съ образомъ внѣшняго объекта, содержащимся въ чувствѣ. Результатомъ этого является информація памяти и возникновеніе въ ней длительнаго образа вещи. Воля обращаетъ память къ ощущенію, какъ глазъ къ разсматриваемой вещи. Эмпирическимъ подтвержденіемъ этого служатъ факты обыденной жизни, доказывающіе, что ощущеніе можетъ и не оставлять своихъ слѣдовъ въ памяти. Это—случаи разсѣянности, которые бл. Августинъ подвергаетъ тонкому психологическому анализу. Когда вниманіе души занято какимъ-нибудь размышленіемъ, воля не обращаетъ памяти къ ощущеніямъ. Вслѣдствіе этого мы не слышимъ обращенныхъ къ намъ словъ, прочитываемъ цѣлыя страницы и ничего изъ нихъ не выносимъ, проходимъ мимо дачи, къ которой направлялись, на прогулкѣ безсознательно заходимъ въ незнакомыя намъ мѣста. Во всѣхъ этихъ случаяхъ ощущенія были налицо, но они не оставили соотвѣтствующихъ образовъ въ памяти. Если бы мы ничего не видѣли, разсуждаетъ Августинъ, мы не могли бы читать слово за словомъ, не могли бы смѣло и увѣренно ступать, идя по незнакомой дорогѣ. Поэтому было бы правильнѣй сказать, что въ состояніи разсѣянности мы видимъ и слышимъ, но не запоминаемъ, такъ

[1]) Imagines eorum convolvit, et rapit facta in semetipsa de semetipsa. Dat enim eis formandis quiddam substantiae suae De Trinit X, 7.

[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 Ibid XI, 13 Memoria retinens illam speciem quam per corporis sensum combibit anima. Ibid XI, 7

какъ воля не соединяетъ памяти съ образами вещей, отразившихся въ чувствахъ [1]). Напротивъ, когда воля поправляетъ память на психофизическій образъ ощущенія, то этотъ послѣдній тотчасъ же отпечатлѣвается въ ней, и оба образа — производящій и произведенный — до такой степени сливаются, что распознать ихъ становится возможнымъ лишь по прекращеніи дѣятельности чувства [2]). Но кромѣ того воля, въ силу страстнаго, укрѣпленнаго привычкой, влеченія къ тѣламъ, которыя находятся внѣ, содѣйствуетъ возникновенію въ памяти образа вещи, плѣнившей ее. Она хотѣла бы никогда не разставаться съ предметомъ своей любви и унести его съ собою въ область самого духа, но такъ какъ это невозможно, то она изъ своей собственной субстанціи творитъ по крайней мѣрѣ его образъ, чтобы навсегда помѣстить его въ своемъ внутреннемъ мірѣ и имѣть возможность во всякое время имъ любоваться [3]).

2. Воспоминаніе воспроизводитъ образъ вещи, хранимый въ памяти, если онъ еще не изгладился изъ нея, и оживляетъ его, если онъ сталъ уже отчасти добычей забвенія. Забвеніе постигаетъ содержаніе памяти не сразу, а постепенно. Уже на другой день послѣ воспріятія образъ вещи незамѣтно для насъ блѣднѣетъ и мало-по-малу, по частямъ, начинаетъ стираться [4]).

Процессъ воспоминанія выясняется опять по аналогіи съ зрительнымъ ощущеніемъ и при помощи той же схемы матеріи, формы и воли, соединяющей ту и другую. Состояніе, въ которомъ находится нашъ умъ, когда предается воспоминаніямъ или мечтамъ, бл. Августинъ называетъ духовнымъ зрѣніемъ, потому что предметомъ созерцанія здѣсь служатъ не тѣла, а безтѣлесныя подобія тѣлъ [5]). Формѣ матеріальной вещи, отображающейся въ

[1]) De Trinit XI, 15; De music VI, 21. De Genes. ad litter VII, 26 Рус. п. VIII, 86—87

[2]) Nam cum aliquid oculis cernitur, continuo fit imago ejus in spiritu; sed non dignoscitur facta, nisi cum ablatis oculis ab eo quod per oculos videbamus, imaginem ejus in animo invenerimus De Genes ad litter. XII, 22. Рус, п. VIII, 272.

[3]) 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. De Trinit. X, 7.

[4]) 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. De music. VI, 6

[5]) De Genes. ad litt. XII, 15—16 Рус. п. VIII, 265—267

зрительномъ органѣ, въ воспоминаніи соотвѣтствуетъ ея нематеріальный образъ, сохраняемый памятью. Этотъ образъ можетъ и не быть предметомъ воспоминанія, какъ и вещь можетъ и не восприниматься зрѣніемъ, если то и другое устремлено въ другую сторону. Матеріей, соотвѣтствующей чувству зрѣнія, служитъ способность воспоминанія. Увлекаясь своей аналогіей, бл. Августинъ старается какъ можно больше сблизить между собою двѣ этихъ способности. Какъ было выяснено, соприкосновеніе души съ видимымъ предметомъ сводится къ осязанію чрезъ посредство свѣтовыхъ лучей, тонкими и заостренными нитями выходящихъ изъ глазъ чрезъ зрачки. Этими лучами, какъ тростью, душа отыскиваетъ и ощупываетъ предметъ, который хочетъ разсмотрѣть. Бл. Августинъ называетъ ихъ acies luminis vel radii oculorum [1]) Способность воспоминанія онъ представляетъ себѣ также въ видѣ остроконечнаго луча и потому называетъ ее или просто acies или acies animi или acies cogitantis vel recordantis animi [2]). Этотъ нематеріальный лучъ вспоминающей души самъ по себѣ чуждъ опредѣленности, но получаетъ форму, когда падаетъ на образъ вещи, находящійся въ памяти, и сохраняетъ ее до тѣхъ поръ, пока не коснется другого образа и не отобразитъ его въ свою очередь. Воля, какъ и въ зрительномъ ощущеніи, направляетъ этотъ лучъ въ темное хранилище памяти, нащупываетъ ея содержимое подобно тому, какъ морякъ лучомъ прожектора отыскиваетъ въ темнотѣ приближающееся судно, находитъ искомый образъ и даетъ ему возможность отобразиться въ самомъ этомъ лучѣ. Вслѣдствіе этого образъ, скрытый въ глубинѣ памяти, настолько сливается съ новымъ образомъ, возникшимъ подъ его воздѣйствіемъ въ лучѣ воспоминанія, что наличность двухъ образовъ въ этомъ актѣ можетъ установить лишь разумъ. И дѣйствительно, два этихъ образа не должно смѣшивать. Образъ вещи, поступившій впервые въ хранилище памяти, находится въ ней независимо отъ того, припоминаемъ мы его или нѣтъ. Напротивъ, образъ возникшій въ лучѣ воспоминанія, сообщаетъ ему форму только до тѣхъ поръ, пока длится самое воспоминаніе. Когда послѣднее переходитъ къ другому предмету, эта форма безслѣдно исчезаетъ, но образъ вещи въ памяти, подъ вліяніемъ котораго возникла форма воспоминанія, остается въ ней и на будущее время [3]).

[1]) *Custodi me, Domine, ut pupillam oculi*: quae apparet perparva et exigua; per eam tamen dirigitur acies luminis quo lux et tenebrae dijudicantur. Enar. in Psal XVI, 8. Acies vel radius oculorum nostrorum De Genes ad litt. IV, 54. Рус. п. VII, 276.

[2]) De Trinit. XI, 6, 11.

[3]) De Trinit XI, 6 11. In Ioan Evang. trac. XXIII, 11.

Воспоминаніе можетъ быть актомъ произвольнымъ. Очень часто воля сознательно отыскиваетъ забытое, чтобы привести съ нимъ въ соприкосновеніе взоръ души. Отсюда припоминаніе имѣетъ большое сходство съ поисками потерянной вещи. Потеряла драхму женщина, о которой говоритъ евангельская притча, и искала ее со свѣтильникомъ. Если бы она не помнила о потерянномъ, то не могла бы искать его, а найдя случайно, не узнала бы его. Но драхма пропала не вся: остался ея образъ въ душѣ женщины. Въ поискахъ монеты она сравнивала каждый попадающійся предметъ съ этимъ образомъ и убѣждалась, что это не драхма. Нѣчто подобное происходитъ и въ томъ случаѣ, когда мы усиливаемся что-либо припомнить. Въ памяти мы отыскиваемъ то, что намъ нужно, слѣдовательно, мы помнимъ, что именно забыто нами. А вслѣдствіе этого, если намъ приходитъ на мысль не то, чего мы ищемъ, то мы это отвергаемъ, когда же найдемъ искомое, узнаемъ его. Отсюда ясно, что при забвеніи, оставляющемъ возможность припоминанія, забывается не все, а лишь нѣкоторая часть привычнаго для насъ цѣлаго. Эту забытую часть мы и отыскиваемъ при помощи того, что еще не изгладилось въ памяти. Такъ, встрѣчая знакомаго и стараясь припомнить его имя, мы перебираемъ множество именъ и отвергаемъ ихъ, если намъ непривычно мыслить ихъ къ связи съ этимъ человѣкомъ, когда же въ нашемъ сознаніи появляется настоящее имя, мы тотчасъ замѣчаемъ привычную связь и успокаиваемся [1]). Подобнымъ образомъ человѣкъ, котораго мы забыли, напоминаетъ намъ, гдѣ, когда и при какихъ обстоятельствахъ онъ познакомился съ нами [2]). Наоборотъ, если забвеніе поглотило группу образовъ всецѣло и безъ остатка, то не можетъ возникнуть даже желанія припомнить забытое [3]). На основаніи этихъ наблюденій и краткихъ замѣчаній Плотина, въ которыхъ воспроизводится ученіе Аристотеля, бл. Августинъ, подробно выясняетъ законъ ассоціаціи представленій по смежности и сходству и его роль въ воспоминаніяхъ.

Въ чувственномъ зрѣніи воля уподобляетъ глазъ видимой вещи, въ запоминаніи она содѣйствуетъ возникновенію ея исп-

---

[1]) Confes. X, 27—28 Рус. п. I, 289—290.

[2]) De Trinit. XIV, 17. Recurrit autem in cogitationem occasione similium motus animi non exstinctus, et haec est quae dicitur recordatio De music. VI, 22

[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 oblii fuerimus, nec reminiscendi voluntas exoritur: quoniam quidquid recordari volumus, recordati jam sumus in memoria nostra esse vel fuisse De Trinit. XI, 12

хическаго образа въ припоминаніи, при извѣстныхъ условіяхъ, она сообщаетъ воспроизводимымъ образамъ пластичность и массивность дѣйствительныхъ воспріятій. Такъ бываетъ во снѣ, когда притокъ внѣшнихъ впечатлѣній прекращается, а взамѣнъ этого мы относимся къ своимъ грезамъ какъ къ дѣйствительности и только по пробужденіи убѣждаемся въ нереальности этихъ видѣній. Тоже явленіе характеризуетъ бредъ больныхъ и экстатическія состоянія сознанія. Общей причиной осязательности внутреннихъ образовъ служитъ страстное отношеніе къ нимъ души и всецѣлая сосредоточенность на нихъ воли Когда органы внѣшнихъ чувствъ находятся въ дѣятельномъ состояніи, вниманіе души, необходимое какъ для ощущеній, такъ и для воспоминаній, дѣлится между двумя этими актами, и потому воля не въ состояніи сообщить внутреннимъ образамъ той яркости, какою отличаются дѣйствительныя воспріятія. Но если энергія души не расходуется на движенія въ органахъ чувствъ, то она съ особенной интенсивностью дѣйствуетъ въ области чисто психическихъ переживаній и сообщаетъ имъ необыкновенную жизненность [1]). Душа отрѣшается отъ чувствъ и собирается въ себѣ самой подъ вліяніемъ или психическихъ, или физическихъ причинъ [2]).

Подъ вліяніемъ психическихъ причинъ она можетъ не замѣчать своихъ движеній въ органахъ чувствъ и сосредоточивать весь запасъ вниманія на внутреннихъ образахъ. Это бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда внутренніе образы возбуждаютъ въ ней страсть или боязнь. Такъ, люди, прельщенные или устрашенные картинами собственнаго воображенія, издаютъ крики, какъ будто они и въ дѣйствительности испытываютъ тѣ удовольствія или подвергаются тѣмъ опасностямъ, о которыхъ думаютъ [3]).

Но причина отрѣшенія души отъ внѣшнихъ чувствъ и концентраціи всей ея воли на внутреннихъ образахъ можетъ лежать не только въ ней самой, но и въ физическомъ состояніи самыхъ органовъ, въ силу котораго душа утрачиваетъ возможность дѣй-

---

[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. De Trinit. XI, 7

[2]) Ibid.

[3]) Et memini me audisse a quodam, quod tam expressam et quasi solidam speciem feminei corporis in cogitando cernere soleret, ut ei se quasi miscere sentiens, etiam genitalibus fluerit. De Trinit. XI, 7 Enar. in. Psal LXVII, 36. CXV, 3.

ствовать въ нихъ съ вниманіемъ, т.-е. замѣчать свои движенія въ нихъ, какъ она не можетъ ощущать своей дѣятельности въ ногтяхъ, костяхъ и волосахъ. Такія измѣненія въ органахъ происходятъ или вслѣдствіе усыпленія тѣла, или подъ вліяніемъ болѣзненнаго разстройства центральныхъ органовъ и нервныхъ путей, какъ у френетиковъ, душевно-больныхъ, страдающихъ лихорадкой[1]). Однако, не всякое разстройство органовъ чувствъ влечетъ за собою такую массивность образовъ, при которой они съ трудомъ отличаются отъ тѣлъ. Хотя у слѣпыхъ и глухихъ органы внѣшнихъ чувствъ поражены, и вслѣдствіе этого дѣйствительныя ощущенія невозможны, однако, представленія о тѣлахъ и звукахъ они сознаютъ въ качествѣ своихъ внутреннихъ состояній. Это объясняется тѣмъ, что глазъ и ухо представляютъ собою лишь часть соотвѣтствующихъ органовъ, ихъ оконечность. Органъ зрѣнія въ цѣломъ состоитъ изъ глаза, зрительнаго нерва и зрительнаго центра въ мозгу. Если пострадалъ только самый входъ или дверь, чрезъ которую поступаютъ зрительныя ощущенія, то утрачивается лишь возможность послѣднихъ, но вниманіе души можетъ распространяться отъ мозга по всему зрительному органу до самой его оконечности, и это мѣшаетъ ей сосредоточить всю энергію своей воли и все вниманіе на движеніи внутреннихъ образовъ. Если же органъ ощущенія разстроенъ въ цѣломъ, тогда душа лишается орудій самого вниманія и не можетъ удѣлять часть его своимъ движеніямъ въ соотвѣтствующемъ центрѣ мозга и нервахъ. Однако отъ этого она не теряетъ своего стремленія къ чувственному познанію вещей, а все это стремленіе и все свое вниманіе отдаетъ внутренней работѣ образованія подобій тѣлъ. Вслѣдствіе этого созданные ею образы и получаютъ такую яркость и пластичность [2]).

3. Воображеніе отличается отъ воспоминанія тѣмъ, что оно не только воспроизводитъ образы дѣйствительно существующихъ предметовъ, но и измѣняетъ ихъ количественно и качественно[3]). Дѣятельность фантазіи характеризуется необыкновенной свободой и произвольностью. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно остановиться на причудливыхъ и фантастическихъ образахъ, которые созданы поэтами и творцами всевозможныхъ миѳовъ. Разсматривая ихъ, мы убѣждаемся, что имъ ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности. Однако, свобода дѣятельности фан-

---

[1]) De Genes ad litter. XII, 52—26. 41. Рус. п. VIII, 274—276. 287—288.

[2]) Ibid. XII, 42—44. Рус. п. VIII, 289—292.

[3]) Et tantum memini, quantum vidi. Si enim majorem vel minorem memini, quam vidi, jam non memini quod vidi, et ideo nec memini. De Trinit XI, 13.

тазіи не безгранична: ей не дано творить изъ ничего. Какъ бы ни были далеки отъ реальной жизни ея созданія, въ нихъ всегда можно открыть элементы дѣйствительныхъ воспріятій. И наоборотъ, при отсутствіи послѣднихъ никакими усиліями воли нельзя вызвать въ душѣ соотвѣтствующаго образа [1]). Потерявшіе зрѣніе въ раннемъ дѣтствѣ не имѣютъ никакого представленія о свѣтѣ и цвѣтахъ. „Родившись и выросши на континентѣ у Средиземнаго моря, пишетъ Августинъ своему другу и сверстнику, Небридію,— мы съ тобой въ дѣтствѣ могли все же представить себѣ моря, хотя видѣли воду развѣ только въ небольшой чашкѣ, а вкусъ земляники и кизиля не приходилъ намъ на умъ, пока мы не отвѣдали этихъ ягодъ въ Италіи“ [2]). Вслѣдствіе этого воображеніе безсильно слѣдовать за отвлеченною мыслію. Мы не можемъ реализировать въ немъ фигуру шара, прикасающагося къ плоскости только въ одной точкѣ, и круга съ безконечнымъ количествомъ радіусовъ, соединяющихся только въ центрѣ. Разумъ можетъ продолжать дѣленіе самомалѣйшей части тѣла до безконечности, но воображеніе покидаетъ его, какъ только измельченіе переступаетъ степень доступнаго зрѣнію [3]). Итакъ, фантазія нуждается въ матеріалѣ, каковымъ для нея служатъ образы дѣйствительныхъ вещей, хранимые памятью. Но зато она можетъ совершенно свободно измѣнять и соединять эти образы. Безъ всякаго труда воображеніе ихъ дѣлитъ, умножаетъ, увеличиваетъ или уменьшаетъ, располагаетъ въ порядкѣ или въ безпорядкѣ, беретъ часть одного образа и соединяетъ ее съ другимъ. Каждый изъ насъ видѣлъ на небѣ только одно круглое, блестящее, желтоватаго цвѣта солнце, но всякій можетъ представить по желанію два или болѣе солнца, заставить ихъ ходить въ какомъ угодно порядкѣ и направленіи, придать имъ четырехугольную форму, окрасить въ зеленый или иной цвѣтъ и т. п. [4]). Эпикуръ зналъ только одинъ міръ, но умноживъ его въ своей фантазіи, пришелъ къ мысли объ одновременномъ существованіи множества міровъ [5]). Таково же происхожденіе ученія манихеевъ о Богѣ. Они беруть обыкновенный свѣтъ и мысленно расширяютъ его въ безконечность [6]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ воображеніе измѣняетъ образы

[1]) Arbitror tamen, quod si nunquam humana corpora vidissem, nullo modo ea [illegible]ssem visibili specie cogitando figurare. De Music VI, 32.
[2]) Epist. VII, 6.
[3]) Soliloqu II, 35 Рус. п. II, 296—297. De Trinit. XI, 17
[4]) De Trinit. XI, 13.
[5]) Contr. epist. Fundam. XVIII. Contr. Faust. XX, 7.
[6]) De Trinit. XI, 17

дѣйствительныхъ вещей количественно. Чтобы измѣнить ихъ качественно, оно беретъ элементы нѣсколькихъ образовъ и построяетъ изъ нихъ новый образъ, не имѣющій для себя первообраза въ природѣ. Всякій легко можетъ представить чернаго лебедя, хотя никто его не видалъ. Въ этомъ случаѣ фантазія присоединяетъ къ образу дѣйствительно существующаго бѣлаго лебедя черный цвѣтъ, который присущъ другимъ предметамъ. Такъ же легко вообразить четвероногую птицу, придавъ образу обыкновенной птицы еще двѣ ноги, отдѣленныхъ отъ какого-либо другого образа. Итакъ, творческая дѣятельность фантазіи состоитъ или въ увеличеніи и уменьшеніи дѣйствительно существующаго или въ соединеніи и разъединеніи отдѣльныхъ образовъ и ихъ элементовъ. Дѣятельностью фантазіи управляетъ воля. Какъ и въ припоминаніи, она отыскиваетъ взоромъ воспоминанія въ глубинахъ памяти желаемые образы, соединяетъ или разъединяетъ ихъ, составляетъ изъ нихъ нѣчто цѣлое и даетъ имъ отобразиться въ самомъ этомъ взорѣ, какъ въ матеріи [1]). Вслѣдствіе этого въ мечтахъ обыкновенно отображаются желанія, страсти и нравственный характеръ ихъ автора. Такъ, голодные и томимые жаждой упорно грезятъ во снѣ о пищѣ и питьѣ [2]). Соломонъ и во снѣ всему предпочиталъ мудрость и просилъ ее у Бога. (3 Цар. III, 9—10) [3])

Чувственная память содержитъ въ себѣ образы двоякой категоріи: возникшіе подъ вліяніемъ дѣятельности чувствъ и вѣрно отражающіе дѣйствительность, съ одной стороны, и созданные произвольной игрой воображенія — съ другой. Мы помнимъ не только о дѣйствительно существующихъ предметахъ, но и о мечтахъ, которымъ предавались. Образы первыхъ бл. Августинъ называетъ фантазіями, а вторыя—фантасмами, не находя въ латинскомъ языкѣ словъ, которыми было бы удобно замѣнить эти греческіе термины [4]). Нужно, однако, замѣтить, что указанная тер-

---

[1]) 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? Ibid. XI, 17.

[2]) De Genes. ad litter. XII, 58. Рус. п. VIII, 305.

[3]) Ibid. XII, 31. Рус. п. VIII, 279—281.

[4]) 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 De music, VI, 32.

минологія не всегда строго выдерживается: иногда слово phantasia употребляется безразлично для обозначенія психическихъ образовъ вообще [1]).

Память и воображеніе имѣютъ большое значеніе въ познаніи. Извлекая свое содержаніе изъ ощущеній, чувственная память въ свою очередь обусловливаетъ ихъ. Бл. Августинъ уже обратилъ вниманіе на то психическое явленіе, которое Іодль называетъ первичной памятью. Небольшой предметъ, находящійся въ пространствѣ, можетъ быть охваченъ съ своей лицевой стороны однимъ взглядомъ. Но для полученія цѣлостнаго образа отъ круглаго или кубическаго тѣла его необходимо осматривать по частямъ, или обходя его вокругъ, или вращая его предъ собою. Вслѣдствіе этого зрительное ощущеніе дробится на нѣсколько послѣдовательныхъ моментовъ, изъ которыхъ слагается единый образъ вещи только благодаря памяти, сохраняющей всѣ эти моменты [2]). Еще важнѣе память въ воспріятіяхъ слуха. Если бы въ ней не оставалось слѣдовъ предшествующаго, то нельзя было бы понять ни одного слова. Послѣднее можетъ быть знакомъ понятія только въ своемъ цѣломъ. Но каждое слово распадается на слоги, а слоги на отдѣльные звуки. Даже двусложнаго слова нельзя слышать одновременно во всемъ его цѣломъ, потому что его второй слогъ начинаетъ звучать только тогда, когда замолкаетъ первый, а что не можетъ одновременно звучать, то одновременно не можетъ и восприниматься слухомъ. И не только слово, но и каждый его слогъ, въ силу безконечной дѣлимости времени, заполняетъ часть его, въ которой начало не совпадаетъ съ концомъ. Поэтому было бы невозможно слышать ни одного слога, если бы въ то время, когда звучитъ его окончаніе, въ памяти не сохранялось слѣдовъ начала, отошедшаго уже въ область прошедшаго [3]).

Дѣятельность воображенія также играетъ очень важную роль въ познаніи. Если бы человѣкъ былъ лишенъ способности создавать изъ элементовъ дѣйствительныхъ воспріятій образы вещей, которыхъ онъ никогда не видалъ, то онъ ничего не могъ бы понять въ разсказахъ о городахъ и странахъ, въ которыхъ не бывалъ, и въ историческихъ повѣствованіяхъ, о событіяхъ въ которыхъ не

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 De Trinit VIII, 9. Quaest. in heptat. IV, 28.

[1]) Nec avem quadrupedem memini, quia non vidi: sed *phantasiam* talem facillime intueor. De Trinit. XII, 17.

[2]) De music. VI, 21 Serm. CXVII, 5.

[3]) De music. VI, 21. De Genes ad lit. XII, 33 Рус п. VIII, 282.

принималъ личнаго участія. Когда мнѣ говорятъ о Карѳагенѣ, который я видѣлъ, поясняетъ свою мысль Августинъ, произносимыя моимъ собесѣдникомъ слова будятъ во мнѣ воспоминанія о пережитыхъ впечатлѣніяхъ и оживляютъ въ моемъ сознаніи образы дѣйствительно существующихъ въ этомъ городѣ зданій, улицъ, площадей, но когда я слышу объ Александріи, въ которой никогда не бывалъ, мое воображеніе неотступно слѣдуетъ за разсказомъ и съ поразительной быстротой создаетъ картину большого города въ цѣломъ и частяхъ, которая лишь приблизительно соотвѣтствуетъ дѣйствительности [1]). При чтеніи Писанія нашъ духъ создаетъ образы ап. Павла, Дѣвы Маріи, Самого Христа, Лазаря, Вѳаніи, гроба, въ которомъ лежалъ четверодневный, камня, которымъ былъ закрытъ входъ въ гробницу, а при чтеніи классиковъ—образы Энея, Медеи, Флегетона въ тартарѣ и т. п. [2]). Далѣе, для поясненія отвлеченныхъ положеній мы прибѣгаемъ къ сравненіямъ, схемамъ, фигурамъ, также которыя произвольно составляемъ въ своей фантазіи [3]). Не менѣе важно значеніе воображенія и въ дѣятельности. Способность свободнаго творчества образовъ обусловливаетъ всѣ сознательныя дѣйствія и движенія, потому что все, совершаемое посредствомъ тѣла, предваряется наглядным представленіемъ того, что предстоитъ сдѣлать [4]).

Интеллектуальное познаніе.

Ученіе бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи стоитъ довольно близко къ неоплатоническому. Это можно было бы предвидѣть уже на основаніи Исповѣди, опираясь на которую мы показали, какое огромное значеніе въ развитіи нашего мыслителя имѣла психологія и гносеологія Плотина. Но болѣе прямымъ свидѣтельствомъ, изъ котораго видно, что самъ онъ хорошо сознавалъ философскій источникъ своей гносеологіи, служитъ начало VIII кн. О градѣ Божіемъ. Отмѣчая здѣсь пункты соприкосновенія неоплатонизма съ христіанствомъ, онъ излагаетъ теорію познанія платониковъ въ чертахъ, совершенно совпадающихъ съ основами его собственныхъ взглядовъ на сущность интеллектуальнаго познанія [5]). Въ виду этого и настоящему отдѣлу мы пред-

[1]) De Trinit. VIII, 7—9.
[2]) Epist. VII, 4.
[3]) Ibid.
[4]) De Genes. ad litt. XII, 33 49. Рус. п. VIII, 282. 295.
[5]) De Civit. Dei VIII, 6. Рус. п. IV, 14.

пошлемъ краткій очеркъ ученія Плотина объ интеллектуальномъ познаніи.

Ученіе Плотина объ интеллектуальномъ познаніи. Для того чтобы ученіе Плотина объ интеллектуальномъ познаніи [1]) получило возможную ясность и опредѣленность, необходимо имѣть въ виду его исходную точку — представленіе о составѣ человѣка, а это обращаетъ насъ къ схемѣ неоплатонической системы, начертанной ранѣе. Каждое человѣческое существо подобно радіусу трехъ концентрическихъ круговъ, доходящему до внѣшней окружности. Исходя изъ центра, такой радіусъ пересѣкаетъ область интеллекта, высшей души, души низшей или природы и содержитъ въ себѣ всѣ эти начала. Въ человѣкѣ есть, во-первыхъ, чувствующая душа, оживляющая его тѣло и превращающая бездушную матерію въ послушное орудіе духа, во-вторыхъ, душа раціональная, проявляющая себя въ дискурсивномъ мышленіи, въ-третьихъ, интеллектъ—носитель идей, и наконецъ, въ-четвертыхъ, основаніе и принципъ самого интеллекта—Единое. Не представляетъ особаго затрудненія понять, какимъ образомъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ присутствуетъ умъ и двуликая душа, потому что въ Міровомъ Интеллектѣ и въ Міровой Душѣ есть извѣстная множественность. Человѣку, такимъ образомъ, можетъ быть присущъ отдѣльный умъ и отдѣльная душа, какъ моменты Интеллекта и Міровой Души. Но Единое по самому существу своему не можетъ, казалось бы, находиться одновременно во многомъ. Тѣмъ не менѣе аналогія круга и его радіусовъ до нѣкоторой степени поясняетъ эту возможность, потому что одна и та же точка центра, давая начало всѣмъ радіусамъ, безъ раздѣленія и цѣлостно присутствуетъ въ каждомъ изъ нихъ. Подобно этому и Единое находится въ каждомъ человѣкѣ и притомъ не по частямъ, а цѣлостно [2]).

Оставляя въ сторонѣ Единое, можно говорить о трехъ человѣкахъ, входящихъ въ составъ каждаго человѣческаго индивида,—интеллектуальномъ, раціональномъ и чувственномъ [3]). Изъ нихъ первый просвѣщаетъ второго, а второй третьяго [4]). Къ сказанному Плотинъ, вѣроятно, сдѣлалъ бы лишь одну поправку: не высшіе принципы—Единое и Интеллектъ—находятся въ насъ,

---

[1]) Объ интеллектуальномъ познаніи у Плотина см. *I. Simon.* Op. cit. T. I p. 553—561. *F. Vacherot.* Op. cit. T. I p. 559—579. *C. H. Kirchner.* Op. cit 129—141 *Ed. Zeller.* Op. cit. Th III. Abth. 2 H. 2. S 662—665 *A. Drews* Op. cit 265—271

[2]) Ibid. V, I, 11. P. 306—307 VI, 9, 8. P 536.

[3]) Ibid. VI, 7, 6. P. 479. V, 1, 10—11. P. 306—307. III, 3, 4 P. 135.

[4]) Ibid. VI, 7, 6. P. 478.

а мы въ нихъ [1]), такъ какъ мы стоимъ въ зависимости отъ нихъ а не наоборотъ. Однако, въ видахъ удобства и наглядности и Плотинъ обыкновенно говоритъ о присутствіи высшихъ принциповъ въ человѣкѣ. Такимъ образомъ, одна часть нашего существа находится въ интеллигибельной области Единаго и Интеллекта, другая имѣетъ отношеніе къ матеріальнымъ условіямъ жизни въ тѣлѣ, третья занимаетъ среднее положеніе между ними [2]). Одно всегда пребываетъ въ умопостигаемомъ мірѣ, другое связано съ матеріей, одно остается недѣлимымъ, другое оказывается какъ бы раздѣленнымъ въ тѣлѣ [3]). Нисходя въ тѣло, душа не порываетъ своей связи съ Единымъ и Интеллектомъ, не отрывается отъ нихъ, не увлекаетъ ихъ за собою въ водоворотъ матеріи. Простираясь ногами до земли, своей головой она всегда пребываетъ выше неба [4]). Не вся она входитъ въ тѣло; ея высшая часть всегда пребываетъ въ мірѣ умопостигаемомъ [5]). Поэтому душа, пребывающая одной своей частью въ тѣлѣ, а другой въ умопостигаемомъ, подобна человѣку, ноги котораго погружены въ воду, а прочее тѣло находится въ воздухѣ [6]).

Изъ этого представленія о составѣ эмпирическаго человѣка вытекаетъ два слѣдствія. Первымъ служитъ взглядъ на него, какъ на микрокосмъ, отражающій въ маломъ видѣ все, что происходитъ во вселенной. Части человѣческаго существа относятся другъ къ другу такъ же, какъ принципы мірового цѣлаго. Въ мірѣ каждый низшій принципъ стоитъ къ высшему въ отношеніи матеріи къ формѣ. Соотвѣтственно этому въ человѣкѣ душа служитъ матеріей для ума, а умъ матеріей для Единаго. Въ міровомъ цѣломъ Умъ просвѣщаетъ Душу, источая въ нее свои идеи. Высшая часть Души, всегда обращенная къ Уму, воспринимаетъ ихъ, индивидуализируетъ, превращаетъ въ логосы и передаетъ ихъ низшей части Души, которая въ свою очередь внѣдряетъ ихъ въ матерію. Разумная душа человѣка, обращаясь къ своему уму, созерцаетъ въ немъ идеи всего сущаго и, руководясь ими, дѣйствуетъ какъ въ своемъ мышленіи, такъ и въ творчествѣ [7])

Второе слѣдствіе сводится къ тому, что человѣкъ можетъ жить каждой изъ своихъ составныхъ частей. Подобный радіусу-

---

[1]) Ibid. VI, 5, 7. P. 451.
[2]) Ibid. II, 9, 2. P. 95.
[3]) Ibid. IV, 1, 1 P. 193. V, 1, 3. P 300.
[4]) Ibid. IV, 3, 12. P 206—207.
[5]) Ibid. IV, 8, 8. P. 292.
[6]) Ibid. VI, 9, 8. P. 536.
[7]) Ibid. VI, 7, 6 P. 479.

въ кругѣ, онъ способенъ или удаляться отъ своего центра, Единаго, направляясь къ внѣшнему, или приближаться къ нему, или отъ внѣшняго къ внутреннему и углубляясь все больше и больше въ себя самого. Воплощеніе души есть ея движеніе отъ центра къ окружности, очищеніе души есть ея движеніе отъ окружности къ центру. Находясь на ступени чувствующей души, эмпирическій человѣкъ въ своемъ познаніи не идетъ далѣе того, что ему даютъ чувства, а въ своей дѣятельности руководится плотскими страстями. Разумная душа у него есть, но бездѣйствуетъ. Съ этой низшей ступени онъ можетъ подняться на степень разумной души. Въ этомъ случаѣ онъ какъ бы олицетворяетъ собою дискурсивное мышленіе, перерабатывая данныя чувствъ и оцѣнивая все, относящееся къ чувственному міру, по идеямъ ума. Восходя еще выше, онъ можетъ стать чистымъ умомъ [1]) и познавать истину такъ, какъ познаетъ ее Міровой Интеллектъ. По самому своему понятію Умъ не можетъ заблуждаться, не можетъ имѣть знанія сомнительнаго, вѣроятнаго, непостояннаго, связаннаго съ забвеніемъ Допустить все это по отношенію къ Уму значитъ признать, что существуетъ неразумный разумъ. Но не можетъ быть истиннаго знанія при томъ условіи, если познаваемое находится внѣ познающаго. Вѣдь именно по этой причинѣ чувственное воспріятіе не даетъ ничего, кромѣ вѣроятности и мнѣнія. Разъ познаваемое находится внѣ чувства, то позволительно спросить, принадлежитъ ли воспринимаемое самому предмету, или есть не что иное, какъ состояніе нашего чувства. Если даже оно исходитъ отъ самого объекта, то во всякомъ случаѣ въ чувствѣ находится не самая вещь, а только ея образъ. Если бы таково было познаніе Интеллекта, то онъ познавалъ бы не истину, а образъ и тѣнь ея, и слѣдовательно не истинное, а ложное [2]). Тогда, зналъ ли бы онъ объ этомъ, или не зналъ, онъ все равно не былъ бы разумомъ. Отсюда слѣдуетъ, что Умъ познаетъ интеллигибельное не какъ нѣчто внѣшнее по отношенію къ нему, а какъ нѣчто совпадающее съ нимъ самимъ. Только при тождествѣ познающаго и познаваемаго можетъ имѣть мѣсто такое познаніе, какого требуетъ понятіе Ума. Такимъ образомъ, въ Умѣ совпадаетъ мышленіе и бытіе, познающій и познаваемое. Познавая себя, Умъ познаетъ интеллигибельное, и познавая интеллигибельное, познаетъ самого себя [3]). Таково же и по-

[1]) Ibid. III, 3, 4. P. 135. III, 4. 4. P. 140—141. VI, 7. 6. P. 478.
[2]) Ibid. V, 3, 5. P. 313.
[3]) Ibid. V. 5, 1. P 330—331.

знаніе человѣческаго существа, когда, покидая тѣло, оно восходитъ на степень интеллекта. Оно сознаетъ себя тогда уже не человѣкомъ, а чѣмъ-то высшимъ человѣка. Оно созерцаетъ интеллектъ и интеллектомъ себя самого [1]). Познающій и познаваемое становятся въ немъ тождественными. Овладѣвая истиннымъ знаніемъ, оно становится имъ самимъ, и не потому, что воспринимаетъ его въ себя, а потому, что само находится въ немъ. А такъ какъ, всѣ очистившіеся до степени умовъ, отождествляются съ истиннымъ знаніемъ, то всѣ становятся тождественными другъ съ другомъ и, слѣдовательно, не сознаютъ себя въ своей обособленности [2]). Такъ какъ Міровой Интеллектъ не переходитъ отъ незнанія къ знанію, то все его содержаніе вѣчно и неизмѣнно присуще ему. Вѣчность и неизмѣняемость есть форма его бытія [3]). Хотя его содержаніемъ служитъ цѣлая система идей, однако всѣ элементы послѣдней созерцаются имъ сразу, какъ нѣчто совмѣстно данное, подобно тому, какъ зрѣніе, видя предметъ, вмѣстѣ съ цѣлымъ и въ цѣломъ воспринимаетъ и его части. Далѣе изъ понятія неизмѣняемости Интеллекта вытекаетъ, что въ его познаніи нѣтъ никакой хронологической послѣдовательности, но лишь отношеніе логической зависимости и первенства Такъ, видя дерево, мы созерцаемъ сразу всѣ его части, но въ логическомъ порядкѣ первенство предоставляемъ корню. Въ противоположность интеллекту, который неизмѣняемъ, душа претерпѣваетъ постоянныя измѣненія, потому что то отъ внѣшняго переходитъ къ созерцанію своего внутренняго существа, то обратно, то восходитъ къ неизмѣняемому, то отпадаетъ отъ него. И здѣсь въ истинномъ смыслѣ нѣтъ измѣняемости, потому что въ ней самой то и другое есть одно и то же. Измѣненіе состоитъ только въ томъ, что душа направляетъ свое вниманіе то на одну сторону своего существа, то на другую. Но во всякомъ случаѣ, становясь чистымъ умомъ, она принимаетъ участіе въ его неизмѣняемости. Достигнувъ этой высоты, она уже не помнитъ, что съ нею было ранѣе, не помнитъ даже о себѣ самой, не знаетъ, Сократъ ли она, умъ ли или душа. Такъ какъ она отождествляется съ предметомъ мышленія, а этимъ послѣднимъ является все, то, созерцая все, она видитъ въ немъ и себя [4]).

Таковы черты интеллектуальнаго созерцанія, но оно еще не

---

[1]) Ibid. V, 3, 14 P. 312. 313.
[2]) Ibid. VI, 5, 7. P. 451.
[3]) Ibid. III, 7, 3. P. 170.
[4]) Ibid. IV, 4, 1—2. P. 221—222.

послѣдняя ступень углубленія души въ себя. Въ немъ есть еще двойство познающаго и познаваемаго; въ немъ мыслится умъ какъ дѣятельность познанія, и умъ какъ содержаніе познанія. Но душа, подобно радіусу, совсѣмъ можетъ уйти въ точку центра и отождествиться съ ней. Постепенно упрощаясь и углубляясь въ себя, она достигаетъ полнѣйшей простоты и единства, въ которомъ соединяется съ самимъ Единымъ и созерцаетъ его непосредственно. Это бываетъ въ состояніи экстаза, понятіе котораго будетъ выяснено подробнѣй ниже, въ связи съ ученіемъ бл. Августина объ экстатическихъ состояніяхъ сознанія. Таковы степени познанія человѣка. Но на какой бы изъ нихъ онъ ни стоялъ въ дѣйствительности, всѣ остальныя состоянія принадлежатъ ему въ возможности: ставъ интеллектомъ, онъ не перестаетъ оставаться душой [1]); проявляя себя въ качествѣ раціональной души, онъ имѣетъ въ себѣ умъ, къ которому нужно только обратиться, чтобы его наличность сдѣлалась очевидной [2]). Изъ изложеннаго, однако, не трудно видѣть, что сущностью эмпирическаго человѣка, по представленію Плотина, служитъ разумная душа (*λογικὴ ψυχὴ*). Въ самомъ дѣлѣ, когда человѣкъ живетъ исключительно чувствомъ, онъ нисходитъ на уровень животнаго, когда онъ становится чистымъ умомъ, онъ уже не человѣкъ, а нѣчто высшее, чѣмъ человѣкъ. Разумная же душа есть начало среднее между умомъ и чувствомъ. Она ниже перваго и выше второго. Умъ для нея царь, чувства—вѣстники. Раціональную душу характеризуетъ дискурсивное мышленіе. Оно-то, говоря опредѣленнѣе, и является, такимъ образомъ, сущностью эмпирическаго человѣка [3]). Такъ какъ для настоящаго отдѣла намъ важно выяснить ученіе Плотина не о мистическихъ состояніяхъ познанія, а объ обыкновенномъ интеллектуальномъ познаніи, то намъ достаточно подвергнуть анализу его ученіе о дискурсивномъ мышленіи.

Свойственный раціональной душѣ видъ познанія Плотинъ называетъ терминами *λογισμός, διάνοια*. Это—дискурсивное мышленіе. Его первой отличительной чертой нужно признать подвижность. Оно не созерцаетъ объектъ познанія сразу въ полнотѣ его содержанія, но постепенно переходитъ отъ одного элемента къ другому, отъ даннаго къ тому, что непосредственно не дано, но должно быть открыто путемъ изысканій и усилій мысли. Поэтому оно необходимо развивается во времени. Его вторая отличитель-

[1]) Ibid. VI, 7, 6. P. 478

[2]) Ibid II, 9, 2 P 95. III, 3, 4. P 135.

[3]) Ibid V, 3, 3 P 311—312. V, 1, 3 P 300. I, 1, 7. P 4

ная черта состоитъ въ зависимости отъ высшаго начала. Въ своей дѣятельности оно нуждается въ руководствѣ, въ идеяхъ, правилахъ, принципахъ, которые оно получаетъ сверху, отъ ума [1]) На это указываетъ самый терминъ, обозначающій дискурсивное мышленіе — *διανοητικὸν διὰ νοῦ*: его дѣятельность обусловлена умомъ [2]). Наконецъ, дискурсивное мышленіе имѣетъ отношеніе къ практическимъ потребностямъ жизни и обусловлено положеніемъ человѣка въ мірѣ. Умъ созерцаетъ себя самого, *διάνοια* познаетъ внѣшній міръ. Поэтому, слѣдуя за Аристотелемъ, Плотинъ называетъ ее практическимъ разумомъ [3]).

Для нашихъ цѣлей важно выяснить два вопроса: во-первыхъ, чѣмъ именно обязано дискурсивное мышленіе уму и, во-вторыхъ, какимъ образомъ оно познаетъ содержащіеся въ умѣ руководящіе принципы.

Первый вопросъ не изслѣдованъ Плотиномъ нарочито. Нужно собрать вмѣстѣ нѣсколько разбросанныхъ выраженій, сказанныхъ по самымъ разнообразнымъ поводамъ, и иногда очень краткихъ, чтобы составить себѣ понятіе, въ какихъ конкретныхъ чертахъ рисовалось ему отношеніе дискурсивнаго мышленія къ интеллекту.

Матеріаломъ, надъ которымъ оперируетъ подвижное человѣческое мышленіе, служатъ образы тѣлъ, возникающіе въ душѣ въ связи съ дѣятельностью чувствъ, а его задача состоитъ прежде всего въ соединеніи и различеніи [4]). При помощи этихъ операцій оно ближайшимъ образомъ усматриваетъ въ вещахъ всеобщее. Но для этого необходимо соотнести конкретную вещь съ ея умопостигаемой идеей. Такъ, воспринимая посредствомъ чувствъ эмпирическій огонь, дискурсивное мышленіе соотноситъ его съ огнемъ умопостигаемымъ [5]). Частное оно постигаетъ лишь по сравненію со всеобщимъ. Если оно видитъ, что сумма угловъ въ данномъ треугольникѣ равна двумъ прямымъ, то лишь потому, что таковъ законъ умопостигаемаго треугольника [6]). Но сводя къ логическому единству понятія разнообразіе конкретныхъ представленій, дискурсивное мышленіе идетъ и въ обратномъ порядкѣ. Воспринимая идею ума какъ нѣчто единое, оно раскрываетъ ея содержаніе въ частномъ [7]). Свою мысль Плотинъ поясняетъ примѣромъ египетскихъ

[1]) Ibid V, 3, 3. P. 312.
[2]) Ibid V, 3, 6. P. 314.
[3]) Ibid. V, 3, 6. P. 314. V, 3, 3. P. 311. Мы разумѣемъ мѣсто изъ Этики Аристотеля (VI, 12). Ed Acad. reg. Borus. Vol. II, P. 1143), смыслъ котораго до сихъ поръ считается спорнымъ
[4]) Ibid. 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.

мудрецовъ, которые, пользуясь іероглифами для изложенія своей священной мудрости, истолковываютъ ихъ потомъ въ іератическомъ письмѣ. Іероглифы цѣлостно изображаютъ каждое понятіе однимъ символомъ, не прибѣгая къ буквамъ, чтобы изъ этихъ элементовъ составить слово. Значеніе этого единаго символа посвященные объясняютъ непосвященнымъ въ продолжительныхъ комментаріяхъ, возбуждающихъ удивленіе [1]). Точно такъ же дискурсивное мышленіе постепенно раскрываетъ содержаніе того, что открывается предъ нимъ въ единомъ актѣ интуиціи. Какъ въ развитіи мірового цѣлаго безграничная и неопредѣленная полнота Единаго раскрывается сначала въ самыхъ всеобщихъ идеяхъ Ума, а потомъ эти идеи становятся логосами или болѣе индивидуализированными понятіями въ Міровой Душѣ, такъ и дискурсивное мышленіе отдѣльной души посредствомъ описаннаго нисходящаго процесса обращаетъ созерцаемую въ своемъ умѣ идею въ рядъ обнимаемыхъ ею логосовъ [2]).

Вторая функція дискурсивнаго разума состоитъ въ счисленіи предметовъ. Но оно было бы невозможно, если бы прежде этихъ предметовъ не существовало субстанціальныхъ чиселъ въ Умѣ. Поскольку дискурсивное мышленіе производитъ счисленія, оно руководится этими умопостигаемыми числами. Въ особенности же это нужно сказать относительно понятія единства, путемъ повторенія и умноженія котораго составляется всякое число. Оно предшествуетъ всякому счисленію и обусловливаетъ его. Слѣдовательно, разсудокъ долженъ видѣть единое прежде, чѣмъ онъ въ состояніи усмотрѣть многое. Отсюда вытекаетъ наше стремленіе разсматривать всякое множество въ качествѣ законченнаго единства; повинуясь ему, мы говоримъ объ одномъ десяткѣ, объ одной арміи, объ одномъ домѣ. Человѣкъ исчисляетъ вещи потому, что знаетъ числа, и знаетъ ихъ потому, что они существуютъ субстанціально въ умѣ. Такимъ образомъ, лишь созерцая [3]) умопостигаемое единство и умопостигаемыя числа, разсудокъ можетъ производить исчисленіе предметовъ, о бытіи которыхъ ему извѣстно чрезъ посредство чувствъ.

Наконецъ, дѣятельность дискурсивнаго мышленія состоитъ въ оцѣнкѣ явленій съ точки зрѣнія добра и красоты. Для того, чтобы душа могла произнести свой судъ, насколько то или другое явле-

---

[1]) Ibid V, 8, 6. P. 354. IV, 3, 30. P. 219.

[2]) *Ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἴδη διχῶς· ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἐνειλιγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα.* Ibid. I, 1, 8 P. 4.

[3]) Ibid. VI, 6, 10—13. P. 464—468

ше справедливо и прекрасно, она должна имѣть точкой отправленія понятіе справедливаго и прекраснаго. Но такъ какъ дискурсивное мышленіе не всегда занято сужденіями подобнаго рода, то и понятія справедливаго и прекраснаго не всегда находятся въ немъ. Отсюда нужно предположить бытіе другой силы, являющейся постояннымъ носителемъ этихъ понятій, къ которой дискурсивное мышленіе обращается въ тотъ моментъ, когда начинаетъ оцѣнивать явленія и испытывается потребность для этого въ соотвѣтствующемъ масштабѣ. Такой силой и является умъ [1]). Если бы душа не созерцала добра, она не могла бы отдавать предпочтеніе справедливому предъ несправедливымъ, добродѣтелямъ предъ пороками, она не могла бы производить сравнительной оцѣнки своимъ собственнымъ желаніямъ, потому что, не зная, что такое добро, нельзя различать степеней добра [2]).

Вслѣдствіе преобладанія эстетическихъ элементовъ въ системѣ Плотина, въ ней можно найти гораздо больше данныхъ для выясненія взглядовъ философа на генезисъ сужденій, относящихся къ эстетической оцѣнкѣ явленій. Чтобы понять на чемъ основываются эти сужденія, необходимо предварительно выяснить что такое красота. Стоическую теорію, сводящую прекрасное къ гармоническому соотношенію частей, къ симметріи, согласію частей съ цѣлымъ. Плотинъ считаетъ недостаточной, потому что она не обнимаетъ всѣхъ видовъ красоты. Уже въ матеріальномъ мірѣ существуютъ красивыя, но не расчлененныя вещи, какъ, напр., золото, свѣтъ, солнце, привлекательность которыхъ, очевидно, не поддается объясненію по стоической теоріи. Еще менѣе приложенія она можетъ имѣть по отношенію къ красотѣ духовной [3]). Красота матеріальныхъ предметовъ состоитъ въ точности съ которой въ матеріи отображаются идеи Ума. Міровая Душа заимствуетъ эти идеи отъ Ума, обращаетъ ихъ въ логосы, и передаетъ матеріи, но логосы, эти идеи - силы, воплощаясь въ матеріи, никогда не могутъ найти въ ней для себя адэкватнаго выраженія, потому что не могутъ проникнуть образующимъ принципомъ всю ее вполнѣ и безъ остатка. Отсюда, чѣмъ лучше и полнѣе отобразился логосъ въ томъ или другомъ предметѣ, тѣмъ красивѣе этотъ послѣдній. При такомъ пониманіи сущности красоты получаетъ свое законное частичное значеніе и теорія симметріи. Если идея образуетъ тѣло, состоящее изъ то-

[1]) Ibid. V, I, 11. P. 306—307. V, 5, 1 P. 330—331.
[2]) Ibid. VI, 7, 19—20. P. 490—491 V, 3, 3 P 311.
[3]) Ibid. I, 6, 1—2. P. 30—31

стей, она сообщаетъ ему организованное единство, носителемъ котораго является сама. Такъ какъ въ этомъ случаѣ множественность частей не можетъ быть избѣгнута, то имъ сообщается по крайней мѣрѣ гармоническое соотношеніе, дѣлающее многое внутренно единымъ и прекраснымъ какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ. Если же она отображается въ томъ, что по самой природѣ едино и состоитъ изъ одинаковыхъ частей, то она сообщаетъ себя только цѣлому. Въ силу этого красивымъ можетъ быть и домъ съ его частями, и камень, изъ котораго онъ построенъ [1]).

На этомъ же принципѣ основывается красота души. Всякое тѣло тѣмъ прекраснѣе, чѣмъ точнѣе отображаетъ идею Ума, перешедшую въ Міровой Душѣ на степень логоса, т.-е. чѣмъ болѣе оно проникнуто творческимъ началомъ души. Душа занимаетъ среднее положеніе между Умомъ и тѣломъ. Она должна повиноваться первому и повелѣвать вторымъ. Но это естественное отношеніе ея къ высшему и низшему можетъ извращаться: она можетъ отдавать всю свою любовь тѣлесному и не думать объ умопостигаемомъ. Душа, обратившая свой взоръ къ тѣлесному, полная плотскихъ страстей, страха, зависти, безобразна [2]). Напротивъ, душа, созерцающая умъ, всегда имъ просвѣщаемая и сама ставшая въ этомъ созерцаніи умомъ, прекрасна въ той степени, въ какой отображаетъ въ себѣ Умъ [3]). Итакъ, если красота тѣлъ обусловлена точностью отображенія въ нихъ логосовъ души, то красота самой души зависитъ отъ степени ея причастія Уму [4]).

Понятіе о красотѣ опредѣляетъ собою сущность эстетическихъ сужденій и эстетическаго творчества. Чтобы видѣть красоту того или другого предмета, необходимо сравнить его матеріальное явленіе съ безплотной идеей, произведшей его, и установить, насколько вѣрно онъ ее отображаетъ. Чувство даетъ душѣ образъ внѣ ея находящагося тѣла. Дискурсивное мышленіе оцѣниваетъ его съ эстетической точки зрѣнія, сравнивая подлежащее оцѣнкѣ съ идеей, созерцаемой въ умѣ [5]).

На томъ же основывается эстетическое творчество. Художникъ творитъ произведенія искусства подобно тому, какъ Міровая Душа творитъ прекрасныя тѣла, съ тѣмъ лишь различіемъ, что творчество человѣка сознательно, а творчество Міровой Души не сопровождается сознаніемъ. Міровая Душа получаетъ отъ ума идеи,

---

[1]) Ibid. I, 6, 2. P. 31.
[2]) Ibid. I, 6, 6. P. 34.
[3]) Ibid. I, 6, 6. P. 34.
[4]) Ibid. V, 8, 3. P. 351.
[5]) Ibid. I, 6, 3. P. 31. Ср. V, 3, 2. P. 310.

превращаетъ ихъ въ логосы и эти послѣдніе съ большей или меньшей точностью отпечатлѣваетъ въ матеріи. Такъ и художникъ созерцаетъ въ умѣ идею вещи, которую предполагаетъ создать, индивидуализируетъ ее посредствомъ дискурсивнаго мышленія, низводя на степень логоса, и, наконецъ, этотъ логосъ пытается выразить въ металлѣ или камнѣ [1]). Работая надъ этимъ матеріаломъ, онъ постоянно сравниваетъ то, что выходитъ изъ-подъ его рѣзца, съ логосомъ вещи, пока не доведетъ свое произведеніе до возможной степени подобія съ идеаломъ [2]). Но вслѣдствіе сопротивленія матеріи ему никогда не удается достигнуть этого. Его произведеніе всегда остается ниже замысла [3]).

Итакъ, дискурсивное мышленіе въ своей дѣятельности руководится указаніями, исходящими отъ ума. По своему существу эти указанія представляютъ собою не столько принципы, сколько самыя общія понятія, не столько правила, сколько универсаліи. Въ обобщающей и различающей дѣятельности разсудка, въ счисленіи, въ эстетической оцѣнкѣ это очевидно. Не совсѣмъ ясно только, какимъ образомъ Плотинъ представлялъ себѣ происхожденіе моральныхъ сужденій. Но при отсутствіи опредѣленныхъ данныхъ на этотъ счетъ въ текстѣ, неясное приходится понимать по аналогіи съ яснымъ и предполагать, что, по мысли Плотина, и здѣсь главная роль принадлежитъ самымъ абстрактнымъ понятіямъ блага и первообразныхъ добродѣтелей, какъ они существуютъ въ интеллектѣ.

Всю совокупность всеобщихъ понятій, изливающихся изъ ума и служащихъ исходной точкой для дискурсивнаго мышленія, Плотинъ называетъ истиной. А такъ какъ эти понятія или идеи и умы во всей своей совокупности составляютъ Міровой Интеллектъ, то этотъ послѣдній и признается имъ царствомъ истины какъ въ онтологическомъ, такъ и въ гносеологическомъ отношеніи. Интеллектъ—сама истина, а Единое—отецъ и царь истины [4]) Бытіе и мышленіе тождественны, слѣдовательно каждая идея ума есть не только мысль, но и сущность. Интеллектъ и все его содержаніе вѣчны и неизмѣняемы. Для его идей нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго. Онѣ не возрастаютъ и не убываютъ, ничего не пріобрѣтаютъ и ничего не теряютъ. Онѣ существуютъ всегда и

---

1) Ibid. V, 8, 1. P. 348.

2) Ibid. I. 6, 9. P. 36.

3) Ibid. V, 8, 1. P. 338. Объ эстетическихъ воззрѣніяхъ Плотина см. *E. Brenning*. Die Lehre von Schönen bei Plotin im Zusammenhange seines Systems dargestellt. Göttingen 1864.

4) Ibid. V, 5, 3. P. 332.

безъ всякихъ перемѣнъ. Но въ этомъ именно и состоитъ истина бытія. „Въ мірѣ интеллигибельномъ она основывается не на согласіи съ другимъ, а на согласіи съ тѣмъ, чему она принадлежитъ“. Она субстанціально присуща самому бытію [1]). Въ той же степени истина присуща и мышленію Интеллекта. Какъ уже было выяснено, въ немъ познающее и познаваемое тождественны, поэтому въ познаніи присутствуетъ не образъ объекта познанія, а самъ онъ своимъ подлиннымъ бытіемъ [2]). Такимъ образомъ, источая въ душу свои идеи, служащія предпосылками ея дискурсивнаго мышленія, умъ даетъ ей истину, по степени согласія съ которой ея познавательная дѣятельность становится истинной. Исходя изъ этого соображенія, Плотинъ называетъ истиной понятія блага, красоты, справедливости, на основаніи которыхъ дискурсивное мышленіе оцѣниваетъ вещи [3]).

Истина, исходящая изъ ума и озаряющая душу, есть интеллектуальный свѣтъ, просвѣщающій мышленіе. Такъ какъ понятіе умопостигаемаго свѣта имѣло очень большое значеніе въ личной религіозной жизни бл. Августина, какъ это было выяснено въ его характеристикѣ [4]), и въ его ученіи, какъ это будетъ видно изъ дальнѣйшаго, то на спекуляціяхъ Плотина о свѣтѣ нужно остановиться нѣсколько подробнѣе. Естественное чувство радости при видѣ свѣта солнца, дающаго всему тепло и жизнь, и страхъ предъ мракомъ могилы всегда побуждали человѣка мыслить божество подъ образомъ животворящаго свѣта. Въ зависимости отъ степени развитія этотъ образъ принимаетъ болѣе или менѣе массивныя формы. Наивный матеріализмъ народовъ, не искушенныхся въ абстракціяхъ философіи, выражался въ томъ, что они считали обыкновенный видимый свѣтъ не только символомъ Бога, но и самой Его субстанціей. Живымъ примѣромъ этого могутъ служить манихеи и нѣкоторыя, наиболѣе чуждыя философскимъ вліяніямъ, гностическія секты. Сюда относятъ гностиковъ, которые изложили свои представленія о Богѣ въ сочиненіяхъ, сохранившихся на коптскомъ языкѣ [5]). Въ другихъ случаяхъ совершенно ясно, что свѣтъ служитъ лишь образомъ Божества. Таковы многочисленные примѣры, извлекаемые изъ Св. Писанія [6])

[1]) Ibid. III, 7, 3. P. 170. V, 5. 2. 3. P. 332

[2]) Ibid. V, 5, 1. P. 330—331. III, 8, 7. P. 186. V, 5, 2. P 332.

[3]) Ibid. V, 5, 1. P. 330. IV, 7, 10. P. 283.

[4]) См. ч. I, стр. 157—158.

[5]) Koptisch-gnostische Schriften, hrsg. von *C. Schmidt*. CGS. B. 13. Leipzig. 1905. См. указатель подъ словомъ Licht.

[6]) Псал. XXXV, 10. CIII, 2. Прем Солом. VII, 25—26. Ев. Іоан. I, 5. 8. VIII 12. 1 Іоан I, 5. Іак. I, 17. 2 Тим. VI, 16.

Народныя религіозныя представленія, какъ всегда, отразились на греческой философіи. Ея матеріалистическое теченіе отождествило субстанцію Бога съ огнемъ и свѣтомъ. Эта традиція, исходя отъ Гераклита, нашла для себя наиболѣе законченное выраженіе у стоиковъ [1]). Однако грубое первоначальное воззрѣніе оставляло возможность углубленія и одухотворенія. Можно было допустить существованіе на ряду съ обыкновеннымъ, воспринимаемымъ посредствомъ чувствъ, свѣтомъ еще свѣта сверхчувственнаго, умопостигаемаго и уже этотъ послѣдній или отождествлять съ Божествомъ, или брать въ видѣ Его символа. Различіе въ этомъ случаѣ получилось бы настолько тонкое, что трудно было бы провести границу между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ. Понятіе интеллигибельнаго свѣта подсказывалось всѣмъ строемъ платонической системы. Удвояя міръ и признавая бытіе сверхчувственнаго первообраза для всего чувственнаго, Платонъ естественно долженъ былъ притти къ мысли, что, кромѣ чувственнаго свѣта, есть еще свѣтъ умопостигаемый. Особенно важное значеніе въ исторіи мысли имѣло одно мѣсто изъ его Республики. Философъ проводитъ здѣсь параллель между идеей Блага и видимымъ солнцемъ. Въ царствѣ идей Благо есть то же, что солнце въ мірѣ чувственномъ. Какъ солнце есть источникъ бытія и жизни органической природы, такъ Благо сообщаетъ истинное, непреходящее бытіе всему умопостигаемому. Какъ солнце даетъ возможность глазу видѣть предметы въ своемъ свѣтѣ, такъ умъ все видитъ въ интеллигибельномъ свѣтѣ идеи Блага [2]). Отъ Платона аналогія эта перешла къ Плотину, который пользуется ею чрезвычайно часто и для всевозможныхъ цѣлей. Постоянно говоря о Единомъ, Интеллектѣ и Душѣ, какъ о свѣтѣ, онъ совершенно ясно даетъ понять, что это—свѣтъ не чувственный, а умопостигаемый: свѣтъ этотъ не исходитъ изъ какой-нибудь одной точки пространства и не находится по частямъ въ разныхъ мѣстахъ. Непространственный, онъ присутствуетъ вездѣ во всей своей цѣлости [3]). Для Плотина обыкновенный свѣтъ въ его постепенно ослабѣвающемъ распространеніи во всѣ стороны отъ солнца, какъ центра, былъ очень наглядным образомъ для поясненія возникновенія разныхъ сферъ бытія отъ Единаго. Взаимное отношеніе этихъ сферъ его воображенію рисовалось, какъ было выяснено,

[1]) См. подробнѣе обо всемъ этомъ *C. Baeumker*. Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelaltes. B. III, H. 2. Münster, 1908. S. 357—361.

[2]) *Plato*. Respub. VI, 508 B—C; 509 B. *Baeumker*, Op. cit. 361.

[3]) Ibid. VI, 4, 8 P. 439—440.

въ видѣ концентрическихъ круговъ. Ихъ центръ излучаетъ изъ себя свѣтъ, освѣщающій первый кругъ, отъ этого свѣта происходитъ свѣтъ второго круга, который въ свою очередь освѣщаетъ уже темную область третьяго круга. Такъ исходятъ силы изъ Единаго и, постепенно ослабѣвая, наполняютъ все [1]). Высшее сообщаетъ свой свѣтъ низшему [2]). Поэтому Единое изливаетъ свѣтъ на Умъ [3]), Умъ передаетъ его высшей сторонѣ Міровой Души [4]), а эта послѣдняя Природѣ и матеріи [5]). Свѣтъ въ этомъ случаѣ обозначаетъ сверхчувственныя силы, исходящія изъ Единаго. Но такъ какъ мышленіе и бытіе въ системѣ неоплатонизма тождественны, то подъ просвѣщеніемъ Плотинъ понимаетъ сообщеніе какъ бытія, такъ и познанія. Душа, напр., просвѣщаетъ матерію, поскольку внѣдряетъ въ нее свои логосы и даетъ бытіе и форму отдѣльнымъ вещамъ [6]). Но свѣтъ бытія, исходящій отъ Единаго и чрезъ Интеллектъ и Душу изливающійся на все, въ существахъ, способныхъ мыслить, есть въ тоже время и свѣтъ познанія.

Единое безусловно просто Въ немъ нѣтъ еще различія мыслимаго и мыслящаго. Поэтому его свѣтъ, озаряющій второе начало, есть свѣтъ бытія, условіе существованія и природныхъ свойствъ Интеллекта. Въ Интеллектѣ простота силъ Единаго распадается на два аспекта: бытіе и мышленіе, познающее и познаваемое. Наличность идей является существеннымъ свойствомъ природы Интеллекта. Поэтому его свѣтъ уже не простъ. Ему неотъемлемо принадлежитъ свой собственный свѣтъ, свѣтъ идей, но эти идеи въ самой сущности ихъ носителя освѣщены сіяніемъ бытія, исходящимъ отъ Единаго. Умопостигаемый свѣтъ идей, составляющій самую природу Интеллекта, не есть въ немъ что-либо случайное и привходящее, поэтому Интеллектъ подобенъ солнцу, которое свѣтитъ собственнымъ свѣтомъ [7]). Чувственное око видитъ предметы въ свѣтѣ солнца, воспринимая одновременно то и другое. Однако, если вниманіе созерцающаго направлено на предметы, то онъ не замѣчаетъ свѣта и, наоборотъ, онъ любуется свѣтомъ, когда перестаемъ интересоваться предметами. Такъ и Интеллектъ видитъ интеллигибельное, т. е. свои собственныя идеи, въ свѣтѣ перваго начала, и вмѣстѣ съ нимъ, и лишь переставая

---

[1]) Ibid. IV, 3, 17 P 210.
[2]) Ibid. III, 3, 4 P. 135. VI, 6, 4 P 459.
[3]) Ibid. III, 8, 10. P. 189.
[4]) Ibid. IV, 3, 13. P. 208. VI, 6, 18. P. 473
[5]) Ibid. IV, 3, 14. P 208 III, 3, 4. P. 135.
[6]) Ibid. IV, 3, 14. P. 208. IV, 3, 17. P. 209—210.
[7]) Ibid. V, 6, 4. P. 343

отдавать имъ все свое вниманіе, начинаетъ созерцать умопостигаемое сіяніе Единаго [1]). Душа въ свою очередь освѣщается свѣтомъ составляющимъ неотъемлемую принадлежность интеллекта, свѣтомъ его идей, но лишь постольку, поскольку она мыслитъ въ зависимости отъ вліяній, исходящихъ отъ Интеллекта, поскольку въ своемъ дискурсивномъ мышленіи она руководится идеями Ума. Поэтому она подобна лунѣ, свѣтящей отраженнымъ блескомъ [2]). Свѣтъ, исходящій отъ Ума и озаряющій Душу, есть далѣе свѣтъ истины [3]). Мы уже знаемъ, что Плотинъ называетъ истиной идеи интеллекта, которыя служатъ исходной точкой для дискурсивнаго мышленія. Онѣ-то и являются для души свѣтомъ, въ которомъ она видитъ умопостигаемое содержаніе тѣлеснаго, какъ глазъ видитъ предметы въ обыкновенномъ чувственномъ свѣтѣ Изложенное ученіе о нематеріальномъ свѣтѣ имѣетъ въ системѣ Плотина значеніе нагляднаго образа, однако, очень часто чувствуется, что за этимъ образомъ скрывается представленіе объ интеллектуальномъ свѣтѣ какъ субстанціи Божества. Такъ именно и понялъ Плотина Августинъ, когда подъ его вліяніемъ почувствовалъ всю наивность манихейскаго ученія о Богѣ и въ противоположность своему прежнему заблужденію отождествилъ самое существо Божіе съ этимъ интеллектуальнымъ свѣтомъ [4]).

Мы выяснили сущность дискурсивнаго мышленія и его зависимость отъ свѣта истины или идей ума. Остается изслѣдовать гдѣ и какимъ образомъ разумная душа человѣка видитъ самыя идеи, которыми руководится. Идеи находятся въ ней самой, но въ смутномъ состояніи, подобно тому, какъ всякая наука еще прежде ея изученія уже дана въ душѣ ученика, этомъ логосѣ всѣхъ вещей [5]). Чтобы увидѣть ихъ, необходимо отвести свой взоръ отъ внѣшняго и сосредоточить его на своемъ внутреннемъ мірѣ Душа совершаетъ многочисленныя движенія, которыя однако не доходятъ до нашего сознанія, если, занятые другимъ, мы не склоняемъ къ нимъ своей воспринимающей способности. Поэтому, чтобы распознать въ своемъ внутреннемъ мірѣ идеи интеллекта нужно отдѣлить ихъ отъ всего прочаго и остановить на нихъ вниманіе, подобно тому, какъ нужно закрыть свой слухъ для прочихъ инструментовъ оркестра, чтобы получить возможность слѣдить за партіей флейты [6]). Но какимъ образомъ идеи прони-

[1]) Ibid. V, 5, 7. P. 335—336.
[2]) Ibid. V, 6, 4. P. 343.
[3]) Ibid. V, 3, 8. p. 317. IV, 7, 10, P. 283
[4]) См. ч. I, стр. 157—158.
[5]) Ibid. III, 8, 4. P. 183—184.
[6]) Ibid. V, 1, 12. P. 307. I, 2, 4. P 10

ваютъ въ душу? По странной непослѣдовательности Плотинъ говоритъ иногда о припоминаніи идей, которыя служили предметомъ созерцанія для души въ періодъ ея жизни, предшествовавшій воплощенію [1]). Но платоническая теорія припоминанія—совершенная ненужность въ системѣ Плотина: если интеллектъ со всѣмъ своимъ содержаніемъ находится въ постоянной, непрерывающейся связи съ душой и источаетъ въ нее свѣтъ истины, то душа въ своемъ земномъ существованіи такъ же хорошо можетъ созерцать идеи въ интеллектѣ, какъ созерцала ихъ и ранѣе воплощенія. Это и составляетъ дѣйствительное подробно раскрытое мнѣніе Плотина. Душа видитъ руководящія идеи дискурсивнаго мышленія въ своемъ умѣ; который, однако, выше ея. Но такъ какъ въ области интеллекта царствуетъ полное взаимопроникновеніе цѣлаго и частей, то въ индивидуальномъ умѣ каждаго эмпирическаго человѣка данъ міровой Интеллектъ въ его цѣломъ. Поэтому, созерцая идеи въ своемъ индивидуальномъ умѣ, душа видитъ ихъ въ то же время и въ Умѣ универсальномъ. Космическій Интеллектъ нематеріаленъ и непространственъ, поэтому онъ находится въ каждомъ человѣкѣ и не частью, а цѣлостно, какъ интеллигибельный треугольникъ во всѣхъ треугольникахъ матеріальныхъ. Но вслѣдствіе того, что каждая отдѣльная душа, ограниченная и слабая, воспринимаетъ лишь часть изливаемаго на нее Умомъ содержанія, получается иллюзія, какъ будто каждый человѣкъ обладаетъ своимъ собственнымъ отдѣльнымъ умомъ. Такъ, касаясь съ закрытыми глазами нѣсколькими пальцами одного и того же шарика, мы ощущаемъ, какъ будто дотрогиваемся до нѣсколькихъ. Такимъ образомъ, одинъ и тотъ же Интеллектъ присущъ всѣмъ [2]). Интеллектъ въ насъ и общій съ другими и собственный,—общій, потому что онъ единъ, недѣлимъ и присутствуетъ вездѣ, собственный, потому что каждый имѣетъ его въ своей душѣ цѣлостно [3]). Умъ и нашъ и не нашъ,—нашъ, поскольку мы имъ пользуемся, не нашъ, поскольку мы имъ не пользуемся [4]).

Обращаясь къ себѣ самой и выдѣляя идеи ума изъ того сложнаго цѣлаго, которое является ея внутреннимъ міромъ, душа познаетъ идеи своею высшею стороною, которую Плотинъ называетъ иногда первою душой [5]). Какъ Міровая Душа стоитъ къ Уму въ

[1]) Ibid. IV, 7, 12. P. 285. IV, 8. 4. P. 289—290.
[2]) Ibid. VI, 5, 10—11. P. 453—455.
[3]) Ibid. I, 1, 8. P. 4.
[4]) Ibid. V, 3, 3. P. 312.
[5]) Ibid I, 1, 8. P 4 III, 9, 2. P. 191. V, 1, 3. P. 300

отношеніи матеріи къ формѣ [1]), такъ и высшая сторона души въ актѣ познанія идеи становится матеріей по отношенію къ своему уму [2]). Самое воспріятіе идей душой Плотинъ понимаетъ по аналогіи съ зрѣніемъ. Какъ чувство зрѣнія до воспріятія есть нѣчто неопредѣленное и служитъ какъ бы матеріей для воспринимаемой формы, такъ душа служитъ матеріей по отношенію къ интеллекту [3]). Какъ въ зрительномъ ощущеніи формы воспринимаемаго уже присущи зрѣнію въ видѣ потенцій, превращающихся подъ вліяніемъ вещи въ акты, такъ и въ душѣ интеллигибельное находится потенціально, но оно переходитъ въ актъ, когда душа обращается къ уму [4]). Какъ форма предмета въ зрѣніи не есть совнѣ сдѣланный отпечатокъ, подобный оттиску на воскѣ, но переходъ изъ потенціальнаго въ актуальное состояніе того, что уже находилось въ зрѣніи, и потому не предполагаетъ разрушенія и страданія въ собственномъ смыслѣ, точно такъ же и душа потенціально содержитъ въ себѣ то, что созерцаетъ, обращаясь къ уму. Она имѣетъ въ себѣ созерцаемое, поскольку познаетъ его, и не имѣетъ, поскольку познанное не подобно отвнѣ сдѣланному отпечатку [5]). Такъ какъ въ познаніи или просвѣщеніи умъ есть форма души, то между нею и умомъ не можетъ быть никакого посредствующаго начала: они соприкасаются между собою непосредственно [6]). Вслѣдствіе соединенія души съ умомъ, какъ формой, душа достигаетъ въ немъ своего совершенства и полнаго единенія съ познаваемымъ. И въ этомъ отношеніи она напоминаетъ зрѣніе. Мы видимъ предметы и цвѣта потому, что свѣтъ, находящійся въ глазу, соединяется съ свѣтомъ, который блистаетъ внѣ его. Тотъ и другой свѣтъ соединяются настолько тѣсно, что ихъ нельзя различить. Такъ и лучшая часть души, которая есть свѣтъ, хотя и болѣе слабый, соединяется съ болѣе совершеннымъ свѣтомъ ума и, послѣ соединенія, изъ двухъ свѣтовъ получается одинъ. Вслѣдствіе соединенія души съ интеллектомъ, сама она становится интеллектуальной (*νοερὰν*) и потому въ себѣ самой познаетъ идеи интеллекта [7]).

Таково ученіе Плотина объ интеллектуальномъ познаніи, послужившее исходной точкой для гносеологіи бл. Августина. Но

[1]) Ibid. V, 1, 6 P. 202—303.
[2]) Ibid. V, 1, 3. P. 300.
[3]) Ibid III, 9, 3. P. 191.
[4]) Ibid. I, 2, 4. P. 10—11.
[5]) Ibid. III, 6, 2 P. 152. IV, 4, 4. P. 223.
[6]) Ibid. V, 1, 3. P. 300. V, 1, 6. P. 302—303.
[7]) Ibid. V, 3, 8. P. 316—317. V, 6, 1. P. 341. VI, 5, 7. P 451.

христіанскія убѣжденія послѣдняго не мирились со многимъ въ системѣ неоплатоника, и ея настоящій отдѣлъ долженъ былъ претерпѣть значительныя измѣненія подъ его перомъ. Сюда главнымъ образомъ нужно отнести пантеистическій оттѣнокъ неоплатонизма, который становился все болѣе и болѣе непріемлемымъ для Августина по мѣрѣ развитія его полемической дѣятельности, направленной противъ манихейства. Если Плотинъ совмѣщалъ въ человѣкѣ Единое, интеллектъ и душу и допускалъ, что въ своемъ движеніи отъ внѣшняго къ внутреннему душа можетъ возвыситься до степени ума и даже слиться съ самимъ Единымъ, то такое отсутствіе границъ между Богомъ и человѣкомъ должно было звучать для Августина какъ богохульство. Въ неоплатонизмѣ существовало два принципа раздѣленія онтологическаго характера. Во-первыхъ, положеніе: въ дѣйствіи всегда меньше, чѣмъ въ причинѣ [1]). Руководясь имъ, неоплатоники раздѣляли бытіе на рядъ ступеней, высота которыхъ обусловлена способомъ происхожденія: Интеллектъ ниже Единаго, потому что происходитъ отъ него, Душа ниже Интеллекта по той же причинѣ, еще ниже матерія, производимая Душой. Но ни съ чѣмъ несравнимо по своей высотѣ Единое Нерожденное. Во-вторыхъ, всѣ сферы бытія они раздѣляли на измѣняемое и неизмѣняемое, проводя эту границу между Умомъ и Душой [2]). Первый принципъ господствовалъ въ христіанскомъ богословіи до-никейской эпохи и влекъ за собою послѣдовательный субординаціонизмъ въ ученіи о Св. Троицѣ, ставившій Сына ниже Отца, а Духа Св. ниже Сына. Аріанство обострило до крайности эту мысль и наглядно показало всю ея опасность для религіознаго сознанія. Возникшая отсюда реакція отвергла самый принципъ, согласно которому все происшедшее должно быть ниже своей причины. Наоборотъ, второй принципъ получаетъ съ этого времени огромное значеніе въ христіанской мысли. Все бытіе распадается на измѣняемое и неизмѣняемое. Неизмѣняемость есть самое существенное свойство Божества, измѣняемость характеризуетъ тварь. Это—граница, которую тварь никогда не можетъ переступить, поэтому она никогда не можетъ стать субстанціально божественной, никогда не можетъ превратиться въ Божество. По одну сторону этой непроходимой пропасти находятся Отецъ, Сынъ и Духъ Св., три Ипостаси въ одинаковой степени неизмѣняемыя, по

[1]) Ibid. III, 2, 16. P. 129. III, 8, 7, 8. P. 186. 187.

[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

другую все созданное ими—ангелы, люди, весь міръ, находящіеся въ непрестанномъ движеніи и измѣненіи. Ко времени крещенія бл. Августина все это получило значеніе догматической аксіомы, безусловно обязательной для каждаго церковнаго мыслителя. Неизмѣняемость ума и измѣняемость души, отмѣченныя Плотиномъ, должны были служить для Августина доказательствомъ того, что умъ не принадлежитъ къ природѣ человѣка, а есть чисто Божественная Ипостась, и что человѣческая душа никогда не можетъ стать умомъ. И дѣйствительно, если даже у самого Плотина индивидуальный умъ отождествляется съ міровымъ Интеллектомъ, то Августинъ рѣшительно отдѣлилъ отъ человѣка Единое и Умъ и отнесъ ихъ въ область божественнаго. Умъ—это вторая Ипостась Св. Троицы, Божіе Слово и Премудрость. Однако, рѣшительно отождествляя неоплатоническій Умъ со Вторымъ Лицомъ Св. Троицы, бл. Августинъ удержалъ ученіе Плотина о непосредственномъ соприкосновеніи души съ этимъ началомъ и о всегдашнемъ пребываніи Его въ человѣкѣ, поставивъ дискурсивное мышленіе въ зависимость отъ озареній, изливаемыхъ на душу Божественной Премудростью.

Этимъ различіе между Августиномъ и Плотиномъ, однако, не ограничивается. Нужно отмѣтить еще существенное измѣненіе, внесенное имъ въ самое понятіе руководящихъ началъ мышленія. Для Плотина это были идеи, т. е. самыя общія или родовыя понятія. Въ системѣ Августина онѣ превращаются въ принципы, въ опредѣленныя правила, которыми пользуется умъ при оцѣнкѣ явленій. Эта послѣдняя особенность гносеологіи бл. Августина могла быть обусловлена двоякой причиной: во-первыхъ, преобладаніемъ интереса къ сужденіямъ цѣнности, для которыхъ необходимы именно принципы, во-вторыхъ, всегдашнимъ стремленіемъ мыслителя-проповѣдника доводить самые отвлеченные философемы до послѣдней степени ясности. Не легко было бы доказать въ осязательныхъ и наглядныхъ чертахъ, что мышленіе руководится независимыми отъ опыта общими понятіями, но наличность принциповъ, стоящихъ выше мышленія и управляющихъ имъ, гораздо очевиднѣй.

Послѣ этихъ предварительныхъ свѣдѣній мы перейдемъ къ подробному разсмотрѣнію ученія бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи.

Ученіе бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи [1]). Органомъ

[1]) Ученіе бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи излагается въ слѣдующихъ трудахъ: L'abbé *Flottes*, Op. cit. P. 258—304. *M. Ferraz*. Op. cit. P. 239—290. *J. Storz*. Op. cit 43—85. *Al. Schmid*, Op. cit. S. 372—391. *Jul. Martin*.

интеллектуальнаго познанія служитъ высшая сторона разумной души, которая стоитъ къ ней въ такомъ же отношеніи, въ какомъ глазъ къ тѣлу. Это — mens, ratio, intelligentia, intellectus. Въ употребленіи этихъ терминовъ у бл. Августина нѣтъ ничего установившагося, принципіальнаго, и можетъ быть указанъ развѣ только нѣкоторый наклонъ къ ихъ обособленію. По большей части мыслитель пользуется ими, какъ равнозначащими и взаимозамѣнимыми [1]), и лишь очень рѣдко у него является потребность разграничить ихъ.

Mens въ этомъ случаѣ обозначаетъ самую субстанцію разумной души или самую субстанцію ума. Поэтому, говоря о самопознаніи, Августинъ имѣетъ въ виду способъ, которымъ умъ (mens) познаетъ себя самого [2]). Субстанціи разумной души по природѣ принадлежитъ ratio et intelligentia, какъ ея свойства и способности [3]). Между зрѣніемъ и мышленіемъ имѣетъ мѣсто полная параллель. Для зрительныхъ ощущеній необходимъ глазъ, и принадлежащая ему способность зрѣнія или взоръ, который, опредѣляясь формою видимаго тѣла, становится видѣніемъ. Въ такомъ же отношеніи находятся между собою отдѣльные моменты интеллектуальнаго зрѣнія. Глазу соотвѣтствуетъ mens—самая субстанція ума. Ей принадлежитъ способность интеллектуальнаго познанія, какъ взоръ ума, который можетъ видѣть и не видѣть. Это—ratio [4]). Способность познавать умопостигаемое, опредѣлившаяся подъ вліяніемъ объекта познанія, становится какъ бы внутреннимъ видѣніемъ или знаніемъ (intellectus).

Такимъ образомъ, intellectus есть результатъ дѣятельности ра-

---

Saint Augustin. Paris 1901. P. 49—63. *H. Schöler.* Op cit. S 31—48. *Al. Kratzer* Op. cit.

[1]) Intelligimus habere nos aliquid ubi imago Dei est, mentem scilicet atque rationem. Ipsa mens invocabat lucem Dei et veritatem Dei;... ipsa est quae vocatur intellectus, quo intellectu carent bestiae. Enar. in Ps. XLII, 6. Mentem quippe nostram, nisi rationale et intellectuale nostrum dicere non solemus. De anim. et ejus orig. IV, 36. An forte ipsa est quae ratio vel intelligentia dici solet. De lib. arb. I, 16. Sed ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali... ita quamvis ratio vel intellectus nunc in ea sit sopitus. De Trin. XIV, 6. In Ev. Ioan. Tr. XV, 19.

[2]) 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. Solil. I, 12. Aspectus animae ratio est... Ibid. I, 13 Рус. п. II, 240. 241.

[3]) Mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest. De Civ. Dei XI, 2. Рус. с. IV, 175. Illi mentem ipsam dicunt esse substantiam, in quo subjecto sit intelligentia. De Trinit. X, 15.

[4]) De Trinit. IX, 3. X, 6. 12—13. XIV, 7—8.

зума [1]). У насъ есть разумъ (ratio) прежде, чѣмъ мы начинаемъ понимать, но пониманіе (intellectus) было бы невозможно, если бы у насъ не было разума. Самое стремленіе къ познанію и пониманію предполагаетъ разумъ [2]). Соотвѣтственно этому слово intellectus обозначаетъ внутренній смыслъ извѣстнаго символа или образа [3]). Итакъ, интеллектъ не есть способность души существующая на ряду съ другой способностью, которая называется ratio, а актуальное состояніе единой раціональной способности души [4]). Въ средневѣковой философіи понятія ratio и intellectus обособились. То и другое стало обозначать опредѣленную потенцію разумной души: ratio—способность дискурсивнаго мышленія, а intellectus—способность созерцанія принциповъ мышленія. У бл. Августина можно указать лишь поводъ или наклонъ къ подобному различенію. Раціональное у него мыслится въ отношеніи къ разсудочной дѣятельности, а интеллектуальное въ отношеніи къ отрѣшенному отъ всякихъ практическихъ задачъ созерцанію вѣчнаго. Послѣднее называется aeternarum rerum cognitio *intellectualis* и есть какъ бы неподвижное созерцаніе высшихъ принциповъ, а первое носитъ названіе temporalium rerum cognitio *rationalis* и, будучи обусловлено созерцаніемъ вѣчнаго, по существу своему есть дискурсивное мышленіе, такъ какъ оно сравниваетъ временное съ вѣчнымъ и, слѣдовательно, движется отъ одного къ другому [5]). Если въ данномъ случаѣ слова intellectualis и rationalis употреблены съ сознаніемъ ихъ различія, а не только по требованію разнообразія стиля, то нужно признать, что уму Августина предносилось средневѣковое пониманіе этихъ терминовъ. Что касается термина intelligentia, то онъ послѣдовательно сопоставляется съ ratio и имѣетъ одинаковое значеніе. Это—способность интеллектуальнаго познанія [6]). Такое пониманіе этого слова позволяетъ

[1]) 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. Solil. I, 13. Рус. п. II, 241.

[2]) 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. Serm. XLIII, 3.

[3]) Serm. XXVIII, 4—5. De div. quaest. ad Simpl. II, qu. III, 2. In Ev. Ioan. Tr. XL, 5.

[4]) Но иногда и intellectus понимается въ смыслѣ способности. Quaequmque intelligimus, intellectu intelligimus; et ipsum intellectum unde, nisi intellectu, intelligimus?.. Intellectus autem et alia intelligit, et seipsum. In Ev. Ioan. Tr. XLVII, 3.

[5]) De Trinit. XII. 25.

[6]) De lib. arb. I, 16. De Civ. Dei XI, 2. Рус. п. IV, 175.

Августину утверждать, что степень силы нашей интеллигенціи познается нами изъ опыта ея дѣятельности [1]). Однако, обращаетъ на себя вниманіе одинъ случай, когда intelligentia противопоставляется дискурсивному мышленію, какъ высшая способность, задача которой состоитъ въ созерцаніи самоочевидныхъ истинъ [2]). Къ сказанному остается прибавить нѣсколько словъ для выясненія термина ratiocinatio. Ratio есть способность, всегда присущая разумному существу. Въ каждый данный моментъ она можетъ находиться въ состояніи дѣятельности или покоя. Ея дѣятельность состоитъ въ логическихъ операціяхъ, посредствомъ которыхъ отъ извѣстнаго и признаннаго за истину мы переходимъ къ открытію неизвѣстнаго и обоснованію требующаго доказательствъ. Эта дѣятельность разума и называется ratiocinatio. Если mens подобна глазу, а ratio зрѣнію, то ratiocinatio напоминаетъ собою движеніе взора, посредствомъ котораго мы отыскиваемъ нужный предметъ среди массы другихъ [3]). Такъ какъ бл. Августинъ разсматриваетъ дѣятельность ума по аналогіи съ чувствомъ зрѣнія, то иногда разумныя способности души онъ называетъ чувствомъ души, строго, впрочемъ, отличая его отъ внутренняго чувства общаго человѣку и животнымъ, свѣдѣнія о которомъ были уже изложены нами ранѣе [4]). Оправданіемъ для этого служитъ происхожденіе слова sententia, обозначающаго продуктъ умственной дѣятельности, отъ sentire [5]).

---

[1]) 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. De anim. et ejus orig. IV, 11.

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. Confes. VII, 23. Рус. п. I, 187.

[3]) Ut ratio sit quidam mentis aspectus, ratiocinatio autem rationis inquisitio, id est, aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. De quant. an. 53. Рус. п II, 387—388.

[4]) См. стр. 24—26.

[5]) Ita de his quae animo ac mente sentiuntur (quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit), hoc est de invisibilibus... De Civ. dei XI, 3. Рус. п. IV, 177. Itemque alios esse corporis, alios autem animae sensus .. De anim. et ejus orig. II, 3. Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus. De Civ Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 220. Rationale nostrum, quo sentit atque intelligit anima; non sicut sentitur corporis sensibus, sed sicut est ille intimus sensus, ex quo est appellata sententia. Hinc

По своей природѣ разумъ выше ощущенія, потому что онъ судитъ чувства, устанавливая въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, соотвѣтствуютъ ли ихъ показанія дѣйствительности. Именно этой способностью человѣкъ превосходитъ животныхъ и господствуетъ надъ ними [1]). Если чувства тѣсно связаны съ тѣломъ и если все матеріальное познается душой чрезъ тѣло, то, наоборотъ, разумъ совершенно независимъ отъ него и не нуждается въ его помощи, когда познаетъ интеллигибельное. Болѣе того, когда душа мыслитъ, она отрѣшается отъ своей тѣлесной оболочки, не замѣчая идущихъ отъ нея возбужденій и устраняя всѣ чувственные образы. Такъ какъ подобное познается подобнымъ, то уже отсюда видна невозможность участія тѣла въ интеллектуальномъ познаніи. Разумъ познаетъ вѣчное и неизмѣнное, напримѣръ, то, что линія, проведенная чрезъ центръ круга, длиннѣе всѣхъ другихъ линій, пересѣкающихъ его. Но тѣло наше находится въ постоянномъ измѣненіи. Поэтому оно можетъ только мѣшать уму въ познаніи неизмѣняемаго, но содѣйствовать ему не можетъ [2]).

Въ познавательной дѣятельности разумной души, свойственной эмпирическому человѣку, Плотинъ различалъ два момента: во-первыхъ, дискурсивное мышленіе, проявляющееся въ обобщеніи и анализѣ, въ счисленіи, въ эстетической и нравственной оцѣнкѣ вещей, и руководящееся свѣтомъ истины, во-вторыхъ, созерцаніе самой истины или всеобщихъ идей, лежащихъ въ основѣ дѣятельности разсудка. Бл. Августинъ разработалъ эту тему въ подробностяхъ и далъ мысли неоплатоника богословское обоснованіе.

Разумъ человѣка имѣетъ двѣ стороны: чисто-созерцательную, отрѣшенную отъ всякихъ практическихъ потребностей, и разсудочную, тѣсно соприкасающуюся съ дѣятельностью, обусловленной нашимъ положеніемъ въ мірѣ. Взаимное отношеніе той и другой стороны символизируется первой человѣческой четой. Среди всѣхъ созданныхъ Богомъ животныхъ не нашлось ни одного, которое могло

---

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. De anim. et ej. orig. IV, 37.

[1]) De lib. arb. I, 16; II, 8—9. De ver. rel. 53. Рус. п. VII, 53.

[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. De immort. anim. I. Ср. 2. Рус. п. II, 299—301. Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur. Ibid. 10. Рус. п. II, 308.

быть помощникомъ для Адама и облегчить ему задачу практической дѣятельности въ мірѣ. Тогда Богъ создалъ для перваго человѣка помощницу въ лицѣ жены, взятой отъ ребра мужа и составляющей съ нимъ одну плоть. Подобно этому и для высшей стороны разума, обращенной къ созерцанію неизмѣняемой истины, ни одна изъ низшихъ силъ, общихъ человѣку и животнымъ, не можетъ оказать помощи въ изслѣдованіи бытія тѣлеснаго и управленія имъ. Поэтому созерцательный разумъ выдѣляетъ изъ своей субстанціи какъ бы нѣкоторую часть, которой и предоставляетъ раціональное познаніе, имѣющее отношеніе къ задачамъ практической жизни. Но какъ мужъ и жена составляютъ одну плоть, такъ и эти двѣ силы разума совмѣщаются въ одномъ умѣ и составляютъ въ немъ единство [1]). Это даже не отдѣльныя силы ума, а скорѣе двоякая дѣятельность одной и той же силы [2]). Дѣятельность высшей стороны разума состоитъ въ интеллектуальномъ познаніи вѣчнаго, а низшей—въ раціональномъ познаніи вещей временныхъ [3]).

Отмѣтимъ отличительныя черты того и другого вида познанія. Прежде всего обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что, различая двѣ стороны въ дѣятельности ума, бл. Августинъ въ сущности имѣетъ въ виду разумъ теоретическій и практическій, хотя терминовъ этихъ мы нигдѣ у него не встрѣчаемъ. Не трудно установить источникъ этого ученія. Его прототипъ находится въ Никомаховской Этикѣ Аристотеля. Но идея Стагирита достигла Августина чрезъ посредство сочиненій Плотина. Этимъ объясняется отсутствіе у него аристотелевской фразеологіи, потому что и въ Эннеадахъ она ясно не выдѣляется. Такъ какъ для

---

[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. Et 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. De Trinit XII, 3

[2]) Cum igitur disserimus de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus Ibid. XII. 4. Ср. 10. 21.

[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. Ibid. XII, 25.

обозначенія понятій, о которыхъ идетъ рѣчь, у бл. Августина вообще нѣтъ установившихся выраженій, то мы позволяемъ себѣ въ дальнѣйшемъ пользоваться позднѣе опредѣлившимися терминами: теоретическій и практическій разумъ. Высшая и низшая сторона ума относится другъ къ другу какъ познаніе и дѣйствіе, планъ и выполненіе его, разумъ и разумное желаніе [1]). Практическій разумъ Августинъ до такой степени сближаетъ съ дѣятельностью, что иногда можетъ казаться, что ему предносится не столько понятіе знанія, сколько понятіе разумной воли.

Однако, въ тѣхъ случаяхъ, когда онъ входитъ въ подробности, познавательный характеръ практическаго разума выступаетъ очень ясно. Такъ, перечисляя функціи разума, имѣющія отношеніе къ тѣлесному, онъ называетъ изобрѣтеніе знаковъ для обозначенія понятій, критику данныхъ чувствъ, посредствомъ которой мы отдѣляемъ обманчивое отъ истиннаго, оцѣнку бытія тѣлеснаго и временнаго съ точки зрѣнія вѣчныхъ и безтѣлесныхъ принциповъ [2]). Результатомъ дѣятельности практическаго разума онъ признаетъ scientia, т. е. познаніе вещей временныхъ [3]). Разумное желаніе называется лишь близкимъ этому познанію [4]). Такимъ образомъ, изъ сопоставленія отдѣльныхъ выраженій бл. Августина получается тотъ выводъ, что дѣятельность низшей стороны человѣческаго ума состоитъ въ познаніи вещей временныхъ, которое въ то же время служитъ руководствомъ для разумныхъ желаній и правильнаго практическаго отношенія къ вещамъ. Это такое познаніе вещей, которое служитъ основаніемъ для управленія ими и, слѣдовательно, дѣятельности среди нихъ. Въ противоположность практическому разуму, теоретическій разумъ лишь созерцаетъ вѣчныя и неизмѣняемыя истины безъ всякаго отношенія къ дѣятельности [5]).

---

[1]) Ibid. XII, 3.

[2]) Ibid XII, 2

[3]) Haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis. Ibid XII, 25 Ср. 21—23. 17.

[4]) Rationi autem scientiae appetitus vicinus est. Ibid. XII, 17

[5]) Ex illa rationali nostrae mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati tanquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Ibid XII, 3. Cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae hujus accionibus 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. Ibid. XII, 17. Satis egimus discernere rationalis mentis officium in temporalibus rebus, ubi non sola cognitio, verum et actio nostra versatur, ab excellentiore ejusdem mentis officio,

Въ связи съ этимъ стоитъ вторая черта, отличающая практическій разумъ отъ созерцательнаго. Функція практическаго разума состоитъ главнымъ образомъ въ оцѣнкѣ явленій физическаго міра и различныхъ видовъ человѣческой дѣятельности съ точки зрѣнія вѣчныхъ, неизмѣняемыхъ и безтѣлесныхъ принциповъ [1]). Человѣкъ тѣмъ и отличается отъ животныхъ, что, видя вселенную, можетъ вопрошать ее и судить посредствомъ разума о томъ, о чемъ возвѣщаютъ ему чувства [2]). И предъ этой главной задачей практическаго разума отступаетъ на задній планъ дѣятельность чисто познавательная. Оцѣнивая вещи, онъ не познаетъ бытія и свойствъ ни тѣлеснаго, ни умопостигаемаго. Бытіе и свойства тѣлъ познаются чувствомъ. Бытіе и свойства умопостигаемаго познаются теоретическимъ разумомъ. На его же долю падаетъ судъ надъ тѣмъ, что познаетъ чувство, на основаніи того, что познаетъ теоретическій разумъ. Въ противоположность практическому разуму теоретическій не судитъ объ умопостигаемомъ, а лишь созерцаетъ его бытіе и свойства. Вопросъ, не принадлежитъ ли и теоретическому разуму функція сужденія и оцѣнки, былъ очень опредѣленно поставленъ другомъ бл. Августина Еводіемъ [3]). На этотъ вопросъ Августинъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ отрицаніемъ въ письмѣ, очень важномъ въ томъ отношеніи, что оно содержитъ въ себѣ автентичный комментарій автора къ его уже изданнымъ въ то время сочиненіямъ. Онъ говоритъ здѣсь, что вопросъ этотъ въ достаточной мѣрѣ выясненъ въ его трудахъ и отсылаетъ адресата къ сочиненіямъ, въ которыхъ онъ затронутъ [4]). Ограничивая роль теоретическаго разума однимъ познаніемъ, Августинъ исходитъ изъ того положенія, что судья выше подсудимаго, но ниже закона, на основаніи котораго произноситъ свой приговоръ. Такъ и разумъ человѣка можетъ судить матеріальныя вещи, потому что онъ ниже его, но тѣ правила, на основаніи которыхъ онъ судитъ, выше его, и потому лишь созерцаются имъ, но ни въ какомъ случаѣ

---

quod contemplandis aeternis rebus impenditur, ac sola cognitione finitur. Ibid. XIII, 1.

[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. De Trin. XII, 2 De lib. arb. II, 34.

[2]) Confes. X, 10. Рус. п. I, 276.

[3]) Hanc aeternam esse, aeternam esse debuisse... Deinde Deum esse, vel esse debuisse, nec aliter fieri debere quam ut Deum esset, ratio demonstrat. Epist. CLX, 1.

[4]) De animae quantitate, De libero arbitrio, De Trinitate, De Genesi, De vera religione. Epist. CLXII, 2.

не оцѣниваются. О вещахъ, подлежащихъ оцѣнкѣ, мы утверждаемъ, что онѣ должны или не должны быть такими, какими существуютъ. Но о тѣхъ умопостигаемыхъ реальностяхъ, которыя служатъ для насъ мѣриломъ, нельзя сказать, что онѣ должны или не должны быть такими. Умъ не исправляетъ ихъ какъ судящій, а лишь радуется при видѣ ихъ какъ нашедшій [1]). Человѣкъ долженъ быть мудръ т.-е. долженъ оставаться мудрымъ, если уже пріобрѣлъ мудрость, или долженъ стать мудрымъ, если еще не овладѣлъ мудростью, но о Богѣ такъ сказать нельзя: Онъ не долженъ быть мудрымъ, а есть мудрый. Точно такъ же мы употребили бы неправильное выраженіе, если бы о законѣ соотношенія чиселъ, которымъ пользуемся въ обыденной жизни, сказали: семь и три должно составлять десять. Что вѣчное предпочтительнѣе временнаго, это таково въ дѣйствительности, а не должно быть таковымъ [2]). Практическій разумъ судитъ тѣлесное, потому что обладаетъ для этого критеріемъ въ тѣхъ безтѣлесныхъ принципахъ, которые созерцаетъ теоретическій разумъ, но для суда надъ ними у послѣдняго нѣтъ уже никакого критерія. Можно сказать, почему части тѣла должны быть симметричны, чтобы производить эстетическое впечатлѣніе. Въ этомъ случаѣ мы услаждаемся идеаломъ высшаго равенства, который созерцаемъ умомъ, и все тѣлесное нравится намъ тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе приближается къ этому идеалу и чѣмъ вѣрнѣе его отображаетъ. Но мы не можемъ сказать, почему намъ нравится самый идеалъ высшаго равенства, равно какъ не можетъ утверждать, что онъ долженъ быть именно такимъ, какъ будто онъ могъ бы быть и инымъ [3]).

Наконецъ, изъ того, что уже сказано о различіи между высшей и низшей стороной умственной дѣятельности, само собою вытекаетъ, что практическій разумъ есть дискурсивное мышленіе, находящееся въ постоянномъ движеніи, сравнивающее данныя чувства съ идеаломъ разума и постепенно приходящее къ извѣстному выводу, а теоретическій разумъ есть спокойное созерцаніе высшей дѣйствительности, воспринимаемой путемъ непосредственнаго усмотрѣнія. Это—познаніе самоочевидныхъ истинъ, которыя даны разуму сразу во всемъ цѣломъ и безъ всякихъ доказательствъ.

Самый механизмъ интеллектуальнаго познанія въ двухъ его

---

[1]) De lib. arb. II, 34.

[2]) Epist. CLXII, 2. De lib. arb. II, 34. De ver. rel. 58. Рус. п. VII, 49.

[3]) De ver. rel. 57—58. Рус. п. VII, 48

формахъ бл. Августинъ выясняетъ очень наглядно. Вслѣдъ за Платономъ и Плотиномъ онъ представляетъ себѣ дѣятельность мысли по аналогіи съ чувствомъ зрѣнія. Вслѣдствіе этого онъ называетъ ее обыкновенно интеллектуальнымъ зрѣніемъ, въ противоположность зрѣнію тѣлесному, или зрительному ощущенію, и зрѣнію духовному, т.-е. дѣятельности воображенія, проявляющейся въ воспоминаніяхъ и мечтахъ [1]). Условіемъ зрительныхъ ощущеній служитъ свѣтъ физическій, условіемъ интеллектуальнаго познанія служитъ нематеріальный свѣтъ. Образъ свѣта игралъ выдающуюся роль въ системѣ Плотина. Выясняя процессъ интеллектуальнаго зрѣнія по аналогіи съ зрительнымъ ощущеніемъ и подчиняясь вліянію Эннеадъ, бл. Августинъ сотни разъ на протяженіи своихъ сочиненій упоминаетъ объ интеллектуальномъ свѣтѣ, какъ условіи интеллектуальнаго познанія. Читая его произведенія, мы постоянно сталкиваемся съ понятіями lumen, lux intellectualis, lumen veritatis, lumen Dei. Значеніе этихъ образныхъ выраженій и нужно прежде всего установить.

Въ довольно рѣдкихъ и исключительныхъ случаяхъ бл. Августинъ понимаетъ подъ нематеріальнымъ свѣтомъ самую способность ощущенія и мышленія. Характерна въ этомъ отношеніи пятая глава въ его неоконченныхъ комментаріяхъ на кн. Бытія. Есть три свѣта, говоритъ онъ здѣсь. Во-первыхъ, физическій свѣтъ солнца, луны и звѣздъ, которому противоположна тьма, какъ его отсутствіе. Во-вторыхъ, свѣтъ чувства, способность различать то, о чемъ душѣ становится извѣстно чрезъ посредство тѣла,—бѣлое отъ чернаго, горькое отъ сладкаго, горячее отъ холоднаго. Этому свѣту противоположна не тьма, въ которой живутъ глухіе и слѣпые, потому что способность чувственныхъ воспріятій у нихъ всеже сохраняется, а нѣтъ только необходимыхъ для этого органовъ. Ему противоположна тьма, въ которую погружены растенія, лишенныя не только органовъ чувствъ, но и самой способности чувствовать. Третій родъ свѣта—способность мышленія. Ему противоположна тьма неразумности, которая свойственна животному, въ отличіе отъ человѣка [2]). Но по большей части бл. Августинъ понимаетъ подъ интеллектуальнымъ свѣтомъ не способность мышленія, а условіе, при которомъ она можетъ выполнять свое назначіе. Въ этомъ смыслѣ свѣтомъ называются принципы мышленія и самоочевидныя истины.

---

[1]) De Genes. ad litt. XII. 15. 16—19. 21—26. Рус. п. VIII, 265—270. 171—276.

[2]) De Genes. Op. imperf. 24 Рус. п. VII, 110—112. Ср. Contr. Faust. XX, 7. De ver. rel. 96. Рус. п. VII, 82. De Trinit. VII, 6. De peccat. merit. et remiss. I, 38. In. Ioan Ev. XXXV, 3

Для того чтобы могло возникнуть зрительное ощущеніе кромѣ свѣта необходима наличность здоровыхъ глазъ и предмета, доступнаго зрѣнію. Хотя солнце освѣщаетъ весь міръ и самое лицо слѣпого, но послѣдній ничего не видитъ вслѣдствіе отсутствія здороваго органа. Полную параллель зрительному ощущенію представляетъ собою интеллектуальное познаніе. Для него нуженъ также здоровый органъ, соотвѣтствующій объектъ познанія и свѣтъ, въ которомъ онъ бываетъ видимъ. Органомъ является умъ, но не у всѣхъ онъ бываетъ здоровъ и ясенъ. Поэтому хотя интеллектуальный свѣтъ изливается на всѣхъ разумныхъ существъ, но не всѣ способны его видѣть [1]. Интеллектуальный свѣтъ есть совокупность принциповъ, которые спокойно созерцаетъ теоретическій разумъ и на основаніи которыхъ производитъ оцѣнку относительнаго достоинства вещей практическій. Въ своей двоякой дѣятельности умъ подобенъ человѣку, поднявшемуся на заоблачныя вершины горъ: подъ нимъ находятся облака, которыя онъ разсматриваетъ, надъ нимъ чистѣйшій свѣтъ, озаряющій темныя тучи и дѣлающій ихъ видимыми. Такъ ниже ума образы тѣлъ, выше его безтѣлесный свѣтъ [2]. Это свѣтъ истины, потому что все, пріятное въ вещахъ истинныхъ, пріятно единственно благодаря самой истинѣ. Объектомъ интеллектуальнаго познанія прежде всего служитъ умопостигаемое въ чувственныхъ вещахъ, отраженіе въ нихъ разума, благодаря чему сами онѣ становятся въ большей или меньшей степени разумными (rationabiles). Но какъ въ чувственномъ познаніи люди съ слабымъ зрѣніемъ сначала находятъ удовольствіе въ разсматриваніи красивыхъ предметовъ, а потомъ начинаютъ любоваться свѣтомъ, въ которомъ эти послѣдніе бываютъ видимы, и, наконецъ, постепенно развиваютъ въ себѣ способность смотрѣть прямо на солнце, такъ въ интеллектуальномъ познаніи человѣкъ созерцаетъ сначала цѣнность вещей, а потомъ восходитъ къ созерцанію самыхъ принциповъ оцѣнки, самого свѣта Истины [3].

Пользуясь раздѣленіемъ, сдѣланнымъ самимъ бл. Августиномъ, мы разсмотримъ въ дальнѣйшемъ сначала его ученіе о раціональномъ познаніи тѣлеснаго и временнаго, затѣмъ его представленіе о природѣ принциповъ разумной оцѣнки или свѣта истины, и, наконецъ, ученіе объ интеллектуальномъ познаніи

[1]) De Civ. Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 219—220. Epist. CXLVII, 41—42. De lib. arb. II, 29. 52. De ver. rel. 73. Рус. п. VII, 62—63. Epist. CXX, 10.

[2]) De Trinit. IX, 11.

[3]) De lib. arb. II, 36. Solil. I, 22. Рус. п. II, 252—253. In Ev. Ioan. XXXVI, 8. 3—4. De Genes. c. manich. I, 6. De Genes. ad litter XII, 57. Рус. п. VIII, 304—305.

безтѣлеснаго и вѣчнаго т.-е. самыхъ этихъ принциповъ или умопостигаемаго свѣта.

Раціональное познаніе тѣлеснаго и временнаго.

Раціональное познаніе тѣлеснаго, располагающагося въ пространствѣ и подлежащаго законамъ времени по своему существу есть оцѣнка данныхъ чувственнаго воспріятія на основаніи созерцаемыхъ интеллектомъ безтѣлесныхъ и вѣчныхъ началъ. Эта оцѣнка простирается не только на всѣ тѣла и ихъ образы, но и на человѣка съ его познаніемъ, эстетическимъ творчествомъ и нравственною дѣятельностью. Отсюда, какъ предметы оцѣнки, такъ и виды оцѣнки съ ихъ руководящими принципами распадаются на нѣсколько классовъ, къ которымъ мы теперь и переходимъ.

А. Математическія отношенія предметовъ. Математическія отношенія предметовъ касаются ихъ внѣшней формы и ихъ счисленія.

Въ окружающемъ мірѣ человѣкъ видитъ предметы всевозможныхъ формъ. Здѣсь есть шары, круги, треугольники, линіи. Но всѣ эти формы не отличаются правильностью. Онѣ лишь приближаются въ большей или меньшей степени къ соотвѣтствующимъ геометрическимъ фигурамъ. Животное нисколько не интересуется правильностью видимыхъ формъ. Одинъ человѣкъ способенъ судить, насколько арбузъ приближается къ шару, а нить паутины къ линіи. На чемъ же основывается это сужденіе? Возможность его обусловлена тѣмъ, что умъ нашъ созерцаетъ правильныя геометрическія фигуры и, сравнивая съ ними реальные предметы, видитъ, насколько они осуществляютъ въ себѣ свои идеальные первообразы [1]). Въ самомъ дѣлѣ, обыкновенно мы не видимъ ничего тоньше нити паутины. Даже въ своемъ воображеніи мы не можемъ реализировать ничего еще болѣе тонкаго. Но видя или воображая, эту тончайшую нить, мы прекрасно понимаемъ, что имѣетъ предъ собою не одну чистую долготу, не линію, допускающую лишь поперечное дѣленіе, а тѣло, которое можетъ быть дѣлимо въ трехъ отношеніяхъ, потому что, кромѣ длины, имѣетъ высоту и ширину, хотя и самыхъ незначительныхъ размѣровъ. Однако именно то обстоятельство, что мы это понимаемъ, съ несомнѣнностью доказываетъ, что въ нашемъ умѣ есть понятія

[1]) 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. De ord. II, 42. 43. Рус. п. II. 213. 214.

длины, ширины и вышины, которыя мы можемъ отдѣлить другъ отъ друга. Изъ нихъ понятіе линіи или чистой долготы совершенно безтѣлесно, потому что не можетъ быть тѣла, не имѣющаго трехъ измѣреній [1]). Подобно линіи, нашему уму присущъ цѣлый рядъ самоочевидныхъ геометрическихъ понятій, усматриваемыхъ непосредственно. Такъ, для насъ совершенно ясно, что прямая линія можетъ простираться въ безконечность лишь въ одномъ направленіи, и что изъ нея нельзя построить плоскости, т.-е. чистой широты, имѣющей только два измѣренія—въ длину и ширину, но не имѣющей глубины. Для полученія плоскости нужно или мыслить одну прямую изогнувшейся такъ, чтобы одна часть ея коснулась другой, или имѣть не менѣе трехъ пересѣкающихся прямыхъ. Такъ получается кругъ и треугольникъ [2]). Построяя плоскости изъ линій, наша мысль переходитъ отъ дѣлимаго въ одномъ отношеніи къ дѣлимому въ двухъ отношеніяхъ. Но она можетъ итти и въ обратномъ порядкѣ—отъ дѣлимаго къ совершенно недѣлимому. Возьмемъ плоскость какой угодно формы и проведемъ въ ней линію отъ любого пункта къ границѣ. Мѣсто, откуда выходитъ эта линія, есть недѣлимая точка. Если бы послѣдняя была дѣлимой въ одномъ отношеніи, то была бы уже не точкой, а линіей, а если бы была дѣлима въ двухъ отношеніяхъ, то была бы плоскостью и сама содержала бы въ себѣ точки, изъ которыхъ можно было бы провести линіи къ ея границамъ. Недѣлимо также то, чѣмъ начинается линія, потому что начало долготы мыслится чуждымъ всякой долготы [3]). Но хотя точка, чуждая всякой дѣлимости, отстоитъ далѣе всего отъ тѣлъ, она есть самое могущественное начало въ геометріи, потому что все зависитъ отъ нея, а она ни отъ чего не зависитъ. Точка начинаетъ и заканчиваетъ линію, она же разсѣкаетъ и соединяетъ ее. Изъ прямыхъ линій не можетъ образоваться фигуры, если онѣ не пересѣкутся въ точкѣ. Чтобы возникло тѣло, необходимы плоскости, плоскость для своего образованія нуждается въ линіяхъ, линія имѣетъ нужду въ точкѣ, а точка существуетъ сама по себѣ и ни въ чемъ не нуждается [4]). Съ такою же непосред-

[1]) De quant. an 10. Рус. и II, 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. Confes X. 19. Рус. и I, 283.

[2]) De quant. anim. 11 13. 17. Рус. и. II, 338. 340—341 345—346.

[3]) Ibid. 18. Рус. и. II, 346—347.

[4]) Ibid. 19—20. Рус. и. II, 347—348.

ственностью усматривается, что линія, пересѣкающая кругъ чрезъ центръ его, длиннѣе всѣхъ линій, пересѣкающихъ его не чрезъ центръ [1]), что шаръ, разсѣченный чрезъ центръ, даетъ два равныхъ круга [2]), что въ фигурѣ заключается столько угловъ, сколько линій, образующихъ ее, что при равенствѣ въ ней линій, будутъ равны и углы [3]). Всѣ эти самоочевидныя и не подлежащія сомнѣнію геометрическія положенія служатъ принципомъ для сужденія о формѣ реальныхъ предметовъ, потому что истинной линіей не можетъ быть та, которая допускаетъ продольное сѣченіе, истинной точкой то, что въ какомъ бы то ни было отношеніи подлежитъ дѣлимости, истинной широтой плоскость, которая, будучи поставлена въ вертикальномъ положеніи, допускала бы продольное сѣченіе сверху внизъ [4]).

Множественность предметовъ въ окружающемъ насъ мірѣ побуждаетъ насъ къ счисленію ихъ. Каждое произведенное вычисленіе можетъ быть правильнымъ или неправильнымъ. Оно бываетъ правильнымъ, если соотвѣтствуетъ законамъ соотношенія чиселъ, и ошибочнымъ, если нарушаетъ ихъ. Бл. Августинъ различаетъ числа эмпирическія и числа умопостигаемыя. Эмпирическія числа — не что иное, какъ численно обособленные, дѣлимые до безконечности, матеріальные предметы, которые мы считаемъ, числа умопостигаемыя — отвлеченныя числа, состоящія изъ абсолютныхъ и потому недѣлимыхъ единицъ и подчиняющіяся неизмѣннымъ законамъ соотношенія, на основаніи которыхъ мы производимъ счисленія [5]). Что понимаетъ бл. Августинъ подъ этими законами соотношенія чиселъ, видно изъ частностей. Это, во-первыхъ, періодичность чиселъ. Всякое названное число конечно, не названное безконечно. Но простираясь въ безконечность, число начинается единицей и постоянно къ ней возвращается, образуя изъ единицъ одинъ десятокъ, изъ десятковъ одну сотню и т. д. [6]). Посредствомъ довольно сложныхъ выкладокъ бл. Августинъ доказываетъ необходимость десятичной си-

[1]) De immort. anim 1. Рус. и. II, 300

[2]) Solil. I, 10. Рус. и. II, 238.

[3]) De quant. anim. 13. Рус. и. II, 340—341.

[4]) Ibid. 21. Рус. и. II, 349. De Trinit. XII, 2.

[5]) Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus; sed illi alii sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt, et ideo valde sunt. Confes, X, 19 Рус. и. I, 283 Ipsum numerum quis numerat? Numero numerantur quaecumque numerantur. Si quidquid numeratur, numero numeratur; numeri non potest esse numerus, numerari numerus nullo pacto potest. Enar. in. Ps. CXLVI, 11.

[6]) De music I, 18—19.

стемы счисленія, но мы не останавливаемся на этихъ подробностяхъ, потому что онѣ не имѣютъ гносеологическаго значенія [1]). Второе мѣсто занимаютъ неизмѣнные законы сложенія и дѣленія чиселъ, въ силу которыхъ отъ соединенія единицы и двухъ всегда получается три, два всегда относится къ единицѣ, какъ ея удвоеніе [2]), интеллигибельное число три не можетъ быть дѣлимо на двѣ равныхъ части [3]). Наконецъ, такой же неизмѣнный законъ управляетъ и послѣдовательностью чиселъ. Такъ, напр., число, служащее удвоеніемъ другого, занимаетъ такое мѣсто отъ удвояемаго, на какомъ послѣднее стоитъ отъ начала, т. е. отъ нуля [4]). Удвоеніе единицы (2) находится на первомъ мѣстѣ отъ нея, удвоеніе двухъ (4) стоитъ на второмъ мѣстѣ отъ удвояемаго, удвоеніе трехъ (6) на третьемъ и т. д. Этотъ законъ проходитъ чрезъ всѣ прочія числа въ видѣ несомнѣннѣйшаго и неизмѣннаго правила [5]). Эти и подобные законы соединенія и дѣленія чиселъ служатъ интеллектуальнымъ свѣтомъ, въ которомъ усматривается правильность или ошибочность всякаго вычисленія [6]).

B. Правильность мышленія. Раціональное познаніе временнаго состоитъ, далѣе, въ оцѣнкѣ правильности сужденій и умозаключеній. Для этой оцѣнки также нужны извѣстные принципы, при свѣтѣ которыхъ познается степень безошибочности логическихъ операцій. Въ качествѣ руководящихъ началъ мышленія, мы полагаемъ правилами діалектики и нѣкоторыми самоочевидными истинами, соотвѣтствіе или несоотвѣтствіе которымъ каждаго даннаго умозаключенія опредѣляетъ его цѣнность.

Нужно строго различать истину соотношенія сужденій и истину самыхъ сужденій, или правильность мышленія въ формальномъ и матеріальномъ отношеніи. Умозаключеніе можетъ быть правильно въ формальномъ отношеніи, хотя бы въ составъ его входило сужденіе неправильное по существу: всѣ доказательства ad absurdum дѣлаютъ совершенно вѣрный въ логическомъ

---

[1]) Ibid. I, 20—26.

[2]) Ibid. VI, 35.

[3]) De morib. II, 24.

[4]) Ut quotus quisque numerus est ab ipso principio, totus post illum sit duplus ejus. De lib. arb. II, 23.

[5]) Ibid.

[6]) 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. De lib. arb. II, 21.

отношеніи выводъ изъ невѣрной по существу посылки. Наоборотъ, умозаключеніе, составленное изъ вѣрныхъ по существу сужденій, можетъ быть невѣрнымъ въ формальномъ отношеніи. Въ видѣ примѣра можно взять умозаключеніе: если ораторъ, то человѣкъ, но NN не ораторъ, слѣдовательно, не человѣкъ. Такимъ образомъ, оцѣнка правильности мышленія съ формальной стороны обусловлена законами сочетанія сужденій, а съ матеріальной—правильной связью недоказаннаго положенія съ одной изъ самоочевидныхъ истинъ [1])

Правилами, опредѣляющими степень безошибочности соотношенія сужденій въ умозаключеніи, служатъ принципы діалектики. Сюда относится законъ тождества и исключеннаго третьяго, правило раздѣлительнаго силлогизма, по которому одна часть его получаетъ подтвержденіе чрезъ устраненіе всѣхъ прочихъ [2]). Сюда же относится законъ причинности, въ силу котораго мы упорно ищемъ причины явленій и заранѣе убѣждены, что все имѣетъ свою причину [3]). Въ дѣятельности мышленія, управляемой законами логики, можно указать двѣ основныхъ задачи—анализъ и синтезъ, различеніе и обобщеніе, а это устанавливаетъ отношеніе логики къ числу и показываетъ, что мышленіемъ управляетъ единство. Въ самомъ дѣлѣ, различеніе мы примѣняемъ къ тому, что, считаясь единымъ, или совсѣмъ не таково въ дѣйствительности, или не настолько едино, насколько считается. Посредствомъ этого пріема устраняется все, нарушающее единство. Обобщеніе же имѣетъ цѣлью достигнуть возможно большаго и совершеннаго единства во многомъ. „И различая и соединяя, говоритъ Августинъ, я хочу единства и люблю единство, но различая, я ищу единства чистаго, а соединяя, единства полнаго“ [4]).

Правильность сужденій по существу опредѣляется ихъ формально безошибочной связью съ положеніями, истинность которыхъ усматривается непосредственно. Самъ бл Августинъ не

---

[1]) De doctr. christ II, 48—52.

[2]) Contr. acad. III, 23. 29. Рус. п. II, 81—82. 87—89

[3]) Nescio quomodo animum non latet, nihil fieri sine causa. De ordin. I, 11. Рус. п. II, 149.

[4]) 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. De ordin. II, 48. Рус. п. II, 219—220

разсматриваетъ эти аксіомы въ связи съ діалектикой, но постоянно ими пользуется въ своихъ трактатахъ и полемическихъ статьяхъ. Сверхъ того онѣ имѣютъ внутреннее отношеніе къ его ученію о правилахъ логики, такъ какъ, согласно одному изъ нихъ, установленная несомнѣнность одного положенія передается другому, правильно съ нимъ связанному. Поэтому для оцѣнки продуктовъ дѣятельности разсудка недостаточно законовъ правильнаго сочетанія сужденій, но необходимы еще положенія аксіоматическаго характера. Вотъ нѣсколько тезисовъ, имѣющихъ для бл. Августина такое значеніе.

Для него всегда было истиной, не допускающей сомнѣнія, что неизмѣняемое, неповреждаемое и нетлѣнное выше измѣняемаго и тлѣннаго [1]), а отсюда съ такой же очевидностью представлялось, что менѣе измѣняемое лучше, чѣмъ болѣе измѣняемое [2]). Въ связи съ этимъ стоялъ аналогичный тезисъ: не подлежащее дѣленію выше, нежели дѣлимое, потому что дѣлимость есть видъ измѣняемости [3]). Наконецъ, простымъ перифразомъ перваго положенія является та истина, что вѣчное выше временнаго, потому что понятіе вѣчности связано съ идеей неизмѣняемости, а понятіе времени предполагаетъ постоянную смѣну моментовъ [4]).

На ряду съ приведенной можно указать еще другую группу тѣсно между собою связанныхъ положеній, имѣвшихъ въ глазахъ Августина аксіоматическую достовѣрность. Согласно первому изъ нихъ причина выше своего дѣйствія. На основаніи его Августинъ доказываетъ, что Богъ выше созданнаго имъ міра, и что не можетъ быть причины, вызвавшей волю Божію къ творческой дѣятельности, такъ какъ въ этомъ случаѣ причина стояла бы выше своего произведенія [5]), а выше воли Божіей ничего быть не можетъ [6]). Но не только causa efficiens выше своего дѣйствія но и causa finalis выше средства, необходимаго для ея осуществленія [7]). Частнымъ выраженіемъ того и другого принципа служитъ положеніе: душа выше тѣла, такъ какъ, оживляя

[1]) Confess. VII, 1 6. Рус. п I, 159. 164. De div. quaest. LIV.

[2]) De Genes ad litt. VIII, 39. Рус. п VIII, 131—132. De div. quaest. LIV.

[3]) De quant. anim. 17—18. Рус. п. II, 346.

[4]) De ver rel. 97. Рус. п. VII, 82—83. Se serm Dom. in mont. II, 36.

[5]) Non possunt aequari opera artifici et conditori. De act. c Felic. I, 19.

[6]) 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. De div. quaest. XXVIII.

[7]) Omne quod ad aliud referendum est, inferius est quam id ad quod referendum est. De div. quaest. XXX.

тѣло и пользуясь имъ, какъ орудіемъ, она стоитъ къ нему въ отношеніи причины и цѣли [1]).

Въ заключеніе нужно упомянуть еще о двухъ аксіомахъ, къ которымъ бл. Августинъ часто прибѣгаетъ въ своей философской аргументаціи: судящій выше судимаго, но ниже того, на основаніи чего онъ судитъ [2]), и умъ выше чувства. Несомнѣнность второго тезиса ясна изъ того, что каждый человѣкъ предпочитаетъ золоту зрѣніе, а зрѣнію умъ. Если бы пришлось дѣлать выборъ между этими благами, то каждый отказался бы отъ золота, чтобы сохранить зрѣніе, и отъ зрѣнія, чтобы сохранить умъ, потому что умъ безъ зрѣнія остается умомъ человѣческимъ, а зрѣніе безъ ума становится зрѣніемъ животнаго [3]). Всякій охотнѣе предпочелъ бы скорбѣть, владѣя здравымъ умомъ, чѣмъ радоваться въ состояніи помѣшательства [4]).

Присматриваясь къ перечисленнымъ положеніямъ, которыя бл. Августинъ могъ бы включить въ понятіе интеллектуальнаго свѣта, позволяющаго уму судить о цѣнности того или другого сужденія по существу, мы прежде всего убѣждаемся, что всѣ они имѣютъ отношеніе къ оцѣнкѣ явленій: они указываютъ на то, что должно быть признано высшимъ и болѣе предпочтительнымъ, и устанавливаютъ градацію благъ. Для этой цѣли ими пользуется и самъ бл. Августинъ [5]). Далѣе, они естественно распадаются на двѣ группы, и въ каждой изъ нихъ господствуетъ одна основная идея. Въ трехъ первыхъ — это идея полноты и цѣлостности. Неизмѣняемое, вѣчное, недѣлимое выше всего противоположнаго потому, что не можетъ стать менѣе полнымъ и утратить часть своихъ совершенствъ. Въ остальныхъ основнымъ началомъ служитъ идея зависимости: то, что въ какомъ-нибудь отношеніи зависитъ отъ другого, ниже этого послѣдняго.

С. Эстетическая оцѣнка. Въ счисленіи и дѣятельности мышленія проявляется разумъ, но не въ такихъ формахъ, которыя могли бы быть доступны для чувственныхъ воспріятій. Въ области же прекраснаго онъ находитъ для себя выраженіе въ тѣлесныхъ формахъ. Красота есть отображеніе разума Божія или человѣческаго. Однако эта объективная разумность тѣлъ можетъ быть воспринимаема лишь двумя высшими чувствами — зрѣніемъ

---

[1]) De div. quaest. LIV. De lib. arb. III, 16. De nat. boni, 5. Confes X, 10. Рус. п. I. 276.

[2]) De ver. rel. 53. Рус. п. VII, 44

[3]) De Trinit. XIV, 19. De duab. anim. 2.

[4]) De Civ. Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 219—220.

[5]) De doctr. christ. I, 8. De Civ. Dei XI, 16. Рус. п. IV, 200—201.

и слухомъ. Все, слагающееся изъ соразмѣрныхъ частей и видимое глазами, разумно. Архитекторы совершенно правильно называютъ гармоническое соотношеніе частей въ зданіи его разумомъ, а всякій безпорядокъ — отсутствіемъ разума [1]). То же выраженіе можно употребить по отношенію къ согласному и стройному пѣнію. Но никто не говоритъ: это разумно пахнетъ, это разумно отзывается на вкусъ, это разумно мягко [2]). Хотя по болѣе распространенному словоупотребленію красотой называется извѣстное свойство видимыхъ формъ, однако, эстетическое впечатлѣніе производятъ также звуки и движенія [3]). Такимъ образомъ, бл. Августинъ различаетъ два вида красоты: одинъ данъ въ сосуществующихъ формахъ, воспринимаемыхъ посредствомъ зрѣнія, второй въ послѣдовательно смѣняющихся движеніяхъ, которыя могутъ быть улавливаемы какъ зрѣніемъ, такъ и слухомъ.

Обратимся теперь къ анализу эстетическихъ сужденій, предпринятому бл. Августиномъ для выясненія принциповъ, которыми руководится умъ, опредѣляя степень красоты того или иного объекта. Съ наибольшею подробностью онъ изслѣдовалъ прекрасное въ движеніяхъ, посвятивъ этому предмету спеціальное сочиненіе *De musica*. Въ различныхъ формахъ ритма, метра и стиха онъ имѣлъ факты съ установившейся эстетической цѣнностью и потому могъ отправляться отъ нихъ, какъ отъ неоспоримыхъ данныхъ, съ цѣлью показать, на чемъ покоятся эти признанныя положенія въ своихъ послѣднихъ основахъ. Но онъ не оставилъ безъ вниманія и красоту сосуществующихъ формъ.

Въ эстетическихъ сужденіяхъ онъ различаетъ чувственную и раціональную оцѣнку. Мы попытаемся выяснить его взгляды на происхожденіе той и другой какъ въ отношеніи къ красотѣ движеній, такъ и въ отношеніи къ красотѣ формъ.

1. Непосредственное эстетическое чувство самымъ фактомъ своего пріятнаго или непріятнаго возбужденія произноситъ какъ-бы свой судъ надъ прекраснымъ во времени и въ пространствѣ.

---

[1]) Architecti jam suo verbo rationem istam vocant, et partes discorditer collocatas, dicunt non habere rationem. De ord. II, 34, Рус. п. II, 206.

[2]) 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 rideatur, si dixerit, Rationabiliter olet; aut, rationabiliter sapit; aut, rationabiliter molle est. De ord II, 32 Рус п II, 204.

[3]) De music. VI, 38.

Между движеніями болѣе всего такихъ, которыя имѣютъ своею цѣлью что-либо другое, но встрѣчаются и такія, которыя сами для себя составляютъ цѣль. Выточенная фигура предполагаетъ, во-первыхъ, матерію—дерево или серебро,—изъ которыхъ она сдѣлана, во-вторыхъ, форму, которую эта матерія получила, и, наконецъ, движеніе мастера, сообщившее ей форму. Подобное движеніе не свободно, потому что оно было предпринято для полученія извѣстнаго результата. Но есть другого рода движенія, которыхъ мы хотимъ ради нихъ самихъ, которыя сами по себѣ доставляютъ намъ удовольствіе. Они выше первыхъ, потому что имѣютъ цѣль въ себѣ самихъ, а не въ чемъ-либо иномъ [1]). Характерной особенностью этихъ движеній служитъ періодическая повторяемость въ нихъ однообразныхъ числовыхъ отношеній, раздѣленныхъ одинаковыми интервалами. Бл. Августинъ долго останавливается на числовыхъ отношеніяхъ долготы и краткости, которыя лежатъ въ основѣ стихосложенія. Стихъ производитъ пріятное эстетическое впечатлѣніе потому, что онъ по своему существу есть не что иное, какъ звучащее число. Болѣе того, въ сложномъ явленіи воспріятія красоты стиха посредствомъ слуха можно различать пять видовъ чиселъ, которыя не тождественны между собою, потому что каждый видъ можетъ существовать безъ другихъ. Прежде всего это—звучащія числа т.-е. размѣренные звуки, сотрясающіе воздухъ, независимо отъ того, слышитъ ихъ какое-нибудь живое существо или нѣтъ. Таково, напр., ритмическое паденіе капель въ пустомъ пространствѣ, гдѣ некому воспринимать звукъ этого паденія [2]). Когда такія числа становятся предметомъ слухового ощущенія, они вызываютъ соотвѣтствующія числа въ чувствѣ одушевленнаго существа. Первый видъ чиселъ можетъ существовать безъ второго, но второй безъ перваго возникнуть не можетъ. Это показываетъ, что мы имѣемъ дѣло съ двумя числами, которыхъ нельзя смѣшивать [3]). Стихъ прозвучавшій и услышанный, можетъ быть воспроизведенъ слушателемъ громко или же мысленно, но въ томъ и другомъ случаѣ съ соблюденіемъ тѣхъ же числовыхъ отношеній и тѣхъ же интерваллов [4]). Воспроизведеніе стиха предполагаетъ дѣйствительное или воображаемое движеніе голосовыхъ органовъ, и въ этомъ движеніи мы находимъ уже третій видъ чиселъ. Онъ не тождественъ съ первыми

---

[1]) Ibid. I, 3.
[2]) Ibid VI, 2
[3]) Ibid. VI, 3.
[4]) Ibid. VI. 22

двумя уже потому, что можетъ не сопровождаться сотрясеніемъ воздуха и не вызывать слуховыхъ ощущеній, а быть только безмолвнымъ движеніемъ души, произносящей звуки въ своемъ воображеніи. Но для того, чтобы воспроизвести слышанный стихъ, необходимо его помнить, т.-е. содержать въ своей памяти четвертый видъ чиселъ. Числа, хранимыя памятью, не совпадаютъ съ тѣми, которыя даны въ движеніяхъ тѣла или духа у воспроизводящаго стихъ, потому что тѣ и другія числа могутъ существовать одно безъ другого. Съ одной стороны, числа заученнаго стиха содержатся въ памяти и тогда, когда нѣтъ чиселъ, воспроизводящихъ его, съ другой—душа производитъ ритмическія т.-е. числовыя движенія въ тѣлѣ и безъ помощи памяти. Таково, напр., біеніе пульса и дыханіе [1]). Всѣ указанные виды чиселъ вызываютъ пріятное или непріятное состояніе чувства, смотря по тому, есть ли въ нихъ соразмѣрность и правильность числовыхъ отношеній, или же они погрѣшаютъ въ этомъ отношеніи. Фактомъ испытываемаго удовольствія или страданія чувство произноситъ какъбы свой судъ надъ всѣми числами, одобряя или не одобряя ихъ. Но такъ отзываться на числа чувство можетъ только въ томъ случаѣ, если само оно есть число, такъ какъ подобное познается подобнымъ. Итакъ, эстетическое чувство, оцѣнивающее движенія, есть пятый видъ чиселъ. Онъ выше всѣхъ прочихъ согласно тому принципу, что судящій выше судимаго [2]).

Такимъ образомъ, нужно различать пять видовъ чиселъ: звучащія (sonantes), находящіяся въ чувствѣ воспринимающаго (occursores), движущіяся (progressores), припоминаемыя (recordabiles) и, наконецъ, судящія (judiciales) [3]).

Въ изслѣдованіи о происхожденіи эстетической оцѣнки главный интересъ долженъ сосредоточиться естественно на эстетическомъ чувствѣ или, держась терминологіи самого изучаемаго мыслителя, на судящихъ числахъ. Ихъ дѣятельность рисуется у бл. Августина въ слѣдующихъ чертахъ. Звучащія числа сами по

---

[1]) Ibid. VI, 4.

[2]) 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 nullo modo agere potuisse. De music. VI, 5. Ср. 2. 6.

[3]) Ibid. VI, 16. Для объясненія терминологіи бл. Августина нужны добавочныя свѣдѣнія, которыя мы опускаемъ, чтобы не осложнять изложеніе излишними подробностями.

себѣ не могутъ служить предметомъ оцѣнки для чиселъ судящихъ. Они могутъ подлежать суду лишь въ тѣхъ числахъ, которыя находятся въ чувствѣ слышащаго, Если же они звучатъ тамъ, гдѣ ихъ никто не воспринимаетъ, то не могутъ быть и судимы [1]). Но и оцѣнка чиселъ, возникающихъ въ чувствѣ воспринимающаго, была бы невозможна, если бы ей не содѣйствовала память. Въ самомъ дѣлѣ, эстетическое впечатлѣніе обусловлено не отдѣльными пріятными звуками, а ихъ количественнымъ соотношеніемъ, которое не улавливается непосредственно ухомъ. Для этого необходимо сравненіе относительной долготы звуковъ. Но, когда звучитъ второй слогъ стопы, перваго уже не существуетъ. Поэтому сравненіе звуковъ со стороны ихъ краткости, долготы, ритма возможно лишь подъ условіемъ сохраненія прозвучавшаго и исчезнувшаго памятью [2]). Судъ эстетическаго чувства надъ движущимися числами выражается въ томъ, что мы стремимся помимо своего сознанія къ ритмичности даже механическихъ движеній. Когда мы идемъ, бьемъ, ѣдимъ или пьемъ, мы производимъ равномѣрныя движенія ногами, руками, челюстями. Эта равномѣрность безсознательныхъ движеній обусловлена таинымъ мановеніемъ судящихъ чиселъ [3]). Остаются числа, хранимыя въ памяти. Однако, эти числа, какъ, напр., заученный наизусть стихъ или музыкальный мотивъ, могутъ подвергаться оцѣнкѣ не поскольку они находятся въ памяти въ скрытомъ состояніи, а поскольку предстаютъ предъ сознаніемъ въ видѣ движущихся чиселъ—дѣйствительныхъ или воображаемыхъ, или въ видѣ чиселъ, воспринимаемыхъ слухомъ, или въ видѣ тѣхъ и другихъ, т.-е., мы оцѣниваемъ ихъ или тогда, когда сами ихъ воспроизводимъ мысленно, или когда они не только возраждаются въ движеніяхъ души, но и въ звукахъ нашего голоса, которые мы сами же и слышимъ, или когда ихъ воспроизводитъ кто-нибудь другой и своимъ чтеніемъ напоминаетъ намъ о томъ, что скрывается въ глубинѣ нашей собственной души [4]). Въ основѣ этихъ словъ

---

[1]) 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? Ibid. VI, 22.

[2]) Judiciales illi numeri, qui numeros in intervallis temporum sitos... judicare non possunt nisi quos eis tanquam ministra memoria obtulerit. Ibid. VI, 21.

[3]) Illi progressores cum aliquam in corpore numerosam operationem appetunt, latente istorum judicialium nutu modificantur. Ibid. VI, 20.

[4]) Judicantur et recordabiles numeri ab his judicialibus, nunquam soli, sed adjunctis activis, aut occursoribus, aut utrisque, qui eos tanquam e latebris suis in manifestum producant, et quasi redintegratos qui jam abolebantur, rursum recordantur Ibid VI, 22.

бл Августина лежитъ, конечно, то справедливое наблюденіе, что заученный мотивъ только тогда можетъ вызывать въ насъ чувство удовольствія, когда онъ повторяется кѣмъ-либо другимъ или нами самими.

Такова судящая дѣятельность высшаго вида чиселъ, отвѣчающихъ чувствомъ удовольствія на ритмическія движенія и звуки Теперь нужно опредѣлить природу этой судящей способности и рѣшить, относится ли она къ разуму или къ чувству. Обсуждая этотъ вопросъ, бл. Августинъ пользуется двумя принципами, обыкновенно примѣняемыми имъ въ такихъ случаяхъ. Разумъ принадлежитъ только человѣку и не связанъ съ тѣломъ. Слѣдовательно, всякая способность, общая человѣку съ животными и обусловленная тѣлесной организаціей, относится къ области чувства, а не разума. Разсматривая съ двухъ этихъ сторонъ эстетическое чувство, онъ прежде всего находитъ, что музыкальныя способности свойственны въ извѣстной мѣрѣ и нѣкоторымъ животнымъ. Пѣніе соловья весной, несомнѣнно, музыкально, потому что отличается и соразмѣрностью, и сладостью, и соотвѣтствуетъ времени года. Но животныя не только умѣютъ издавать музыкальные звуки, но, очевидно, способны и наслаждаться ими. Слоны, медвѣди и другіе звѣри любятъ пѣніе. Птицы поютъ съ увлеченіемъ, конечно, потому только, что это доставляетъ имъ удовольствіе. Наконецъ, животныя способны запоминать и воспроизводить музыкальныя мелодіи. Такъ, сороку, попугая и ворона можно научить подражать человѣческому пѣнію. Такая же естественная, вовсе независимая отъ разума, музыкальность принадлежитъ и человѣку. Флейтисты и кіоаристы, не зная искусства, т.-е. незнакомые съ теоріей музыки, умѣютъ услаждать слухъ публики въ театрахъ. Толпа, собирающаяся ихъ слушать, также по большей части музыкально необразованная, прогоняетъ свистомъ плохого флейтиста, аплодируетъ хорошему пѣвцу и волнуется тѣмъ сильнѣе, чѣмъ лучше его пѣніе. Мало того, необразованные музыканты и пѣвцы легко овладѣваютъ музыкальными мотивами подъ руководствомъ учителя, а иногда и сами выступаютъ композиторами, изобрѣтая пріятные мотивы и пѣсенки [1]). Для всего этого какъ артистамъ, такъ и толпѣ достаточно чувства, памяти и упражненія. Когда народъ въ театрѣ освистываетъ одного и рукоплещетъ другому, онъ идетъ вслѣдъ за природой, давшей человѣку слухъ, посредствомъ котораго онъ мо-

---

[1]) Ibid. I, 5—8.

жетъ судить о пріятномъ или непріятномъ въ музыкѣ и пѣніи [1]).

Природа же руководитъ и непосредственнымъ эстетическимъ творчествомъ. Начинающій флейтистъ произвольно пробуетъ издавать всевозможныя сочетанія звуковъ, оцѣнивая ихъ своимъ чувствомъ, и тѣ изъ нихъ, которые ему нравятся, ввѣряетъ памяти, а затѣмъ, уже съ намѣреніемъ воспроизводя ихъ, упражненіемъ пріучаетъ пальцы твердо и безъ ошибки попадать на тѣ отверстія инструмента, которыя нужно закрыть для полученія желаемаго сочетанія звуковъ, и чѣмъ богаче одаренъ онъ чувствомъ, памятью и подражательностью, тѣмъ скорѣе и лучше достигаетъ своей цѣли [2]).

Но эти способности, свойственныя какъ человѣку, такъ и животнымъ, кромѣ того связаны еще съ тѣломъ. Хотя движеніе членовъ повинуется первоначально указаніямъ ума, однако, навыкъ къ быстрымъ и правильнымъ движеніямъ находится не въ умѣ, а въ самыхъ тѣлесныхъ членахъ. Мы можемъ прекрасно знать, какой кусокъ дерева слѣдуетъ отдѣлить и въ какой точкѣ нужно рубить для этого топоромъ, но если у насъ нѣтъ необходимой сноровки, то мы не въ состояніи этого сдѣлать, тогда какъ опытный плотникъ безошибочно наноситъ ударъ по заранѣе намѣченному мѣсту и при повтореніи удара попадаетъ въ ту же самую точку [3]). Судящія числа или самое эстетическое чувство нужно отнести къ тѣлесной природѣ человѣка уже потому, что оно смертно. Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ низшіе виды чиселъ подлежатъ смерти. Числа звучащія и находящіяся въ чувствѣ воспринимающаго перестаютъ существовать, какъ только прекращается звукъ или дѣятельность чувства. Числа движущіяся существуютъ до тѣхъ только поръ, пока находятся въ движеніи члены. Числа, хранимыя памятью, болѣе устойчивы, но и они умираютъ вслѣдствіе забвенія. Одни судящія числа, повидимому, не умираютъ, потому что человѣкъ всегда сохраняетъ способность отвѣчать на всѣ прочія числа чувствомъ удовольствія или неудовольствія. Однако, въ дѣйствіи-

---

[1]) Natura id fieri puto, quae omnibus dedit sensum audiendi, quo ista judicantur. Ibid. I, 10.

[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. Ibid. I, 10.

[3]) Non igitur solum movendi celeritas atque facilitas, sed etiam motionis modus ipse in membris, usui potius quam scientiae tribuendus est. Ibid I, 9.

тельности, и эти числа смертны. Эстетическая цѣнность стиха зависитъ не отъ медленности или скорости его чтенія, но отъ неизмѣннаго сохраненія отношенія между долготою и краткостью его частей. Быстрѣе или медленнѣе онъ произносится, но онъ одинаково нравится намъ, если только въ томъ и другомъ случаѣ сохраняется законъ, напримѣръ, ямбическаго построенія, который требуетъ, чтобы части стопы относились между собою какъ 1 : 2. Однако, въ постепенномъ возрастаніи протяжности ямбовъ есть предѣлъ, по достиженіи котораго отношеніе временъ перестаетъ непосредственно восприниматься чувствомъ и эстетическое наслажденіе становится невозможнымъ. Путемъ упражненія діапазонъ чувства можно до нѣкоторой степени расширить. Однако и здѣсь есть предѣлъ. Никакимъ упражненіемъ нельзя достигнуть того, чтобы чувство могло ощущать правильные ямбы въ періодической смѣнѣ часовъ, дней, мѣсяцевъ, годовъ, части которыхъ чередовались бы въ отношеніи 1 : 2. Между тѣмъ какъ разумъ можетъ усматривать правильность и закономѣрность даже въ такихъ медленныхъ движеніяхъ. Отмѣченная узость чувства объясняется тѣмъ, что оно должно обезпечивать животному безопасное существованіе въ томъ мѣстѣ вселенной, въ которомъ ему суждено обитать. Каждому существу удѣлено чувство пространства и времени пропорціональное той части универса, какую по величинѣ своего тѣла и по продолжительности своей жизни оно занимаетъ. Все же, относящееся къ потребностямъ смертной жизни, само смертно. Смертны, такимъ образомъ, и связаны съ тѣломъ и судящія числа или, по современной терминологіи, эстетическое чувство [1]).

Ограниченность чувственной оцѣнки явленій эстетическаго порядка показываетъ, что въ нашей душѣ есть еще высшая судящая инстанція — разумъ, который видитъ то, что недоступно чувству, и судитъ его самого [2]). Такъ, разумъ устанавливаетъ, что только свободное движеніе, т.-е. имѣющее цѣль въ себѣ самомъ, относится къ области прекраснаго. Далѣе, онъ различаетъ виды прекраснаго въ движеніи и проводитъ границу между искусствомъ, обусловленнымъ смѣною долготы и краткости во времени (музыка), и искусствомъ, состоящимъ въ преодолѣніи

---

[1]) Ibid. VI, 17—19. 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. Ibid. VI, 19.

[2]) Ibid. VI, 23.

съ большей или меньшей быстротой пространства (пляска). Наконецъ, онъ изслѣдуетъ, что въ этихъ искусствахъ относится къ душѣ и что къ тѣлу, и изъ какихъ чиселъ слагается эстетическое впечатлѣніе [1]). Главное же преимущество разума состоитъ въ томъ, что онъ оцѣниваетъ дѣятельность и приговоры самого эстетическаго чувства. Послѣднее иногда не замѣчаетъ, что при чтеніи стихотворенія однородные слоги, напр., короткіе, произносятся не равномѣрно, не съ одинаковой степенью длительности, и наслаждается такимъ чтеніемъ, между тѣмъ какъ разумъ открываетъ ошибку и осуждаетъ неосновательное удовольствіе чувства. Разумъ опредѣляетъ законы численныхъ отношеній въ движеніяхъ, производящихъ эстетическое впечатлѣніе на чувство, и, такимъ образомъ, даетъ объясненіе удовольствію, испытываемому имъ. Но такъ какъ разумъ въ этомъ случаѣ обсуждаетъ числа, то самъ онъ долженъ располагать для этого числами [2]). Поэтому бл. Августинъ полагаетъ, что наименованіе судящихъ (judiciales) чиселъ болѣе соотвѣтствуетъ числамъ разума, чѣмъ тому виду чиселъ, для обозначенія которыхъ онъ пользовался этимъ терминомъ ранѣе, и переноситъ его съ эстетическаго чувства на способность сужденія ума [3]).

Красота тѣлъ, какъ и красота движеній, оцѣнивается сначала чувствомъ. При видѣ красиваго зданія самый глазъ испытываетъ удовольствіе [4]) Но какъ въ музыкѣ эстетическое впечатлѣніе вызываютъ не отдѣльные пріятные звуки, а ихъ числовыя отношенія, такъ и въ прекрасныхъ формахъ чувство плѣняютъ не цвѣта, а соотношеніе частей [5]). Вслѣдствіе этого для полученія эстетическаго впечатлѣнія необходимо обнять предметъ однимъ взоромъ. Свѣтовой лучъ, выходящій изъ глазъ и охватывающій видимое тѣло со всѣхъ сторонъ, имѣетъ такое же значеніе, какое имѣетъ память въ воспріятіи соотношенія движеній во времени. Тамъ исчезающіе звуки и движенія для сопоставленія ихъ съ другими задерживаются памятью, здѣсь сосуществующія части гармоническаго цѣлаго созерцаются одновременно, и такимъ обра-

---

[1]) Ibid VI, 25. 24

[2]) 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. Ibid. VI, 24 Ср. 25.

[3]) Ibid. VI, 24

[4]) De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 45

[5]) De ordin II, 33 Рус п II, 205—206.

зомъ непосредственно усматривается взаимоотношеніе ихъ частей. Однако память необходима и въ воспріятіи красоты формъ, если, имѣя дѣло съ предметами шарообразными и кубическими, мы можемъ осматривать ихъ лишь по частямъ [1]).

Красота формъ, какъ и красота движеній, также воспринимается сначала простымъ и непосредственнымъ чувствомъ. Каждый видитъ, что зданіе, построенное съ соблюденіемъ законовъ симметріи, красивѣе такого, части котораго ассимметричны. На этомъ же естественномъ чувствѣ основывается художественное творчество рядового архитектора, такъ что искусство въ обычномъ значеніи этого слова есть не что иное, какъ запоминаніе видѣннаго и понравившагося въ соединеніи съ нѣкоторымъ упражненіемъ тѣла и дѣйствіемъ [2]). Въ своихъ сужденіяхъ и творчествѣ эти люди руководствуются только чувствомъ удовольствія, возбуждаемаго въ нихъ красивыми формами, но не отдаютъ себѣ отчета въ томъ, почему эти именно формы такъ нравятся. Если спросить такого архитектора, зачѣмъ онъ, построивъ одну арку, воздвигаетъ такую же съ другой стороны зданія, онъ отвѣтитъ, что для достиженія соотвѣтствія между одинаковыми частями. Если мы продолжимъ свой допросъ и снова спросимъ, почему же онъ предпочитаетъ именно соотвѣтствіе, онъ дастъ отвѣтъ, что такъ нужно, что это красиво, что это пріятно на взглядъ. Далѣе этого онъ не пойдетъ. Но здѣсь, гдѣ покидаетъ его чувство, начинается роль разума, который оцѣниваетъ правильность непосредственнаго эстетическаго впечатлѣнія и выясняетъ, въ чемъ сущность красоты, и почему то или иное соотношеніе частей производитъ пріятное впечатлѣніе на наше чувство [3]).

Такимъ образомъ, мы должны перейти къ разуму и изслѣдовать, на чемъ основывается раціональная оцѣнка эстетическихъ явленій, а для этого необходимо установить, въ чемъ состоитъ сущность прекраснаго. Мы начнемъ и на этотъ разъ съ анализа красоты въ движеніяхъ.

2. Музыка—искусство соразмѣрнаго и гармоническаго сочетанія звуковъ, которые раздѣляются на три группы: звуки, издаваемые существами одушевленными, звуки, извлекаемые изъ инструментовъ посредствомъ дуновенія, и звуки, производимые посредствомъ удара. Отсюда музыка распадается на три вида. Это,

---

[1]) De music. VI, 21.

[2]) Ita reperitur nihil esse aliud artem vulgarem, nisi rerum experiarum placitarumque memoriam, usu quodam corporis atque operationis adjuncto. De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 45.

[3]) Ibid. 59. Рус. п. VII, 50. Ср. Ibid. 54. Рус. п VII, 45

во-первыхъ, пѣніе и поэзія, во-вторыхъ, духовая музыка, для которой пользуются флейтой и подобными инструментами, въ-третьихъ, игра на кнѳарѣ, лирѣ, цимбалахъ [1]). Гармонія и соразмѣрность звуковъ состоитъ въ правильномъ чередованіи ихъ долготы и краткости. Это послѣднее распадается въ свою очередь на нѣсколько видовъ. Во-первыхъ, сюда относится правильное чередованіе звуковъ, которое не имѣетъ ясныхъ границъ и можетъ продолжаться неопредѣленное количество времени. Таковъ аккомпанементъ цимбалъ, сопровождающій мелодію флейты. Только прислушиваясь къ звукамъ флейты, можно опредѣлить, гдѣ кончается одна музыкальная фраза и начинается другая. Такое сочетаніе звуковъ по-гречески называется ритмомъ, а по-латыни numerus: въ немъ есть числа, опредѣляющія отношеніе звуковъ, но нѣтъ мѣры для этихъ чиселъ

Но такъ какъ безъ конца чередующіеся звуки утомляютъ вниманіе, то для нихъ ставятъ извѣстный предѣлъ, достигнувъ котораго они возвращаются къ своему началу, чтобы потомъ снова повторяться въ томъ же порядкѣ и объемѣ. Здѣсь есть не только число, но и опредѣленная мѣра числа, поэтому такой ритмъ по-гречески называется метромъ, а по-латыни mensio или mensura. Но если метръ, какъ опредѣленная музыкальная фраза, въ свою очередь раздѣляется цезурой на двѣ части соотвѣтственно извѣстнымъ законамъ числовыхъ отношеній, то такой метръ называется стихомъ. Такимъ образомъ, всякій стихъ есть въ то же время и метръ, и всякій метръ — ритмъ, но не наоборотъ [2]). Но такъ какъ ритмъ, метръ и стихъ представляютъ собою размѣренное чередованіе звуковъ, то они распадаются на болѣе мелкія части, связанныя между собою по опредѣленному правилу. Такими частями являются стопы, которыя въ свою очередь раздѣляются на слоги равной или неравной долготы, при чемъ за единицу для измѣренія послѣдней принимается краткій слогъ. Но звуки суть движенія. Слѣдовательно, каждая стопа состоитъ изъ нѣсколькихъ равныхъ или неравныхъ движеній [3]). Что касается самыхъ движеній, то они производятъ эстетическое впечатлѣніе, когда моменты, изъ которыхъ они слагаются, по степени своей длительности находятся между собою въ опредѣленныхъ численныхъ отношеніяхъ и въ этомъ смыслѣ бываютъ разумными (rationabiles). Изъ движеній пріятнѣе всего дѣйствуютъ на чувство

---

[1]) De ordin. II, 39. Рус. п. II, 211—212

[2]) De music. III, 1—4. De ord. II, 40 Рус. п. II, 212.

[3]) Ibid. II, 3—4

тѣ, которыя состоятъ изъ частей равной долготы, относящихся между собою какъ 1 : 1, 2 : 2, 3 : 3. Слѣдующее мѣсто занимаютъ движенія, состоящія изъ неравныхъ, но кратныхъ частей. Относительно такихъ движеній можно сказать, какою своею частью ихъ большая часть равна или превосходитъ меньшую. Примѣромъ служатъ отношенія 2:4, 6:8. Въ первомъ случаѣ большее, 4, равняется меньшему, 2, своей половиной, а во второмъ большее, 8, превосходитъ меньшее, 6, своей четвертой частью—двумя. Движенія съ неравными, но пропорціональными частями предпочитаются третьему виду движеній, состоящихъ не только изъ неравныхъ, но и непропорціональныхъ частей, какъ въ отношеніяхъ 3 : 10 или 4 : 11. Эти числа въ отдѣльности могутъ имѣть нѣкоторое согласіе сами съ собою, какъ 3, 4, 10, но одно не можетъ какою-либо своею частью равняться или превосходить другое, потому что ни десять не дѣлится на три, ни одиннадцать на четыре [1]). Второй видъ движеній называется терминомъ connumerati, потому что части ихъ не только въ отдѣльности, но и совмѣстно измѣряются числомъ, которымъ большее равняется или превосходитъ меньшее. Третій видъ движеній отличается тѣмъ, что части ихъ измѣряются лишь каждая въ отдѣльности, но не совмѣстно, и потому могутъ быть названы dinumerati [2]). Движенія, части которыхъ сочисляемы (connumerati), въ свою очередь раздѣляются на двѣ группы. Къ первой относятся такія, въ которыхъ меньшей частью можно измѣрять большую. Таковы сочетанія: 2 : 4, 2 : 6, 2 : 8, гдѣ меньшее, 2, содержится въ большемъ два, три или четыре раза. Ихъ названіе — complicati. Ко второй группѣ принадлежатъ движенія, въ которыхъ большее и меньшее измѣряются тою частью большаго, которой оно превосходитъ меньшее. Таково отношеніе 6 : 8, въ которомъ какъ шесть, такъ и восемь дѣлятся на два. Эти движенія носятъ наименованіе sesquati [3]). Вотъ элементы, изъ которыхъ слагается ритмъ, метръ и стихъ. Изъ представленнаго анализа мы видимъ, что какъ движенія, такъ и звуки тѣмъ цѣннѣе въ эстетическомъ отношеніи, чѣмъ болѣе господствуетъ въ нихъ равенство и подобіе. Въ этомъ именно и состоитъ законъ соединенія стопъ въ стихи. Безъ всякаго сомнѣнія даютъ благозвучное сочетаніе стопы одинаковыя—ямбы, трохеи, спондеи и т. п. Но благозвучіе не нарушается также и соединеніемъ стопъ неодинаковыхъ, а подобныхъ, т.-е. состоящихъ изъ одинаковаго количества единицъ времени. Въ

[1]) Ibid. I, 15
[2]) De music. I, 16.
[3]) Ibid. I, 17.

этомъ случаѣ результаты получаются даже болѣе благопріятные, потому что и разнообразіе услаждаетъ слухъ и отсутствіе единства не оскорбляетъ его [1]). Мы не послѣдуемъ за бл. Августиномъ въ его дальнѣйшемъ изслѣдованіи музыкальныхъ соотношеній въ стихѣ, такъ какъ это изъ области гносеологіи увлекло бы насъ къ теоріи стихосложенія. Изъ изложеннаго достаточно ясно, въ чемъ бл. Августинъ полагалъ раціональное основаніе прекраснаго во времени.

Обратимся теперь къ анализу прекраснаго въ пространствѣ и начнемъ его также съ элементовъ. Бл. Августину уже было извѣстно, что эстетическое впечатлѣніе производятъ даже простѣйшія геометрическія фигуры. Онъ обращаетъ вниманіе читателя на то, что прямая линія обыкновенно кажется намъ красивѣе, чѣмъ кривая или ломаная [2]). Треугольникъ можетъ состоять или изъ трехъ равныхъ линій и трехъ равныхъ угловъ или же изъ неравныхъ угловъ и неравныхъ линій. Изъ двухъ этихъ фигуръ красивѣе та, въ которой больше равенства [3]). Но въ треугольникѣ можно отмѣтить нѣкоторую несогласованность въ томъ отношеніи, что углы лежатъ въ немъ противъ линій, а линіи противъ угловъ. Фигура, въ которой углы противолежали бы угламъ, а линіи линіямъ, была бы осуществленіемъ большаго равенства. Таковой является квадратъ. Если въ равностороннемъ треугольникѣ есть только два равенства—линій и угловъ, то въ квадратѣ ихъ три—линій, угловъ и противолежащихъ частей [4]). Правда въ четырехугольникѣ при равенствѣ составляющихъ его линій углы могутъ быть не равны, но два угла могутъ быть острѣе двухъ другихъ. Однако и при этомъ сохраняется извѣстное равенство въ томъ смыслѣ, что другъ противъ друга располагаются равные углы [5]). Квадратъ и равносторонній треугольникъ—двѣ различныхъ фигуры, но и въ ихъ взаимномъ отношеніи есть своего рода равенство, потому что соблюдена справедливость: въ равностороннемъ треугольникѣ углы и линіи не лежатъ другъ противъ друга, но зато углы не могутъ утратить своего равенства; квадратъ совершеннѣй треугольника, потому что въ немъ стороны и углы лежатъ другъ противъ друга, но онъ уступаетъ треугольнику въ томъ отношеніи, что углы его могутъ утрачивать свое равенство. Однако и та и другая фигура носятъ въ себѣ неравенство въ двухъ отношеніяхъ: во-

[1]) Ibid. II, 16 См. подроб. Ibid 20—25
[2]) Contr. epist. Fund. 29.
[3]) De quant. anim. 13. Рус. п. II, 340—341.
[4]) Ibid 16. Рус. п. II, 343—344,
[5]) Ibid. 14. 16. Рус. п. II, 341—342. 343—344.

первыхъ, границы этихъ фигуръ не однообразны, но линіи въ нихъ чередуются съ углами, во-вторыхъ, линіи, проведенныя изъ ихъ средины къ угламъ и сторонамъ, неодинаковы, но первыя длиннѣе вторыхъ. Кругъ гораздо совершеннѣе этихъ фигуръ, потому что въ немъ болѣе равенства: его граница однообразна, такъ какъ линія окружности не прерывается углами, а изъ его центра ко всѣмъ точкамъ окружности идутъ совершенно равные радіусы [1]). Итакъ, элементы тѣлъ прекрасны, поскольку въ нихъ осуществляется равенство, и тѣмъ прекраснѣе, чѣмъ болѣе въ нихъ этого равенства.

Условіемъ красоты сложныхъ произведеній искусства служитъ симметрія и пропорціональность. Симметрія касается расположенія частей въ горизонтальномъ направленіи и состоитъ въ томъ, что единичныя части помѣщаются въ срединѣ, а по ихъ сторонамъ располагаются части, которыхъ много, при чемъ послѣднія должны быть одинаковы [2]). Такъ, окна въ одномъ и томъ же этажѣ должны быть или равны между собою, или располагаемы по этому принципу. Совсѣмъ другой законъ опредѣляетъ отношеніе частей зданія въ вертикальномъ направленіи. Если зданіе только въ два этажа, то окна, расположенныя одно надъ другимъ, могутъ быть неодинаковой и притомъ какой угодно величины. Если же постройка въ три этажа, то окна, находящіяся одно надъ другимъ, или должны быть равны, или большее изъ нихъ такъ должно относиться къ среднему, какъ среднее къ меньшему [3]). Здѣсь имѣется въ виду принципъ золотого сѣченія, опредѣляющій вертикальное дѣленіе тѣла въ строго установленной математической формулѣ, которую однако бл. Августинъ не приводитъ. Такимъ образомъ, и въ сложныхъ формахъ эстетическое впечатлѣніе обусловлено гармоніей частей, сама же гармонія требуетъ единства и равенства, состоящихъ или въ сходствѣ равныхъ частей, или въ пропорціональности неравныхъ [4]).

Тотъ же законъ единства опредѣляетъ не только отношеніе частей въ цѣломъ, но и отношеніе цѣлаго къ его частямъ.

Красота цѣлаго выше красоты частей. Части, изъ которыхъ состоитъ то или другое произведеніе искусства, могутъ быть сами

---

[1]) Ibid. 15 Рус. п. II, 342—343.

[2]) Quae plura sunt, paria paribus respondeant; quae autem singula, medium locum teneant. De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 45. De music VI, 38.

[3]) 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. De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 45.

[4]) Ibid. 54—55. 59. Рус. п. VII, 45—46. 50. De ordin. II, 34. Рус. п II, 206—207.

или красивы, или некрасивы. Въ человѣческомъ тѣлѣ прекрасенъ каждый членъ въ отдѣльности, но еще прекраснѣе вся ихъ совокупность, такъ что отдѣленная отъ тѣла рука и сама теряетъ свою прелесть и все тѣло безъ нея становится менѣе достойно. „Такова сила и значеніе цѣлости и единства, что даже очень хорошее тогда только производитъ пріятное впечатлѣніе, когда соединяется въ нѣчто всеобщее и согласно образуетъ его. Всеобщее же (universum) получило свое названіе отъ единства“ [1]). Но если часть, сама по себѣ прекрасная, будучи отторгнута отъ цѣлаго, утрачиваетъ свою красоту, то, наоборотъ, само по себѣ некрасивое становится прекраснымъ, входя въ составъ прекраснаго цѣлаго [2]). Въ связи съ этимъ общимъ взглядомъ бл. Августина на взаимное отношеніе цѣлаго къ частямъ стоитъ его ученіе о видахъ красоты. Онъ различаетъ pulchrum и aptum. Первое — это красивое само по себѣ, а второе — красивое только въ качествѣ части цѣлаго. Таковы члены по отношенію къ цѣлому организму или обувь по отношенію къ ногѣ. Цѣнность этого вида красоты зависитъ не отъ тѣхъ данныхъ, которыя находятся въ немъ самомъ, но заимствуется отъ цѣлаго и потому обсуждается съ точки зрѣнія этого цѣлаго [3]). Такимъ образомъ, и во взаимномъ отношеніи цѣлаго къ частямъ господствуетъ критерій единства.

Ранѣе были приведены слова бл. Августина, изъ которыхъ видно, что онъ не находилъ эстетическаго впечатлѣнія въ воспріятіи ласкающихъ глазъ цвѣтовъ и отдѣльныхъ пріятныхъ звуковъ [4]). Это объясняется тѣмъ, что признаніе эстетическаго характера за отдѣльными зрительными и слуховыми ощущеніями не согласовалось съ его опредѣленіемъ сущности прекраснаго въ смыслѣ соотношенія и гармоніи частей. Плотинъ отвергалъ теорію симметріи на томъ основаніи, что объектамъ, лишеннымъ разнообразныхъ частей, какъ, напр., золоту, драгоцѣннымъ камнямъ и свѣту, нельзя всѣже отказать въ красотѣ. Бл. Августинъ отвергалъ эстетическій характеръ этихъ воспріятій, чтобы удержать противо-

[1]) De Genes. c. Man I, 32.

[2]) De ver. rel. 76. Рус. п. VII, 65. De civ. Dei XVI, 8, 2. Рус. п. V, 154.

[3]) 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. Confes. IV, 20, ср. 24. Рус. п. I, 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. Epist. CXXXVIII, 5. См. подробнѣе *And. Wikman.* Beiträge zur Aesthetik Augustins Weida i. Th. 1909 S. 44—51.

[4]) De ordin. II, 32—34. Рус. п. II, 204—207.

рѣчащую имъ теорію. Однако очень скоро ему удалось примирить эти непокорные факты съ своимъ общимъ понятіемъ о сущности красоты; тогда онъ призналъ эстетическую цѣнность и за простыми воспріятіями цвѣтовъ, свѣта и звуковъ. „Что хвалятъ въ тѣлѣ“? спрашиваетъ онъ и отвѣчаетъ: „Не что иное, думаю, какъ красоту. Что такое красота тѣла? Соотвѣтствіе частей въ соединеніи съ нѣкоторою пріятностью цвѣта“ [1]). Въ формахъ тѣлъ намъ пріятенъ и цвѣтъ, а среди цвѣтовъ первенство принадлежитъ свѣту. Но и въ этихъ несложныхъ пріятныхъ ощущеніяхъ бл. Августинъ находитъ соотвѣтствіе, которое дано только не въ самихъ этихъ объектахъ, а въ отношеніи ихъ къ органамъ воспріятія. Подобное познается подобнымъ. Свѣтъ воспринимается посредствомъ свѣта, а сотрясеніе воздуха, составляющее физическую основу звука, посредствомъ воздуха, находящагося въ органахъ воспріятія Поэтому, если мы наслаждаемся видомъ свѣта и цвѣтовъ, то лишь постольку, поскольку они соотвѣтствуютъ природѣ нашихъ глазъ. Наоборотъ, несоотвѣтствіе заставляетъ насъ избѣгать какъ чрезмѣрнаго блеска, такъ и полной темноты. Такъ же и по той же причинѣ намъ непріятны рѣзкіе звуки и невнятный шумъ [2]). Такимъ образомъ, и въ воспріятіи красивыхъ цвѣтовъ и звуковъ эстетическое волненіе обусловлено соотвѣтствіемъ и единствомъ. „Нѣтъ ничего въ этихъ чувственныхъ воспріятіяхъ, говоритъ бл. Августинъ, что нравилось бы намъ не вслѣдствіе равенства и подобія. А гдѣ равенство и подобіе, тамъ соразмѣрность (numerositas), потому что нѣтъ ничего столь равнаго и подобнаго, какъ одно и одно“ [3]).

Мы закончили изложеніе ученія бл. Августина о сущности красоты. Слѣдующія понятія служатъ опредѣленіемъ прекраснаго. Для того, чтобы смѣняющія другъ друга движенія или сосуществующія формы могли производить эстетическое впечатлѣніе, необходимо, чтобы между ними было нѣкоторое соотношеніе и соотвѣтствіе (congruentia, convenientia) [4]). Это соотвѣтствіе состоитъ въ подобіи и пропорціональности (similitudo, gradatio) [5]), которыя

[1]) Epist. III, 4.

[2]) Quaere in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud invenies quam convenientiam: nam si resistentia pariant dolorem, convenientia pariunt voluptatem. De ver. rel. 72. Рус. п. VII, 61.

[3]) De music. VI, 38.

[4]) Epist. III, 4. De ordin II, 32. Рус. п. II, 204. De ver. rel. 80. Рус. п. VII, 69—70.

[5]) 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... De ver. rel. 55. Рус. п. VII, 46.

въ свою очередь сводятся къ болѣе общимъ понятіямъ равенства и единства (aequalitas, unitas) [1]). Такъ какъ красота состоитъ въ съ соотвѣтствіи, подобіи, пропорціональности, равенствѣ и единствѣ частей, то она естественно связана съ формой. Всѣ перечисленныя эстетическія понятія бл. Августинъ сводитъ въ конечномъ результатѣ къ числу. Все, что мы находимъ въ прекрасномъ, характеризуетъ собою именно число. Въ послѣднемъ есть и единство, и равенство, и подобіе, и порядокъ [2]). Въ частности форма имѣетъ ближайшее отношеніе къ единству, потому что давать ферму значитъ сводить къ единству [3]). Отсюда и формой всякой красоты служитъ именно единство [4]). Разуму нравится красота, въ красотѣ формы, въ формахъ соразмѣрность, въ соразмѣрности числа [5]). Поэтому форма, утрачивая числа, превращается въ ничто [6]). „Поищи, что возбуждаетъ удовольствіе въ пляскѣ, говоритъ Августинъ, число отвѣтитъ тебѣ: это я. Посмотри на красоту тѣла, имѣющаго форму,—это числа, содержащіяся въ пространствѣ. Обрати вниманіе на красоту движенія въ тѣлѣ,—это числа, обращающіяся во времени“ [7]).

Зная, въ чемъ состоитъ сущность прекраснаго, мы можемъ понять, на чемъ основывается его разумная оцѣнка, и чѣмъ руководится разумное художественное творчество.

Хотя всякая красота сводится къ единству и равенству, однако, ни то, ни другое не осуществляется вполнѣ ни въ движеніяхъ, ни въ вещахъ. Идеалъ красоты требуетъ безусловной равномѣрности въ движеніяхъ, но кто же можетъ утверждать, что такая строгая равномѣрность соблюдается въ дѣйствительныхъ движеніяхъ, разъ наше чувство лишь до извѣстнаго предѣла можетъ слѣдить за точностью интерваловъ, а потомъ перестаетъ уже улавливать ихъ

---

[1]) 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? De music. VI, 38.

[2]) Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. De music. VI, 56.

[3]) Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi: quoniam summe unum est omnis formae principium. De Genes. op imperf. 32. Рус п. VII, 120

[4]) Omnis pulchritudinis forma unitas est. Epist. XVIII, 2.

[5]) De ordin. II, 42. Рус. п. II, 213.

[6]) Intuere coelum, et terram, et mare.. formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. De lib. arb. II, 42.

[7]) Ibid. II, 42.

легкое отклоненіе отъ математическаго равенства [1])? Высшаго подобія и равенства не можетъ быть въ тѣлахъ, во-первыхъ, потому, что ихъ части располагаются въ различныхъ пунктахъ пространства, а во-вторыхъ, потому, что вещи находятся въ постоянномъ и непрекращающемся измѣненіи, или теряя одну форму и пріобрѣтая другую или передвигаясь съ мѣста на мѣсто [2]). Такимъ образомъ, съ одной стороны, нѣтъ ни одной формы и ни одного тѣла, которыя были бы совершенно лишены единства и равенства, съ другой—какъ бы ни было прекрасно тѣло, оно никогда не достигаетъ той степени единства, къ которой стремится. Во всякомъ тѣлѣ есть только слѣды истиннаго единства и равенства [3]). Но хотя въ предметахъ нѣтъ полнаго единства и равенства, мы все же оцѣниваемъ ихъ съ этой точки зрѣнія. Слѣдовательно, предъ нашимъ внутреннимъ взоромъ стоитъ идеалъ совершеннаго единства и равенства, которымъ мы пользуемся какъ критеріемъ для опредѣленія эстетической цѣнности явленій. Въ противномъ случаѣ мы не могли бы видѣть, насколько вещи далеки отъ полнаго равенства, не могли бы желать, чтобы онѣ осуществляли въ себѣ самихъ единство, не могли бы предъявлять къ нимъ требованія, чтобы онѣ были едины. Если мы видимъ, чему подражаютъ тѣла и что тѣмъ не менѣе осуществить они не могутъ, если для насъ ясно, что они вовсе не существовали бы, если бы ихъ не содержало нѣкоторое единство, и что не были бы тѣлами, если бы они были самимъ единствомъ, то этимъ мы обязаны совершенному единству, которое усматриваемъ своимъ умомъ и посредствомъ котораго судимъ обо всемъ, приближающемся къ единству [4]). Но идеальное равенство и единство, на основаніи

[1]) Non enim in corporum formis putas, quas liquido examine aequales nunquam dicere audebis· aut in temporum intervallis, in quibus similiter utrum sit aliquid aliquanto quam oportet productius vel correptius quod sensum fugiat, ignoramus. De music. VI, 34.

[2]) 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 De ver. rel. 55. Рус. п. VII, 46.

[3]) 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? De ver. rel. 60. Рус. п. VII, 51.

[4]) 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?

котораго мы оцѣниваемъ тѣла и движенія въ эстетическомъ отношеніи, само по себѣ стоитъ выше пространства и времени. Этою мѣрою мы измѣряемъ безусловно всѣ пространственныя и временныя величины отъ самыхъ большихъ до самыхъ мелкихъ Понятіе круга примѣняется и къ шинѣ колеса, и къ круглому сосуду, и къ денарію. На основаніи закона квадрата измѣряются всѣ четырехугольники — и форумъ, и камень, и печать. То же нужно сказать и о движеніяхъ. Мы имѣемъ возможность судить о равенствѣ годовъ, мѣсяцевъ, дней и болѣе мелкихъ дѣленій времени. При посредствѣ одного общаго закона равенства мы убѣждаемся въ соразмѣрности движеній какъ быстро перебирающаго ножками муравья, такъ и важно шествующаго слона. Если бы эта идеальная мѣра сама была частью пространства и времени, то она могла бы быть или больше, или меньше измѣряемаго, а слѣдовательно, не могла бы быть и всеобщей мѣрой. Если бы она была больше измѣряемаго, то меньшее измѣрялось бы ею не во всемъ ея цѣломъ; если бы она была меньше, то большее мы не могли бы измѣрять ею. Такимъ образомъ, идеальная мѣра больше того, что ею измѣряется, не пространствомъ и временемъ, а силою или значеніемъ [1]). По существу своему безтѣлесная мѣра, о которой здѣсь говорится, есть единство. Будучи непространственной и неизмѣняемой, она осуществляетъ въ себѣ источное единство, не имѣющее частей, изъ которыхъ одна находилась бы здѣсь, а другая тамъ, одно существовало бы сегодня, а другое послѣ [2]). Вотъ это-то умопостигаемое единство, равенство, соотвѣтствіе и есть законъ красоты, по сравненію съ которымъ мы оцѣниваемъ

De ver. rel. 55. Рус. II. VII, 46. 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. Ibid. 60. Рус. II VII, 51. 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. De mus. VI, 34. Ср. De ver. rel. 80. Рус. II. VII, 69

[1]) Quod si minora et majora spatia figurarum atque motionum secundum eamdem legem paritatis, 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. De ver. rel. 56 Рус. II VII, 47.

[2]) Ibid. 81 Рус. II VII, 70—71.

красоту всего видимаго [1]). Это интеллектуальный свѣтъ, просвѣщающій всякаго человѣка, приходящаго въ міръ (Іоан. I, 9), свѣтъ который мы видимъ не тѣлесными глазами, не тѣмъ взоромъ воображенія, которымъ созерцаемъ фантазмы, а тѣмъ взоромъ ума, которымъ мы одобряемъ или не одобряемъ образы, замѣщающіе въ нашемъ сознаніи тѣла [2]).

Умопостигаемые принципы прекраснаго служатъ не только критеріемъ для оцѣнки эстетическаго достоинства тѣлъ и движеній, но и руководящимъ началомъ художественной дѣятельности. Каждая порода птицъ вьетъ себѣ гнѣзда особымъ образомъ. Созерцая въ себѣ самомъ принципы красоты, человѣкъ не только понимаетъ, къ какимъ формамъ стремятся животныя и насколько ихъ осуществляютъ въ своемъ инстинктивномъ творчествѣ, но и самъ изобрѣтаетъ безчисленныя формы, которыя и воплощаетъ въ своихъ зданіяхъ и прочихъ произведеніяхъ [3]). Художникъ созерцаетъ числа въ своемъ искусствѣ, т.-е. въ теоріи своего искусства. Сообразно этимъ числамъ онъ пріучаетъ къ согласованнымъ движеніямъ свои члены. Такимъ образомъ, умопостигаемыя числа какъ бы воплощаются въ его мускулахъ. Когда онъ совершаетъ свою работу, числа, потенціально скрывающіяся въ его тѣлѣ, обнаруживаются въ дѣйствительныхъ движеніяхъ его членовъ. Результатомъ этого движенія является художественное произведеніе, которому сообщаются тѣ же числа [4]). „Художники, творцы всѣхъ тѣлесныхъ формъ, имѣютъ въ искусствѣ числа, съ которыми согласуютъ свои произведенія. Обрабатывая ихъ, они до тѣхъ поръ движутъ руками и инструментами, пока получающее форму внѣ, соотнесенное съ внутреннимъ свѣтомъ чиселъ, не достигнетъ возможнаго для него завершенія и не понравится чрезъ посредство чувства внутреннему судьѣ, созерцающему высшія числа“ [5]).

Такъ какъ ни природа, ни искусства не осуществляютъ въ полной мѣрѣ идеальнаго единства и равенства, то послѣднее въ

---

[1]) 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 De lib. arb. II, 41.

[2]) De ver. rel. 73. Рус. п. VII, 62.

[3]) De ver. rel. 80. Рус. п. VII, 69.

[4]) 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. De music. VI, 57. Ср. 35.

[5]) De liber. arbit. II, 42 De Genes c Manich. I, 13.

себѣ самомъ гораздо выше и совершеннѣе, чѣмъ въ своемъ неполномъ отображеніи [1]). Совокупность всѣхъ высшихъ эстетическихъ принциповъ и есть умопостигаемая красота, по причастію которой все становится прекраснымъ [2]).

Д. Нравственная оцѣнка [3]). Происхожденіе нравственныхъ сужденій изслѣдовано бл. Августиномъ далеко не съ такой послѣдовательностью и методичностью, какъ условія эстетическихъ сужденій. Въ выясненіи принциповъ эстетической оцѣнки онъ исходитъ отъ частныхъ фактовъ съ общепризнанной цѣнностью, затѣмъ старается выдѣлить ихъ общія свойства и отъ нихъ перейти къ принципамъ, при свѣтѣ которыхъ для ума становится яснымъ, насколько то или другое явленіе отображаетъ въ себѣ общія черты прекраснаго. Такого индуктивнаго метода въ изслѣдованіи нравственныхъ сужденій не наблюдается. Въ этомъ случаѣ бл. Августинъ идетъ скорѣе отъ принциповъ къ частному, чѣмъ наоборотъ. Но такъ какъ у него нѣтъ спеціальнаго трактата, посвященнаго вопросамъ моральной оцѣнки, и относящійся сюда матеріалъ безпорядочно разбросанъ по всѣмъ сочиненіямъ, то, кажется, мы не сдѣлаемъ насилія надъ текстомъ, если расположимъ собранныя данныя въ порядкѣ, принятомъ для предшествующихъ отдѣловъ.

Все, что считается добрымъ въ человѣческомъ поведеніи, опредѣляется принципомъ, даннымъ въ Евангеліи: „люби Бога всѣмъ сердцемъ твоимъ и всею душею твоей и всѣмъ помышленіемъ твоимъ, а ближняго, какъ самого себя“ (Мѳ. XXII, 37, 39. Лев. XIX, 18. Втор. VI, 5). Бога нужно любить больше всего, а ближняго, какъ себя самого. Этотъ евангельскій завѣтъ сначала усвояется вѣрою, независимо отъ пониманія его разумности, на основаніи одного только уваженія къ авторитету, но потомъ человѣкъ приходитъ къ убѣжденію, что разумъ вполнѣ оправдываетъ требованіе Евангелія. Разъясняя евангельскую формулу, онъ убѣждается, что любить Бога болѣе всего значитъ то же, что любить Его ради Него Самого. Въ самомъ дѣлѣ, все существующее для другого, ниже того, ради чего оно существуетъ [4]).

[1]) Prorsus noverat intus in animo, ubi ars ipsa pulchrior est, quam illa quae arte fabricantur De Genes. c Manich. I, 13. Cum pulchrius sit illud unde improbo et approbo: quare hoc ipsum magis approbo... De ver. rel. 73. Рус п. VII, 62.

[2]) De ver. rel. 42. Рус п VII, 33—34. De lib. arbit. II, 41—44.

[3]) См. къ этому отдѣлу *Ios. Mausbach.* Die Ethik des hl Augustinus. Freiburg im. Br 1909. B. I, S. 92—104.

[4]) 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. De serm Dom. in mont. II, 55.

Если бы мы любили Бога ради чего-либо другого, то это послѣднее любили бы болѣе Его и, слѣдовательно, не исполнили бы завѣтъ Евангелія [1]). Если же одного только Бога мы должны любить ради Него Самого, то все остальное нужно любить ради Бога. Ради Бога человѣкъ долженъ любить и себя, и ближняго.

Но любить что либо ради него самого значитъ наслаждаться любимымъ, а любить что либо ради другого значитъ пользоваться предметомъ этой условной любви. Такимъ образомъ, только однимъ Богомъ мы должны наслаждаться (frui), а всѣмъ остальнымъ лишь пользоваться (uti). Всякій порокъ состоитъ въ стремленіи наслаждаться тѣмъ, чѣмъ слѣдуетъ пользоваться, и наоборотъ, а всякая добродѣтель сводится къ наслажденію тѣмъ, чѣмъ должно наслаждаться, и къ пользованію тѣмъ, чѣмъ должно пользоваться [2]). Если и собою, и другими людьми мы должны только пользоваться, то наша любовь должна направляться какъ на насъ самихъ, такъ и на ближнихъ лишь постольку, поскольку она имѣетъ цѣлью любовь къ Богу. Мы должны любить людей или для того, чтобы помогать имъ вмѣстѣ съ нами наслаждаться Богомъ, или для того, чтобы они помогали намъ въ этомъ, или по той и другой причинѣ [3]). Отсюда же вытекаетъ, что свое тѣло нужно любить меньше, чѣмъ ближняго въ полнотѣ его существа, потому что послѣдній вмѣстѣ съ нами можетъ наслаждаться Богомъ, между тѣмъ какъ наше тѣло само по себѣ не можетъ раздѣлять съ нами этого наслажденія [4]). Никакой заповѣди о любви къ собственному тѣлу не дано, потому что эта любовь врождена и нуждается не столько въ поощреніи, сколько въ ограниченіи [5]). Такимъ образомъ, „Свящ. Писаніе ничего не заповѣдуетъ, кромѣ любви (charitatem), и ничего не осуждаетъ,

---

[1]) 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. De div. quaest. XXX

[2]) 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. De divers. quaest. XXX. De doctr christ. I, 20—21.

[3]) De doctr. christ. I, 30. Quisquis ergo recte proximum diligit, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligat Deum. Sic enim cum diligens tanquam seipsum, totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem Dei, quae nullam a se rivulum ducit extra patitur, cujus derivatione minuatur. Ibid. I, 21

[4]) De doctr. christ. I, 28

[5]) Contr. Faust XXII, 29.

кромѣ страсти (cupiditatem)". „Любовью же, продолжаетъ бл. Августинъ, я называю движеніе души къ наслажденію Богомъ ради Него Самого, а собою и ближнимъ ради Бога, наоборотъ, страстью — движеніе души къ наслажденію собою, ближнимъ и какимъ-нибудь тѣломъ не ради Бога" [1]).

Эту схему бл. Августинъ примѣняетъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда моральное достоинство поступка не представляется яснымъ само по себѣ. Мы приведемъ два-три примѣра его казуистики. Наиболѣе обильный матеріалъ въ этомъ отношеніи даетъ трактатъ *De mendacio*. Здѣсь бл. Августинъ обсуждаетъ вопросъ, допустима ли ложь для спасенія человѣка отъ угрожающихъ ему убійства или казни и отвѣчаетъ на него рѣшительнымъ отрицаніемъ. Вотъ его основанія. Одинъ человѣкъ по достоинству своему равенъ другому. Отсюда правило, предписывающее любить ближняго, какъ самого себя. Но въ каждомъ человѣкѣ есть душа и тѣло, изъ которыхъ душа должна быть предпочитаема тѣлу. Поэтому жертвующій своей тѣлесной жизнію для сохраненія тѣлесной жизни другого выходитъ за предѣлы этого правила, такъ какъ обнаруживаетъ больше любви къ нему, чѣмъ къ себѣ. Жертвующій своей временной жизнію ради вѣчной жизни ближняго поступаетъ хорошо и находитъ для себя оправданіе въ примѣрѣ Спасителя. Но было бы несообразно съ разумомъ рисковать своимъ вѣчнымъ спасеніемъ ради сохраненія временной жизни ближняго. А таково именно и было бы поведеніе человѣка, который посредствомъ лжи, составляющей несомнѣнный грѣхъ и угрожающей вѣчнымъ осужденіемъ, попытался бы сохранить ближнему его тѣлесную жизнь [2]). Такое же основаніе приводитъ бл. Августинъ и противъ очень распространеннаго въ то время взгляда, рекомендовавшаго ложь въ качествѣ средства для охраненія дѣвства отъ насилія враговъ. Установивъ прежде всего, что лишеніе физическаго дѣвства не нарушаетъ цѣломудрія души, если ему не идетъ навстрѣчу страсть насилуемой, онъ приходитъ къ выводу, что и здѣсь, прибѣгая ко лжи для спасенія тѣла, человѣкъ губитъ свою душу. Ложь можно было бы признать дозволенной, если бы можно было доказать ея необходимость для достиженія какихъ-либо духовныхъ и вѣчныхъ благъ, но этого-то именно доказать и нельзя, потому что, если бы какое-нибудь вѣчное благо не обнималось истиной, оно не было истиннымъ благомъ, а потому и совсѣмъ не было бы

---

[1]) De doctr. christ III, 15

[2]) De mendac 9

благомъ, такъ какъ было бы ложнымъ благомъ [1]). Наконецъ, истина выше не только тѣла, но и души, поэтому душа должна желать ея не только болѣе своего тѣла, но и болѣе себя самой [2]). Много подобныхъ примѣровъ можно было бы привести изъ полемики бл. Августина съ манихеями [3]).

Изъ руководящихъ правилъ поведенія, освященныхъ авторитетомъ Писанія и оправдываемыхъ разумомъ, вытекаетъ, что въ основѣ нравственности лежитъ идея порядка. „Праведно и свято живетъ тотъ, кто правильно оцѣниваетъ вещи и имѣетъ упорядоченную любовь къ нимъ,—кто не любитъ того, чего не слѣдуетъ любить, и любитъ то, что должно быть любимо, кто не любитъ того больше, что нужно любить меньше, не любитъ одинаково того, что должно быть любимо больше или меньше, не любитъ менѣе или болѣе того, что нужно любить одинаково“ [4]). Существуетъ естественный порядокъ благъ, образующихъ цѣлую скалу, въ которой одно благо стоитъ выше другого и всѣ вмѣстѣ оглавляются единымъ Высшимъ Благомъ—Богомъ. Вѣчный законъ нравственности повелѣваетъ сообразоваться съ этимъ порядкомъ въ чувствахъ и желаніяхъ и отдавать предпочтеніе высшимъ благамъ предъ низшими [5]). Разумная душа человѣка помѣщается какъ бы въ срединѣ этой лѣстницы: ниже ея стоитъ тѣлесная тварь, выше ея—Богъ. Своимъ разумомъ и волей она можетъ склоняться или къ благамъ внѣшнимъ и временнымъ или къ благамъ внутреннимъ и вѣчнымъ. Въ первомъ случаѣ она извращаетъ естественный порядокъ, во второмъ слѣдуетъ ему. Она поступаетъ хорошо, „если соблюдаетъ порядокъ и, различая, избирая, взвѣшивая, подчиняетъ меньшее большему, тѣлесное духовному, низшее высшему, временное вѣчному“ [6]).

Если, такимъ образомъ, сущность нравственности сводится къ регулированію воли соотвѣтственно естественному порядку благъ, то моральная оцѣнка и нравственныя сужденія предполагаютъ,

---

[1]) Aut si est aliquod bonum aeternum quod non complectatur veritas, non erit verum: et ideo nec bonum erit, quia falsum erit. Ibid 10.

[2]) Ibid. 10 38—39.

[3]) См. напр Contr. Faust. XV, 12. Confes. III, 15. Рус п. I, 58—59.

[4]) De doctr. christ. I, 28.

[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.. Contr. Faust XXII, 27. Quapropter hominis actio serviens fidei servienti Deo, refrenat omnes mortales delectationes, et eas coercet ad naturalem modum, meliora inferioribus ordinata dilectione praeponens. Ibid. XXII, 28.

[6]) Epist. CXL, 3—4

во-первыхъ, знаніе относительной цѣнности благъ, а во-вторыхъ, сознаніе того, что естественный порядокъ благъ долженъ быть охраняемъ. Бл Августинъ даетъ разъясненія по тому и другому пункту.

Относительная цѣнность отдѣльныхъ благъ усматривается человѣкомъ непосредственно. Когда онъ видитъ предъ собою различныя тѣла, то изъ нихъ онъ отдаетъ предпочтеніе тѣмъ, которыя имѣютъ въ себѣ жизнь. Разсматривая въ отдѣльности оживленныя тѣла, онъ убѣждается, что, какъ бы ни были прекрасны ихъ матеріальныя формы, однако самая жизнь, проникающая ихъ, еще лучше и прекраснѣе. Перебирая различныя формы жизни, онъ ставитъ ниже всего одушевленность, лишенную чувства, выше помѣщаетъ жизнь, способную чувствовать, а еще выше жизнь разумную, какова душа человѣка. Но такъ какъ послѣдняя измѣняема, то его умъ вынуждается отдать предпочтеніе жизни неизмѣняемой, т.-е. такой, которая не бываетъ иногда глупой, а иногда мудрой, а скорѣе есть сама мудрость. Если бы умъ какимъ то образомъ не видѣлъ неизмѣняемой жизни, то не могъ бы съ полной несомнѣнностью жизнь неизмѣнно премудрую ставитъ выше жизни, подверженной измѣненію. Самое правило истины, которымъ въ данномъ случаѣ онъ руководится, онъ видитъ неизмѣняющимся [1]). При размышленіи о составныхъ частяхъ собственнаго существа мы безошибочно видимъ ихъ относительную цѣнность, предпочитая душу тѣлу, въ душѣ разумъ — чувству, въ разумѣ созерцаніе—дѣятельности [2]).

Разумность этой непосредственной оцѣнки благъ можетъ быть рационально обоснована. И бл. Августинъ иногда стремится дать ей такое оправданіе, исходя или изъ идеи полноты, или изъ идеи зависимости. Такъ, объясняя, почему разумъ предпочитается чувству, а чувство—безчувственному бытію, онъ обращаетъ вниманіе читателя на то, что какъ бытіе возможно безъ чувства и ума, такъ и чувство не предполагаетъ непремѣнно наличности ума, тогда какъ умъ непремѣнно связанъ съ чувствомъ и бытіемъ, слѣдовательно, жизнь разумная есть въ то же время и болѣе полная. Камень только существуетъ, животное не только существуетъ, но и живетъ, а человѣкъ совмѣщаетъ въ себѣ бытіе, чувство и мышленіе [3]). Примѣненіе второго пріема встрѣчается на ряду съ первымъ. Въ

---

[1]) De doctr. christ. I, 8—9. Ср De lib. arb. II, 7—14

[2]) Contr Faust. XXII, 27—28.

[3]) Tenemus etiam id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus caeteris habet, id est intelligere, quod habentem sequitur et esse et vivere De lib arb II, 7

человѣкѣ мы ставимъ внѣшнее чувство выше тѣла, внутреннее чувство выше внѣшняго, а разумъ выше внутренняго чувства. Предпочтеніе, оказываемое внѣшнему чувству предъ тѣломъ, можно было бы объяснить по первому принципу, потому что въ чувствѣ совмѣщается бытіе и жизнь, а бездушному тѣлу свойственно лишь бытіе, но на основаніи идеи полноты нельзя поставить внутреннее чувство выше внѣшняго, потому что первое составляетъ неотъемлемую часть чувствующей души, и внѣшняго чувства не можетъ существовать безъ внутренняго. Отсюда необходимость другой точки зрѣнія. Бл. Августинъ выдвигаетъ здѣсь принципъ зависимости. Внѣшнія чувства судятъ объекты воспріятія, отзываясь на исходящія отъ нихъ возбужденія пріятными или непріятными волненіями, и поэтому выше ихъ. Внутреннее чувство судитъ внѣшнія, такъ какъ ощущаетъ, достаточно ли хорошо они дѣйствуютъ, и это возвышаетъ его надъ ними. Разумъ стоитъ еще выше, потому что онъ судитъ о томъ и о другомъ чувствѣ, отдавая предпочтеніе внутреннему чувству предъ внѣшнимъ. А выше самого разума можно поставить только Бога, какъ неизмѣняемую Истину, которая не подлежитъ нашему суду, но на основаніи которой мы судимъ обо всемъ [1]). Но уже то обстоятельство, что бл. Августинъ пользуется различными аргументами въ обоснованіи разумности непосредственной оцѣнки благъ, показываетъ, что этому обоснованію онъ придавалъ второстепенное значеніе. Непосредственная оцѣнка непререкаема и самоочевидна, а ея оправданіе требуетъ спеціальныхъ доказательствъ, можетъ быть ошибочнымъ и во всякомъ случаѣ подлежитъ критикѣ. Такое предположеніе лежитъ въ основѣ его діалога De libero arbitrio. На вопросъ Августина, что чему слѣдуетъ предпочитать, его собесѣдникъ, Еводій, отвѣчаетъ не задумываясь, оправданія же для такой оцѣнки безъ помощи своего руководителя найти не можетъ [2]).

Такимъ образомъ, изслѣдуя генезисъ моральныхъ сужденій, нужно выяснить, на чемъ основывается именно непосредственное усмотрѣніе относительной цѣнности благъ. Она созерцается, по ученію бл. Августина, въ свѣтѣ премудрости. Послѣдняя подобна въ этомъ случаѣ свѣту солнца. Когда дневное свѣтило освѣщаетъ міръ, каждый получаетъ возможность въ его свѣтѣ избирать то, что доставляетъ ему наибольшее наслажденіе: одинъ восторгается высотою горъ, другой предпочитаетъ равнину полей, тре-

---

[1]) Ibid. II, 13. 33—34. Ср. I, 16—17.

[2]) Ibid II, 7. 12.

тіи—волнистыя линіи долинъ. Все это очень разнообразно, но свѣтъ одинъ. Такъ лишь въ свѣтѣ идеи высшаго блага человѣкъ можетъ различать отдѣльные виды благъ [1]). Понятіе блага, присущее нашему уму, служитъ мѣриломъ и условіемъ познанія частныхъ благъ и относительной ихъ цѣнности. Въ каждомъ частномъ случаѣ мы признаемъ благомъ то, что носитъ въ себѣ черты высшаго блага, и ставимъ его тѣмъ выше, чѣмъ полнѣе оно отображаетъ эти черты [2]). Такъ, нашъ духъ настолько стоитъ высоко въ нашихъ собственныхъ глазахъ, что мы оказываемъ ему предпочтеніе даже предъ видимымъ свѣтомъ. Однако онъ нравится намъ не въ себѣ самомъ, а въ той творческой мудрости, которой онъ созданъ: мы одобряемъ его, поскольку онъ представляется намъ осуществленіемъ идеи должнаго или своего собственнаго идеала [3]). Вотъ та реальность, въ которой умъ непосредственно усматриваетъ сравнительную цѣнность благъ, чтобы съ ихъ естественнымъ порядкомъ согласовать свои чувства, желанія и поведеніе.

Но для нравственнаго поведенія еще недостаточно знать только естественный порядокъ вещей. Нужна еще увѣренность, что съ этимъ порядкомъ слѣдуетъ считаться въ своемъ поведеніи, и не только быть въ этомъ увѣреннымъ, но и желать этого. Дѣятельность, сообразная естественному порядку природы, есть справедливость, которая, руководясь разумомъ, воздаетъ всѣмъ должное [4]). Добродѣтель справедливости требуетъ, чтобы человѣкъ служилъ только Богу, былъ равенъ чистѣйшимъ душамъ и владычествовалъ надъ животной и тѣлесной природой [5]). Что

---

[1]) Ibid. II, 27.

[2]) 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. De Trinit. VIII, 4.

[3]) 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... Ibid. VIII, 5.

[4]) Justitia dicitur, qua sua cuique tribuimus. Enar. in psal. LXXXIII, 11. Justus est animus qui scientia atque ratione in vita ac moribus sua cuique distribuit. De Trinit. VIII, 9. De lib. arb. I, 27.

[5]) 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 hanc esse justitiam? De music. VI, 50 Ср. De morib I, 25.

такъ именно долженъ поступать человѣкъ, это онъ усматриваетъ непосредственно. Тотъ фактъ, что всякій возмущается при видѣ несправедливости, показываетъ, что всѣмъ извѣстно, и въ чемъ состоитъ справедливость, и что она должна быть соблюдаема. „Не можетъ быть порицателемъ несправедливости тотъ, кто не видитъ справедливости, по сравненію съ которой осуждаетъ несправедливость. Ибо откуда бы ты зналъ, что это несправедливо, если бы не зналъ, что такое справедливость? А что если справедливо и то, что ты называешь несправедливымъ? Нѣтъ, говоришь, это несправедливо, и кричишь, какъ будто это стоитъ предъ твоими глазами. Ты видишь, что это несправедливо, благодаря нѣкоторому правилу справедливости, сравнивая съ которымъ неправое дѣло, замѣчаешь, что оно не соотвѣтствуетъ прямизнѣ твоего правила, и порицаешь его“ [1]). Вслѣдствіе этого даже нечестивцы многое въ человѣческихъ нравахъ справедливо хвалятъ и порицаютъ. Они судятъ на основаніи правилъ, въ которыхъ видятъ, какъ каждый долженъ жить, хотя сами и не живутъ такимъ образомъ [2]).

Мы любимъ ап. Павла. Любовь къ нему возбуждаетъ въ насъ не его тѣло, но его духъ, поскольку онъ есть духъ справедливый. Но нельзя любить того, что не извѣстно. Значитъ, если мы любимъ праведный духъ апостола, то знаемъ, что такое духъ и что такое праведный. Первое намъ извѣстно по свидѣтельству самосознанія. Изъ этого же источника праведникъ могъ бы знать, что такое праведность: онъ зналъ бы это какъ свойство своей собственной души. Но праведность любятъ и неправедные, а слѣдовательно и знаютъ ее, потому что въ противномъ случаѣ ни одинъ грѣшникъ не могъ бы стать праведникомъ. Вѣдь никто не можетъ пожелать стать тѣмъ, чего онъ не знаетъ и чего не любитъ. Слѣдовательно, неправедный знаетъ и любитъ праведнаго апостола потому, что предъ его сознаніемъ стоитъ положеніе: праведный—это духъ, который при помощи знанія и разума въ своей жизни и нравахъ воздаетъ всѣмъ должное. Оно находится въ немъ самомъ, хотя самъ онъ и не поступаетъ согласно ему [3]).

---

[1]) Enar. in Psal. LXI, 21. Serm. IV, 7.

[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? De Trinit. XIV, 26

[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. De Trinit VIII, 9.

Но онъ не только видитъ въ себѣ самомъ, что такое праведность, но и любитъ ее, потому что, благодаря только этому, онъ любитъ и праведника, однако любитъ ее онъ меньше, чѣмъ необходимо для того, чтобы самому быть справедливымъ [1]). Законъ справедливости предносится каждому не въ видѣ только этой общей формулы, но и въ видѣ частныхъ положеній, вытекающихъ изъ нея и входящихъ въ ея содержаніе Всякій непосредственно усматриваетъ, что худшее нужно подчинять лучшему, что равное слѣдуетъ уравнивать равному, и отдавать всякому, что ему принадлежитъ. Каждый сознаетъ, что неиспорченное лучше испорченнаго, недоступное насилію лучше того, что ему подвержено, вѣчное лучше временнаго. Всѣ увѣрены въ томъ, что нужно избѣгать поврежденія и стремиться къ нетлѣнію и неповрежденности Никто не сомнѣвается, что жизнь, которую никакія несчастія не могутъ отклонить отъ исполненія долга, гораздо лучше жизни, которая легко уступаетъ всякой невыгодѣ, угрожающей временному благополучію [2]) Мы восхищаемся, читая слова ап. Павла объ его самопожертвованіи, терпѣніи и твердости (II Кор VI, 3—10), потому что въ себѣ самихъ мы ясно видимъ, что такъ именно должно жить служителю Божьему [3]). Особенно часто говоритъ бл. Августинъ о всегдашнемъ и неизмѣнномъ присутствіи въ умѣ человѣка правила: не дѣлай другому того чего не хочешь себѣ. Формы нравственности измѣняются сообразно потребностямъ времени и народовъ, но это правило исповѣдуютъ всѣ люди и во всѣ времена. А имъ осуждается всякое непотребство и всякое нарушеніе правъ ближняго. Никто не желаетъ, чтобы его обиталище подвергалось разрушенію или порчѣ, а потому не долженъ растлѣвать и храмъ Божій, т.-е. себя самого. Никто не хочетъ, чтобы ему вредили, а потому и самъ никому не долженъ причинять вреда [4]). Поэтому въ противленіи волѣ Божіей повинны не только іуден, получившіе писаный законъ, но и всѣ люди, такъ какъ имъ было извѣстно, что другому не должно дѣлать того, чего не хочешь себѣ [5])

---

[1]) 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. Ibid. VIII, 9.

[2]) De liber arb II, 28. De doctr. christ. I, 9.

[3]) Vivendum tamen sic esse Dei ministris, non de aliquibus auditum credimus sed intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspicimus. De Trinit. VIII, 13.

[4]) De doctr. christ III, 22. Enar. in Psal. LVII, 2

[5]) Proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis qui jam utitur arbitrio,

Это—законъ, написанный Творцомъ въ сердцѣ человѣка И если впослѣдствіи былъ данъ еще законъ на Синаѣ, который обращается къ человѣку извнѣ, то только потому, что люди слишкомъ увлеклись внѣшнимъ, оставили себя самихъ и нуждались въ призывѣ, который снова возвратилъ бы ихъ къ покинутому внутреннему міру [1]).

Принципы нравственности, непосредственно усматриваемые всѣми, служатъ не только условіемъ правильной оцѣнки поведенія, но руководятъ и нравственною дѣятельностью, поскольку человѣкъ стремится согласовать съ ними свою волю, поскольку они внушаютъ ему любовь къ себѣ [2]). Они служатъ, далѣе, источникомъ справедливаго законодательства. Мудрый законодатель только приспособляетъ къ потребностямъ мѣста и времени то, что онъ созерцаетъ въ вѣчномъ и неизмѣняемомъ законѣ, судить который не дано человѣку [3]). Вѣчный законъ требуетъ, чтобы злые были несчастны, а добрые блаженствовали, и на немъ основана вся карательная система государства [4]). Прелюбодѣяніе не потому дурно, что запрещено въ законодательныхъ кодексахъ, а потому оно запрещено въ нихъ, что само по себѣ дурно [5]).

Совокупность правилъ, руководящихъ нравственной оцѣнкой и дѣятельностью, бл. Августинъ называетъ мудростью [6]). Эта мудрость есть умопостигаемый свѣтъ, въ которомъ человѣкъ видитъ моральную цѣнность поведенія [7]). Созерцая этотъ свѣтъ,

libertatis, naturaliter in corde conscripta, qua suggeritur ne aliquid faciat quisque alteri quod pati ipse non vult; secundum hanc legem praevaricatores sunt omnes Epist. CLVII, 15. Enar. in Psal. CXVIII, serm XXV, 4

[1]) Enar in Psal. LVII, 1. De serm. Dom. in mont. II, 32; Epist. CLVII, 15. De ordin. II, 25. Рус. п. I, 196—197.

[2]) 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. De lib arb. II, 52.

[3]) 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. De ver. rel. 58. Рус. п. VII, 49

[4]) De lib. arb. I, 15.

[5]) Ibid. I, 6. Ср. Serm. VIII, 10.

[6]) 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. De liber. arb. II, 29. Какія правила Еводій призналь истинными, мы видимъ изъ предшествующаго, 28-го параграфа: все это нравственныя правила.

[7]) Sic et oculus cordis perturbatus atque sanciatus avertit se a luce justitiae.

слѣпой Товія, преподавалъ своему сыну наставленія относительно добродѣтели [1]). Но такъ какъ правильность нравственнаго сужденія затемняютъ страсти, то бл. Августинъ говоритъ, что свѣтъ справедливости и мудрости перестаетъ быть видимъ, если сердце человѣка находится во власти гнѣва [2]).

Е. Познаніе всеобщаго въ вещахъ и ихъ причинной связи. Предшествующія страницы показали, насколько въ гносеологіи бл. Августина преобладаетъ типологическая точка зрѣнія. Имъ весьма подробно выяснено, какъ постигается цѣнность вещей и человѣческой дѣятельности. Обратной стороной того же самаго факта является почти полное отсутствіе интереса къ чисто-познавательной сторонѣ интеллектуальной дѣятельности. Между тѣмъ, возможно интеллектуальное познаніе единичныхъ вещей, и уже во всякомъ случаѣ умопостигаемое въ нихъ не ограничивается ихъ численными и геометрическими отношеніями, ихъ красотой, присущимъ имъ благомъ. Познаніе всеобщаго въ вещахъ и ихъ причинной связи также входитъ въ сферу дѣятельности ума. Въ дальнѣйшемъ намъ предстоитъ выяснить, какіе взгляды сложились у бл. Августина по этимъ вопросамъ, и насколько близокъ онъ здѣсь къ неоплатонизму.

По ученію Плотина, человѣкъ постигаетъ не только всеобщее въ вещахъ, но и ихъ самихъ въ свѣтѣ идей. Душа получаетъ отъ интеллекта высшія идеи и претворяетъ ихъ въ логосы, т.-е. частныя понятія и конкретные образы вещей, которые и находятся въ ней въ видѣ потенцій. Подъ вліяніемъ дѣятельности чувствъ эти логосы переходятъ изъ потенціальнаго въ актуальное состояніе. Слѣдовательно познаніе частнаго извлекается изъ всеобщихъ идей интеллекта. Элементъ всеобщаго въ вещахъ усматривается умомъ также путемъ соотношенія конкретнаго образа вещи съ всеобщей идеей. Такимъ образомъ, познаніе матеріальныхъ вещей и ихъ универсальнаго содержанія возводится Плотиномъ къ непосредственному созерцанію идей. Познаніе причинной зависимости явленій въ его системѣ остается невыясненнымъ.

Возможность интеллектуальнаго познанія единичныхъ вещей въ ихъ всеобщихъ идеяхъ стояла не внѣ кругозора бл. Августина. Ученіе неоплатониковъ объ идеяхъ имъ было воспринято

---

nec audet eam contemplari, nec valet Serm. LXXXVIII, 5. Ab illo intelligant lucem quadam intelligibili perfundi animam suam, ut faciant justa opera. Enar in Psal. XCIII, 2.

[1]) Serm LXXXVIII. 16. Enar. in. Psal XCVI, 18

[2]) 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. Serm. LXXV, 5

въ формѣ, допускаемой его христіанскими вѣрованіями. Всякій религіозный и благочестивый человѣкъ, полагаетъ онъ, долженъ признать, что Богъ создалъ этотъ міръ, въ которомъ господствуетъ такой удивительный порядокъ и гармонія частей, не неразумно, а по извѣстнымъ разумнымъ основаніямъ (rationes). Но, конечно, человѣкъ сотворенъ не по тому разумному основанію, по какому конь. Слѣдовательно для каждой вещи должно существовать свое особое разумное основаніе. Было бы кощунствомъ утверждать, что вся ихъ множественность находилась внѣ Творца, а потому необходимо признать, что они содержатся въ умѣ Божіемъ и принимаютъ участіе въ его вѣчности и неизмѣняемости. Разумныя основанія всего сущаго суть идеи или формы вещей, ихъ первообразы и причины [1]). Поэтому въ непосредственномъ созерцаніи идей можно черпать непререкаемое познаніе вещей со стороны ихъ количества, величины, качества, причины [2]) Разсуждая принципіально, бл. Августинъ допускаетъ, что при извѣстныхъ условіяхъ разумныя существа, сотворенныя Богомъ, могутъ итти въ познаніи матеріальныхъ вещей этимъ путемъ Органомъ для нихъ въ этомъ случаѣ можетъ служить только высшая сторона ихъ раціональной природы — умъ и лишь подъ тѣмъ условіемъ, если самъ умъ чистъ, здоровъ, ясенъ, подобенъ предмету своего созерцанія и соединенъ въ любви съ своимъ Создателемъ [3]). Совокупность перечисленныхъ условій показываетъ, что въ глазахъ Августина непосредственное познаніе идей не входитъ въ кругъ познавательныхъ процессовъ обычнаго, такъ сказать, естественнаго мышленія. Оно возможно для человѣческаго ума только въ состояніи святости и чистоты, обусловленныхъ сверхъестественнымъ вліяніемъ благодати Божіей. Цѣнность вещей видятъ въ интеллектуальномъ свѣтѣ принциповъ познанія всѣ люди, сущность и судьбу вещей могутъ созерцать въ интеллектуальномъ свѣтѣ идей только святые.

---

1) De div quaest XLVI, 2

2) De Genes. ad. litt. V, 34. Рус и VIII, 34.

3) 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. De div. quaest. XLVI, 2.

Исходя изъ этого общаго положенія, бл Августинъ приписываетъ способность созерцать вещи въ божественныхъ идеяхъ святымъ ангеламъ. Эти первозданные духи въ моментъ происхожденія міра познавали тварь двоякимъ образомъ: сначала въ ней самой, а потомъ въ предвѣчныхъ идеяхъ Творца. Когда ихъ умъ направлялся непосредственно на вещи, они видѣли ихъ несовершеннымъ образомъ, а когда они возводили свой умственный взоръ къ Божественному Слову и созерцали вещи въ Его идеяхъ, ихъ познаніе достигало полной ясности и возможной степени совершенства. Эту смѣну сумеречнаго и яснаго познанія природы умами ангеловъ Писаніе символически обозначаетъ смѣною вечера и утра въ теченіе шестидневнаго творенія [1]). Что касается человѣка, то до грѣхопаденія и ему былъ доступенъ этотъ ангельскій способъ познанія [2]), а такъ какъ по воскресеніи для блаженной жизни святые достигнутъ еще большаго совершенства, то въ будущемъ вѣкѣ по способу познанія вещей они снова уподобятся ангеламъ [3]). Въ условіяхъ же настоящей жизни, во время господства грѣха, такое познаніе возможно для человѣка лишь въ рѣдкія минуты экстаза и сверхъестественнаго озаренія [4]) Такимъ образомъ, въ качествѣ общаго правила бл. Августинъ признаетъ, что для обычнаго, естественнаго познанія созерцаніе вещей въ божественныхъ идеяхъ совершенно недоступно. Только посредствомъ чувствъ человѣкъ познаетъ количество, величину и качества тѣлъ [5]).

Изъ трактата о чувственномъ познаніи намъ извѣстно, какъ это происходитъ. Вещь отпечатлѣваетъ свой образъ въ органѣ чувственнаго воспріятія, а ея психофизическій образъ, на краткій

---

[1]) De Genes ad litt IV, 40—49 Рус и VII. 264—272. De civ. Dei IX. 22. XI, 7. 29. Рус. п. IV, 96—97 184—185. 223.

[2]) De Genes. ad litt XI, 43 VIII, 47. 50 IX, 3. Рус и. VIII, 244—245. 137—138 139—140 143—144.

[3]) Ibid. IV, 41. Рус. п. VII, 265.

[4]) Подробно объ этомъ рѣчь будетъ впереди

[5]) 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. Ibid. V, 34. Рус п. VIII, 24. 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? De Trinit IV, 21

мигъ появляющійся въ чувствѣ, информируетъ память. Новая форма, возникшая въ памяти, на долгое время остается достояніемъ души, которая произвольно можетъ вызывать ее въ своемъ воспоминаніи.

Въ подробномъ анализѣ чувственнаго воспріятія, только что въ краткихъ чертахъ воспроизведеннаго нами, бл. Августинъ не идетъ далѣе представленія. Но и въ отдѣлахъ, посвященныхъ имъ интеллектуальному познанію, мы не найдемъ спеціальнаго трактата о возникновеніи понятій, обнимающихъ собою цѣлые классы вещей. При изученіи твореній бл. Августина наше вниманіе было обращено на эту сторону вопроса, но намъ удалось извлечь изъ нихъ лишь очень скудный матеріалъ, хотя и не лишенный опредѣленности

Разсуждая о томъ, какимъ образомъ мы можемъ любить ап. Павла, котораго никогда не видали, Августинъ разъясняетъ, что мы любимъ его, какъ праведнаго мужа. На основаніи родового или видового понятія мы знаемъ, что такое мужъ по своему тѣлу. На основаніи самосознанія намъ извѣстно, что такое душа, оживляющая человѣческое тѣло. Наконецъ, въ умопостигаемомъ свѣтѣ справедливости мы видимъ, въ чемъ состоитъ праведность [1]) Здѣсь впервые Августинъ упоминаетъ о родовыхъ и видовыхъ понятіяхъ [2]). Въ этихъ же параграфахъ брошено нѣсколько замѣчаній объ ихъ происхожденіи. Бл. Августинъ рѣшаетъ этотъ вопросъ въ смыслѣ обобщенія единичныхъ вещей, съ которыми мы знакомимся опытно чрезъ посредство чувствъ. Онъ говоритъ, что мы собираемъ общія понятія съ тѣхъ предметовъ, которые видимъ [3]), руководясь при этомъ ихъ подобіемъ.

Въ этомъ обобщеніи данныхъ опыта играетъ, однако, нѣкото-

[1]) De Trinit. VIII, 6– 9,

[2]) Secundum speciem de homine cogitamus .. Secundum specialem generalemque notitiam, quae certa nobis est, cogitamus Ibid. VIII, 7 An secundum specialem generalemve notitiam, secundum quam diligimus apostolum Paulum. Ibid VIII, 8. Regula notitiae generalis sive specialis. Ibid. VIII, 9. Ср IX, 9

[3]) Secundum species et genera rerum .. vel experientia collecta, de factis hujuscemodi cogitamus... Ibid VIII, 7 Sed quid sit mori, et quid sit vivere, utique scimus: quia et vivimus et mortuos ac morientes aliquando vidimus et experti sumus. Ibid. VIII, 8. 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. Ibid. VIII, 8. 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 Ibid VIII, 9

рую роль и апріорный элементъ. Въ своемъ мѣстѣ было показано, что всю діалектику Августинъ стремится свести къ обобщенію и различенію, а эти послѣднія ставитъ въ зависимость отъ идеи единства, присущей уму. Въ своемъ мышленіи духъ стремится къ единству. Обобщая, онъ ищетъ единства болѣе полнаго, различая, ищетъ единства болѣе чистаго Итакъ, стимуломъ для обобщающей дѣятельности ума, въ результатѣ которой получаются родовыя или видовыя понятія, служитъ принципъ единства. Въ его свѣтѣ человѣкъ замѣчаетъ подобія вещей, подъ его вліяніемъ ищетъ сходнаго въ вещахъ. Но понятія со стороны своего содержанія всецѣло зависятъ отъ чувственныхъ образовъ, изъ которыхъ они извлечены, и наоборотъ, не стоятъ ни въ какой зависимости отъ идей.

Однако Августинъ не могъ объяснить изъ обобщающей дѣятельности ума происхожденіе всѣхъ понятій. Поэтому эмпирическая точка зрѣнія у него не выдержана вполнѣ послѣдовательно. Необъяснимымъ изъ этой гипотезы ему казалось происхожденіе родового понятія человѣческаго разума. Въ самомъ дѣлѣ, каждый непосредственно и внутренно видитъ только свой собственный разумъ. Въ послѣднемъ нужно различать элементъ личный, индивидуальный, и общій всѣмъ людямъ. Когда человѣкъ говоритъ намъ о себѣ, что онъ одно понимаетъ, а другого не понимаетъ, что онъ одного желаетъ, а другого не желаетъ, то своимъ умомъ мы не можемъ заглянуть въ его душу и убѣдиться, что онъ дѣйствительно испытываетъ эти состоянія. Мы можемъ ему только вѣрить. Если же онъ говоритъ истину о человѣческомъ разумѣ и его свойствахъ вообще, то правильность этого каждый усматриваетъ и принимаетъ. Такимъ образомъ ясно, что мы располагаемъ общимъ понятіемъ человѣческаго разума. Но оно не могло составиться на основаніи подмѣты сходныхъ чертъ во многихъ человѣческихъ умахъ, потому что каждый видитъ и знаетъ только одинъ свой умъ и не видитъ ума другихъ людей. Это затрудненіе побудило Августина прибѣгнуть къ помощи идей, удерживаясь однако и въ этомъ случаѣ на тимологической точкѣ зрѣнія. Въ самой истинѣ, говоритъ онъ, мы непосредственно видимъ, какимъ, сообразно вѣчнымъ предначертаніямъ Творца, *долженъ быть* человѣческій умъ, и отсюда уже извлекаемъ общее понятіе о немъ [1]).

[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 unuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Ibid. IX, 9. Ср. VIII, 9.

Это—единственный, замѣченный нами, примѣръ отступленія Августина отъ принятой имъ эмпирической теоріи происхожденія понятій. Въ связи съ обсуждаемымъ вопросомъ слѣдуетъ упомянуть о нѣсколькихъ разсѣянныхъ выраженіяхъ, которыя могутъ дать поводъ думать, что бл. Августинъ допускалъ существованіе еще врожденныхъ понятій. Онъ говоритъ о понятіяхъ, вложенныхъ природой. Но мысль эта на всемъ протяженіи его сочиненій не получила нигдѣ ни развитія, ни даже яснаго выраженія. Ея наличность объясняется просто вліяніемъ не столько ученія, сколько языка Цицерона [2]).

Въ познаніи причинной связи явленій бл. Августинъ также указываетъ элементъ апріорный и эмпирическій. Всеобщее господство закона причинности усматривается непосредственно. Этотъ принципъ побуждаетъ умъ всюду искать причины. Но познаніе дѣйствительной причины того или другого явленія извлекается умомъ изъ чувственнаго опыта. Первичными причинами всего сущаго, всѣхъ движеній и перемѣнъ въ мірѣ служатъ божественныя идеи. Умъ чистый и святой, способный созерцать идеи, видитъ въ нихъ дѣйствительныя и необходимыя причины всего. Въ своемъ познаніи онъ идетъ отъ причины къ слѣдствіямъ, поэтому предъ нимъ открывается все будущее вещей. Таковы ангелы [3]). Но человѣческій умъ, неспособный въ своемъ настоящемъ состояніи созерцать идеи, идетъ въ изученіи природы не отъ причины къ слѣдствію, а отъ слѣдствій къ причинѣ. Отъ чувственныхъ воспріятій, служащихъ для него точкой отправленія, онъ восходитъ къ познанію причинъ, пребывающихъ неизмѣнно въ Богѣ. Путь этотъ труденъ, дологъ [4]) и ненадеженъ. На осно-

---

[1]) Habemus enim quasi regulariter infixam humanae naturae notitiam, secundum quam quidquid tale aspicimus, statim hominem esse cognoscimus vel hominis formam. Ibid VIII. 7. Secundum species et genera rerum vel *natura insita* vel experientia collecta. Говоритъ Августинъ также о врожденности идеи бытія и неизмѣняемости Бога. (De Genes. ad litt VII, 17. Рус. и VIII, 80), о врожденности мысли, что свѣтъ зависитъ отъ огня, а не наоборотъ (De Symbol. 8. Serm CXVII, 11). Три послѣднихъ мѣста находятся въ популярныхъ обращеніяхъ и потому въ философскомъ смыслѣ значенія не имѣютъ.

[2]) *Cicero.* De nat. deor. I, 16—17. 36 Ed. *Nisard* T. IV. P. 89—90 102 Tuscul. I. 13 15 III, 1. Ed. *Nisard.* T. III, 628—630 T. IV, 1. *Zeller*, Die Philos. d. Griechen III, 1 S. 659 sqq. *R. Hirzel*, Untersuchungen zu Ciceros Philosophischen Schriften. Th III, S. 525—532.

[3]) De Trinit. IV, 22. De civ. Dei XI, 4, 1. Рус. и. IV, 177—178.

[4]) 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 incom-

вапіи опыта человѣкъ скорѣе догадывается о причинахъ явленій, чѣмъ знаетъ ихъ, а потому не можетъ безошибочно предсказывать будущаго [1]).

Заключая настоящій отдѣлъ, мы должны принять въ качествѣ окончательнаго вывода, что въ раціональномъ познаніи тѣлеснаго и временнаго бл. Августинъ различаетъ двѣ стороны: познаніе цѣнности вещей и познаніе ихъ общихъ свойствъ и причинной связи. Первое онъ ставитъ въ зависимость отъ самоочевидныхъ истинъ, присущихъ уму, второе обусловливаетъ чувственнымъ опытомъ. Соотвѣтственно этому онъ дѣлитъ науки на двѣ категоріи: на науки умозрительныя (ариѳметика, геометрія, музыка, діалектика) и опытныя (медицина, астрологія, исторія) [2]).

Свойства и природа принциповъ разумной оцѣнки.

Разсматривая всѣ принципы раціональной оцѣнки въ ихъ совокупности, со стороны ихъ общихъ свойствъ, бл. Августинъ устанавливаетъ для нихъ три отличительныхъ черты: ихъ единство, всеобщность и неизмѣняемость, а этими чертами опредѣляется въ дальнѣйшемъ ихъ природа.

А. Единство принциповъ мышленія. Въ математикѣ, логикѣ, эстетикѣ и морали бл. Августинъ находитъ особыя, для каждой области своеобразныя, правила, но вмѣстѣ съ этимъ всюду бросается въ глаза его стремленіе по возможности отождествить принципы разумной оцѣнки, свести ихъ къ одному источнику и всю ихъ совокупность представить въ видѣ нѣкотораго организован-

---

mutabiliter 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' De Genes ad litt. IV, 49. Рус. п. VII, 271—272

[1]) 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. De Trinit. IV, 21 Ср. 22—23. Contr. Faust. XXVI, 4.

[2]) 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. Retract. I, 8. 2. Ср De Trinit XV, 21.

наго цѣлаго. Болѣе всего эта тенденція проявляется въ сближеніи морали, съ эстетикой и логикой, поэтому представляется наиболѣе удобнымъ съ этого именно и начать настоящій отдѣлъ.

Степень эстетической цѣнности какъ произведеній природы, такъ и художественнаго творчества опредѣляется закономъ равенства и пропорціональности частей. Тотъ же самый законъ, но лишь въ нѣсколько измѣненной формѣ, господствуетъ и въ моральной области. Здѣсь также идеаломъ является равенство и пропорціональность во многомъ. Въ самомъ дѣлѣ, формула справедливости приглашаетъ человѣка воздавать всѣмъ должное, отдавать каждому то, что ему принадлежитъ. Это предполагаетъ различіе, потому что справедливость предписываетъ не математическое равенство, а такое распредѣленіе благъ, которое соотвѣтствуетъ потребностямъ и достоинству каждой единицы, входящей въ составъ цѣлаго. Но въ справедливомъ распредѣленіи благъ мыслится также равномѣрность, которая не выходитъ за предѣлы потребностей и достоинства каждаго члена общества. Такимъ образомъ, въ основномъ требованіи морали совмѣщаются различіе и равенство [1]). Съ другой стороны въ формулѣ справедливости мыслится пропорціональность и порядокъ, потому что она предписываетъ любить Бога болѣе всего, ближняго какъ себя самого, а тѣло менѣе чѣмъ душу. Благодаря этой добродѣтели душа человѣка, подчиняясь высшему, не оскверняется низшимъ, но приводитъ его въ порядокъ [2]). Въ силу такого тѣснаго соприкосновенія между моралью и эстетикой нравственное достоинство человѣка есть не что иное, какъ его внутренняя красота. „Что иное, говоритъ бл. Августинъ, представляетъ собою справедливость, когда находится въ насъ, или какая-либо добродѣтель, чрезъ которую живутъ праведно и мудро, какъ не красоту внутренняго человѣка?“ [3])

Разсматривая нравственность съ точки зрѣнія всеобщаго и частнаго, бл. Августинъ сближаетъ ее также и съ чисто логическою дѣятельностью разсудка, проявляющейся въ обобщеніи. Евангеліе

[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. De quant anim. 15. Рус. п II, 342—343

[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. De music. VI, 46.

[3]) Epist CXX, 20

требуетъ отъ вѣрующаго безраздѣльной любви къ Богу, но Богъ олицетворяетъ собою всеобщій законъ. Всякая душа имѣетъ власть заявлять о себѣ по своему частному праву, но выше послѣдняго стоятъ законы всеобщаго, которыми сама она управляется. Выйти изъ подъ ихъ вліянія она не можетъ Или по своей волѣ она отдаетъ себя подъ ихъ руководство, или противъ воли подпадаетъ ихъ неустранимому дѣйствію. Чѣмъ меньше она услаждается своимъ частнымъ благомъ и чѣмъ благоговѣйнѣе и свободнѣе повинуется она всеобщему закону—Божественной Премудрости, тѣмъ выше она по своему благочестію [1]). Всѣ чувственныя удовольствія, столь противныя нравственности, отличаются частнымъ характеромъ, потому что они связаны съ опредѣленнымъ временемъ и мѣстомъ. Въ противоположность имъ нравственный законъ есть нѣчто единое, независимое отъ мѣста и времени, вѣчное и всеобщее [2]). Любовь къ Высшему Благу, къ Богу, должна быть всецѣлой, потому что Богъ есть благо всеобщее, а не частное [3]). Второе основное правило любви, опредѣляющее наши общественныя обязанности, стоитъ в не менѣе тѣснымъ отношеніи къ всеобщему Заповѣдуя любовь къ ближнему, какъ къ себѣ самому, Евангеліе требуетъ отъ насъ ненависти къ отцу, матери, брату, женѣ (Лук. IX, 60. 62. XIV, 26). Этимъ запрещается опредѣлять свое отношеніе къ другимъ людямъ на основаніи плотскихъ узъ частнаго характера. Въ ближнемъ нужно любить не отца, не мать, не жену или брата, а человѣка вообще. Потому и сказано, что любить другого должно какъ себя самого. Никто себѣ самому не бываетъ ни отцомъ, ни сыномъ, а только человѣкомъ. Отсюда любить другого какъ себя самого, значитъ любить въ немъ то, что составляетъ въ человѣкѣ его самого [4]). На этомъ же основывается любовь къ врагамъ. Любить врага, какъ такового, невозможно, но въ немъ можно любить человѣка вообще и желать ему того же самаго, чего нужно желать и для себя самого,—исправленія [5]).

---

[1]) De divers. quaest. LXXIX. 1.

[2]) 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 implevit rebus transeuntibus, sed exuta omnibus temporum et locorum affectionibus apprehendat id quod unum atque idem semper est? De lib arb. II, 41.

[3]) Voluntas ergo quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi non proprio,.. tenet homo beatam vitam. Ibid. II, 52.

[4]) De ver relig 88—89 Рус. п. VII, 75—76. De serm. Domin. in mont. I, 40—41.

[5]) De serm. Domin. in mont. I, 41.

Такъ устанавливается извѣстное отношеніе морали чрезъ идею равенства и порядка съ эстетикой, а чрезъ идею всеобщаго съ логикой. Но какъ принципы прекраснаго, такъ и логическія операціи бл. Августинъ старается свести къ идеѣ единства. Равенство и порядокъ въ эстетикѣ есть единство въ разнообразіи. Обобщеніе и различеніе въ дискурсивномъ мышленіи выражаютъ собою стремленія духа къ единству или болѣе полному или болѣе чистому. Если мораль соприкасается съ тою и другою областью, то она должна имѣть нѣкоторое отношеніе также и къ числу. И дѣйствительно, бл. Августинъ часто говоритъ о томъ значеніи, которое имѣетъ единство въ области нравственности. Какъ художественное творчество осуществляетъ число въ пространствѣ и времени [1]), какъ дискурсивное мышленіе вноситъ единство въ содержаніе ума [2]), такъ нравственная дѣятельность устанавливаетъ единство между разумными существами и даетъ единство моральной волѣ. „Къ чему иному стремятся друзья, какъ не къ тому, чтобы быть едино? И чѣмъ болѣе они едино, тѣмъ болѣе друзья. Народъ соединяется въ одно государство, для котораго опасно разномысліе, а что такое разномысліе, какъ не отсутствіе единомыслія? Изъ многихъ солдатъ составляется одно войско, и развѣ всякое собраніе не тѣмъ менѣе побѣдимо, чѣмъ болѣе оно сплочено въ одно?.. Что такое всякая любовь? Развѣ она не желаетъ быть едино съ тѣмъ, что любитъ, и если это ей удается, развѣ она не становится съ нимъ едино [3])“? Такимъ образомъ, если въ обществѣ господствуетъ любовь, оно изъ многаго становится единымъ. Но и въ предѣлахъ личности моральное настроеніе равносильно внутреннему единству. Добродѣтель есть нѣкоторое равенство жизни, всецѣло повинующейся разуму. Наоборотъ, непослѣдовательность характера оскорбляетъ насъ больше, чѣмъ неправильный кругъ, въ которомъ одна часть окружности далѣе отстоитъ отъ центра, чѣмъ другая [4]).

Въ діалогѣ *De libero arbitrio* вопросу объ отношеніи принциповъ нравственности къ числу посвященъ спеціальный трактатъ, въ которомъ мысль, извлеченная нами изъ предшествующихъ сопоставленій, высказана съ опредѣленностью, не оставляющей желать ничего лучшаго. Собесѣдникъ бл. Августина, Еводій, предлагаетъ ему вопросъ, въ какомъ отношеніи стоятъ между собою

[1]) De lib arb. II, 42.
[2]) De ordin. II, 48. Рус. п II, 219.
[3]) Ibid.
[4]) De quant. anim 27. Рус п. II, 356—357.

число и мудрость: содержатся ли онѣ совмѣстно въ какомъ-нибудь болѣе общемъ началѣ, зависитъ ли одно изъ нихъ отъ другого, или одно находится въ другомъ. При этомъ онъ не допускаетъ мысли, чтобы мудрость могла происходить отъ числа или содержаться въ немъ. Мудрость кажется ему выше числа, потому что умѣющихъ хорошо считать очень много, а мудрыхъ очень мало, даже, можетъ быть, и вовсе не существуетъ [1]). Въ отвѣтъ на это бл. Августинъ, во-первыхъ, устанавливаетъ тождество числа и мудрости, а во-вторыхъ, объясняетъ, почему число кажется людямъ чѣмъ то болѣе обыкновеннымъ и низшимъ по сравненію съ мудростью. Тождество числа и мудрости вытекаетъ прежде всего изъ непререкаемой истинности, характеризующей какъ числовыя отношенія, такъ и принципы нравственности [2]). Во-вторыхъ, то и другое соединяетъ между собою ихъ отрѣшенность отъ всего тѣлеснаго. И число и мудрость лишь на краткое мгновеніе мыслятся въ свойственной ихъ природѣ отвлеченности отъ всякихъ чувственныхъ образовъ [3]). Наконецъ, само Писаніе соединяетъ вмѣстѣ число и премудрость. Число подразумѣвается въ той дѣятельности Божественной Премудрости, которой Она „достигаетъ отъ конца даже до конца крѣпко“, между тѣмъ какъ та дѣятельность, которой Она „располагаетъ все сладко“ имѣетъ отношеніе къ мудрости (Прем. Сол. VIII. 1) [4]). Такимъ образомъ, число и мудрость есть одна и таже реальность, подобная огню, который содержитъ въ себѣ и распространяетъ вокругъ какъ свѣтъ, такъ и тепло.

Но почему же мудрость кажется намъ чѣмъ-то болѣе возвышеннымъ по сравненію съ числомъ? Отвѣтъ на это даетъ таже

[1]) 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. De lib. arb. II, 30

[2]) Illud certe manifestum est utrumque verum esse, et incommutabiliter verum. Ibid. II, 32.

[3]) 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 Ibid II, 30.

[4]) 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. Ibid II, 30.

аналогія огня. Въ его субстанціи настолько тѣсно соединяется свѣтъ съ тепломъ, что ихъ невозможно отдѣлить другъ отъ друга. Однако тепло огня распространяется только на ближайшія къ нему тѣла, тогда какъ его свѣтъ достигаетъ и до очень отдаленныхъ предметовъ. Такъ мощь разума, присущая Премудрости, согрѣваетъ лишь ближайшія къ ней разумныя природы, а тѣла, которыя отстоятъ отъ нея дальше, она озаряетъ свѣтомъ чиселъ. Божественная Премудрость даровала способность раціональнаго познанія только душамъ и при томъ лишь разумнымъ, воздвигнувъ въ нихъ Свой престолъ, съ котораго управляетъ всѣмъ. Числа же она сообщила всему, не исключая тѣлъ самаго низшаго порядка. Такъ какъ все матеріальное ниже человѣка, то мы легко судимъ о тѣлахъ и о числахъ, отпечатлѣвшихся въ нихъ, но съ трудомъ постигаемъ мудрость, которая выше насъ. Человѣческому предразсудку свойственно высоко цѣнить рѣдкое и презирать общераспространенное. Вслѣдствіе этого число намъ кажется не настолько возвышеннымъ, какъ мудрость. Такъ люди цѣнятъ золото выше, чѣмъ свѣтъ ночника, хотя послѣднему по естественному порядку вещей нужно отдать предпочтеніе. Ихъ вводитъ въ заблужденіе то, что золото рѣдко, а свѣтъ зажигаетъ себѣ и нищій. „Такъ какъ быть мудрыми могутъ быть немногіе, а считать предоставлено даже глупымъ, то люди удивляются мудрости и презираютъ числа. Ученые же и усердные, чѣмъ болѣе удаляются отъ земной нечистоты, тѣмъ яснѣе созерцаютъ и число и мудрость въ самой истинѣ и считаютъ любезнымъ то и другое [1])“. Единая реальность, въ которой сосуществуетъ мудрость и число есть истина. Основаніемъ, въ силу котораго то и другое совмѣщается именно въ истинѣ, служитъ непререкаемость и неизмѣняемость какъ числа, такъ и мудрости [2]). „То и другое находится въ таинственнѣйшей и очевиднѣйшей истинѣ [3])“. Люди ученые, очистившіе свою мысль отъ всего затемняющаго, число и мудрость созерцаютъ въ самой истинѣ [4]).

Соединивъ число и мудрость въ истинѣ, какъ субстанціи, потенціями которой онѣ являются, Августинъ идетъ далѣе и отождествляетъ съ истиной всѣ вообще принципы мышленія. Спеціальнаго трактата по этому вопросу въ его сочиненіяхъ мы искали бы напрасно. Поэтому убѣдиться въ наличности такого

[1]) De lib. arb II, 30—32.

[2]) Illud certe manifestum est utrumque verum esse et incommutabiliter verum Ibid. II, 32.

[3]) Cum haec duo sint in secretissima certissimaque veritate Ibid. II, 30.

[4]) Tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa veritate contuentur. Ibid. II, 31.

отождествленія можно только на основаніи нѣсколькихъ опредѣленныхъ выраженій и изъ сопоставленія цѣлаго ряда косвенныхъ данныхъ. Къ первымъ принадлежатъ тексты, въ которыхъ говорится, что въ истинѣ содержится все неизмѣнно истинное. Такъ какъ бл. Августинъ признаетъ неизмѣнно истинными всѣ самоочевидныя положенія, то отсюда слѣдуетъ, что въ понятіе истины онъ включаетъ всѣ вообще принципы мышленія [1]). Всѣ они содержатся въ истинѣ, какъ отдѣльные лучи въ сіяніи солнца [2]).

Косвенныя данныя, убѣждающія въ отождествленіи всѣхъ руководящихъ принциповъ съ истиной, болѣе многочисленны. Сюда нужно отнести всѣ тѣ мѣста въ сочиненіяхъ бл. Августина, въ которыхъ принципы мышленія каждой категоріи въ отдѣльности именуются и своимъ собственнымъ названіемъ и истиной. Такъ законъ соотношенія чиселъ называется безразлично и ratio numeri, и lex numeri, и veritas numeri [3]). Если бл. Августинъ говоритъ, что истинность мышленія обусловлена его соотвѣтствіемъ законамъ логики съ формальной стороны, и аксіоматическимъ положеніямъ съ матеріальной, то въ другихъ случаяхъ такимъ условіемъ онъ называетъ согласіе съ истиной [4]). Иногда значеніе руководящей идеи у бл. Августина приписывается общему понятію, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда его происхожденіе трудно объяснить эмпирическимъ путемъ. Такія понятія онъ также относитъ въ область истины [5]). Принципы эстетики называются равенствомъ, порядкомъ, подобіемъ, числомъ, но вмѣстѣ съ этимъ и истиной. Послѣ подробнаго трактата объ эстетической оцѣнкѣ на основаніи закона равенства и единства, Августинъ называетъ этотъ законъ всѣхъ искусствъ истиной и говоритъ,

---

[1]) Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem... Ibid. II, 33 Hanc ergo veritatem, de qua jam diu loquimur, et in qua una tam multa conspicimus. Ibid. II 34.

[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 De Trinit. IX, 12 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. De lib arb. II, 36.

[3]) De lib. arb II, 20—24.

[4]) De ver rel. 73. Рус п. VII, 62—63.

[5]) 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 alicujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. De Trinit. IX, 9.

что въ немъ именно находитъ свое правило, форму или первообразъ все, стремящееся къ единству [1]). Говоря объ эстетическомъ согласіи частей, онъ прибавляетъ, что всякій, желающій познать высшее *согласіе*, не долженъ обращать свой взоръ къ внѣшнему, но долженъ сосредоточиться въ себѣ самомъ, потому что *истина* обитаетъ во внутреннемъ человѣкѣ [2]). Принципы нравственной оцѣнки также называются истиной. Термины justitia, sapientia, veritas употребляются какъ взаимозамѣнимые [3]). Человѣкъ, самъ не будучи справедливымъ, знаетъ, однако, что такое духъ справедливый. Онъ видитъ это въ истинѣ, присущей уму [4]). Какъ долженъ жить служитель Божій, мы видимъ въ самой истинѣ [5]). Естественный порядокъ благъ, имѣющій столь важное опредѣляющее значеніе въ морали, усматривается въ истинѣ [6]). Само высшее благо созерцается также въ истинѣ, и та же истина указываетъ на отдѣльныя блага, избираемыя человѣкомъ [7]).

Если, какъ видно изъ приведенныхъ сопоставленій, принципы мышленія и истина въ глазахъ бл. Августина тождественны, то объ истинѣ онъ долженъ утверждать тоже, что и о принципахъ раціональнаго познанія. Это дѣйствительно мы и наблюдаемъ въ его сочиненіяхъ. Самоочевидныя истины, которыми руководится умъ, суть принципы оцѣнки, примѣняемые въ той или другой области мышленія. На основаніи ихъ разумъ все судитъ, но ихъ самихъ судить онъ не можетъ, а можетъ только созерцать ихъ.

[1]) Supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur De ver rel. 56. Рус. п. VII, 47. Haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur. Ibid 57. Рус. п. VII, 48 Omnia enim quae appetunt unitatem, hanc (veritatem) habent regulam, vel formam, vel exemplum. Ibid 58 Рус. п. VII, 48.

[2]) Recognosce igitur quae sit summa convenientia Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Ibid. 72. Рус. п. VII, 61.

[3]) Sic mens nostra, qui est oculus animae, nisi *veritatis* lumine radietur. nec ad *sapientiam* nec ad *justitiam* poterit pervenire. In Ioan. Ev. Tr XXXV, 3 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. De Trinit. IX, 11.

[4]) An illud quod videt, veritas est interior praesens animo, qui eam valet intueri? De Trinit. VIII, 9.

[5]) Vivendum tamen sic esse Dei ministris... intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspicimus. Ibid. VIII, 13

[6]) Ipsam quippe regulam veritatis, qua illam clamant esse meliorem, incommutabilem vident. De doctr. hrist. I, 8.

[7]) 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. De lib. arb. II, 36.

Если истина есть совокупность этихъ принциповъ, то и она въ свою очередь должна быть принципомъ оцѣнки. Бл. Августинъ совершенно ясно и говоритъ о ней, какъ о мѣрилѣ, пользуясь которымъ, мы устанавливаемъ для себя цѣнность вещей [1]). Съ другой стороны онъ утверждаетъ, что истина, будучи принципомъ оцѣнки, сама не можетъ подлежать суду человѣческаго ума [2]) Наконецъ, отождествленіе истины съ принципами мышленія и оцѣнки видно изъ того, что бл. Августинъ очень часто называетъ ее свѣтомъ, въ которомъ мы видимъ цѣнность вещей [3]).

Не трудно угадать причину и основаніе отождествленія принциповъ оцѣнки съ истиной. Подобно всѣмъ платоникамъ, бл. Августинъ отличаетъ истинное отъ истины. „Иное, говоритъ онъ, чистота и иное чистое, такъ же точно иное истина и иное то, что называется истиннымъ". И изъ этихъ двухъ превосходнѣе истина, „ибо не отъ чистаго зависитъ чистота, а отъ чистоты чистое; такъ и то, что истинно, истинно въ силу истины" [4]). Ничто „не можетъ быть истиннымъ безъ истины" [5]) Все истинно настолько, насколько причастно истинѣ и соотвѣтствуетъ ей. Такъ какъ тѣла являются въ той мѣрѣ истинными шарами или истинно-прекрасными, въ какой приближаются къ фигурѣ геометрическаго шара или къ закону эстетическаго равенства, то послѣдніе и служатъ для нихъ истиной, по причастію которой они становятся истинными [6]). Наше мышленіе истинно настолько, насколько причастно истинѣ логическихъ законовъ, счисленіе истинно, если соотвѣтствуетъ истинѣ математическихъ соотношеній. То же сохраняетъ силу и

[1]) 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. Confes. VII, 23. Рус. п I, 187. Nec respondent ista interrogantibus nisi judicantibus . imo vero omnibus loquitur; sed illi intelligunt qui ejus vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt. Ibid. X, 10. Рус. п. I, 276.

[2]) 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 De lib. arb. II, 34. Ср. De ver. rel. 58. Рус. п. VIII, 48—49.

[3]) De lib. arb. II, 33. 36. Serm. CLXXIX, 6 Enar. in Ps. VII, 8. Confes. VII, 10 Рус. п. I, 180. De Trinit. IV, 20.

[4]) Solil. I, 27. Рус п. II, 256. De diver. quaest. I

[5]) Verum autem non potest esse, si veritas non sit. Solil. II, 2. Рус п II, 261 Nec ullum verum nisi veritate verum est. De ver. rel. 73 Рус. п. VII, 62—63. Enar in Ps. IV, 3. In. Ev. Ioan. Tr XXXIX, 7.

[6]) De quant. anim. 21. Рус п II, 349

по отношенію ко всѣмъ другимъ принципамъ. Такъ опредѣляется понятіе истины съ гносеологической точки зрѣнія, т.-е. истины, дѣлающей истинными продукты человѣческой мысли. Отождествленіе всей совокупности принциповъ мышленія съ истиной даетъ намъ право въ дальнѣйшемъ употреблять этотъ терминъ для обозначенія принциповъ оцѣнки, какъ нѣкотораго нераздѣльнаго цѣлаго.

B. Всеобщность истины. Вторымъ общимъ свойствомъ всѣхъ принциповъ раціональнаго познанія служитъ ихъ всеобщность. Это вытекаетъ изъ самаго понятія о нихъ. Если они обусловливаютъ собою правильность счисленія, логическихъ операцій мысли, эстетической и нравственной оцѣнки, то, поскольку люди правильно счисляютъ, дѣлаютъ правильныя опредѣленія и умозаключенія, правильно судятъ о прекрасномъ и добромъ, постольку они руководятся этими принципами и находятся въ ихъ интеллектуальномъ свѣтѣ, постольку эти принципы въ той или иной формѣ присущи всякому человѣческому уму. Можно съ большей или меньшей степенью ясности понимать ихъ отвлеченную формулу, можно даже вовсе не подозрѣвать объ ихъ существованіи, но нельзя инстинктивно не руководиться ими въ своемъ познаніи. О себѣ самомъ бл. Августинъ разсказываетъ, что долгое время онъ не могъ понять, на чемъ основывается его собственная оцѣнка явленій, и что сообщаетъ незыблемость выводамъ свободныхъ наукъ [1]). О всеобщемъ признаніи этихъ истинъ бл. Августинъ говоритъ часто и рѣшительно. Что не заслуживаетъ порицанія тотъ, кто желаетъ не запрещаемаго справедливостью и не дѣлаетъ, чего желаетъ, только потому, что не можетъ, объ этомъ „распѣваютъ и пастухи въ горахъ, и поэты въ театрахъ, и неучи въ кружкахъ, и ученые въ библіотекахъ, и учители въ школахъ, и предстоятели въ освященныхъ мѣстахъ, и родъ людской во вселенной“ [2]). Такого рода всеобщность принциповъ мышленія опредѣленно утверждалась или только предполагалась почти во всѣхъ приведенныхъ ранѣе текстахъ. Но бл. Августинъ на этомъ не останавливается. Поэтому гораздо важнѣе выяснить ту особенность въ его ученіи о всеобщности истины, которая составляетъ естественный переходъ отъ гносеологіи къ онтологіи. Въ основѣ этого оригинальнаго взгляда лежитъ совершенно справедливая мысль, что каждое самоочевидное положеніе, каждое даже понятіе можно разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія—логической и психологической. Понятія круга,

---

[1]) См. выше ч. I, стр. 127—129

[2]) De duab. anim 15. Ср 16. 21. 22. De Trinit XIV, 19—20. 21. De morib. II. 20.

треугольника, человѣка, именно какъ понятія, представляютъ собою нѣчто единое для всѣхъ разумныхъ существъ, но поскольку эти понятія предстаютъ предъ каждымъ отдѣльнымъ умомъ въ опредѣленный моментъ времени, при извѣстныхъ условіяхъ, въ индивидуальной формѣ интеллектуальнаго усмотрѣнія, ихъ столько, сколько людей. Мышленіе бл. Августина было насквозь пропитано платоническимъ реализмомъ, превращающимъ понятія въ сущности, а логику въ онтологію. Его уму живо предносилось ученіе Плотина объ идеяхъ Ума, въ которыхъ бытіе и мышленіе совпадаютъ. Вслѣдствіе этого логическое единство общей для всѣхъ истины въ системѣ бл. Августина получаетъ характеръ единства реальнаго Принципы мышленія и разумной оцѣнки существуютъ независимо отъ мыслящихъ умовъ и созерцаются ими совмѣстно, какъ нѣчто нераздѣльное и въ то же время какъ общее ихъ достояніе Подробный трактатъ, посвященный этому предмету, содержится въ діалогѣ *De libero arbitrio*, который мы и положимъ въ основу своего изложенія, дополняя его данными изъ другихъ сочиненій.

Свою мысль бл Августинъ поясняетъ сравненіемъ интеллектуальнаго познанія съ чувственнымъ, и это обстоятельство даетъ его ученію замѣчательную осязательность и наглядность. Намъ остается только итти по его слѣдамъ. Въ чувственномъ воспріятіи каждому человѣку въ отдѣльности принадлежатъ его органы, потому что каждый видитъ предметъ своими собственными глазами и не можетъ видѣть его глазами другого. Каждому въ отдѣльности принадлежитъ также его внутреннее чувство, при помощи котораго онъ ощущаетъ покой и дѣятельность внѣшнихъ чувствъ. „Видящій что-нибудь, говоритъ бл. Августинъ, почти всегда спрашиваетъ у меня, вижу ли это и я, потому что я чувствую, вижу ли или не вижу, а не тотъ, кто объ этомъ спрашиваетъ“ [1]). Итакъ самыя чувства, какъ внѣшнее, такъ и внутреннее, являются частнымъ достояніемъ каждаго. Иное дѣло объекты чувственныхъ воспріятій: они существуютъ внѣ насъ, и мы пользуемся ими всѣ сообща. Однако въ способѣ воспріятія тѣлъ есть разница. Хотя нѣсколько сотрапезниковъ могутъ отвѣдывать одного и того же меда и наслаждаться однимъ и тѣмъ же ароматомъ, однако, чтобы могло возникнуть ощущеніе вкуса или запаха, каждый долженъ получить въ свое безраздѣльное обладаніе часть меда и часть воздуха, насыщеннаго пахучими испареніями, при чемъ эта часть претворяется въ его тѣло и потому не можетъ служить объектомъ вкусового или обонятельнаго ощущенія для другого. Хотя, вдох-

[1]) De lib arb. II, 15

нувъ пропитанный ароматами воздухъ, человѣкъ выдыхаетъ его обратно, однако другой не можетъ воспользоваться именно тѣмъ, что вызвало обонятельное ощущеніе въ первомъ, потому что часть вдохнутаго воздуха ассимилировалась тѣлу и составъ воздуха, вышедшаго изъ легкихъ, уже иной. Болѣе объективно осязаніе. Предметъ, котораго мы касаемся, ни въ цѣломъ, ни въ частяхъ не разрушается, не входитъ въ составъ нашего тѣла и не становится нашей собственностью. Однако для того, чтобы нѣсколько лицъ могли получить осязательное ощущеніе отъ одной и той же части предмета, они должны прикасаться къ ней по-очередно. Вполнѣ объективнымъ характеромъ отличаются только высшія чувства — зрѣніе и слухъ. Одно и тоже могутъ видѣть сразу нѣсколько человѣкъ, и при этомъ видимый предметъ не терпитъ никакого ущерба и не поступаетъ въ единоличное распоряженіе кого-нибудь изъ зрителей ни въ цѣломъ, ни въ частяхъ. Множество людей слышитъ одинъ и тотъ же звукъ не по частямъ, а въ цѣломъ. Въ томъ и другомъ случаѣ каждый видитъ и слышитъ своимъ собственнымъ чувствомъ, но видимый предметъ и слышимый звукъ остаются общимъ достояніемъ зрителей и слушателей, существуютъ внѣ ихъ и независимо отъ ихъ чувствъ [1]).

Ощущенія зрѣнія и слуха—образъ интеллектуальнаго познанія. Какъ глаза и уши принадлежатъ каждому въ отдѣльности, такъ каждому въ отдѣльности принадлежитъ умъ, потому что я понимаю имъ то, чего не понимаетъ другой, и знаю, понимаю ли, только я, а другой этого знать не можетъ [2]). Какъ въ ощущеніяхъ вкуса и обонянія часть воспринимаемаго переходитъ въ обладаніе одного лица, такъ и изъ созерцаемаго умомъ есть нѣчто, принадлежащее исключительно каждому индивидуальному мышленію. Сюда относится, напр., вѣра. Подъ этимъ словомъ можно разумѣть, во-первыхъ, совокупность фактовъ или дѣйствительно существующихъ въ настоящемъ или имѣвшихъ мѣсто въ прошедшемъ, или имѣющихъ произойти въ будущемъ, но во всякомъ случаѣ недоступныхъ нашему личному опыту и потому признаваемыхъ за дѣйствительные по довѣрію къ благонадежнымъ свидѣтелямъ, которые лично въ этомъ убѣдились. Факты эти существуютъ объективно въ природѣ вещей. Въ этомъ смыслѣ вѣрой можно назвать совокупность христіанскихъ истинъ, касающихся или событій прошедшаго (чудеса Промысла въ Ветхомъ За-

[1]) Ibid. II, 15—19. Serm. XXVIII, 3—4.
[2]) De lib arb. II, 15.

вѣтѣ, рожденіе Христа отъ Дѣвы и т. п.) и будущаго (второе пришествіе Христа, всеобщій судъ) или такихъ сторонъ существующаго, которыя еще непонятны незрѣлымъ членамъ церкви [1]). Это—fides quae creduntur. Во-вторыхъ, подъ словомъ вѣра можно понимать самое довѣріе, съ которымъ воспринимаются эти истины, особое состояніе духа, свойственное человѣку, принимающему что-либо на вѣру. Это—fides qua creduntur [2]). Если вѣра въ первомъ смыслѣ есть нѣчто всеобщее, то вѣра во второмъ смыслѣ является личнымъ достояніемъ каждаго. Правда, говорятъ, что у всѣхъ вѣрующихъ во Христа одна вѣра, но въ этомъ случаѣ разумѣютъ, что она одна не по числу, а по подобію и сходству ея содержанія у всѣхъ. Такъ, видя двухъ очень похожихъ другъ на друга людей, мы говоримъ, что у нихъ одно лицо. Но какъ у каждаго человѣка есть свое собственное лицо, хотя бы и очень похожее на лица другихъ, такъ и то состояніе вѣры, которымъ усвояется общее для всѣхъ вѣроученіе, есть достояніе каждаго человѣка въ отдѣльности. При этомъ каждый съ полной достовѣрностью видитъ въ себѣ самомъ присутствіе этой вѣры и степень ея напряженности [3]). Но другой человѣкъ видѣть въ немъ этого не можетъ. Онъ можетъ только вѣрить въ наличность вѣры въ другомъ и вѣрить этому тѣмъ сильнѣе, чѣмъ очевиднѣе становятся плоды вѣры т. е. внѣшніе знаки, выражающіе ее. Тѣмъ не менѣе, какъ бы разительны ни были эти знаки, они никогда вполнѣ не исключаютъ возможности лицемѣрія [4]). Сюда же относятся цѣли и намѣренія, которыя руководятъ нашей дѣятельностью [5]). Они сокрыты во внутреннемъ мірѣ человѣка, вполнѣ ясны для него самого, но не могутъ быть предметомъ познанія для посторонняго наблюдателя. Послѣдній въ этомъ случаѣ долженъ ограничиться довѣріемъ къ признаніямъ своего собесѣдника. Всѣ эти умопостигаемыя вещи, очевидныя только для того, кто о нихъ мыслитъ, подобны той части меда и воздуха, усвояя которыя своему тѣлу, мы испытываемъ ощущенія вкуса и запаха.

---

[1]) De Trinit. XIII, 1—4.

[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. Ibid. XIII, 5.

[3]) Eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. Ibid. XIII, 3.

[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. Ibid. XIII, 5.

[5]) Contr. Secund. 2

Но есть въ содержаніи мышленія такія истины, которыя созерцаются одновременно всѣми умами, какъ одновременно всѣ видятъ одну и ту же луну или слышатъ одну и ту же мелодію Для доказательства этого положенія бл. Августинъ продолжаетъ свою аналогію между чувствомъ зрѣнія и интеллектуальнымъ познаніемъ. Вотъ показывается на небѣ тонкій серпъ новой луны. Первый, замѣтившій появленіе свѣтила, спрашиваетъ у другого, видитъ ли онъ его, и указываетъ ему мѣсто, гдѣ нужно искать. Если глаза второго такъ же хороши, какъ и перваго, онъ тоже видитъ луну, и отсюда возникаетъ его знаніе, что свѣтило дѣйствительно стоитъ на небосклонѣ. Въ противномъ случаѣ онъ можетъ только вѣрить своему собесѣднику, что мѣсяцъ взошелъ, но убѣдиться въ этомъ не можетъ. Такимъ образомъ, знаніе основывается на личномъ воспріятіи объекта, которое при томъ же возможно и безъ указаній со стороны другого. То же нужно сказать и относительно принциповъ мышленія Ихъ непосредственно видитъ каждый своимъ собственнымъ умомъ. Знаніе о нихъ основывается на личномъ воспріятіи. Видѣть ихъ и дойти до ихъ познанія каждый можетъ безъ всякихъ указаній со стороны. Если же въ этомъ намъ помогаетъ учитель, то онъ, какъ и первый увидѣвшій луну, лишь обращаетъ на нихъ наше вниманіе. Истинность руководящихъ идей мы видимъ не такъ, какъ помышленія другого, проникнуть въ которыя не можемъ, а какъ нѣкоторую реальность, находящуюся предъ нашимъ собственнымъ умственнымъ взоромъ [1]). Когда учитель при помощи искусно поставленныхъ вопросовъ какъ бы напоминаетъ ученику объ истинѣ, послѣдняя не переходитъ отъ предлагающаго вопросы къ тому, кому напоминаютъ о ней. Истина находится всегда предъ взоромъ каждаго, а вопросы помогаютъ ученику только взглянуть на нее, обращаютъ на нее его вниманіе [2]). „Если мы оба видимъ, что истинно излагаемое тобой, и оба видимъ, что истинно излагаемое мной, то спрашиваю, говоритъ Августинъ, гдѣ это мы видимъ? Конечно, ни я не вижу этого въ тебѣ, ни

[1]) A. Beatos esse omnes homines velle, ubi videmus? Nam hoc te videre, et verum esse nullo modo utique dubitaverim. Noc 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. De lib. arb. II, 28. De magist 39—40. Рус. п. II, 465—468.

[2]) 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. De music VI, 35 Ср De Trinit XIV, 21

ты во мнѣ; но оба видимъ въ самой неизмѣняемой истинѣ, которая выше нашихъ умовъ“ [1]). Если каждый изъ насъ видитъ не измѣняемую истину независимо отъ другого, то это не потому, что она дана въ каждомъ умѣ въ видѣ прирожденной идеи одинаковой у всѣхъ, а потому, что она существуетъ какъ одна созерцаемая всѣми реальность. „Истина числа присуща всѣмъ размышляющимъ, чтобы каждый мыслящій своимъ собственнымъ разумомъ и пониманіемъ старался постигнуть ее, и одинъ можетъ, достигнуть этого легче, другой труднѣе, третій вовсе неспособенъ къ этому, между тѣмъ какъ она въ равной степени предоставляетъ себя всѣмъ, способнымъ воспринять ее: когда ее кто-нибудь воспринимаетъ, она не обращается въ его пищу и не измѣняется; и когда кто-нибудь ошибается, она не терпитъ ущерба, но остается истинной и неповрежденной, а онъ находится въ тѣмъ большемъ заблужденіи, чѣмъ менѣе ее видитъ“ [2]). Истина, содержащая въ себѣ все неизмѣнно истинное, есть общее достояніе всѣхъ умовъ. „Никто не говоритъ другому: отойди, чтобы мнѣ можно было подойти; прими руку, чтобы прикоснуться и мнѣ. Всѣ соединены съ ней; всѣ касаются одного и того же. Пища эта не раздробляется на части, ты ничего не пьешь отъ нея, чего не могъ бы пить и я. Отъ общенія съ нею ты ничего не обращаешь въ свою собственность, но что ты берешь отъ нея, то и для меня остается цѣлымъ. Что вдохновляетъ тебя, я не жду, пока оно будетъ выдохнуто тобой, чтобы, такимъ образомъ, и я получилъ возможность вдохновиться имъ, потому что никогда ничто изъ истины не становится собственностью кого-либо одного или нѣсколькихъ, но она есть нѣчто независимое отъ нихъ, общая всѣмъ во всемъ своемъ цѣломъ“ [3]). Если же истина есть общее достояніе всѣхъ разумныхъ существъ, созерцающихъ ее совмѣстно, то она не принадлежитъ къ природѣ ихъ умовъ, какъ видимый предметъ есть нѣчто иное по сравненію съ глазами, которые на него устремлены [4]). Но хотя истина не относится къ природѣ умовъ, не составляетъ ихъ способности или потенціи, однако она созерцается ими сообща, хотя бы они и были отдѣлены другъ отъ друга пространствомъ, потому что, будучи субстанціей духовной,

[1]) Confes XII, 35 ср 34. Рус п I, 403—406.

[2]) De lib arb II, 20 Ср. 24.

[3]) Ibid. II, 37 ср 38 De diver. quaest. XXXIX.

[4]) Omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum propriе 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. De lib. arb. II, 33 Ср De doctr. christ. I, 8, 9.

она не занимаетъ никакого мѣста, вездѣ присутствуетъ цѣлостно, а не по частямъ, и въ то же время ни въ какомъ мѣстѣ не содержится [1]). „Вездѣ истина, вездѣ справедливость. Одинъ разумѣетъ справедливость на востокѣ, другой разумѣетъ справедливость на западѣ. Ужели одну справедливость постигаетъ тотъ, а другую этотъ? Они разъединены тѣлами, но взоръ ихъ умовъ устремленъ на одно. Справедливость, которую вижу я, находясь здѣсь, если только это дѣйствительно справедливость, видитъ праведный, отдѣленной отъ меня не знаю какими пространствами по плоти, но соединенный въ этомъ свѣтѣ справедливости“ [2]). Если бы единство, на основаніи котораго мы судимъ о красотѣ предметовъ „было въ томъ мѣстѣ, гдѣ находится наше тѣло, то его не видѣлъ бы тотъ, кто произноситъ такой же судъ надъ предметами на востокѣ Слѣдовательно оно не содержится въ одномъ мѣстѣ, а будучи вездѣ, присуще тому, кто судитъ, никогда не существуетъ пространственно, но всегда силой“ [3]). Такъ какъ существуетъ одна только справедливость и истина общая для всѣхъ, то всѣ, обращающіеся къ ней, находятъ ее цѣлой, а всѣ, покидающіе ее, оставляютъ ее неповрежденной [4]). Эту реально существующую истину и справедливость бл. Августинъ строго отличаетъ отъ истины и справедливости, поскольку онѣ усвояются людьми. Въ этомъ смыслѣ Писаніе говоритъ о правдахъ (Псал. X, 8) и истинахъ (Псал. XI, 2). Истина одна, но просвѣщая души многихъ, становится многой, какъ одно и то же лицо находится во множествѣ зеркалъ, отражающихъ его [5]).

C. Неизмѣняемость истины. Во всѣхъ ранѣе приведенныхъ выдержкахъ, въ которыхъ говорится о принципахъ мышленія, послѣд-

[1]) Enar. in Ps XXX, 7.

[2]) In Ioan. Ev. Tr XXXV, 4

[3]) De ver rel. 60. Рус. и. VII, 51 Serm. IV, 7 См. переводъ на стр 159 Enar. in Psalm. LXXV, 17.

[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. De div. quaest LXXXII, 2. De Trinit. VIII, 4.

[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. Enar in Psal. X, 11. 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. Ibid in Psal. XI, 2.

ніе непремѣнно характеризуются какъ неизмѣняемые. Ихъ неизмѣняемость бл. Августинъ доказываетъ частными примѣрами, которые онъ беретъ главнымъ образомъ изъ области математики. Законы соотношенія чиселъ не могутъ быть измѣнены никакими усиліями. „Чтобы одинъ и два не составляли трехъ и чтобы два не относилось къ одному, какъ его удвоеніе, никто изъ умершихъ не могъ, никто изъ живущихъ не можетъ, никто изъ потомковъ не будетъ въ состояніи сдѣлать“ [1]). „Пусть какое угодно царство тьмы, обращается Августинъ къ манихеямъ, сдѣлаетъ, чтобы интеллигибельное число три, т. е. такое, которое состоитъ изъ единицъ, не имѣющихъ частей, итакъ пусть сдѣлаетъ царство тьмы, чтобы это число три дѣлилось на двѣ равныя части“ [2]). Два и четыре—шесть, это законъ остающійся всегда неизмѣннымъ. Такъ же неизмѣнно, что четыре состоитъ изъ двухъ и двухъ, а два не состоитъ изъ этихъ чиселъ и не есть четыре [3]) Мы не знаемъ долго ли просуществуютъ небо, земля и все, что мы воспринимаемъ чувствами, но семь и три составляютъ десять не только теперь, но и всегда. Нельзя допустить, чтобы когда-нибудь въ прошедшемъ или будущемъ этого могло не быть [4]). Неизмѣняемы далѣе основныя положенія геометріи, напр., законъ круга [5]), въ силу котораго линія ,пересѣкающая кругъ чрезъ центръ, больше всѣхъ другихъ линій, пересѣкающихъ его иначе [6]). Неизмѣняемостью отличаются основныя положенія и другихъ свободныхъ наукъ [7]). Принципы эстетической оцѣнки не подвержены никакимъ измѣненіямъ. Прекрасное въ пространствѣ измѣняется соотвѣтственно большей или меньшей обширности занимаемаго имъ мѣста: колесо требуетъ для себя больше мѣста, чѣмъ круглый сосудъ или денарій. Прекрасное во времени измѣняется соотвѣтственно большей или меньшей быстротѣ движенія: слонъ выступаетъ медленно, а муравей торопится. Но законъ эстетическаго соотношенія частей въ пространствѣ и времени, это однимъ только умомъ постигаемое единство и равенство,

---

[1]) De music. VI, 35

[2]) De morib manich. II, 24.

[3]) Et 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. De immort. anim. 2. Рус. п. II, 301.

[4]) De liber. arbitr. II, 21. 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 sesculpa, ad nullum dupla, quia intelligibiles numeri semissem non habent. De doctr christ. II, 56.

[5]) Quid tam aeternum quam circuli ratio? De immort. anim. 6 Рус. п II, 305.

[6]) Ibid. 1 Рус. п. II, 300.

[7]) Ibid. 1 6 Рус. п II, 300 305

всегда остается однимъ и тѣмъ же и не измѣняется ни въ томъ ни въ другомъ отношеніи. Принципъ золотого сѣченія остается неизмѣннымъ для предметовъ всѣхъ величинъ, а законъ построенія стиха не зависитъ отъ большей или меньшей скорости въ произношеніи. Законъ всѣхъ искусствъ совершенно неизмѣняемъ, тогда какъ человѣкъ подверженъ измѣняемости ошибокъ [1]).

Вопросъ о неизмѣняемости принциповъ нравственности разъясненъ бл. Августиномъ гораздо подробнѣе, потому что онъ имѣлъ для него личный и животрепещущій интересъ. Мы уже выяснили, что многоженство патріарховъ, жестокость ветхозавѣтной карательной системы и плотскія обѣтованія Закона Моисея, подчеркнутыя манихеями, долгое время поселяли въ немъ недовѣріе къ Ветхому Завѣту, отъ котораго онъ освободился только благодаря вліянію св. Амвросія [2]) Впослѣдствіи основную мысль медіоланскаго епископа онъ развилъ подробно въ полемическихъ сочиненіяхъ, направленныхъ противъ манихейства. Несходство и видимая противоположность нравовъ, обычаевъ и законовъ, признаваемыхъ справедливыми у различныхъ народовъ,—фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Это даетъ многимъ поводъ думать, что незыблемыхъ правилъ нравственности совсѣмъ не существуетъ. „Пораженные разнообразіемъ безчисленныхъ обычаевъ, говоритъ Августинъ, .. люди думаютъ, что нѣтъ никакой справедливости самой по себѣ, а каждому народу справедливымъ кажется его собственный обычай, но такъ какъ послѣдній различенъ у всѣхъ народовъ, справедливость же должна пребывать неизмѣнной, то становится яснымъ, что вовсе нѣтъ никакой справедливости“ [3]). Приходящіе къ этому убѣжденію полагаютъ, что въ правахъ народовъ нѣтъ никакого моральнаго зерна. Но бл. Августинъ, принявъ Ветхій Завѣтъ, не могъ не признать, что патріархи и Моисей, снискавшіе благоволеніе въ очахъ Божіихъ, были праведниками, хотя ихъ праведность была совершенно не похожа на праведность евангельскую. Это предрасполагало его къ тому, чтобы признать моральную цѣнность за самыми различными обычаями и законами. Такъ онъ пришелъ къ убѣжденію, что мораль народовъ едина по своему принципу и разнообразна въ примѣненіи принципа къ измѣняющимся потребностямъ жизни. Есть внутренняя праведность, которая руководствуется не обычаемъ, но закономъ Всемогущаго, устанавливая неодинаковые нравы для

---

[1]) De ver. rel. 56. 80. Рус и VII, 46—47. 69—70.

[2]) См. выше Ч. I, стр. 134—143

[3]) De doctr christ. III, 22

разныхъ странъ и временъ, но вездѣ и всегда оставаясь единой и неизмѣнной. Чтобы понять это, нужно видѣть, насколько соотвѣтствуютъ эти обычаи условіямъ жизни народовъ и эпохъ. Обыкновенный мало образованный человѣкъ не способенъ къ этому. Онъ судитъ обо всемъ по своему времени и по своей странѣ. При краткости своей жизни онъ не можетъ проникнуть въ духъ протекшихъ вѣковъ. Заключенный въ тѣсныя границы своего отечества, онъ не знаетъ, что происходитъ у сосѣдей. Поэтому онъ понимаетъ внутренній смыслъ только своихъ собственныхъ обычаевъ. Отсюда предъ обычаями родной страны онъ раболѣпствуетъ, а чужими соблазняется [1]). Единство и разнообразіе въ морали бл. Августинъ представляетъ себя по аналогіи съ эстетикой: формъ прекраснаго очень много, но въ нихъ получаютъ свое выраженіе одни и тѣ же неизмѣнные эстетическіе принципы. Законы стихосложенія не терпятъ никакого ущерба отъ разнообразія стопъ и ихъ сочетаній въ стихахъ [2]). Такъ и въ морали вездѣ и всегда считалось справедливымъ и похвальнымъ любить Бога болѣе всего и ближняго какъ самого себя [3]). Всѣми признается общеобязательнымъ правило: чего не хочешь для себя, не дѣлай другому [4]). Преступленія противъ природы вездѣ и всегда возбуждали отвращеніе и подлежали наказанію [5]). Вездѣ и всегда признавалось, что бракъ установленъ для продолженія рода, а не для удовлетворенія похоти. Отсюда и въ моногамическомъ бракѣ можно предаваться разврату, препятствуя осуществленію объективной цѣли природы—чадородію и ставя для себя цѣлью одно наслажденіе, и въ полигамическомъ бракѣ можно сохранять цѣломудріе, стремясь лишь къ продолженію рода и обуздывая похоти. Таковы были ветхозавѣтные патріархи—Авраамъ, Іаковъ [6]). Полигамія совмѣстима съ цѣлями и задачами брака, но поліандрія совершенно ихъ исключаетъ. Потому-то Ветхій Завѣтъ говоритъ о праведникахъ, имѣвшихъ по нѣсколько женъ, но не называетъ ни одной праведной женщины, у которой одновременно было бы нѣсколько мужей [7]). Тоже нужно сказать относительно разнообразныхъ законовъ о пищѣ. Отношеніе къ пищѣ одобряется или порицается въ зависимости отъ цѣли

---

[1]) Confes. III, 13. Рус п. I, 56—58 De doctr. christ III, 15.
[2]) Confes III, 14 Рус п I, 58.
[3]) Ibid. III, 15 Рус п. I, 58
[4]) De doctr. christ. III, 22.
[5]) Confes III, 15. Рус. п I, 58.
[6]) De doctr christ III, 27—31.
[7]) Ibid. III, 20.

вкушенія и степени умѣренности, а не отъ рода пищи. Лучше ѣсть рыбу такъ, какъ вкушалъ ее Господь, чѣмъ съ жадностью набрасываться на чечевицу, какъ Исавъ [1]). Законъ справедливости, требующій, чтобы добрые получали блаженную жизнь, а злые терпѣли наказаніе, вѣченъ и неизмѣненъ, но изъ него заимствуютъ свою правду законы народовъ, повидимому совершенно противоположные другъ другу, а въ дѣйствительности одинаково справедливые. Въ одно время и въ одномъ человѣческомъ обществѣ законъ предоставляетъ народу право избирать для себя правителей и чиновниковъ, въ другое время и въ другомъ мѣстѣ онъ отнимаетъ это право у народа, предоставляя его немногимъ или даже одному. Эти два закона до такой степени противоположны, что не могутъ существовать одновременно въ одномъ и томъ же государствѣ. И тѣмъ не менѣе оба они могутъ служить выраженіемъ вѣчнаго закона справедливости. Справедливо, чтобы народъ, стоящій на стражѣ общихъ интересовъ и предпочитающій общую пользу частнымъ выгодамъ, пользовался правомъ раздавать общественныя должности, но въ равной степени справедливо, если человѣкъ, надѣленный достаточной долей силы, отниметъ это право у того же народа, но ставшаго корыстнымъ и продажнымъ. Такъ нужно отличать законы вѣчные и неизмѣняемые отъ временныхъ и измѣняющихся. Все, что есть въ послѣднихъ справедливаго и похвальнаго, извлекается изъ вѣчныхъ законовъ [2]) Итакъ, всѣ принципы мышленія и разумной оцѣнки неизмѣняемы, а если неизмѣняемы, то и вѣчны [3]). Но неизмѣняемость и вѣчность руководящихъ началъ мышленія есть не что иное, какъ ихъ необходимость. Такимъ образомъ, бл. Августинъ видитъ въ нихъ истины всеобщія и необходимыя.

D. Истина выше человѣческаго ума. Все, изложенное ранѣе, устанавливаетъ, что совокупность принциповъ мышленія или истина есть нѣчто единое, существующее независимо отъ человѣческаго ума и не относящееся къ его природѣ, вѣчное и неизмѣняемое, а отсюда само собой вытекаетъ, что истина есть субстанція, которая по своей природѣ выше человѣческаго ума. Бл. Августинъ не перестаетъ на этомъ настаивать. Что касается его доказательствъ, то они сводятся къ двумъ главнымъ.

Его первымъ основаніемъ служитъ зависимость человѣческаго разума отъ руководящихъ принциповъ мышленія. Не обла-

---

[1]) Ibid. III, 19.

[2]) De lib. arb I, 14—15

[3]) De music. VI, 36. De immort. anim. 1 6. Рус. п. II, 299—300, 305—306.

дая неизмѣннымъ мѣриломъ цѣнности, человѣкъ былъ бы лишенъ возможности судить о достоинствѣ окружающихъ его тѣлъ. На основаніи же принциповъ мышленія онъ произноситъ свой судъ не только о предметахъ, но и о себѣ самомъ Онъ находитъ, что его душа иногда бываетъ не настолько кротка или не такъ сильна, какъ должно. Онъ судитъ и самый разумъ, когда утверждаемъ, что онъ постигаетъ истину насколько должно или менѣе, чѣмъ должно Напротивъ принципы мышленія онъ судить не можетъ. Никто не можетъ утверждать, что въ самоочевидныхъ истинахъ есть нѣчто неправильное или требующее улучшенія. Но подлежащее суду ниже судьи, судья же ниже закона, которымъ онъ обязанъ руководиться. Отсюда разумъ человѣка нужно поставить ниже истины, которая управляетъ его мышленіемъ и творческой дѣятельностью [1])

Гораздо важнѣе другое основаніе. Душа человѣка и ея разумъ ниже истины потому, что они измѣняемы, а истина вѣчна и не подлежитъ измѣненію. Если бы душа судила о вещахъ на основаніи себя самой, то не было бы природы, превышающей ее. Но совершенно ясно, что сама она измѣняема, потому что бываетъ то болѣе, то менѣе опытной въ оцѣнкѣ вещей, и становится тѣмъ искуснѣе въ своихъ сужденіяхъ, чѣмъ болѣе оказывается причастной неизмѣняемой мудрости [2]). „Такъ какъ законъ всѣхъ искусствъ совершенно неизмѣняемъ, а умъ человѣческій, которому дано созерцать этотъ законъ, можетъ претерпѣвать измѣняемость ошибки, то изъ этого достаточно ясно, что законъ, называемый истиной, выше нашего ума“ [3]). „Мудрый умъ, т. е. достигшій мудрости, не былъ мудрымъ, пока не достигъ ея. Сама же мудрость никогда не была немудрой и не можетъ быть. Если бы люди не видѣли ея, они ни коимъ образомъ не предпочитали бы съ полной увѣренностью жизнь неизмѣняемо мудрую жизни измѣняемой, потому что самое правило истины, благодаря которому громко провозглашается это, они видятъ неизмѣняемымъ, и не гдѣ-нибудь, а выше своей природы, потому что себя самихъ видятъ измѣняемыми“ [4]). Эта мысль встрѣчается въ сочиненіяхъ бл. Августина очень часто и почти въ однихъ и тѣхъ же выраженіяхъ [5]). Итакъ, истина выше человѣческаго ума, по-

[1]) De lib arb. II, 34. De ver. rel 57. Рус. п. VII, 47—48. Contr. Epist. Fundam. 20/XVIII.

[2]) De ver. rel 54. Рус. п. VII, 45.

[3]) Ibid. 56. Рус п. VII, 47.

[4]) De doctr. christ. I, 8

[5]) Mens enim humana de visibilibus judicans, potest agnoscere omnibus visi-

тому что она неизмѣняема, а умъ, подчиненный закону развитія, способный приближаться къ истинѣ и отдаляться отъ нея, въ силу этого долженъ быть признанъ природой измѣняемой и низшей по сравненію съ истиной.

Но приписать чему-либо неизмѣняемую природу въ эпоху бл. Августина значило сказать гораздо болѣе того, что содержится въ этомъ словѣ по его непосредственному смыслу. Это значило, что субстанція, которая квалифицируется въ качествѣ неизмѣняемой, относится въ область божественнаго Этотъ критерій, проводящій грань между божескимъ и тварнымъ, установился въ связи съ тринитарными спорами и потому получилъ вѣсъ незыблемаго догмата Когда въ христіанскомъ богословіи былъ широко распространенъ субординаціонизмъ, граница между понятіями Творца и твари не была ясна. Ее стиралъ Логосъ, который признавался метафизическимъ посредникомъ между Богомъ и міромъ. По величію своей природы Богъ Отецъ не можетъ входить въ непосредственныя отношенія къ міру, быть его Творцомъ и Промыслителемъ. По той же причинѣ и міръ не могъ бы выдержать непосредственнаго соприкосновенія съ Вседержителемъ, а растаялъ бы предъ Нимъ какъ воскъ при приближеніи огня. Отсюда необходимость посредника, который былъ бы не вполнѣ Богъ и не вполнѣ тварь. Таковымъ и представлялся субординаціонистамъ Божественный Логосъ. Это — существо, которое ниже Бога и выше міра, которое заполняетъ пропасть, раздѣляющую ихъ. По самому существу такое понятіе было противорѣчиво, потому что между Творцомъ и не-творцомъ не можетъ быть ничего средняго [1]). Къ началу четвертаго вѣка эта неясность была устранена. Всѣми овладѣваетъ мысль, что природы средней между Творцомъ и тварью быть не можетъ и что,

bilibus se ipsam esse meliorem Quae tamen cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem. De div. quaest. XLV, 1. 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. De Trinit. XII, 2 Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem... Qui novit veritatem, novit eam. Confes. VII, 16 Ср. Ibid. VII, 23. Рус. п I, 180. 187. De ver rel. 72. Рус п. VII, 61—62 De doctr chtist I, 8.

[1]) *Justinus* I Apol 63. Ed. *Otto.* T. I, 1. P. 170—176 Dial 56—60, 127. Ed. *Otto.* T. II, 2. P 186—212. 454—458. Рус. п. стр 94—96 219—232 337—338 *Theophilus.* Ad. Autol. II, 22 Ed *Otto.* T. VIII, P. 118. Рус. п 209—210. *Tertullianus* Adv. Praxean. 14—16. Adv. Marcion. II, 27. III, 9—10. V, 19. Ed. CSEL, Vol. XLVII, Pp. 250—258.

вслѣдствіе этого, Логоса нужно отнести или къ категоріи божественнаго или къ категоріи тварнаго. Вмѣстѣ съ этимъ устанавливается основной предикатъ, отличающій Бога отъ твари. Это—неизмѣняемость Бога и измѣняемость твари. Арій, отказавшись отъ двусмысленности субординаціонизма, призналъ безъ околичностей Логоса тварью и объявилъ его природу измѣняемой. Его противникъ, св. Аѳанасій александрійскій, съ такою же рѣшительностью защищалъ Божество Логоса и Его неизмѣняемость Оба не допускали, чтобы между Богомъ и тварью, между неизмѣняемымъ и измѣняемымъ могло быть что-либо среднее [1]). Съ этого времени для всякаго церковнаго мыслителя предикатъ неизмѣняемости сталъ синонимомъ божественности. Бл. Августинъ не составлялъ въ этомъ отношеніи исключенія. Для него было аксіомой, что одинъ только Богъ, Творецъ всего, неизмѣняемъ, и что, наоборотъ, природа твари характеризуется признакомъ измѣняемости [2]) Душа человѣка измѣняема, слѣдовательно она—тварь Если она—тварь, то въ ней не можетъ быть ни одного свойства, ни одного жизненнаго проявленія не подверженнаго измѣненію. Слѣдовательно въ ней не можетъ быть истины въ качествѣ неизмѣняемаго принципа, управляющаго механизмомъ мышленія. И наоборотъ, если истина по природѣ неизмѣняема, то она не тварь. Значеніе представленнаго соображенія усиливается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что бл. Августинъ допускалъ бытіе только трехъ природъ: тѣла, души и Бога. Нѣтъ ничего хуже тѣла и между тѣломъ и душой нѣтъ такого посредствующаго начала, которое было бы лучше тѣла и хуже души. Точно такъ же между измѣняемой природой души и неизмѣняемой субстанціей Бога нѣтъ ничего средня-

372—374. 390—393. 642—646. Противорѣчивость ученія о Логосѣ, какъ метафизическомъ посредникѣ между Богомъ и міромъ впервые выяснена св. Аѳанасіемъ александрійскимъ. Contr. arian II, 25—30 Ed. *Migne.* T XXVI, Col. 199—212 Рус. п. 1902, II, 294—302. De decret. 8—9. *Migne.* T. XXV, Col 437—440. Рус. п. I, 408—411.

[1]) См нашу брошюру Религіозный идеалъ св. Аѳанасія Александрійскаго. Сергіевъ посадъ 1909. Стр 23—27.

[2]) 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. Serm. CLXXXII, 3. De Trinit. V, 3. Cum abs te quaero, unde sit facta universa creatura, quamvis in suo genere bona. Creatore tamen inferior, atque illo incommutabili permanente ipsa mutabilis... Contr Secund. VIII. Non est pars Dei anima. Si enim hoc esset, omni modo incommutabilis atque incorruptibilis esset Epist. CLXVI, 3. Cp. De anim. et ejus orig. I, 4. Contr. Fortun. 11. Contr. Faust. XXII, 22

го. „Нѣтъ ничего лучше разумной души кромѣ Бога“ [1]) Слѣдовательно, если неизмѣняемая истина выше души, то она можетъ быть или нѣкоторой потенціей (силой, свойствомъ) Бога или самой Его субстанціей. Но бл. Августинъ не полагалъ никакого реальнаго различія между субстанціей и свойствами Божіими. Сущность Божія и Его сила, праведность, мудрость — одно и тоже [2]). Изъ всѣхъ этихъ посылокъ для бл. Августина съ необходимостью вытекалъ тотъ выводъ, что неизмѣняемая истина, которой человѣкъ руководствуется въ своемъ раціональномъ познаніи тѣлеснаго и подчиненнаго законамъ времени, есть Самъ Богъ. И онъ не остановился предъ этимъ выводомъ.. „Когда душа, говоритъ онъ, мыслитъ нѣчто, пребывающее всегда однимъ и тѣмъ же образомъ, она безъ сомнѣнія мыслитъ Бога, а это есть сама Истина“ [3])

Е Истина—Богъ. Изъ предыдущаго параграфа видно, что бл. Августинъ смотрѣлъ на принципы мышленія, которыми руководится умъ въ своемъ познаніи, какъ на лучи Божественнаго свѣта, какъ на нѣкоторое изліяніе Божественнаго существа, озаряющее человѣческую мысль. Неизмѣняемость этихъ принциповъ заставляла его отнести ихъ въ область божественнаго. На этомъ мы могли бы и остановиться, но такъ какъ со времени Ѳомы Аквинскаго почти никто изъ изслѣдователей не допускаетъ, чтобы бл. Августинъ могъ исходить въ своей гносеологіи изъ идеи непосредственнаго созерцанія Бога, то мы считаемъ нужнымъ обосновать свой тезисъ, сверхъ приведенныхъ, еще новыми данными. Изъ дальнѣйшаго мы убѣдимся, что, разумѣя подъ терминомъ Истина

---

[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 Retract I, 26) id Deum dicimus Nec quidquam est melius rationali anima, nisi Deus. De div quaest. LIV.

[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 De Trinit. VI, 6. cp. 8.

[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 sese habet, ipsum sine dubio intelligit. Haec autem est ipsa veritas. De div. quaest LIV. Cp. De lib. arb. II, 14.

совокупность принциповъ мышленія, бл. Августинъ отождествляетъ Истину, понимаемую въ этомъ смыслѣ, съ Самимъ Богомъ. Начнемъ съ указанія параллелей, изъ которыхъ будетъ видно, что въ системѣ нашего мыслителя принципы мышленія разныхъ категорій и Богъ употребляются какъ выраженія взаимозамѣнимыя.

Принципы эстетической оцѣнки сводятся бл. Августиномъ къ числу. Соотвѣтственно этому онъ отождествляетъ Бога и съ числомъ и съ законами красоты. Въ доказательство перваго достаточно напомнить читателю уже использованный нами отрывокъ изъ De libero arbitrio, въ которомъ обсуждается вопросъ о совпаденіи числа и мудрости въ субстанціи Истины, а сама Истина является не чѣмъ инымъ, какъ Премудростью, творческимъ Разумомъ Бога, сообщающимъ числа тѣламъ, а мудрость разумнымъ существамъ [1]). То же самое имѣетъ мѣсто и въ отношеніи къ нормамъ прекраснаго. Въ трактатѣ объ эстетическихъ сужденіяхъ бл. Августинъ сначала говоритъ объ оцѣнкѣ вещей на основаніи истины, а въ дальнѣйшемъ ту же истину называетъ Истиной субстанціальной, Которую не судитъ даже Отецъ, потому что Она во всемъ равна Ему, и потому, что обо всемъ Самъ Отецъ судитъ чрезъ Нее [2]). Гармонія и соотношеніе частей въ тѣлахъ и движеніяхъ, по воззрѣніямъ бл. Августина, опредѣляется безтѣлесной и непространственной мѣрой, которая своею силою превышаетъ все, что находится въ пространствѣ и времени, а изъ дальнѣйшаго мы узнаемъ, что эта мѣра есть Ипостасная Истина, Премудрость Божія [3]). Отсюда для бл. Августина было вполнѣ естественно утверждать, что въ своемъ художественномъ творчествѣ человѣкъ стоитъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ Бога. „То высочайшее Искусство (ars) всемогущаго Бога, говоритъ онъ, чрезъ Которое все сотворено изъ ничего, Которое называется также Его Премудростью, Само дѣйствуетъ и чрезъ художниковъ, чтобы они создавали прекрасное и гармоническое“. Числа и формы, которыя

---

[1]) De liber. arb. II, 30—32.

[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, non enim minor est quam ipse, et ideo quae Pater judicat, per ipsam judicat. De ver. rel 58. Рус. п. VII, 48.

[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. Ibid. 81 Рус. п. VII, 70—71. Ср. De beat. vit. 34. Рус. п. II, 136. De ver, rel. 72. Рус. п. VII, 61—62.

мастеръ отпечатлѣваетъ въ готовыхъ матеріалахъ, изливаются на него отъ самой Премудрости, воплотившей съ гораздо большимъ совершенствомъ тѣ же формы въ природѣ, въ животныхъ и растеніяхъ. „Не вся гармонія человѣческаго тѣла находится въ статуѣ, тѣмъ не менѣе, что находится въ ней, передается черезъ руку художника отъ Той Премудрости, Которая естественно производитъ самое человѣческое тѣло". Замѣчательно, что все это сказано относительно идолодѣлателей. Ясно такимъ образомъ, что здѣсь разумѣется не благодатное просвѣщеніе, а чисто естественное художественное творчество [1]).

Не менѣе несомнѣнно и ясно отождествленіе Бога съ принципами нравственной оцѣнки. Сравнительную цѣнность отдѣльныхъ благъ человѣкъ видитъ, какъ было выяснено, при свѣтѣ идеи блага, но это благо въ глазахъ бл. Августина есть Самъ Богъ. Благо то и благо это, говоритъ онъ, устрани то и это и, если можешь, разсмотри само Благо. Такимъ образомъ ты увидишь Бога, благого не чрезъ другое благо, но Благо всякаго блага" [2]). Человѣкъ не могъ бы, читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ, обращаться къ справедливости или отпадать отъ нея, если бы не существовало неизмѣняемой справедливости, „которую находятъ въ неповрежденномъ видѣ праведные, когда къ ней обращаются, и въ неповрежденномъ видѣ оставляютъ грѣшные, когда отвращаются отъ ея свѣта. И эта справедливость есть справедливость неизмѣняемаго Бога" [3]). Поэтому видѣть и познавать основныя правила нравственности для бл. Августина равносильно тому, чтобы видѣть и вспоминать Самого Бога, какъ ту книгу, въ которой написаны всѣ эти правила и изъ которой они переписываются въ сердце праведника, живущаго согласно ихъ требованіямъ [4]). Съ наибольшею наглядностью отождествленіе Бога съ справедливостью нашло для себя мѣсто въ письмѣ бл. Августина къ Консентію. Послѣдній полагалъ, что справедливость есть только идея нашего ума, что она „живетъ не въ себѣ, а въ насъ", что „скорѣе мы живемъ согласно ей, сама же по себѣ справед-

---

[1]) De div. quaest. LXXVIII

[2]) De Trinit. VIII, 4. 5.

[3]) De div. quaest. LXXXII, 2 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. Serm. XII, 4.

[4]) De Trinit. XIV, 21. Sic et Sapientia Dei, Verbum Dei, Dominus Iesus Christus ubique praesens est, quia ubique est veritas, ubique est sapientia. In Ev. Ioan. Tr. XXXV, 4.

ливость ни коимъ образомъ не живетъ". Вслѣдствіе этого онъ не находилъ возможнымъ мыслить Бога подобнымъ справедливости. Консентій защищалъ, такимъ образомъ, взглядъ, совершенно противоположный августиновскому. Бл. Августинъ горячо опровергаетъ своего противника. Было бы абсурдомъ сказать, что нѣтъ жизни въ томъ, чрезъ что живетъ нѣчто другое. Такъ тѣло живетъ благодаря душѣ, которая и есть его жизнь. Поэтому душа есть жизнь въ большей степени, чѣмъ тѣло. Но души несправедливыхъ и нечестивыхъ Писаніе называетъ мертвыми, потому что справедливость есть жизнь жизней, жизнь въ болѣе истинномъ смыслѣ, чѣмъ жизнь, одушевляющая тѣло. Если души настолько живутъ справедливостью, что по утратѣ ея называются мертвыми, то ясно, что справедливость живетъ сама въ себѣ. Отсюда выводъ: „та истинная справедливость, которая живетъ въ себѣ, безъ сомнѣнія есть Богъ и живетъ неизмѣнно". „Высочайшій Богъ есть истинная справедливость или истинный Богъ — высочайшая справедливость" [1]).

Въ Евангеліи Спаситель называетъ Себя Истиной (Ioan. XIV, 6). Отсюда въ языкѣ христіанскихъ писателей наименованіе Бога Истиной обычно. Но по большей части въ патристической литературѣ Богъ называется Истиной какъ податель истины въ самомъ широкомъ и неопредѣленномъ смыслѣ этого слова. Онъ есть Истина, какъ Творецъ ума, способнаго постигать истинное, или какъ благодатная сила, просвѣщающая умъ и помогающая ему правильно выполнять свое назначеніе согласно вложеннымъ въ него законамъ мышленія. Бл. Августинъ также очень часто называетъ Бога Истиной [2]). Но при сопоставленіи съ тѣмъ, что уже сказано ранѣе о самомъ значеніи у него слова истина и объ отождествленіи Бога съ принципами мышленія разныхъ категорій, наименованіе Бога Истиной въ системѣ бл. Августина получаетъ буквальное значеніе и совершенно опредѣленный смыслъ. Богъ есть Истина, какъ совокупность принциповъ мышленія, по причастію которымъ становится истиннымъ человѣческое мышленіе и познаніе. Истиннымъ провозвѣстникомъ воли Божіей былъ Іоаннъ Креститель. Но человѣкъ можетъ быть истиннымъ только отъ Истины. Эта Истина, чрезъ которую былъ истиннымъ пророкомъ Іоаннъ, есть Христосъ [3]). Въ Исповѣди бл. Августинъ разсказы-

---

[1]) Epist. CXX, 18—19.

[2]) Enar. in. Ps. XXX, 7. Serm. CXLI, 1. Epist XIV, 4. In Epist. Ioan. ad. Parth. Tr. III, 6.

[3]) In Ioan. Ev. Tr. V, 1. Confes. X, 66. Рус. п. I, 319.

ваетъ, какъ впервые выше своего ума онъ узрѣлъ свѣтъ неизмѣняемой Истины въ видѣ принциповъ мышленія и тотчасъ прибавляетъ: „Кто позналъ Истину, тотъ позналъ этотъ свѣтъ, и кто позналъ его, позналъ вѣчность. Любовь познала его. О вѣчная Истина, о, истинная любовь, о, любезная вѣчность! Ты Богъ мой. Къ тебѣ воздыхаю день и ночь“ [1]).

Далѣе изъ отождествленія Бога съ истиной, какъ совокупностью принциповъ мышленія, слѣдуетъ, что человѣческій умъ, предоставленный себѣ и не просвѣщаемый Богомъ, ничего не можетъ познавать правильно не только въ религіозной области, но и во всякой другой. Всякое познаніе, такъ сказать, сверхъестественно, и безъ вліянія Бога не можетъ имѣть мѣста. Опираясь на слова псалма: „всякій человѣкъ—ложь“ (Псал. XV, 11), бл. Августинъ утверждаетъ, что, пользуясь одними своими познавательными силами, человѣкъ не можетъ сказать ничего истиннаго. Его удѣломъ можетъ быть только ложь и заблужденіе [2]). Все истинное въ познаніи и дѣятельности человѣка принадлежитъ не ему, а исходитъ отъ Ипостасной Истины [3]). Поэтому кто бы ни высказалъ какое-либо истинное положеніе, этимъ онъ обязанъ просвѣщенію со стороны Истины. Нечестивый, поскольку правильно одобряетъ или порицаетъ поступки другихъ людей, видитъ въ самой Истинѣ, что должно быть и чего быть не должно [4]). Всякое правильное размышленіе и разсужденіе даже существа, омраченнаго страстью и крайнѣ грѣховнаго, зависитъ отъ нѣкотораго соприкосновенія его ума съ Божественной Истиной. Когда діаволъ просилъ у Бога позволенія испытать праведнаго Іова, то все, что было истиннаго въ его словахъ, истекало изъ Божественной Истины [5]).

---

[1]) Confes. VII, 16. Рус. п. I, 180—181. Ср Ibid. X, 65—66 Рус. п. I, 317—319 De liber. arb. II, 38—39.

[2]) Ut quae locutus fueris, non tua sint quasi propria, et labs te instituta, sed illustrantis te et illuminantis veritatis. Nam se spoliaberis lumine, remanebis in tenebris tuis, et non poteris nisi mendacia loqui. Serm. CLXVI, 3. Omnis homo mendax, quia quidquid veritatis invenitur in homine, non est ab homine, sed a Deo per hominem. Expos. in Epist. ad. Gal. 6.

[3]) De doctr. christ. II, 28. Epist. CLVI, 9. Confes. XIII, 38. Рус. п. I, 464.

[4]) De Trinit. XIV, 21.

[5]) 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? De Serm. Dom. in mont. II, 32.

Отождествленіе Бога съ принципами мышленія особенно ясно видно изъ того, что все, умѣстное по отношенію къ нимъ, бл. Августинъ утверждаетъ и о Богѣ. Истина, какъ совокупность самоочевидныхъ положеній, въ системѣ бл. Августина есть законъ, съ точки зрѣнія котораго разумъ судитъ обо всемъ, не исключая и себя самого, но судить котораго онъ не можетъ. То же самое и почти тѣми же словами онъ говоритъ и о Богѣ. Душа человѣка, „судитъ обо всемъ, чѣмъ она пользуется; не судитъ объ одномъ только Богѣ, потому что согласно Ему судить о прочемъ“ [1]).

Принципы мышленія бл. Августинъ называетъ умопостигаемымъ свѣтомъ. Если въ его сознаніи они были тождественны съ Богомъ, то онъ естественно долженъ былъ перенести наименованіе безтѣлеснаго свѣта и на Самого Бога, и мы дѣйствительно видимъ, что такое перенесеніе въ его сочиненіяхъ обычно. При этомъ Богъ называется свѣтомъ именно какъ принципъ и исходный пунктъ дискурсивнаго мышленія. Укажемъ нѣсколько примѣровъ Выясняя, что такое интеллектуальное зрѣніе, бл. Августинъ указываетъ на его объекты. Душа въ себѣ самой видитъ посредствомъ него свои добродѣтели, т. е. оцѣниваетъ себя съ нравственной точки зрѣнія. Но сама душа и добродѣтели, поскольку онѣ въ ней воплотились, суть тварь, хотя и высшая. Иное дѣло свѣтъ, которымъ озаряется душа, чтобы созерцать въ себѣ ли или въ немъ все вѣрно понятое [2]). Богъ есть Премудрость и именно какъ Премудрость Онъ есть свѣтъ [3]). Богъ—свѣтъ праведности и свѣтъ истины [4]). Это—свѣтъ, который видѣлъ слѣпой Товія, поучая сына добродѣтели [5]). Какъ свѣтъ чувственный не только дѣлаетъ видимыми предметы, но и самъ есть причина

---

[1]) De div quaest. XXX Cp. Ibid. IX. 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. De ver. rel. 58. Рус. п. IV, 48.

[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 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 De Genes. ad litter. XII, 59. Рус. п. VIII, 306.

[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. De Trin. VII, 6.

[4]) Enar. in Psal. VII, 8. Confes. VII, 16. Рус. п. I, 180. Serm. CLXXIX, 6.

[5]) Confes. X, 52. Рус. п. I, 307.

своего воспріятія, такъ Христосъ есть духовный свѣтъ, открывающій не только все умопостигаемое, но и Себя Самого [1]). Какъ принципъ познанія, Божественная Премудрость есть свѣтъ, озаряющій всѣ умы. Въ этомъ смыслѣ бл. Августинъ комментируетъ слова Ев. Іоанна: „Былъ свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ". (Іоан. I, 9) [2]). Умъ человѣческій есть то же свѣтъ, но свѣтъ освѣщаемый, тогда какъ Богъ есть свѣтъ освѣщающій [3]).

Наконецъ, если принципы мышленія и Богъ одно и то же, то наименованіе Бога умопостигаемымъ свѣтомъ не есть фигуральное выраженіе. Этотъ свѣтъ не образъ, не сравненіе, но нѣкоторая реальность, которая понимается въ прямомъ и буквальномъ смыслѣ. Называя Бога безтѣлеснымъ свѣтомъ, бл. Августинъ хочетъ сказать не то, что Богъ подобенъ въ нѣкоторомъ отношеніи принципамъ мышленія, какъ въ нѣкоторомъ отношеніи онъ подобенъ камню, двери, пути, но то, что Онъ есть самые эти принципы. Изъ всего сказаннаго ранѣе, изъ собраннаго и отмѣченнаго на предшествующихъ страницахъ матеріала это ясно само собой. Но этотъ выводъ получаетъ особую твердость и силу отъ того, что можно сослаться на слова самого бл. Августина, показывающія, насколько самъ онъ отдавалъ себѣ отчетъ въ прямомъ смыслѣ своихъ сопоставленій Бога съ свѣтомъ. Называя свѣтомъ умы ангеловъ, ихъ познаніе и Бога, источникъ ихъ вѣдѣнія, онъ предупреждаетъ читателя, что вовсе не видитъ въ этомъ простого сравненія, но понимаетъ это выраженіе въ буквальномъ, хотя и нематеріальномъ, смыслѣ, что Христосъ называется свѣтомъ (Ев. Іоан. VIII, 12) вовсе не такъ, какъ именуется камнемъ (Дѣян. IV, 11), но въ собственномъ смыслѣ [4]).

---

[1]) In Ev. Ioan. Tr. XXXVI, 6

[2]) 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.* Talis lux Christus erat. In Ev Ioan. Tr. XV, 19. Ср. Serm. IV, 6—7. De Genes. c. Manich. I, 6. Epist. CXL, 10 De peccat. merit. 38. Contr. epist Fund. 2. De Genes. ad litt. X, 31—32. Рус и. VIII. 21—23. Confes. IV, 25. Рус. и. I, 91.

[3]) Serm. IV, 6; LXVII, 9; CLXXXIII, 5. Epist CXL, 7—8 In Ev Ioan Tr. XIV, 1 XXXVI, 4. Enar. in Psal. VII, 8.

[4]) 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:

Въ заключеніе важно отмѣтить, что ни въ одной изъ приведенныхъ въ текстѣ или подъ строкой выдержкѣ Богъ не называется числомъ, эстетической мѣрой, справедливостью, истиной, свѣтомъ, какъ *причина и податель* самоочевидныхъ истинъ, по природѣ присущихъ человѣческому уму, но всегда какъ начало, тождественное съ этими истинами, и ни одного исключенія изъ этого общаго правила въ сочиненіяхъ бл. Августина намъ найти не удалось.

Теперь мы имѣемъ всѣ данные, чтобы освободить изложенное ученіе отъ образовъ и подвести итоги всему сказанному о природѣ принциповъ мышленія.

При бѣгломъ чтеніи твореній бл. Августина кажется, что его ученіе объ интеллектуальномъ свѣтѣ есть не что иное, какъ любимое, но плохо выдержанное сравненіе: этимъ свѣтомъ онъ называетъ то мыслимое, то мыслящее. Такая двойственность, сыгравшая весьма плачевную роль въ истолкованіи гносеологіи нашего мыслителя, была уже отмѣчена нами[1]). Въ дѣйствительности, однако, понятіе безтѣлеснаго свѣта развито у него очень послѣдовательно Исходной точкой служитъ тѣлесный свѣтъ и чувство зрѣнія. Въ ощущеніи бл. Августинъ различаетъ психическую и физическую сторону, такъ какъ въ чувствѣ душа ощущаетъ чрезъ тѣло. Устраннмъ психическій элементъ. Чисто физическая сторона зрительнаго воспріятія сведется тогда къ матеріальному свѣту. Этотъ свѣтъ есть въ глазу, но самъ по себѣ онъ слишкомъ слабъ, чтобы преодолѣть темноту ночи, поэтому онъ нуждается въ поддержкѣ внѣшняго свѣта, который и является условіемъ зрительнаго ощущенія. Тотъ и другой свѣтъ одной и той же природы. Это свѣтовая сила обыкновенной стихіи огня. Ихъ однородность въ ощущающемъ и ощущаемомъ необходима, потому что все постигается подобнымъ. Такимъ образомъ, въ ученіи о зрительныхъ ощущеніяхъ Августинъ вынужденъ былъ разсматривать въ качествѣ свѣта какъ чувство зрѣнія, такъ и условіе его дѣятельности. Но той же самой двойственности мы должны ожидать и въ ученіи объ интеллектуальномъ познаніи. Разъ считается установленнымъ, что подобное познается подобнымъ, то умопостигаемымъ свѣтомъ нужно признавать какъ умъ, такъ и озаряющую его умопостигаемую реальность. Интеллектуальный свѣтъ это уже не свѣтовая потенція огня, а мышленіе. Онъ

non tamen tanquam hic proprie, ibi figurate... *Neque enim et Christus sic dicitur lux, quomodo dicitur lapis; sed illud proprie, hoc utique figurate.* De Gen. ad litt. IV. 45. Рус. п. VII, 268—269.

[1]) См. ч. II, стр. 92—93.

слагается изъ двухъ свѣтовъ, въ данномъ случаѣ нетождественныхъ, а лишь подобныхъ другъ другу: изъ безтѣлеснаго, но измѣняемаго ума, и безтѣлесной, неизмѣняемой Премудрости Божіей. То и другое—свѣтъ, потому что познающее и познаваемое должны быть подобны. Умопостигаемый свѣтъ не образъ, а реальность, и эта реальность есть не что иное какъ мышленіе. Умъ человѣка и Богъ есть мышленіе. Но мышленіе человѣческаго ума дискурсивно: оно нуждается въ опорѣ, въ самоочевидныхъ истинахъ, въ принципахъ. Этихъ принциповъ въ немъ нѣтъ. Они входятъ какъ составная часть въ абсолютное мышленіе Бога, и тождественны съ Его субстанціей Мы уже приводили слова бл. Августина, въ которыхъ онъ высказываетъ мысль, что все интеллигибельное есть въ то же время и интеллектуальное, все, познаваемое умомъ, само познаетъ [1]). Принципы мышленія, данныя въ Богѣ, не суть нѣчто лишь мыслимое, но нѣчто живое, мыслящее, личное—Премудрость Божія Содержаніе божественнаго мышленія не исчерпывается, конечно, принципами познанія. Въ немъ есть еще идеи или разумныя основанія всего сущаго. Ихъ непосредственно видятъ ангелы, можетъ видѣть и человѣкъ въ исключительныхъ состояніяхъ святости, экстаза. Но обычному, зараженному грѣхомъ, человѣку видѣть ихъ не дано. Въ немъ есть еще идеи, въ которыхъ предъ самопознаніемъ Божества открываются глубины Его Собственнаго существа, быть можетъ навсегда сокрытыя отъ сотворенныхъ умовъ. Вотъ сущность ученія бл. Августина о природѣ принциповъ познанія и интеллектуальнаго свѣта.

Послѣ сдѣланныхъ разъясненій можно безъ затрудненій опредѣлить отношеніе гносеологической теоріи бл. Августина къ неоплатонической. По существу это одно и то же. Премудрость Божія, какъ космическій Умъ неоплатониковъ, есть совершенное мышленіе, отъ котораго зависитъ дискурсивное мышленіе человѣка. Но у Плотина космическій Интеллектъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и интеллектъ человѣка. Бл. Августинъ, исходя изъ идеи неизмѣняемости, рѣшительно отождествилъ высшую сторону человѣческаго мышленія съ Богомъ. Далѣе, Плотинъ видѣлъ руководящіе принципы мышленія въ идеяхъ, бл. Августинъ свелъ ихъ къ принципамъ. Въ гносеологіи Плотина центръ тяжести падаетъ на элементъ чисто познавательный, бл. Августинъ интересуется почти исключительно сужденіями цѣнности. Что касается ученія о свѣтѣ, то въ общемъ, заимствовавъ его у Плотина, бл. Августинъ и въ эту область внесъ свои измѣненія. Плотинъ называетъ умопостигае-

---

[1]) См. выше ч. II, стр. 4—5.

мымъ свѣтомъ какъ физическія такъ и интеллектуальныя силы, исходящія отъ высшихъ принциповъ и изливающіяся на низшія. Это было обусловлено идеей тождества мышленія и бытія. Идея творенія изъ ничего не оставляла въ системѣ бл. Августина мѣста для признанія тождества мышленія и бытія. Вмѣстѣ съ этимъ отпало представленіе объ интеллектуальномъ свѣтѣ, какъ физической силѣ, и было удержано понятіе о немъ, какъ мышленіи и познаніи. Наконецъ, въ системѣ бл. Августина яснѣе, чѣмъ у Плотина, выступаетъ реальный характеръ понятія объ умопостигаемомъ свѣтѣ. Эта особенность объясняется обстоятельствами его интеллектуальнаго развитія Находясь долгое время подъ вліяніемъ манихейства, онъ привыкъ мыслить о Божественной субстанціи какъ о свѣтѣ Сначала онъ отождествлялъ ее съ физическимъ свѣтомъ. Затѣмъ, подъ вліяніемъ неоплатониковъ онъ понялъ всю наивность такого матеріализма, но привычка мыслить Божественную субстанцію въ видѣ свѣта, предрасполагала его къ буквальному пониманію тѣхъ мѣстъ Писанія, гдѣ Богъ называется свѣтомъ, и заставляла его искать духовной реальности, которая могла бы соотвѣтствовать этимъ выраженіямъ, принятымъ въ прямомъ смыслѣ

Установивъ тождество принциповъ мышленія съ Премудростью Божіей, мы продолжимъ свое изслѣдованіе и попытаемся выяснить, какъ, по представленію бл. Августина, душа познаетъ самый этотъ интеллектуальный свѣтъ, необходимый ей для дискурсивнаго мышленія.

Интеллектуальное познаніе вѣчнаго и безтѣлеснаго.

Объектомъ этого вида познанія служатъ принципы мышленія, свойства и природа которыхъ нами только что выяснена. Какъ глазъ, видя въ солнечномъ свѣтѣ различные предметы, воспринимаетъ вмѣстѣ съ ними и самый свѣтъ, такъ умъ, оцѣнивая вещи съ различныхъ точекъ зрѣнія, созерцаетъ и принципы этой оцѣнки. Но какимъ образомъ умъ приходитъ къ познанію той неизмѣняемой реальности, которая служитъ для него критеріемъ цѣнности? Бл. Августинъ предусматриваетъ четыре возможныхъ отвѣта на этотъ вопросъ. Можно видѣть въ руководящихъ понятіяхъ созданіе самого ума, можно попытаться объяснить ихъ возникновеніе въ умѣ эмпирически, можно примѣнить сюда платоническую теорію припоминанія, наконецъ, можно остановиться на гипотезѣ непосредственнаго созерцанія. Каждый изъ перечи-

сленныхъ способовъ объясненія бл. Августинъ подвергаетъ болѣе или менѣе обстоятельному изслѣдованію.

Принципы мышленія не суть созданія человѣческаго духа. Если воображеніе можетъ расширять до безконечности образъ свѣта, то не можетъ ли умъ возвести то, въ чемъ эмпирически онъ находитъ для себя частичное удовлетвореніе, на степень безусловныхъ требованій, дополняющихъ дѣйствительность? Не можетъ ли умъ, отправляясь отъ мимолетной, неполной и относительной радости, которую испыталъ каждый, создать путемъ мысленнаго расширенія испытаннаго въ направленіи полноты, длительности и безусловности понятія о радости всесторонней, безотносительной и вѣчной и сдѣлать ее предметомъ своихъ желаній подъ именемъ блаженной жизни?

Въ такой ясной формѣ бл. Августинъ, конечно, не ставитъ для себя этого вопроса. Но въ общей и неопредѣленной формѣ возможность такого взгляда на происхожденіе принциповъ мышленія постоянно предносилась его уму. Мѣста, въ которыхъ говорится о независимости принциповъ оцѣнки отъ творческой дѣятельности человѣческаго ума, въ сочиненіяхъ занимающаго насъ мыслителя довольно многочисленны. Взглядъ его на принципы мышленія, какъ на истины вѣчныя и неизмѣняемыя, и ихъ отождествленіе съ Божественной Премудростью своимъ логическимъ послѣдствіемъ должны были имѣть безусловно отрицательный отвѣтъ на поставленный вопросъ. Законы соотношенія чиселъ, правила эстетической гармоніи, требованія справедливости вѣчны и неизмѣняемы, напротивъ, духъ человѣка подверженъ постоянному измѣненію. Допустить, что измѣняемое творитъ вѣчное, значитъ признать, что въ дѣйствіи можетъ быть больше, чѣмъ въ производящей его причинѣ, а это нелѣпо [1]). Далѣе, умъ не можетъ быть причиною бытія для того, что выше его по природѣ, а таковы именно и суть принципы мышленія. На основаніи ихъ умъ судитъ себя самого, когда говоритъ, что понимаетъ хуже, чѣмъ должно. Но если судящій выше судимаго, то онъ ниже закона, на основаніи котораго судитъ [2]). Если бы человѣческій умъ, не будучи справедливымъ, создавалъ для себя идеалъ справедливости, подъ давленіемъ котораго самъ становился бы потомъ справедливымъ, то это обозначало бы, что человѣкъ мо-

[1]) Neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gignret animus inventione temporali, nam aeterna saepe invenit De immort. anim 6. Рус. п. II, 305.

[2]) De lib. arb. II, 34. De ver. rel. 55—58 Рус. п. VII, 46—49.

жетъ дать себѣ, чего самъ не имѣетъ [1]). Наконецъ, принципы мышленія нельзя признать свободнымъ твореніемъ человѣческаго духа и потому, что умъ нашъ безсиленъ произвести въ нихъ какія бы то ни было измѣненія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сравнить ихъ съ тѣмъ, что дѣйствительно является изобрѣтеніемъ человѣческаго ума. Таковъ языкъ и способъ произношенія словъ. Изобрѣтенный человѣкомъ, онъ можетъ и измѣняться по его желанію. Такъ древніе произносили первый слогъ въ словѣ Italia кратко, но Виргилій захотѣлъ и сдѣлалъ его долгимъ. Въ противоположность этому умъ не имѣетъ никакой власти, напр., надъ законами соотношенія чиселъ. Никакимъ напряженіемъ воли нельзя добиться того, чтобы число, слѣдующее за единицей, не было ея удвоеніемъ, никакія силы не могутъ заставить умопостигаемое число три дѣлиться на двѣ равныхъ половины, никто по своему желанію не можетъ достигнуть того, чтобы трижды три или не было девять, или не относилось къ тремъ какъ утроеніе [2]).

Итакъ, принципы мышленія по своему происхожденію не зависятъ отъ человѣческаго ума: они не создаются имъ, а лишь открываются. Разсматривая положенія: вѣчное выше временнаго, семь и три—десять, разумъ не исправляетъ ихъ, какъ судящій, а радуется, какъ нашедшій [3]). Какъ повѣствуя о дѣйствительныхъ событіяхъ прошедшаго, о мѣстоположеніи извѣстныхъ странъ, о природѣ животныхъ, растеній и камней, о звѣздахъ и ихъ движеніяхъ, мы говоримъ о вещахъ, существующихъ независимо отъ нашей воли, такъ изслѣдуя правила логики мы имѣемъ дѣло съ реальностью, обусловленной природой вещей, не подчиненной нашему произволу и служащей предметомъ изслѣдованія для нашего ума [4]). Точно также и наука о числахъ не установлена, а лишь открыта людьми [5]). Теперь намъ предстоитъ выяснить, какимъ образомъ умъ открываетъ принципы мышленія.

Принципы мышленія не извлекаются изъ данныхъ опыта. Когда ставится вопросъ о способѣ открытія принциповъ мышленія, то наша мысль прежде всего обращается къ опыту, и

---

[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. Enar. in. Ps. LXI, 21.

[2]) De music. VI, 35. De doctr christ. II, 56. De morib. manich II, 24.

[3]) Non enim ratiocinatio talia facit, sed invenit. Ergo antequam inveniantur, in se manent, et cum inveniuntur, nos innovant. De ver. rel. 73, Рус. п. VII, 63.

[4]) De doctr. chr. II, 50.

[5]) Ibid. II, 56.

само собою возникаетъ предположеніе, что эти руководящія понятія такъ или иначе подсказываются дѣйствительно существующимъ и возникаютъ въ сознаніи чисто эмпирически. Подобное объясненіе не стояло внѣ научнаго кругозора бл. Августина, такъ какъ онъ серьезно съ нимъ считается. На основаніи сказаннаго ранѣе о принципахъ мышленія не трудно предвидѣть, какъ онъ долженъ былъ отнестись къ этой теоріи. Если руководящія понятія представляютъ собою законъ, на основаніи котораго умъ судитъ о вещахъ, то они гораздо выше вещей, въ которыхъ находятъ для себя лишь весьма несовершенное отображеніе. Не содержась въ вещахъ въ своемъ чистомъ видѣ, они не могутъ быть, конечно, и извлечены изъ нихъ путемъ абстракціи. Къ этому теперь же необходимо прибавить, что, подвергая критикѣ теорію эмпирическаго происхожденія принциповъ мышленія, бл. Августинъ имѣетъ въ виду не только внѣшній, но и внутренній опытъ. Подробнѣе всего, слѣдуя Плотину, христіанскій философъ говоритъ о невозможности эмпирическаго происхожденія геометрическихъ понятій и числа

Знаніе о геометрически-правильныхъ фигурахъ не вытекаетъ изъ чувственныхъ воспріятій. Все, познанное посредствомъ чувствъ, оставляетъ въ душѣ замѣщающій его образъ. Въ своемъ воображеніи мы находимъ безтѣлесныя копіи шнурка плотниковъ и нитей паутины, которыя видѣли когда-то своими глазами. Но это не геометрическія линіи. Послѣдняя есть нѣчто совершенно иное, такъ какъ мыслится безъ всякаго нагляднаго представленія [1]). Воображеніе создаетъ четырехугольники разныхъ величинъ и какъ бы поставляетъ ихъ предъ своимъ взоромъ, но умъ созерцаетъ квадратъ безъ опредѣленныхъ пространственныхъ очертаній, а какъ нѣкоторый законъ, на основаніи котораго онъ признаетъ всѣ построяемые фантазіей четырехугольники квадратными [2]). Когда умъ мыслитъ о геометрическихъ формахъ, онъ не находитъ для нихъ въ фантазіи адэкватныхъ образовъ, потому что въ области бытія тѣлеснаго и временнаго эти формы въ своемъ чистомъ видѣ не встрѣчаются. Формы тѣлъ лишь приближаются къ геометрическимъ фигурамъ, подражаютъ имъ,

[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. Confes. X, 19. Рус. п. I, 283.

[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 Solil. II. 35. Рус. п. II, 297.

но не осуществляютъ ихъ вполнѣ [1]). Такъ истинный шаръ соприкасается съ истинной плоскостью только въ одной точкѣ, но въ природѣ нѣтъ ни истиннаго шара, ни истинной плоскости, а потому ничего подобнаго мы не могли видѣть посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія. Но такъ какъ воображеніе питается дѣйствительными воспріятіями и въ своемъ творчествѣ не идетъ далѣе произвольной комбинаціи образовъ и ихъ частей, данныхъ въ ощущеніи [2]), то естественно, что мы не только нигдѣ въ природѣ не встрѣчаемъ правильныхъ геометрическихъ фигуръ, но не можемъ реализировать ихъ и въ своемъ воображеніи. Мы не можемъ наглядно представить себѣ шаръ, опирающійся на плоскость только въ одной точкѣ Мы не можемъ даже вообразить небольшого круга, въ которомъ многочисленные радіусы достигали бы центра, не соприкасаясь другъ съ другомъ. Между тѣмъ умъ убѣждаетъ, что самый малый кругъ содержитъ въ себѣ безконечное количество такихъ радіусовъ, и что между этими радіусами въ свою очередь могутъ быть вписаны круги съ безчисленными радіусами [3]). Если, такимъ образомъ, правильныя геометрическія фигуры не даны ни въ чувственныхъ воспріятіяхъ, ни въ воображеніи, то ихъ познаніе явнымъ образомъ не зависитъ отъ опыта.

Такимъ же сверхопытнымъ характеромъ отличается познаніе чиселъ. Бл. Августинъ различаетъ два вида чиселъ — чувственныя и умопостигаемыя [4]). Первыя суть не что иное, какъ реальная множественность вещей и движеній, воспринимаемая всѣми чувствами [5]). Вторыя—это отвлеченныя числа въ обычномъ значеніи этого слова. Отличительной чертой умопостигаемаго числа служитъ его способность возрастать въ безконечность, такъ какъ всякая данная численная величина можетъ быть превзойдена не только посредствомъ присоединенія къ ней единицы, но и чрезъ умноженіе ея на какое угодно количество единицъ [6]). Однако возрастая въ безконечность, оно не можетъ въ безконечность убывать, потому что своимъ предѣломъ снизу имѣетъ чистую единицу, не допускающую дѣленія на части. Противоположное свойство характеризуетъ чувственныя числа. Они не могутъ без-

---

[1]) De ordin. II, 42. Рус. п. II, 213 De quant anim 22. Рус. п. II, 350.

[2]) De Trinit. XI, 17.

[3]) Solil. II, 35. Рус. п. II, 297.

[4]) Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus quos numeramus; sed illi alii sunt quibus numeramus. Confes. X, 19. Рус. п. I, 283.

[5]) Quid est aliud sensibilis numerus, nisi corporeorum vel corporum quantitas? Epist. III, 2.

[6]) De civ. Dei XII, 18. Рус п. IV, 268—269.

конечно возрастать, потому что міръ со всѣми заключающимися въ немъ тѣлами есть величина конечная: въ немъ не можетъ содержаться болѣе вещей, чѣмъ существуетъ ихъ въ дѣйствительности. Но такъ какъ каждое тѣло дѣлимо до безконечности, то чувственныя числа могутъ убывать въ безконечность [1]). Такимъ образомъ, числа умопостигаемыя и чувственныя представляютъ собою два безконечныхъ ряда, которые, идутъ по двумъ противоположнымъ направленіямъ и по существу не имѣютъ между собою ничего общаго. При такомъ коренномъ различіи между ними первыя не могутъ быть признаны образами вторыхъ и понятіе о нихъ не можетъ быть заимствовано изъ чувственнаго опыта [2]).

Всякое число распадается на единицы. Поэтому вопросъ о способѣ познанія числа сводится къ вопросу о способѣ познанія единицы. Но умопостигаемая единица безъ сомнѣнія не является образомъ единичныхъ вещей, познаваемыхъ посредствомъ чувствъ, потому что она недѣлима и безусловно проста, а вещи дѣлимы до безконечности и слагаются изъ множества частей. Всякое тѣло и каждая часть его могутъ быть раздѣлены пополамъ, и процессъ такого дѣленія нигдѣ не можетъ остановиться. Въ самомалѣйшей части тѣла, какъ и въ немъ самомъ, въ свою очередь есть части, потому что въ ней можно различать правую и лѣвую сторону, верхъ и низъ, переднюю и заднюю поверхность, средину и границы. Такимъ образомъ, въ области матеріальнаго бытія для чистаго единства нѣтъ мѣста, и все, что мы называемъ обыкновенно единымъ, въ дѣйствительности не таково. Посредствомъ чувствъ мы не воспринимаемъ единства и не находимъ для него первообраза среди тѣлъ. Болѣе того, понятіе единства не только не извлекается изъ опыта, но предваряетъ его и служитъ его условіемъ. Чувство не воспринимаетъ единства, а улавливаетъ лишь множественность, но нельзя видѣть множественности, не имѣя предварительно понятія о томъ, что такое единица, потому что всякая множественность состоитъ изъ единицъ [3]). Далѣе, хотя всякое тѣло разсыпается на безчисленное множество частей, мы

[1]) 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. Epist. III, 2.

[2]) Sed illi alii sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt Confes. X, 19. Рус. п. I, 283.

[3]) 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. De lib. arb. II, 22.

имѣемъ, однако, стремленіе мыслить его какъ нѣчто хотя бы условно-единое. Мы какъ бы обращаемся къ нему съ требованіемъ единства, мы ищемъ въ немъ единства. Но нельзя искать того, что совершенно неизвѣстно. Слѣдовательно мы знаемъ, что такое единство ранѣе, чѣмъ начинаетъ разсматривать съ этой точки зрѣнія тѣла [1]). Если же понятіе единства не извлекается изъ чувственныхъ воспріятій, то и число вообще не познается чрезъ чувство, потому что оно есть не болѣе, какъ умноженіе той же единицы [2]).

Если единица и слагающееся изъ единицъ число не познаются чрезъ чувства, то тѣмъ болѣе удалены отъ чувствъ законы соотношенія чиселъ. Въ самомъ дѣлѣ правила сложенія и дѣленія предваряютъ всякое счисленіе, потому что лишь благодаря имъ мы видимъ правильность или неправильность послѣдняго [3]). Умопостигаемое число представляетъ собою безконечно возрастающій рядъ, части котораго періодически повторяются. Напр., законъ: „какое мѣсто занимаетъ число отъ начала, на такомъ послѣ него стоитъ его удвоеніе“ проходитъ чрезъ весь рядъ. Мы заранѣе увѣрены, что встрѣтимъ его на какомъ угодно разстояніи отъ начала ряда. Но такъ какъ умопостигаемое число безконечно, то приложимость этого закона къ числамъ, надъ которыми мы никогда не производили математическихъ операцій, очевидно, не установлена нами опытно [4]).

Независимость отъ чувственнаго познанія принциповъ эстетической оцѣнки бл. Августинъ доказываетъ подобнымъ же образомъ. Примѣнить здѣсь ту же аргументацію было тѣмъ естественнѣе и удобнѣе, что законы прекраснаго въ послѣднемъ своемъ основаніи были сведены къ математическимъ понятіямъ един-

[1]) 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 Ibid.

[2]) 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. Ibid.

[3]) Non enim si sensu corporis percepi numeros, idcirco etiam rationem partionis numerorum vel copulationis sensu corporis percipere potui. Hac enim lucementis refello eum, quisquis vel in addendo vel in retrahendo dum computat falsam summam renuntiaverit. Ibid. II, 21.

[4]) 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. Ibid. II, 23.

ства, равенства, пропорціональности. Законъ эстетическаго единства приложимъ къ предметамъ всѣхъ величинъ и временамъ всякой длительности. Эта идеальная мѣра всего, находящагося въ пространствѣ и времени, не можетъ быть ни больше, ни меньше измѣряемаго. Если бы она была больше, то о меньшемъ мы судили бы не по всей ея цѣлости, а если бы была меньше, то для сужденія о большемъ мы не имѣли бы совсѣмъ никакого критерія. Такимъ образомъ, законъ, на основаніи котораго можно судить обо всѣхъ пространственныхъ и временныхъ величинахъ, самъ долженъ стоять выше пространства и времени, т. е. быть безтѣлеснымъ и вѣчнымъ [1]). А отсюда само собою вытекаетъ, что его нельзя найти въ области располагающагося въ пространствѣ и движущагося во времени.

И дѣйствительно въ тѣлахъ нѣтъ истиннаго эстетическаго единства, какъ нѣтъ и математическаго единства, потому что они измѣняются во времени, переходя отъ одной формы къ другой, и въ пространствѣ, передвигаясь съ мѣста на мѣсто. Если даже тѣло пребываетъ неподвижнымъ, то и въ такомъ случаѣ оно размѣщается своими частями въ различныхъ пунктахъ пространства [2]). Поэтому какъ бы прекрасно ни было тѣло, оно не можетъ выражать того единства, къ которому стремится приблизиться [3]). Лишь слабая тѣнь эстетическаго равенства и подобія просвѣчиваетъ сквозь множественность частей и движеній въ области бытія тѣлеснаго [4]). Слѣдовательно понятіе эстетическаго единства не могло возникнуть изъ того, что даютъ уму чувственныя воспріятія. Напротивъ, какъ и математическое единство, оно не только не зависитъ отъ чувственнаго познанія, но обусловливаетъ воспріятіе красоты. Приступая къ эстетической оцѣнкѣ, мы уже имѣемъ въ глубинѣ своей души понятіе единства, котораго затѣмъ и ищемъ въ вещахъ. „Ибо откуда явилось бы въ насъ желаніе найти въ тѣлахъ нѣкоторое равенство, или откуда въ насъ возникло бы убѣжденіе, что равенство тѣлъ весьма далеко отъ равенства совершеннаго, если бы это совершенное равенство не созерцалось умомъ“ [5]). Если бы уму было чуждо понятіе эстетическаго единства, то онъ не могъ бы видѣть, къ чему стре-

[1]) De ver. rel. 56, Рус. п. VII, 46—47.

[2]) Ibid. 55. Рус. п. VII, 46.

[3]) Ibid. 55. 60. Рус. п. VII, 46. 51.

[4]) Haeccine amare facile est animae, in quibus nihil nisi aequalitatem ac similitudinem appetit, et paulo diligentius considerans, vix ejus extremam umbram vestigiumque cognoscit. De music. VI, 44.

[5]) De ver. rel. 55. Рус. п. VII, 46.

мятся всѣ тѣла и чего осуществить они не могутъ [1]). Эстетическаго равенства въ тѣлахъ и движеніяхъ нашъ умъ никогда не желалъ бы, если бы оно не было извѣстно ему какимъ-нибудь образомъ помимо чувственныхъ воспріятій [2]).

Хотя требованія нравственности бл. Августинъ также стремится свести къ понятію единства, однако въ нравственныхъ сужденіяхъ онъ не отводитъ ему такого центральнаго положенія, какъ въ эстетическихъ. Поэтому доказательство неэмпирическаго происхожденія основныхъ правилъ нравственности получаетъ нѣсколько иную форму. Въ трактатахъ о независимости отъ чувственнаго познанія математическихъ и эстетическихъ понятій Августинъ имѣлъ въ виду исключительно внѣшній опытъ, здѣсь онъ выдвигаетъ и опытъ внутренній. Онъ беретъ основные принципы нравственности и старается показать, что они присущи человѣку ранѣе, чѣмъ получатъ свое осуществленіе въ его настроеніи и поведеніи. Таково понятіе блаженной жизни. Въ опредѣленіи средствъ къ достиженію блаженной жизни люди расходятся, — одинъ хочетъ быть военнымъ, другой нѣтъ,—но безусловно всѣ люди хотятъ быть счастливыми и блаженными. Нельзя, однако, любить блаженной жизни и стремиться къ ней, не зная, что она собою представляетъ. Если же всѣ безъ исключенія ищутъ блаженной жизни и знаютъ, чего ищутъ, то это знаніе не могло быть извлечено ни изъ внутренняго, ни изъ внѣшняго опыта. Конечно, человѣкъ дѣйствительно блаженный могъ бы знать по собственному опыту, что такое блаженная жизнь. Но такихъ людей очень мало. Большинство ограничивается надеждой достигнуть блаженной жизни. Въ этой надеждѣ люди уже обладаютъ до нѣкоторой степени предметомъ своихъ желаній, и потому могутъ составить о немъ нѣкоторое понятіе. Но есть люди, которые и не блаженны и не питаютъ никакой надежды когда-нибудь достигнуть счастья. Въ своемъ внутреннемъ опытѣ они не имѣютъ никакихъ данныхъ, чтобы судить о томъ, что такое блаженная жизнь. Однако и имъ понятіе это

---

[1]) 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. Ibid. 60. Рус. п. VII, 51.

[2]) Aequalitatem illam quam in sensibilibus numeris non repericbamus 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. De music. VI, 34.

не чуждо, потому что они, какъ и всѣ, хотятъ быть счастливыми [1]). Не могутъ послѣдніе знать о блаженной жизни и на основаніи свидѣтельства внѣшнихъ чувствъ. Не будучи краснорѣчивымъ, можно пожелать пріобрѣсти это искусство при видѣ хорошаго оратора, потому что въ этомъ случаѣ сладость краснорѣчія постигается чрезъ ощущеніе слуха. Но блаженная жизнь, которой внутренно наслаждаются достигшіе ея, не можетъ быть видима въ ихъ душѣ другими посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія. О ней мы можемъ знать только изъ разсказовъ людей, испытавшихъ ее. Но слова суть знаки внутреннихъ состояній, непосредственно для насъ невидимыхъ, а уразумѣвать знаки можно только въ томъ случаѣ, если заранѣе извѣстны выражаемыя ими понятія. Поэтому человѣкъ несчастный не могъ бы понять описаніе счастья, если бы ему было совершенно чуждо понятіе о немъ [2]). Подобнымъ же образомъ, не будучи мудрыми, всѣ хотятъ обладать мудростью, указывающей правильный путь къ достиженію блаженной жизни, потому что понятіе мудрости отпечатлѣно въ ихъ умѣ [3]).

Понятіе справедливости также не извлекается ни изъ внутренняго, ни изъ внѣшняго опыта. Всѣ любятъ справедливость, но нельзя любить того, что неизвѣстно, слѣдовательно всякій, любящій справедливость, знаетъ ее. Это было бы неудивительно, если бы справедливость любили только справедливые, потому что они могли бы любить и знать свою собственную справедливость. Но гораздо удивительнѣе то, что справедливость любятъ и знаютъ не только справедливые, но и желающіе стать таковыми, потому что иначе они не могли бы стремиться къ этой цѣли. Послѣдніе не находятъ справедливости въ своемъ собственномъ навыкѣ, потому что они еще не осуществляютъ ея требованій. Они не мо-

---

[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. Confes X, 29. Рус. п. I, 291.

[2]) Ibid. X, 29—30. Рус. п. I, 290—293. De lib. arb. II, 26.

[3]) 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 in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet. De lib. arb. II, 26. Ср. 40.

гутъ видѣть справедливости при помощи тѣлеснаго зрѣнія, потому что она не есть какое-нибудь тѣло—бѣлое, черное, квадратное или круглое. Это—красота души, невидимая, какъ и сама душа. Они не могутъ, наконецъ, составить себѣ понятіе о справедливости на основаніи тѣлесныхъ движеній, служащихъ ея знаками, потому что нужно знать предварительно, что такое справедливость, чтобы усматривать въ этихъ движеніяхъ знаки именно справедливости [1]).

Таковы основанія, приведенныя бл. Августиномъ въ доказательство независимости принциповъ мышленія отъ внѣшняго и внутренняго опыта.

Принципы мышленія открываются въ готовомъ видѣ въ памяти. Законы логики и математики, принципы эстетической и нравственной оцѣнки служатъ условіемъ правильной дѣятельности разума. Это—глубоко скрытыя пружины, силою постояннаго давленія приводящія въ движеніе весь механизмъ мышленія. Ихъ вліяніе проявляется въ каждомъ сужденіи и умозаключеніи. Отсюда для того, чтобы найти руководящіе принципы разума, нужно замкнуть двери чувства, войти во внутреннюю храмину своей души и отдаться всецѣло анализу самаго мышленія. Только этимъ путемъ можно выдѣлить изъ всей совокупности сужденій и умозаключеній тѣ принципы, на которые они опираются. Поэтому бл. Августинъ не перестаетъ повторять, что истина находится не во внѣшнемъ мірѣ, не въ нашемъ моральномъ характерѣ, а въ самой глубинѣ ума [2]). Божественная Премудрость отпечатлѣла во внѣшнемъ мірѣ свои слѣды и посредствомъ ихъ зоветъ человѣка, обращающагося къ внѣшнему, возвратиться къ себѣ самому и изслѣдовать, на чемъ основывается его оцѣнка вещей [3]). Истина воспринимается внутренней стороной самого ума, поэтому нужно отвратить умъ отъ міра и сосредоточить его на томъ, что обитаетъ въ немъ самомъ [4]). Все, относящееся къ

---

[1]) De Trinit. VIII, 9. XIV, 21.

[2]) Si quaeres ubi inveniat ipsam sapientiam; respondebo, in semetipso. Contr. acad. III, 31. Рус. п. II, 91. Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas. De ver. rel. 72. Рус. п. VII, 61. In Ev. Ioan. Tr. XVIII, 10.

[3]) 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. De lib. arb. II, 41.

[4]) Quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto cor-

свободнымъ искусствамъ, мы находимъ не гдѣ-либо внѣ насъ, а въ своемъ собственномъ духѣ [1]). Что такое справедливый, это всякій видитъ въ себѣ самомъ [2]).

Итакъ умопостигаемое находится въ душѣ человѣка. Переходя къ болѣе подробному разсмотрѣнію вопроса, бл. Августинъ указываетъ и ту силу души, которая является хранительницей самоочевидныхъ истинъ. Сила эта—память. Познаніе принциповъ мышленія подобно припоминанію полузабытыхъ образовъ чувственной памяти. Если бы послѣдніе совсѣмъ исчезли изъ нея, то не могло бы возникнуть самаго желанія ихъ припомнить, но для того, чтобы оживить полуизгладившійся образъ, нужны большія усилія. Если послѣднія увѣнчиваются успѣхомъ, забытое снова получаетъ свою былую яркость [3]). Такъ самый фактъ исканія и изслѣдованія принциповъ мышленія показываетъ, что духъ нашъ до нѣкоторой степени ихъ помнитъ, но стремится овладѣть ими всецѣло. Различіе между чувственной и интеллектуальной памятью состоитъ только въ томъ, что образъ вещи, воспринятый чувствомъ, можетъ совершенно исчезнуть изъ памяти, а самоочевидныя истины интеллектуальнаго познанія никогда не покидаютъ ея.

Находясь въ нашей памяти, умопостигаемое входитъ въ кругъ того, что мы знаемъ. Но предметъ знанія не всегда бываетъ и предметомъ мышленія (cogitatio). Многое человѣкъ знаетъ, о чемъ не размышляетъ, когда его вниманіе приковано къ другимъ предметамъ. Поэтому часто говорятъ: ты это знаешь, но не знаешь, что это тебѣ извѣстно. Такъ ученый въ совершенствѣ овладѣвшій нѣсколькими свободными науками, знаетъ все, основательно имъ изученное, но въ каждый данный моментъ его умъ можетъ быть занятъ только какой-нибудь одной изъ этихъ наукъ. Когда предметомъ его размышленія служитъ геометрія, то знаніе музыки не покидаетъ его и наоборотъ [4]). Однако, пока онъ не напра-

---

poreus est et sensibilis, et ad Deum, id est veritatem, quae intellectu et interiore mente capitur . tota alacritate converti. De divers. quaest. IX.

[1]) De quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus. De immort. anim. 6. Рус. п. II, 305.

[2]) 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. De Trinit VIII, 9.

[3]) Confes X, 27—28. Рус. п. I, 289—290.

[4]) Duarum ergo vel plurium disciplinarum peritus, quando unam cogitat, aliam vel alias etiam si non cogitat, novit tamen. De Trin. XIV, 9. Ср XIV, 8. X, 7. De immort. anim. 6. Рус. п. II, 305.

вить свой умъ на ту или другую сторону въ содержаніи своего знанія, она остается скрытой въ его памяти [1]). Хотя въ непрекращающемся актѣ самосознанія душа имѣетъ непререкаемое знаніе о себѣ самой, однако сознаетъ это знаніе лишь тогда, когда начинаетъ размышлять о себѣ [2]).

Переходъ содержащагося въ памяти въ поле зрѣнія размышленія бл. Августинъ представляетъ себѣ по схемѣ отношенія матеріи и формы. Все достояніе интеллекта, хранящееся въ темныхъ глубинахъ памяти, представляетъ собою совокупность формъ, обладающихъ извѣстной активностью. Съ другой стороны въ умѣ есть сторона, способная воспринимать эти формы. Называя ее остріемъ мысли, бл. Августинъ показываетъ, что представляетъ ее по аналогіи съ зрительнымъ лучомъ, выходящимъ изъ глазъ и разыскивающимъ предметъ, который слѣдуетъ внимательнѣе разсмотрѣть. Лучъ ума подъ вліяніемъ импульса воли направляется въ тайники памяти и, соприкасаясь съ самоочевидными истинами, находящимися тамъ въ скрытомъ состояніи, формуется ими и, такимъ образомъ, дѣлаетъ ихъ предметомъ своего сознанія и мышленія [3]). Это какъ бы взглядъ ума, который падаетъ то на одну, то на другую интеллигибельную форму, хранящуюся въ памяти [4]).

Итакъ, присутствуя въ памяти, принципы мышленія всегда входятъ въ составъ нашихъ знаній, но не всегда находятся во взорѣ размышляющаго или припоминающаго ума. Поэтому, хотя они всѣмъ извѣстны, однако не всѣ это видятъ и знаютъ. Чтобы увидѣть ихъ внутреннимъ окомъ ума, нужно только къ нимъ

---

[1]) 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. De Trinit. XIV, 9.

[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. Ibid. XIV, 8

[3]) 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. Ibid XIV, 10. 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? Ibid XV, 25 cp. 40.

[4]) Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, ejus memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis ejus, nisi unde cogitat. Ibid. XIV, 8.

обратиться, направить на нихъ свое вниманіе. Этому мѣшаетъ главнымъ образомъ слишкомъ исключительный интересъ и устремленіе мысли къ внѣшнему, къ тѣламъ, которыя посредствомъ чувствъ навязчиво заявляютъ душѣ о своемъ бытіи и привлекаютъ къ себѣ ея страсть. Для познанія принциповъ мышленія необходимо отвести взоръ ума отъ тѣлъ и ихъ образовъ, которыми переполнено воображеніе, и сосредоточить его на самомъ мышленіи. Но такъ какъ и при соблюденіи этого условія для ихъ открытія требуется тонкій анализъ данныхъ сознанія, къ которому способенъ далеко не всякій, то въ этомъ дѣлѣ значительную пользу можетъ принести руководитель, который искусно поставленными вопросами обращаетъ вниманіе ученика на истины, присущія его душѣ. Эти вопросы имѣютъ такое же значеніе, какъ указаніе на плохо различаемый предметъ въ области тѣлеснаго зрѣнія. Когда мы не можемъ найти тонкаго серпа народившейся луны на еще свѣтломъ вечернемъ небѣ, намъ указываютъ на него рукой. Такъ хорошо продуманные наводящіе вопросы обращаютъ вниманіе неопытнаго изслѣдователя внутренней жизни духа на принципы, руководящіе его мышленіемъ [1]).

Присутствіе принциповъ мышленія въ памяти выдвигаетъ дальнѣйшій вопросъ: какимъ образомъ и когда они проникли въ память и стали ея достояніемъ? Эту проблему бл. Августинъ разрѣшаетъ двоякимъ путемъ, и чтобы понять возможность такого двойственнаго отвѣта, нужно имѣть въ виду его ученіе о памяти. Какъ уже было выяснено ранѣе, онъ различаетъ два вида памяти—чувственную и интеллектуальную. Чувственная содержитъ образы тѣлъ, которыя не могутъ присутствовать реально въ нашемъ духѣ. По самой своей природѣ матеріальные предметы лишены возможности проникнуть въ чисто духовную область памяти, а разъ они не могутъ присутствовать въ ней самой своей субстанціей, то для души въ ея страстномъ стремленіи къ обладанію тѣлами остается лишь одно средство удержать ихъ—создать замѣщающіе ихъ образы и помѣстить ихъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ. Такимъ образомъ, тѣла находятся въ чувственной памяти не своей субстанціей, а лишь въ видѣ отображеній. Напротивъ, умопостигаемая Истина, неограниченная ни временемъ ни пространствомъ, присутствуетъ въ памяти реально, своей собственной субстанціей. Далѣе, вслѣдствіе того, что части міра мате-

---

[1]) De music. VI, 35. De immort. anim. 6. Рус п. II, 305. Soli. II, 34. Рус п II, 295—296. De ver. rel. 72. Рус. п. VII, 61—62. Confes. X, 17—18. Рус. пер. I, 281—282. De magistr. 39. Рус. п. II, 463.

ріальнаго не вездѣсущи, вступленіе ихъ образовъ въ область памяти связано съ опредѣленнымъ моментомъ времени. По большей части мы помнимъ, когда впервые увидѣли тотъ или другой предметъ, и знаемъ, съ какого времени мы его помнимъ. И въ интеллектуальной памяти есть элементъ, связанный съ опредѣленнымъ моментомъ запоминанія. Такъ мы можемъ помнить, когда и при какихъ условіяхъ нами была усмотрѣна въ душѣ та или другая самоочевидная истина. Кромѣ того отчетливое пониманіе принциповъ мышленія связано съ опредѣленнымъ моментомъ времени, и память можетъ сохранить о немъ воспоминаніе. Но въ данномъ случаѣ предметомъ запоминанія служитъ собственно не сама интеллигибельная Истина, а ея усвоеніе познаніемъ, состояніе нашего измѣняющагося ума — моментъ, степень и характеръ постиженія имъ истины. Однако и въ сферѣ тварнаго духа, подверженнаго измѣненіямъ, есть элементъ болѣе постоянный. Это самъ духъ и его свойства. Въ своей памяти онъ присутствуетъ реально и всегда. Нельзя сказать, что былъ моментъ, съ котораго нашъ духъ сталъ достояніемъ памяти, какъ нельзя утверждать и того, что было время, когда въ памяти еще не было памяти [1]). Примѣняя эти общія воззрѣнія бл. Августина на природу памяти къ разрѣшенію поставленнаго вопроса, мы прежде всего должны признать, что, по его представленію, принципы мышленія, какъ бытіе умопостигаемое, присутствуютъ въ памяти не въ видѣ образа, а реально, самой своей сущностью. Что же касается вопроса о времени, съ котораго они поступаютъ въ распоряженіе памяти, то онъ ставитъ мысль предъ дилеммой: эти истины или были усвоены памятью въ какой-нибудь опредѣленный моментъ жизни духа или же были ея достояніемъ всегда, съ того момента, когда она получила самое бытіе. Въ первомъ случаѣ предполагается актъ запоминанія, имѣвшій мѣсто когда-то въ прошедшемъ. Во второмъ—акта запоминанія совсѣмъ нѣтъ, а есть только постоянное реальное присутствіе интеллигибельной дѣйствительности въ умѣ познающаго, сказывающееся во всѣхъ актахъ мышленія. Этотъ двоякій отвѣтъ на интересующій насъ вопросъ мы и находимъ въ сочиненіяхъ бл. Августина.

1. Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ бл. Августинъ очень опредѣленно поддерживаетъ платоновскую теорію припоминанія. Въ

---

[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)... De Trinit. XV, 25.

эмпирической жизни человѣка нельзя указать такого момента, когда самоочевидныя истины проникаютъ впервые въ его душу. Когда его умъ вмѣстѣ съ возрастомъ вступаетъ въ свои права, онъ уже находитъ ихъ въ своихъ нѣдрахъ. Слѣдовательно, онъ не пріобрѣтаетъ ихъ здѣсь, а приноситъ ихъ съ собою оттуда, откуда является въ этотъ міръ. Такимъ образомъ, теорія припоминанія связывается съ представленіемъ о происхожденіи души и ея воплощеніи. Извѣстны гипотезы происхожденія душъ, выдвигавшіяся въ то время. Согласно платонической теоріи, душа существуетъ раньше тѣла, и только ея паденіе служитъ причиною воплощенія. Но прежде чѣмъ снова возвратиться въ область умопостигаемаго, она много разъ перевоплощается, чтобы искупить грѣхи предшествующихъ воплощеній. Въ христіанской литературѣ идея предсуществованія и метампсихоза не нашла для себя широкаго распространенія. Ей было противопоставлено два другихъ предположенія. По мнѣнію однихъ, Богъ создаетъ душу для каждаго вновь рождающагося тѣла, такъ что она хоть нѣсколько мгновеній, но всежe существуетъ ранѣе своего воплощенія. По мнѣнію другихъ, она рождается отъ душъ родителей въ томъ же актѣ, въ которомъ рождается и тѣло. Съ каждой изъ этихъ теорій можно связать ученіе о припоминаніи ранѣе воспринятыхъ самоочевидныхъ истинъ. Въ настоящей жизни человѣкъ припоминаетъ умопостигаемую Истину, которую созерцалъ или тогда, когда душа существовала еще безъ тѣла въ области сверхчувственнаго, или въ тотъ моментъ, когда, созданная для тѣла, не была еще въ него введена, или въ одно изъ своихъ предшествующихъ воплощеній, или когда находилась еще въ праотцѣ Адамѣ. Эти возможныя формы теоріи припоминанія бл. Августинъ и намѣчаетъ [1]). Но онъ не разсматриваетъ каждую изъ нихъ подробно. По вопросу о происхожденіи души онъ не составилъ себѣ въ теченіе всей своей жизни одного опредѣленнаго мнѣнія, но колебался между идеей предсуществованія, креаціанизмомъ и традуціанизмомъ. Однако въ первые годы послѣ обращенія его въ особенности привлекала теорія предсуществованія, плодъ его увлеченія платонизмомъ [2]). Исходя изъ нея, въ довольно осторожныхъ словахъ онъ высказываетъ въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ предположеніе, что душа при-

---

[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 .. De Trinit XIV, 21. Ср. XI, 25 XIV, 21 Conf. X, 29. Рус. п. I, 291.

[2]) De quant. anim. 34. 69. Рус. п. II, 365. 405. De lib arb I, 24—26 III, 57.

носитъ съ собою въ міръ знаніе о томъ, что служило предметомъ ея созерцанія въ мірѣ сверхчувственномъ. Возражая своему собесѣднику, Еводію, бл. Августинъ говоритъ: „Въ этомъ вопросѣ наши мнѣнія до такой степени расходятся, что тебѣ кажется, что душа не принесла съ собой никакихъ научныхъ знаній, а мнѣ, наоборотъ, кажется, что принесла всѣ“ [1]). Еще опредѣленнѣе въ этомъ смыслѣ онъ высказывается въ письмѣ къ Небридію, обсуждая вопросъ о существованіи интеллектуальной памяти. Здѣсь онъ называетъ ученіе о познаніи какъ припоминаніи, воспроизводящемъ то, что душа созерцала ранѣе воплощенія, знаменитымъ открытіемъ Сократа, а возраженіе противъ этой теоріи клеветой [2]). Упоминаемое здѣсь возраженіе противниковъ теоріи сводилось къ тому, что память всегда имѣетъ отношеніе къ прошедшему, умопостигаемыя же истины, согласно мнѣнію самого Платона, вѣчны и непреходящи, а потому не могутъ быть прошедшими. „Они не понимаютъ, отвѣчаетъ этимъ людямъ Августинъ, что прошедшимъ здѣсь является то созерцаніе, въ которомъ нѣкогда мы видѣли эти предметы разумомъ, а такъ какъ мы отъ нихъ отпали и начали видѣть иное и иначе, то снова видимъ ихъ, припоминая, т. е. посредствомъ памяти“ [3]). Вслѣдствіе этого изучающіе свободныя науки какъ бы выкапываютъ и отрываютъ въ себѣ самихъ то, что скрыто въ нихъ забвеніемъ [4]).

Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ бл. Августинъ рѣшительно отрицаетъ теорію Платона, которую въ письмѣ къ Небридію взялъ подъ свою защиту. Понятіе о блаженной жизни, говоритъ онъ, не зависитъ отъ опыта настоящаго существованія, но оно не представляетъ собою и воспоминанія о когда-то испытанномъ бла-

---

[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. De quant. an. 34. Рус. п. II, 365.

[2]) Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari. Epist. VII, 2.

[3]) Ibid.

[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. Solil. II, 35. Рус. п. II, 296. Это довольно общее выраженіе можно было бы и не понимать въ столь опредѣленномъ смыслѣ, если бы его не истолковалъ такимъ образомъ самъ авторъ. См. Retract. I, 4.

женствѣ въ періодѣ ли, предшествующій воплощенію души, или въ лицѣ праотца Адама. Блаженство тѣхъ дней совершенно забыто душой [1]). Но не одно простое отрицаніе теоріи припоминанія мы встрѣчаемъ на страницахъ сочиненій бл. Августина, а и критику ея. Замѣчательно, однако, что всѣ его возраженія имѣютъ въ виду теорію припоминанія, поскольку она связывалась съ метампсихозомъ: онъ опровергаетъ не то, что душа приноситъ самоочевидныя истины изъ міра сверхчувственнаго, а то, что эти истины являются припоминаніемъ знаній, пріобрѣтенныхъ во время предшествующихъ воплощеній. Онъ беретъ платоновскую теорію въ ея пиѳагорейской формѣ; и, очевидно, имѣетъ въ виду діалогъ *Меноиъ*. Въ доказательство теоріи припоминанія Платонъ ссылался на мальчика, который отвѣчалъ на искусно поставленные вопросы изъ геометріи, какъ будто бы ранѣе былъ знакомъ съ этой наукой [2]). Но эти знанія, возражаетъ бл. Августинъ, во всякомъ случаѣ не могутъ быть остатками математическихъ познаній, пріобрѣтенныхъ въ другомъ тѣлѣ, потому что знатоковъ геометріи очень мало, а на подобные вопросы даютъ вѣрные отвѣты всѣ или почти всѣ. Далѣе, если память сохраняетъ опытъ жизни въ другихъ тѣлахъ, то почему при помощи наводящихъ вопросовъ каждый находитъ въ своей душѣ только такія знанія, которыя относятся къ области умопостигаемаго, и не находитъ никакихъ слѣдовъ знанія о вещахъ, воспринимаемыхъ посредствомъ чувствъ? Правда въ доказательство сохраненія чувственныхъ впечатлѣній, испытанныхъ въ предшествующія воплощенія, ссылаются на людей, у которыхъ есть смутное воспоминаніе о когда-то пережитомъ. Но въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ фактами обманчивыхъ воспоминаній, обычныхъ въ сновидѣніяхъ. Очень часто во снѣ мы вспоминаемъ, что когда-то сдѣлали или видѣли такое, чего въ дѣйствительности никогда не дѣлали и не видѣли. Что же удивительнаго, если иногда и въ бодрственномъ состояніи по внушенію демоновъ, старающихся поддержать вѣру въ переселеніе душъ, люди испытываютъ тоже самое? [3]) Указанная постановка вопроса объясняется, можетъ быть, тѣмъ обстоятель-

---

[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 De Trinit. XIV, 21.

[2]) *Plato*, Menon, 71—85. О пиѳагорейскомъ оттѣнкѣ изложеннаго здѣсь ученія о припоминаніи см. *Zeller*. Philos. d. Griechen. Th. II, 1. (3 Aufl.) S. 454 Anm. 1

[3]) De Trinit. XIV, 24. De Genes. ad litt. VII, 16 Рус. п. VIII, 79—80.

ствомъ, что, всецѣло отвергая идею перевоплощенiи, бл. Августинъ никогда не относился съ полнымъ отрицаніемъ къ гипотезѣ предсуществованія душъ, а отсюда и допустимость теоріи припоминанія въ формѣ, опредѣляемой ея связью съ послѣдней, для него не была вполнѣ исключена.

2. Второе объясненіе факта присутствія самоочевидныхъ истинъ въ памяти ясно формулировано бл. Августиномъ въ одномъ изъ самыхъ послѣднихъ его сочиненій—въ *Retractationes*. Важность этой формулировки становится очевидной, если принять во вниманіе задачи названнаго сочиненія, содержащаго примѣчанія и поправки къ ранѣе написаннымъ трактатамъ. Бл. Августинъ оговорилъ здѣсь какъ разъ тѣ два, приведенныхъ выше, выраженія, въ которыхъ содержится ученіе Платона о припоминаніи, и взялъ назадъ высказанную въ нихъ мысль. Третье мѣсто осталось неисправленнымъ, конечно, только потому, что авторъ не успѣлъ пересмотрѣть писемъ, въ которыхъ оно содержится. Въ виду особаго вѣса и значенія *Retractationes*, мы возьмемъ ихъ за исходную точку для дальнѣйшаго анализа мысли Августина. Вотъ сдѣланныя имъ поправки. По поводу словъ: „Свѣдущіе въ свободныхъ наукахъ, изучая ихъ, безъ сомнѣнія выкапываютъ и нѣкоторымъ образомъ вырываютъ ихъ изъ забвенія въ себѣ самихъ“ [1]) онъ замѣчаетъ: „Но этого я также не одобряю; вѣрные отвѣты по нѣкоторымъ наукамъ даютъ даже несвѣдующіе въ нихъ, когда имъ хорошо предлагаютъ вопросы, вѣроятнѣе потому, что имъ присущъ, насколько они могутъ воспринять, свѣтъ вѣчнаго разума, въ которомъ они созерцаютъ эти неизмѣняемыя истины, а не потому, что ихъ нѣкогда знали и потомъ забыли, какъ казалось это Платону и подобнымъ“ [2]). Другая поправка читается слѣдующимъ образомъ: „Сказанное: мнѣ кажется, что душа принесла съ собою всѣ искусства, и что такъ называемое изученіе есть не что иное, какъ припоминаніе и воспроизведеніе забытаго, нужно понимать не въ томъ смыслѣ, какъ будто въ этихъ словахъ одобряется мнѣніе, что душа нѣкогда жила или здѣсь въ другомъ тѣлѣ или гдѣнибудь въ иномъ мѣстѣ въ тѣлѣ или безъ тѣла, и что тѣ истины, которыми она отвѣчаетъ на вопросы, не изучавшіеся ею здѣсь, были усвоены ею ранѣе въ другой жизни. Возможно, какъ мы уже сказали выше въ настоящемъ трудѣ, что она имѣетъ эту способность, *какъ природа умопостигаемая и соединенная не только съ вещами умопостигаемыми, но и неизмѣняемыми, созданная та-*

[1]) Soli. II, 35. Рус п. II, 296.
[2]) Retract. I, 4, 4.

нимъ образомъ, чтобы, когда она обращается или къ тѣмъ вещамъ, съ которыми соединена, или къ себѣ самой, поскольку ихъ видитъ, постольку давала вѣрные отвѣты“ [1]).

Новая гипотеза, получившая свое выраженіе въ приведенныхъ словахъ, состоитъ въ томъ, что душа всегда соединена съ свѣтомъ вѣчнаго Разума и съ вещами не только умопостигаемыми, но и неизмѣняемыми, и можетъ видѣть ихъ въ настоящемъ, какъ по теоріи припоминанія видѣла ихъ когда-то въ прошедшемъ. Нельзя указать момента, когда умопостигаемое впервые проникло въ память и отобразилось въ ней. Оно всегда существовало въ ней. Акта запоминанія никогда не было. Переходъ отъ теоріи Платона къ этому неоплатоническому ея видоизмѣненію вполнѣ понятенъ. Теорія припоминанія нужна только въ томъ случаѣ, если не выдвигается идея непосредственнаго и всегдашняго соприкосновенія души съ міромъ умопостигаемыхъ реальностей, если предполагается, что въ силу воплощенія душа утрачиваетъ возможность непосредственнаго усмотрѣнія идей. Если же связь души съ Божественной сферой Истины не отрицается и послѣ ея воплощенія, то нѣтъ никакихъ препятствій перенести актъ созерцанія умопостигаемой дѣйствительности изъ сомнительной области домірнаго существованія души въ область ея реальнаго бытія и пріурочить его къ настоящей жизни въ тѣлѣ. Исходя изъ только что намѣченнаго взгляда, бл. Августинъ часто говоритъ о присутствіи въ душѣ умопостигаемаго. Когда человѣкъ разсуждаетъ о справедливости и понимаетъ, что такое справедливость, онъ видитъ ее, поскольку она въ немъ реально присутствуетъ, однако не въ видѣ истины, когда-то усвоенной душой, а какъ нѣчто отличающееся отъ души и превышающее ее [2]). Но такъ какъ принципы оцѣнки суть лучи Божественнаго свѣта, то бл. Августинъ говоритъ о реальномъ присутствіи въ душѣ Самого Бога. Богъ находится какъ бы въ самомъ центрѣ души: Онъ внутреннѣе нашего внутренняго міра [3]). Пребываніе въ душѣ Бога, какъ умопостигаемой Истины, обусловлено Его непространственностью и вездѣприсутствіемъ. Субстанція Бога не-

---

[1]) Ibid. I, 8, 2.

[2]) 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? De Trinit. VIII, 9.

[3]) Exterius enim conantur ire, et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus. Ibid VIII, 11.

протяженна. Она находится въ каждой точкѣ пространства и при томъ не по частямъ, а во всемъ своемъ цѣломъ. Просвѣщая умы, Богъ присутствуетъ въ душѣ каждаго разумнаго существа, какъ нѣчто цѣлое, недѣлимое, одинаковое для всѣхъ. Не всѣ постигаютъ это общее достояніе въ одинаковой степени, но это зависитъ не отъ различія самого объекта познанія, а отъ неодинаковой степени воспріимчивости различныхъ умовъ. Такъ и свѣтъ солнца въ равной мѣрѣ освѣщаетъ всѣхъ, но зрячіе видятъ его хорошо, больные глазами плохо, а слѣпые совсѣмъ не видятъ [1]). Богъ присущъ человѣческой душѣ потому, что *въ Немъ мы живемъ и движемся и существуемъ* (Дѣян. XVII, 27. 28 [2]). Итакъ безтѣлесная и вѣчная сущность Бога всегда присутствуетъ въ духѣ человѣка, а въ ней дана умопостигаемая истина...

Такова теорія непосредственнаго и реальнаго присутствія въ душѣ вещей умопостигаемыхъ и неизмѣняемыхъ, къ которой бл. Августинъ перешелъ отъ теоріи припоминанія. Но ея связь съ послѣдней не порвалась. Слѣды перехода отъ одной теоріи къ другой сохранились въ той роли, которую играетъ память и при идеѣ непосредственнаго пребыванія въ душѣ Бога. Умопостигаемый свѣтъ Божества въ силу своей непространственности присущъ каждой душѣ, но Онъ можетъ быть и не быть предметомъ размышленія и, слѣдовательно, отчетливаго знанія. По терминологіи бл. Августина быть въ душѣ и не быть предметомъ размышленія значитъ находиться въ памяти, а дѣлать скрытую въ душѣ реальность предметомъ размышленія значитъ припоминать ее. Отсюда присутствіе Бога въ душѣ или въ умѣ бл. Августинъ называетъ Его присутствіемъ въ памяти, а созерцаніе въ Богѣ той или иной истины—ея припоминаніемъ въ Богѣ. Въ десятой книгѣ Исповѣди онъ подробно описываетъ, какъ позналъ Бога и какъ нашелъ Его въ глубинѣ собственной души. Подвергая анализу всѣ силы ея, онъ ищетъ Бога именно въ на-

---

[1]) 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. Epist. CXL 6. 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 Epist. CLXXXVII, 18.

[2]) De Trinit. XIV, 16.

мяти. Вѣдь ничего нельзя искать, не помня объ этомъ, и нельзя помнить о томъ, чего не содержится въ памяти [1]). Ни въ какой иной силѣ души не можетъ обитать Богъ, какъ только въ памяти [2]). Но такъ какъ память есть сила нематеріальная и непространственная, то нельзя спрашивать, въ какой части памяти пребываетъ Богъ [3]). Если Богъ находится въ памяти, то обращаться къ Нему, чтобы мыслить о Немъ и въ Немъ познавать интеллигибельное, значитъ вспоминать Бога [4]). Такъ какъ, далѣе, припоминаніе Бога есть результатъ обращенія къ Нему мысли, то платоническій методъ наводящихъ вопросовъ и напоминанія сохраняетъ всю силу и при идеѣ реальнаго присутствія Бога въ душѣ и Его непосредственнаго созерцанія. Истина, сотворившая себѣ обитель въ человѣкѣ, слишкомъ полна по своему содержанію, такъ что слабый человѣческій умъ не можетъ охватить ее со всѣхъ сторонъ однимъ взглядомъ. Поэтому полезны наводящіе вопросы, обращающіе его вниманіе на ту или другую ея сторону [5]).

Обобщая содержаніе настоящаго отдѣла, мы должны свести его къ слѣдующему тезису. Вѣчное и безтѣлесное, какъ Истина, руководящая мышленіемъ, находится въ памяти человѣка. Эта общая мысль въ своемъ конкретномъ развитіи приняла въ системѣ бл. Августина двоякую форму. Въ его раннихъ сочиненіяхъ Истина, пребывающая въ душѣ, разсматривается въ качествѣ извѣстнаго слѣда, оставшагося въ памяти отъ непосредственнаго созерцанія умопостигаемаго, имѣвшаго мѣсто когда-то въ прошедшемъ. Но одновременно съ этимъ представленіемъ Августиномъ

---

[1]) 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? Confes X, 26. Рус. п. I, 289.

[2]) Itaque ex quo didici te, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te. Ibid. X, 35. Рус. п. I, 296.

[3]) 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 recordor te. Ibid. X, 36. Рус п I, 296—297.

[4]) 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 De Trinit. XIV, 21. Ср. 15—17.

[5]) 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. De magist. 40. Рус. п. II, 466—467.

была высказана гипотеза постояннаго пребыванія въ душѣ умопостигаемой реальности самой своей субстанціей, которую душа созерцаетъ непосредственно въ своей настоящей жизни. Наиболѣе ясные слѣды первой, платоновской, теоріи мы находимъ въ сочиненіи *De quantitate animae*, написанномъ въ 388 г., а вторая теорія, близкая Плотину, почти въ совершенно законченномъ видѣ изложена въ сочиненіи *De magistro*, написанномъ въ томъ же 388 г. [1]). Послѣднее обстоятельство не помѣшало однако Августину возвратиться къ первой теоріи въ письмѣ къ Небридію, которое относятъ къ 389 году. Такимъ образомъ, въ началѣ своей литературной дѣятельности Августинъ колебался между тою и другой теоріей. Колебаніе между теоріей припоминанія и идеи непосредственнаго созерцанія было отмѣчено нами и въ изложеніи соотвѣтствующаго пункта системы Плотина. Такое совпаденіе даетъ право объяснять колебаніе Августина вліяніемъ на него Эннеадъ. Однако очень скоро въ его сознаніи, какъ впрочемъ и у Плотина, получила преобладаніе идея непосредственнаго созерцанія интеллигибельнаго, а теорія Платона была подвергнута критикѣ и отвергнута [2]).

Способъ познанія безтѣлеснаго и вѣчнаго, субстанціально присутствующаго въ душѣ. Такъ какъ платоновская теорія припоминанія была устранена бл. Августиномъ, то въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи о способѣ познанія безтѣлеснаго и вѣчнаго мы будемъ считаться только съ теоріей субстанціальнаго присутствія умопостигаемаго въ памяти.

Бл. Августинъ различаетъ двоякій способъ познанія безтѣлесной и вѣчной Истины, пребывающей въ душѣ, — непосредственный и опосредствованный самою душою. Умъ можетъ обращать свой взоръ или непосредственно къ умопостигаемому, или къ отраженію умопостигаемаго въ себѣ самомъ. Подобно тому какъ всякій видимый предметъ можно разсматривать и прямо и въ зеркалѣ, такъ и Божественную Истину умъ созерцаетъ или въ Ней Самой или въ тѣхъ измѣненіяхъ, которыя Своимъ вліяніемъ Она производитъ въ человѣческомъ духѣ [3]). Возможность прямого и косвеннаго познанія вѣчнаго, какъ двухъ различныхъ, но не исключающихъ, а дополняющихъ другъ друга способовъ соприкосновенія съ Божественной Истиной, отмѣчена бл. Августиномъ въ сочиненіи *De trinitate*, написанномъ въ 410 г.

---

[1]) De magist. 38—40. Рус. п. II, 464—468.

[2]) *Thiemme.* Op. cit. S. 118—119.

[3]) Sed quas veras esse etiam ipse invenit, sive apud se, sive in ipsa mentis

Въ болѣе раннихъ произведеніяхъ бл Августинъ также говоритъ о томъ и другомъ способѣ познанія, но не сопоставляетъ ихъ такъ ясно между собою и не касается ихъ взаимнаго отношенія. Въ *De trinitate*, въ связи съ изслѣдованіемъ вопроса о познаніи справедливости, онъ говоритъ въ одномъ и томъ же параграфѣ о двоякомъ способѣ ея созерцанія. Справедливый можетъ знать, что такое справедливость по своему внутреннему опыту, потому что законы Божественной Справедливости переписаны въ его душу изъ Книги Свѣта, но въ душѣ грѣшника Справедливость не находитъ для себя отраженія. Слѣдовательно, онъ не можетъ видѣтъ ея въ себѣ самомъ, а созерцаетъ ее въ свѣтѣ Божественной Истины, поскольку свѣтъ этотъ въ нѣкоторой степени касается его ума [1]). Указаніе на совмѣстимость этихъ двухъ способовъ познанія вѣчнаго мы встрѣчаемъ и въ *Retractationes* [2]), а это доказываетъ, что бл. Августинъ не измѣнилъ высказанныхъ по этому вопросу взглядовъ до самой смерти. Во всякомъ случаѣ въ послѣднемъ своемъ словѣ, каковымъ служатъ *Retractationes*, бл. Августинъ, если и выдвигаетъ одинъ какой-нибудь изъ этихъ способовъ познанія, то ужъ, конечно, не способъ опосредствованнаго познанія, а скорѣе идею непосредственнаго созерцанія [3]).

Чтобы наглядно представить себѣ взаимное отношеніе непосредственнаго и опосредствованнаго созерцанія умопостигаемаго теоретическимъ разумомъ, мы воспользуемся любимой аналогіей бл. Августина—обычнымъ ему сопоставленіемъ интеллектуальнаго познанія съ зрительнымъ ощущеніемъ. Къ этому сравненію онъ прибѣгаетъ и въ спеціальномъ трактатѣ о дѣятельности спекулятивнаго разума, но къ сожалѣнію не проводитъ параллель до конца, а лишь намѣчаетъ ее. Мы позволимъ себѣ въ этомъ случаѣ возстановить мысль бл. Августина въ деталяхъ и всесторонне разработать его любимую аналогію. Оправданіемъ для насъ послужитъ полное соотвѣтствіе полученнаго такимъ образомъ результата съ отвлеченнымъ изложеніемъ ученія объ интеллектуальномъ познаніи вѣчнаго, извлекаемымъ изъ твореній бл. Августина.

---

luce veritate. De Trinit XIV, 9. Aliter scitur .. justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justi. De civ. Dei XI. 29.

[1]) De Trinit. XIV, 21.

[2]) 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. Retract. I, 8, 2.

[3]) Ср. Retract. I, 4, 4. и I, 8, 2.

Зрительное ощущеніе возникаетъ подъ воздѣйствіемъ внѣшняго объекта на воспринимающую способность чувства. Тѣло, находящееся внѣ насъ, сообщаетъ свою форму чувству зрѣнія. Но отобразившаяся въ чувствѣ форма исчезаетъ, какъ только прерывается связь органа съ предметомъ воспріятія. Поэтому человѣкъ получаетъ безчисленное множество зрительныхъ воспріятій, изъ которыхъ только малая часть запоминается имъ. Мы можемъ сотни разъ видѣть предметъ и не замѣчать его. Однако, и въ этомъ случаѣ предметъ несомнѣнно нами воспринимается, и это смутное воспріятіе вліяетъ даже на наши поступки Предаваясь глубокимъ размышленіямъ, мы не замѣчаемъ пути, по которому идемъ, и тѣмъ не менѣе ступаемъ твердо и увѣренно, значитъ видимъ всѣ неровности почвы. Когда воля направляетъ на зрительное воспріятіе свое вниманіе, тогда получается, во-первыхъ, болѣе ясное и опредѣленное зрительное ощущеніе, во-вторыхъ. психическій образъ вещи, опредѣлившей чувство, поступаетъ на храненіе въ память. Образъ этотъ, произведеніе духовнаго начала, выше, чѣмъ вещь въ ея собственной субстанціи. Послѣ этого мы можемъ изучать видимый предметъ двоякимъ способомъ: или снова прибѣгая къ зрительному воспріятію, или вызывая въ воображеніи его психическій образъ. Если послѣдній вслѣдствіе забвенія начинаетъ замѣтно блѣднѣть или совсѣмъ выпадаетъ изъ памяти, то намъ ничего не остается, какъ только обратиться для оживленія исчезающаго къ непосредственному чувственному воспріятію. Въ полномъ соотвѣтствіи всему сказанному о чувственномъ воспріятіи бл. Августинъ рисуетъ намъ непосредственное и опосредствованное созерцаніе умомъ вѣчныхъ реальностей, находящихся въ душѣ человѣка.

1. Богъ или Истина, какъ совокупность принциповъ мышленія, въ силу Своего вездѣприсутствія находится всегда Самой Своей субстанціей въ душѣ человѣка, и умъ нашъ созерцаетъ Его такъ же непосредственно, какъ глазъ внѣ насъ находящіеся предметы [1]).

Объектъ непосредственнаго интеллектуальнаго созерцанія, хотя и находится въ душѣ, но не относится къ ея природѣ такъ же, какъ и объектъ зрительныхъ ощущеній. Бл. Августинъ вполнѣ

---

[1]) In natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus. De Trinit. XII, 23. 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. Ibid. XII, 24.

опредѣленно заявляетъ, что умъ видитъ вѣчное не въ своей природѣ, потому что оно неизмѣняемо, а природа ума измѣняема, и не въ своемъ навыкѣ, потому что навыка, соотвѣтствующаго требованіямъ вѣчной Истины, въ умѣ можетъ и не быть [1]). Соотвѣтственно этому онъ настойчиво повторяетъ, что вѣчные принципы мы видимъ, хотя и обращаясь къ себѣ самимъ, однако, не въ свойствахъ и проявленіяхъ своей природы, а выше себя и своей души. Когда мы говоримъ о созерцаніи Бога, наша мысль невольно, по привычкѣ къ чувственнымъ и пространственно-локализированнымъ символамъ, представляетъ себѣ этотъ высочайшій Объектъ познанія, какъ нѣчто находящееся внѣ и выше ея. Этимъ символомъ охотно пользуется и бл. Августинъ, но съ оговоркой, устраняющей всякое представленіе о пространствѣ. Богъ находится не внѣ, а въ самомъ, такъ сказать, центрѣ нашего ума, но мы видимъ Его не какъ нѣкоторое отображеніе въ своей душѣ, а выше ея [2]). Тѣмъ не менѣе Онъ находится надъ душой не какъ масло надъ водой, не какъ небо надъ землей, не пространствомъ, а Своей природой, потому что Онъ—Творецъ души [3]). Для того, чтобы познать Истину, нужно прежде всего войти въ себя самого. Но такъ какъ природа человѣка измѣняема, то нельзя останавливаться на ней и въ ней искать Истины Необходимо подняться выше души и вознестись туда, откуда возжигается самый свѣтъ разума [4]), гдѣ возсѣдаетъ неизмѣняемая природа, которая выше человѣческаго ума и есть Самъ Богъ. Въ Немъ-то непосредственно мы и созерцаемъ истину [5]), справед-

---

[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? De Trinit XIV, 21

[2]) Vivendum tamen sic esse Dei ministris, non de aliquibus auditum credimus, sed intus apud nos, *vel potius supra nos* ipsa veritate conspicimus. De Trinit VIII, 13. Ubi ergo inveni te ut discerem te nisi *in te supra me*? Et nusquam locus, et recedimus, et accedimus, et nusquam locus. Confes. X, 37. Рус. п. I, 297

[3]) Confes. VII, 16. Рус. п. I, 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. De ver. rel. 72. Рус. п. VII, 61.

[5]) Illud nonne manifestum est eum qui alio interrogante sese intus ad Deum movet, ut verum incommutabile intelligat... De music. VI, 36.

ливость [1]), прекрасное [2]), и принципы, опредѣляющіе направленіе нашей дѣятельности [3]). Вслѣдствіе этого бл. Августинъ признаетъ единственнымъ учителемъ человѣка Божественную Премудрость, потому что какъ проповѣдникъ вѣры, такъ и наставникъ въ свободныхъ наукахъ своими словами только обращаютъ умъ ученика къ этому Источнику истины [4]), только указываютъ на Него.

Въ зрительномъ ощущеніи предметъ, находящійся внѣ воспринимающаго, формуетъ чувство зрѣнія. Послѣднее относится къ воспринимаемой вещи, какъ матерія къ формѣ. Таково же отношеніе ума въ интеллектуальномъ зрѣніи вѣчнаго къ своему объекту. Умъ представляетъ собою матерію, а Богъ, пребывающій въ душѣ, форму. Когда способная къ воспріятію сторона [5]) теоретическаго разума обращается къ живущей въ душѣ Божественной Истинѣ, она формуется Ею [6]), какъ чувство зрѣнія видимымъ предметомъ Но какъ въ образованіи субстанцій, такъ и въ познаніи форма непосредственно воздѣйствуетъ на матерію. Между матеріей и формой не можетъ быть ничего посредствующаго Если Богъ въ интеллектуальномъ познаніи вѣчнаго есть принципъ формующій познавательную способность, то между Нимъ и человѣческимъ умомъ не можетъ быть ничего раздѣляющаго. Какъ разъ эту послѣднюю мысль мы постоянно и встрѣчаемъ въ сочиненіяхъ бл. Августина. Когда человѣкъ становится причастнымъ мудрости, онъ бываетъ соединенъ съ Богомъ тѣснѣе всякой другой твари, потому что формуется Богомъ безъ посредства какой бы то ни было субстанціи [7]). Религія должна соеди-

[1]) In Deo conspicimus incommutabilem formam justitiae, secundum quam hominem vivere oportere judicamus. De Trinit. VIII, 13.

[2]) Videt enim quaedam intrinsecus pulchra, in praestantiore natura quae Deus est. Ibid. X, 7,

[3]) 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 Ibid IX, 12.

[4]) 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 De magistr. 38. Рус п. II, 464 Epist. XIX.

[5]) 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? De Trinit. XV, 25.

[6]) Et quoniam quantumcumque se extenderit in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem Dei. Ibid. XII, 10

[7]) Cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem,

нять насъ съ всемогущимъ Богомъ, потому что между нашимъ умомъ, которымъ мы признаемъ Его Отцомъ, и Истиной, т.-е внутреннимъ свѣтомъ, чрезъ который мы познаемъ Его, не посредствуетъ никакая тварь [1]). Наша душа формуетъ слова со стороны ихъ внутренняго смысла и со стороны произносимаго звука, но сама формуется Словомъ Божіимъ [2]).

Предметы, видимые посредствомъ чувственнаго зрѣнія, очень часто хотя и воспринимаются, но не попадаютъ въ поле яснаго зрѣнія и по разсѣянности не замѣчаются нами, хотя и оказываютъ вліяніе на наши движенія и поступки. Точно такъ же и Божественная Истина, пребывающая въ душѣ, воспринимается умомъ, оказываетъ свое вліяніе на мышленіе и поведеніе, но первоначально не познается отчетливо и не обращаетъ на себя вниманія, отвлеченнаго къ другимъ предметамъ познанія. Такъ всякій человѣкъ, поскольку онъ понимаетъ, что такое справедливость, поскольку высказываетъ вѣрныя сужденія о своихъ и чужихъ поступкахъ, поскольку любитъ справедливость и стремится къ ней, озаряется свѣтомъ Ипостасной Справедливости, нѣкоторымъ образомъ видитъ Ее, но не замѣчаетъ Ее, не думаетъ и не понимаетъ, откуда исходятъ эти призывы къ добру [3]). Въ своей автобіографіи, мы рѣшаемся еще разъ возвратиться къ этому факту, бл. Августинъ разсказываетъ о себѣ самомъ, какъ перво-

secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur; et ideo nihil sit Deo conjunctius. De div. quaest. LI, 2 Sed ad imaginem mentem factam volunt, quae nulla interposita substantia ab ipsa Veritate formatur Ibid. LI, 4.

[1]) 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 De ver. rel. 113. Рус. п VII, 94. Rationalis itaque substantia ei 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. De Genes. op. imperf. 60. Рус. п. VII, 139 De genes. ad lit. I, 10. Рус. п. VII, 148.

[2]) Haec enim verba cogitata atque prolata mens nostra format, illo autem Verbo ipsa formatur. Serm CLXXXVIII, 1.

[3]) 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. De Trinit. VIII, 9 Sed commemoratur, ut convertatur ad Dominem, 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. Ibid. XIV, 21.

начально, находясь постоянно въ своемъ мышленіи подъ вліяніемъ свѣта Истины, онъ не видѣлъ его, потому что вниманіе его было направлено на внѣшній міръ. Онъ не замѣчалъ внутренняго свѣта, благодаря которому вѣрно судилъ о вещахъ, хотя этотъ свѣтъ и руководилъ его мышленіемъ. Онъ сравниваетъ себя съ человѣкомъ, который, сидя спиной къ солнцу, видитъ въ его свѣтѣ всѣ вещи, но не обращаетъ вниманія на самый свѣтъ [1]). Непосредственное созерцаніе Справедливости особенно наглядно обнаруживается въ сужденіяхъ именно грѣшныхъ, потому что имъ недоступно ея опосредствованное познаніе [2]).

Божественная Истина отпечатлѣваетъ свою форму въ умѣ какъ въ матеріи. Актъ познанія, о которомъ у насъ идетъ рѣчь, связанъ, такимъ образомъ, все же съ отображеніемъ Истины въ воспринимающей части ума. Позволительно поэтому спросить, насколько правильно назвать его непосредственнымъ. Въ тѣлесномъ зрѣніи непосредственнымъ объектомъ познанія служитъ не вещь, а образъ вещи въ чувствѣ. Отсюда можно заключить, что и въ интеллектуальномъ познаніи вѣчнаго это послѣднее созерцается постольку, поскольку становится формою ума. Намъ кажется, что, если бы даже бл. Августинъ устанавливалъ полную параллель между чувственнымъ и интеллектуальнымъ зрѣніемъ, то и въ такомъ случаѣ мы были бы въ правѣ по крайней мѣрѣ сказать, что умъ, по его ученію, созерцаетъ Бога съ такой же непосредственностью, съ какой глазъ видитъ находящіяся предъ нимъ вещи. Это обозначало бы, что въ процессъ познанія Бога, какъ и въ зрительное ощущеніе, не вмѣшивается логическій элементъ въ видѣ сознательнаго умозаключенія. Тамъ и здѣсь познаніе сводится къ видѣнію, а не къ силлогизму. Но бл. Августинъ идетъ далѣе и признаетъ созерцаніе Бога актомъ гораздо болѣе интимнымъ, чѣмъ зрительное ощущеніе, и приравниваетъ его скорѣе къ самопознанію. Богъ для насъ ближе, чѣмъ матеріальная природа. Тѣлесное съ трудомъ воспринимается прежде всего чувствами, потому что многое отдѣлено отъ органовъ воспріятія пространствомъ или непроницаемой для нихъ преградой. Еще болѣе удалены тѣла отъ ума, потому что, во-первыхъ, въ познающемъ субъектѣ находятся не самыя вещи, а ихъ образы, а во-вторыхъ, между познающимъ и познаваемымъ здѣсь нѣтъ подобія [3]). Богъ же находится самой своей субстанціей во

---

[1]) См. ч. I, стр. 128—129.

[2]) De Trinit. VIII, 9. XIV, 21.

[3]) Propinquior nobis est qui fecit, quam multa quae facta sunt... Istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam

внутреннѣйшей части ума и сверхъ того умъ подобенъ ему по нематеріальности своей природы. Богъ присутствуетъ въ умѣ почти настолько же, насколько присутствуетъ въ себѣ самомъ самъ умъ, который въ каждый данный моментъ можетъ быть и не быть предметомъ размышленія. Умъ становится предметомъ мышленія, когда обращаетъ свою воспринимающую способность на самого себя и формуется самъ собою [1]). Конечно, ничего интимнѣй и непосредственнѣй такого рода самосознанія нельзя себѣ представить, однако, и здѣсь Августинъ не обходится безъ схемы матеріи и отображающейся въ ней формы. Въ его сознаніи примѣненіе этой схемы къ тому или другому акту познанія не лишаетъ его характера непосредственности. Если Богъ самымъ Своимъ существомъ находится въ познающемъ умѣ человѣка, то созерцается имъ съ непосредственностью, близкой къ самопознанію.

2 Переходя къ выясненію ученія бл. Августина о познаніи вѣчнаго чрезъ посредство души, мы продолжимъ свое сопоставленіе зрѣнія чувственнаго и интеллектуальнаго. Когда воля обращаетъ вниманіе души на предметъ, отразившійся въ чувствѣ зрѣнія, ощущеніе становится изъ смутнаго яснымъ и психическій образъ внѣшней вещи запоминается душой. Если забвеніе начинаетъ стирать пріобрѣтенный образъ, то для его оживленія необходимо обратиться снова къ чувственному воспріятію соотвѣтствующей вещи Нѣчто подобное часто происходитъ и въ самопознаніи Извѣстная черта собственнаго умственнаго склада, та или другая особенность психической жизни смутно ощущается нами въ актахъ самого переживанія, но остается незамѣченной и неясной, пока случай или указаніе другихъ не обратитъ на нее нашего вниманія. Съ этого момента мы начинаемъ сознавать эту черту отчетливо и запоминаемъ ее. Однако и здѣсь забвеніе можетъ изгладить пріобрѣтенное знаніе, и для его возобновленія придется обратиться къ первоначальному источнику. Подобные факты предносились уму Августина, когда онъ изслѣдовалъ вопросъ о познаніи вѣчнаго чрезъ посредство души.

Истина, какъ совокупность всѣхъ принциповъ, присутствуетъ въ умѣ человѣка реально, въ своей собственной субстанціи, а не въ видѣ отраженія или отпечатка. Она озаряетъ его мысль и

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. De Genes. ad litt V, 34. См ч II, 50—54. 57.

[1]) De Trinit. X, 9. XIV, 9.

руководитъ ею. Но первоначально человѣкъ не видитъ этого свѣта или потому, что умъ его недостаточно чистъ и здоровъ, или потому, что вниманіе его обращено на другіе предметы, или, наконецъ, потому, что онъ не можетъ обнять однимъ взоромъ всей полноты Божественной Истины. Истина находится въ немъ самомъ, но онъ ее не замѣчаетъ. Она скрывается, по выраженію бл. Августина, какъ бы въ самыхъ отдаленныхъ и тайныхъ пещерахъ памяти, и все ея содержаніе по отношенію къ познанію находится въ безпорядочномъ и разсѣянномъ состояніи [1]). Когда умъ по собственному ли почину или по наводящимъ вопросамъ учителя обращается къ Истинѣ, онъ извлекаетъ ея отдѣльныя положенія изъ глубины памяти и помѣщаетъ ихъ въ поле своего зрѣнія. Если умъ различалъ прежде эти истины смутно, то теперь онѣ представляются ему отчетливо, въ видѣ точныхъ формулъ съ совершенно опредѣленнымъ содержаніемъ [2]). Таковы всѣ положенія свободныхъ наукъ, преподаваемыя въ школахъ. Они въ свою очередь запоминаются и поступаютъ на храненіе въ память. Однако, предоставленныя самимъ себѣ и не освѣжаемыя повтореніемъ, они постепенно блѣднѣютъ и съ теченіемъ времени совсѣмъ забываются и исчезаютъ изъ памяти. Но самый источникъ, изъ котораго они были впервые извлечены, субстанціальная Истина, никогда не покидаетъ ума. Поэтому, забывъ точныя формулы наукъ, человѣкъ возвращается къ своему исходному пункту, къ смутному сознанію присущей ему Истины и, если онъ хочетъ освѣжить забытое, то ему ничего не остается, какъ обратиться туда, откуда онъ почерпнулъ свои познанія въ первый разъ, т.-е. къ тѣмъ истинамъ, которыя въ разсѣянномъ и неясномъ видѣ всегда присущи памяти [3]).

---

[1]) Ibi ergo erant et antequam ea discerem, 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 cavis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem? Confes. X, 17 Рус. п. I, 281.

[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. Ibid. X, 18. Рус. п. I, 282.

[3]) 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

Такимъ образомъ, человѣкъ можетъ познавать вѣчную Истину не только непосредственно въ Ней Самой, но и въ тѣхъ выводныхъ знаніяхъ, которыя онъ извлекъ изъ Ея непосредственнаго созерцанія и запомнилъ.

Поясним это примѣромъ. Человѣкъ созерцаетъ непосредственно въ глубинѣ своей души субстанціальную Справедливость Озаряемый Ея свѣтомъ, онъ высказываетъ правильныя сужденія о моральной цѣнности своихъ и чужихъ поступковъ: привлекаемый лучезарнымъ видѣніемъ созерцаемаго идеала, онъ стремится сообразовать съ нимъ свою жизнь. Но внушенія Справедливости могутъ и не представать предъ его сознаніемъ въ видѣ точно выраженныхъ отвлеченныхъ положеній и логически стройной этической системы. Можно правильно судить о нравственномъ достоинствѣ вещей и поступать справедливо, не зная формулы справедливости—воздавай всѣмъ должное—и не умѣя научнымъ образомъ разсуждать о добродѣтели. Тѣмъ не менѣе теорія нравственности извлекается изъ непосредственныхъ внушеній Справедливости, когда человѣкъ начинаетъ прислушиваться къ Ея голосу, анализировать и обобщать свои непосредственныя моральныя сужденія. Въ душѣ человѣка, который привелъ въ ясность моральныя требованія, справедливость живетъ и субстанціально и въ его пониманіи. Первое обнаруживается въ непосредственныхъ нравственныхъ сужденіяхъ, второе въ научномъ пониманіи нравственности, которое есть пріобрѣтеніе и состояніе человѣческаго духа. Субстанціальная справедливость пребываетъ въ душѣ и созерцается ею всегда. Пониманіе справедливости, будучи состояніемъ измѣняемаго ума, можетъ забываться. Изъ этого видно, что того и другого не слѣдуетъ смѣшивать.

Но Божественная Истина отображается не только въ познаніи человѣка, когда, выраженная въ точныхъ формулахъ, запоминается душой, но воплощается, такъ сказать, во всемъ его моральномъ характерѣ. Созерцаніе вѣчныхъ законовъ добра и красоты возбуждаетъ въ человѣческой волѣ стремленіе къ ихъ осуществленію въ чувствахъ, желаніяхъ и поведеніи. Поэтому, чѣмъ настойчивѣе и постояннѣе созерцаетъ теоретическій разумъ незыблемые законы справедливости, тѣмъ болѣе при помощи практическаго разума формуется соотвѣтственно имъ моральный характеръ созерцающаго [1]). Яснѣе всего мысль бл. Августина про-

inveniret ubi primum invenerat, in illa scilicet incorporea veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria figeretur. De Trinit. XII, 23. Ср. Ibid. XV, 40. Confes X, 18. Рус. п. I, 282.

[1]) Apparet tamen cum secundum Deum vivimus, mentem nostram in invisibilia

свѣчиваетъ въ его трактатѣ о Справедливости въ себѣ и справедливости въ человѣкѣ. Что такое справедливость, это извѣстно всѣмъ, какъ справедливымъ, такъ и несправедливымъ. Несправедливый не можетъ знать о сущности Справедливости по собственному моральному характеру, потому что въ немъ нѣтъ справедливости. Поэтому, хотя и не ясно, онъ видитъ ее непосредственно въ Истинѣ. Но справедливый можетъ созерцать ее не только въ Истинѣ, но гораздо отчетливѣе и въ своемъ собственномъ нравственномъ настроеніи, которое сформировалось подъ вліяніемъ непосредственнаго созерцанія Справедливости и любви къ Ней. Законъ Справедливости сообщилъ свою форму не только его уму, поскольку онъ понялъ и запомнилъ ея формулу—воздавай всѣмъ должное,—но и всему его характеру, поскольку онъ воплощаетъ ея формулу въ своемъ поведеніи и настроеніи. Неизмѣняемый законъ Бога изъ Книги Свѣта переписанъ въ его сердце, и Божественная Справедливость оттиснута въ немъ, какъ печать въ воскѣ [1]).

Въ какомъ же отношеніи находятся между собою обѣ формы интеллектуальнаго познанія вѣчнаго? Какой изъ нихъ нужно отдать предпочтеніе? Преимуществомъ второго вида служитъ его ясность и отчетливость, но бл. Августинъ ставитъ выше всеже непосредственное созерцаніе. Въ началѣ религіозно-нравственнаго развитія оно, правда, бываетъ смутно, но по мѣрѣ очищенія ума, о которомъ подробно будетъ сказано въ своемъ мѣстѣ, оно дѣлается все яснѣе и яснѣе. Подобно глазу, привыкающему постепенно къ свѣту, и умъ становится все болѣе и болѣе способнымъ созерцать сіяніе Истины. Тѣмъ не менѣе и на первыхъ порахъ эта форма познанія вѣчнаго имѣетъ то преимущество, что ея объектомъ является сама Истина, а не ея отображеніе. Наоборотъ, познаніе Истины чрезъ посредство души гораздо отчетливѣе, но непосредственнымъ объектомъ его служитъ лишь отображеніе

ejus intentam, ex ejus aeternitate, veritate, charitate, proficienter debere formari. De Trinit XII. 21. Ср. Ibid. VIII. 9. 13. XIV, 15. XV, 14

[1]) 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. De Trinit XIV, 21. Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur. De ordin. II. 25 Рус п. II, 196—197. 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. De Trinit. VIII, 9.

Истины. Ясно формулированныя положенія свободныхъ наукъ это уже не субстанціальная Истина, а ея отблескъ въ человѣческомъ существѣ, состояніе его ума. Истины свободныхъ наукъ могутъ забываться. Онѣ представляютъ собою преходящее знаніе вещей непреходящихъ [1]). Подобно познанію и добродѣтель человѣка также непрочна, а справедливость, которую праведный видитъ въ себѣ самомъ, измѣнчива. Все измѣняемое относится къ природѣ человѣка. Бл. Августинъ строго различаетъ Истину, Справедливость и Премудрость, субстанціально пребывающія въ человѣкѣ, отъ ихъ отображенія въ человѣческомъ умѣ и характерѣ. Человѣческая мудрость есть даръ и отблескъ Божественной Премудрости [2]). Когда умопостигаемый свѣтъ вѣчной Истины переносится въ души святыхъ, онъ сообщаетъ и имъ нѣкоторую способность свѣтиться [3]). Нельзя смѣшивать добродѣтели, которыя умъ созерцаетъ въ себѣ, и самый свѣтъ, которымъ онъ просвѣщается, чтобы все видѣть правильнымъ образомъ, потому что первое тварь, а второе Богъ [4]). Изъ предыдущаго не трудно видѣть, что бл. Августинъ ставитъ опосредствованное познаніе вѣчнаго ниже непосредственнаго на основаніи принципа, согласно которому познаваемое находится въ познающемъ соотвѣтственно природѣ познающаго. Неизмѣняемая Истина, ставъ достояніемъ ума и воли, принимаетъ участіе въ ихъ измѣняемости, а слѣдовательно познавая ее чрезъ отображеніе въ душѣ, умъ находитъ въ себѣ уже измѣненныйликъ Истины, неадэкватный отображенной реальности.

Закончивъ анализъ ученія бл. Августина объ интеллектуальномъ познаніи, подведемъ итогъ и укажемъ его мѣсто въ исторіи мысли. Самое тѣсное отношеніе этого ученія къ гносеологіи Платона не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію. Ранѣе мы

[1]) Fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. De Trinit. XII, 23.

[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. Epist. CXX, 11.

[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. De Genes. ad litt. I, 32. Рус. п. VII, 164.

[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. De Genes. ad. litter. XII, 59. Рус. п. VIII, 306.

уже отмѣтили, съ какими измѣненіями бл. Августинъ воспринялъ неоплатоническое ученіе объ Интеллектѣ. Онъ отождествилъ его съ Премудростію Божіей, во всемъ равной Отцу, и приписалъ Ей тоже значеніе въ познаніи, какое Плотинъ приписывалъ Интеллекту, съ тѣмъ лишь различіемъ, что видѣлъ въ Ней источникъ не столько общихъ понятій, сколько принциповъ оцѣнки. Къ этому теперь можно прибавить, что, подобно своему учителю, Августинъ признавалъ реальное присутствіе Премудрости Божіей въ душѣ и непосредственное созерцаніе въ ней умопостигаемаго. Онъ устранилъ только неоплатоническое объясненіе факта присутствія въ душѣ Божественнаго Начала—близкую къ пантеизму идею радіаціи Единаго—и замѣнилъ его христіанскимъ, поставивъ пребываніе Божественной Премудрости въ умѣ въ связь съ идеей безтѣлесности, непространственности и вездѣсущія Бога. Зависимость отъ неоплатониковъ въ свою очередь сблизила гносеологію бл. Августина съ теоріями арабскихъ мыслителей—Авиценны и Аверроэса,—и, такъ какъ это обстоятельство имѣло самое плачевное послѣдствіе для пониманія Агустина, то его необходимо коснуться. Арабскіе ученые пользовались сочиненіями Аристотеля и неоплатониковъ. Поэтому, поскольку они были перипатетиками, ихъ гносеологія весьма удаляется отъ августиновской, но поскольку они подчинялись неоплатоническимъ вліяніямъ, она сближается съ ученіемъ христіанскаго неоплатоника. Подъ совокупнымъ вліяніемъ Аристотеля и представителей школы Аммонія Сакка ученіе объ интеллектуальномъ познаніи у Авиценны отлилось въ слѣдующую форму. Познаніе возникаетъ отъ взаимодѣйствія двухъ началъ—пассивнаго и активнаго. Есть разумъ возможный (intellectus possibilis) и разумъ дѣятельный (intellectus agens). Первый—начало воспринимающее, второй—формующее. Возможный разумъ принадлежитъ человѣку и есть составная часть его разумной природы. Но онъ абсолютно бездѣятеленъ и потому самъ по себѣ не можетъ порождать идей и вырабатывать понятій. Онъ можетъ ихъ лишь воспринимать, когда они вливаются въ него активнымъ разумомъ. Но этотъ послѣдній отдѣленъ отъ человѣка и есть космическая сила. Отъ Перваго Начала путемъ эманаціи возникаетъ цѣлый рядъ интеллигенцій, и каждая изъ нихъ владычествуетъ надъ какой-либо одной изъ небесныхъ сферъ. Послѣдней интеллигенціи подчиненъ міръ подлунный. Она-то и есть intellectus agens. Источая содержащіяся въ ней формы въ матерію, она творитъ вещи, внѣдряя эти формы въ возможные интеллекты людей, она производитъ въ нихъ интеллектуальное познаніе. Отсюда соотвѣтствіе позна-

нія и бытія. Intellectus agens изливаетъ всѣ имѣющіяся у него формы на воспринимающій интеллектъ каждаго человѣка, тѣмъ не менѣе содержаніе познанія у всѣхъ различно. Это объясняется тѣмъ, что возможный интеллектъ воспринимаетъ изъ озаряющихъ его формъ только тѣ, къ воспріятію которыхъ онъ подготовленъ, а подготовкой служитъ наличность соотвѣтствующихъ чувственныхъ представленій: у кого нѣтъ фантазмы лошади, въ умѣ того не можетъ отобразиться понятіе лошади. Но такъ какъ чувственный опытъ у всѣхъ различенъ, то и содержаніе мышленія не одинаково. Интеллектуальной памяти не существуетъ. Идеи активнаго ума формуютъ возможный интеллектъ лишь до тѣхъ поръ, пока послѣдній обращенъ къ нимъ, но какъ только онъ переходитъ къ другому, такъ эти формы отпадаютъ, не оставивъ въ немъ никакого слѣда. Богатыя познанія въ наукахъ не доказываютъ наличности интеллектуальной памяти: они обусловлены навыкомъ возможнаго разума обращаться къ разуму дѣятельному и воспринимать изъ него формы съ чрезвычайной легкостью [1]). Въ изложеніи теоріи вѣетъ совершенно иной духъ, но она имѣетъ одну черту, которая роднитъ ее съ гносеологіей Августина. Въ той и и другой носителемъ умопостигаемаго является не человѣческій разумъ, а высшій, съ которымъ умъ человѣка непосредственно соприкасается и изъ котораго черпаетъ интеллектуальное познаніе.

Предложенное нами истолкованіе гносеологіи бл. Августина далеко не является общепризнаннымъ, а такъ какъ надъ современными изслѣдователями этого вопроса явнымъ образомъ тяготѣетъ традиція средневѣковья, то намъ необходимо хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ коснуться исторіи. Какъ извѣстно главнымъ источникомъ средневѣковой философіи до XIII в. служили творенія бл. Августина, дѣйствительно ему принадлежащія или ложно ему приписываемыя. Изъ сочиненій же Аристотеля были извѣстны лишь труды, входящіе въ составъ Органона. Вслѣдствіе этого мыслители ранняго періода схоластики были августиновцами. Они тщательно изучали его творенія и въ пониманіи послѣднихъ не были связаны никакой тенденціей или предвзятой мыслію. Это обстоятельство должно служить достаточнымъ побужденіемъ къ тому, чтобы прислушаться къ ихъ мнѣнію и счи-

---

[1]) Смотри подробнѣе *Al. Stockl.* Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B II. Mainz 1865. S. 40—48. *А. Штёкль.* Исторія средневѣковой философіи. Пер. *Н. Стрѣлкова* и *І. Э.* подъ редакціей проф. *П. В. Попова.* Москва. 1912 г. Стр 13—25. *Carra de Vaux.* Avicenne. (Les grands philosophes) Paris 1900. P. 218—226

гаться съ тѣмъ впечатлѣніемъ, которое они выносили изъ своего тщательнаго и непредубѣжденнаго изученія твореній отца западной церкви. Такъ какъ бл. Августинъ для нихъ былъ не только философской энциклопедіей, но и церковнымъ авторитетомъ, то по характеру ихъ собственныхъ гносеологическихъ теорій мы можемъ безошибочно судить о томъ, въ какомъ смыслѣ они понимали свой первоисточникъ. Къ тому же принятый въ то время методъ требовалъ отъ мыслителя ссылокъ на авторитеты, а главное мѣсто среди нихъ занималъ бл. Августинъ. Поэтому не трудно видѣть, какія сочиненія Августина и какія мѣста изъ нихъ послужили точкою отправленія для новыхъ болѣе опредѣленныхъ теорій.

Обращаясь съ указанными запросами къ схоластикѣ, мы видимъ, что наиболѣе влятельные мыслители до XIII в. и консервативные магистры университетовъ въ XIII в. въ своемъ пониманіи Августина совпадаютъ съ результатами нашихъ изслѣдованій. Всѣ они подъ умопостигаемымъ свѣтомъ, о которомъ такъ часто говорилъ Августинъ, понимаютъ Истину Божественную и ставятъ интеллектуальное познаніе въ зависимость отъ непосредственнаго озаренія души Богомъ. Первое мѣсто среди этихъ мыслителей въ хронологическомъ порядкѣ занимаетъ Анзельмъ Кентерберійскій. Его ученіе о принципахъ мышленія и о познаніи per lucem et veritatem Dei представляетъ собою простое переложеніе того, что онъ читалъ у Августина [1]) Ученіе бл. Августина усвоилъ далѣе основатель францисканской школы Александръ Галесскій. Хотя его гносеологія не отличается подробностью, однако, и изъ нея ясно, что послѣднее основаніе познанія онъ видитъ въ непосредственномъ воздѣйствіи Бога на человѣческій умъ. Эта мысль становится послѣ Александра традиціей основанной имъ школы. Ее поддерживаютъ, развиваютъ и отстаиваютъ полемически знаменитые францисканцы. Самымъ выдающимся ученикомъ Александра Галесскаго былъ Бонавентура, ученая дѣятельность котораго относится уже къ XIII в. Ему были извѣстны всѣ сочиненія Аристотеля. Онъ ими пользуется и подъ ихъ вліяніемъ вноситъ въ свою гносео-

[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. Proslog. c. 14. Ed. *Migne* Ser. lat. t. CLVIII, col. 235 A. Verc 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. Meditat. c. XXI. *Migne*, col 816D. *Ios. Fischer.* Die Erkenntnisslehre Anselms von Canterbury. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters B X. H. 3) Münster i. W. 1911. S 47—49. 32—34.

логію аристотелевскіе элементы, но онъ остается вѣренъ августиновской традиціи въ ученіи о непосредственномъ озареніи ума свѣтомъ Божественной Истины и ссылается въ этомъ пунктѣ на отца церкви, какъ на свой источникъ и авторитетъ [1]). Бонавентура оставилъ послѣ себя много талантливыхъ учениковъ. Они слѣдовали его истолкованію Августина и съ нѣкоторыми индивидуальными оттѣнками продолжали разрабатывать идею непосредственнаго воздѣйствія Бога на познавательную дѣятельность ума Изъ ихъ числа назовемъ: Евстахія, Іоанна Пеккама, Рихарда Медіавилльскаго, Рожера Марстона и Матѳея Акваспартскаго [2]). Послѣдній возстаетъ противъ мыслителей своего времени, отрицающихъ возможность непосредственнаго соприкосновенія человѣческаго ума съ свѣтомъ Божественной Истины, во имя бл. Августина, авторитетъ котораго совершенно ниспровергается подобными ученіями [3]). Въ противоположность этимъ ученымъ Матѳей придерживается твореній Августина. Авторъ книги, которой мы пользуемся, собралъ и отмѣтилъ тѣ мѣста изъ сочиненій Августина, которыя служили точкой отправленія для Матѳея [4]). На основаніи ихъ, послѣдній далъ очень вѣрное истолкованіе основной мысли своего авторитета. Онъ отмѣтилъ, что свѣтъ Божественной Истины имѣетъ въ познаніи руководящее и направляющее значеніе, т. е. сводится не къ содержанію, а къ принципамъ мышленія, что самъ онъ познается не полно, а лишь отчасти, что онъ присущъ

---

[1]) 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. De Scientia Christi q 4. Взято у *Ed. Lutz.* Die Psychologie Bonaventuras. Nach den Quellen dargestellt. (Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters B VI. H. 4—5. Münster 1909) S. 207—208.

[2]) *M. Grabmann.* 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.

[3]) 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. Взято у *Grabmann*, Op. cit. S. 50.

[4]) Вотъ эти мѣста: Confes. lib. VII; De ver. relig, c. XXIX sqq, c. XXXIX, n. 72; Soliloqu. I, c. VIII, n. 15; De lib. arbitr. II, c XII, n. 34. c. XIV, n. 38; De music. VI, c. XII, n. 34 sqq.; De Trinit. IX. c. VI, n. 10—11; XIV, c. XV. n. 21; XI, c. VI, n. 10; De civ. Dei VIII, c. IV. IX. X. *Grabmann*, Op cit. S 56. Все это странницы, использованныя въ нашемъ изслѣдованіи.

въ равной степени всѣмъ людямъ, добрымъ и злымъ, и слѣдовательно находится въ естественномъ, а не благодатномъ отношении къ человѣку [1]).

Изъ упомянутыхъ здѣсь представителей францисканской школы Бонавентура и особенно его ученики стояли въ оппозиціи къ новому типу гносеологіи, провозглашенному доминиканцами Альбертомъ Великимъ и Ѳомой Аквинскимъ, о которыхъ подробнѣе скажемъ нѣсколько ниже. Они представляли собой реакціонное теченіе, отстаивавшее старыя традиціи. И эти традиціи были въ то время еще настолько сильны, что находили приверженцевъ не среди однихъ только францисканцевъ. На почвѣ августинизма стоялъ въ XIII в. представитель бѣлаго духовенства въ парижскомъ университетѣ—Вильгельмъ Овернскій. Его ученіе о принципахъ мышленія воспроизводитъ гносеологическую теорію Августина. Человѣческому уму присущи самоочевидныя истины и принципы. Это законы логики, аксіомы математики, нормы нравственнаго поведенія. Ихъ нельзя не знать, въ ихъ достовѣрности нельзя сомнѣваться. Происходятъ они не изъ опыта, потому что суть не понятія, а сужденія, обозначаютъ не вещи, а законы мышленія, и ихъ значеніе не умалилось бы, если бы исчезъ весь міръ. Они сообщаются уму Самимъ Богомъ, Который присутствуетъ въ душѣ человѣка и послѣ грѣхопаденія. Путемъ особаго озаренія Богъ внѣдряетъ эти принципы въ разумъ человѣка. Богъ является какъ бы книгой, изъ которой умъ вычитываетъ эти непререкаемыя истины [2]).

Перейдемъ теперь къ противоположному теченію средневѣковой философіи, главнымъ представителемъ котораго былъ Ѳома Аквинскій. Въ XIII в. Западъ познакомился съ полнымъ

---

[1]) Attingit autem mens sive intellectus cognoscens lucem illam et rationes ideales et cernit quodam modo eas, non ut objectum quietans, terminans et in se ducens, 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. *Grabmann*, op. cit. S. 51—52,

[2]) *M. Baumgartner*. Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. II, H. 1). Münster 1893. S 90—96. Подробности объ университетскихъ безпорядкахъ, связанныхъ съ именемъ Зигера Брабандскаго, и о столкновеніи философскихъ теченій въ XIII в см. у *Mandonnet*. Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII Siecle. Friburg 1899.

собраніемъ сочиненій Аристотеля и съ ихъ арабскими комментаторами—Авиценной и Аверроэсомъ. Часть ученыхъ тотчасъ же поддалась вліянію арабизма. Подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ внезапно открывшихся научныхъ сокровищъ, эти увлекающіеся люди усмотрѣли въ немъ безусловную истину, восприняли арабскія философемы безъ всякихъ измѣненій и сквозь ихъ призму смотрѣли на Аристотеля. Во главѣ партіи „латинскихъ аверроистовъ“ въ Парижѣ стоялъ весьма безпокойный и въ другихъ отношеніяхъ профессоръ Зигеръ Брабандскій. Подобныя увлеченія представляли извѣстную опасность для чистоты католическаго ученія. Въ частности гносеологія Авиценны и Аверроэса была связана съ отрицаніемъ личнаго безсмертія и стирала границы между обычнымъ познаніемъ и сверхъестественнымъ озареніемъ пророковъ. Отсюда возникла вполнѣ понятная реакція, во главѣ которой стояли магистры доминиканскаго ордена Альбертъ Великій и Ѳома Аквинскій. Они пошли навстрѣчу научнымъ запросамъ вѣка, приняли Аристотеля, но рѣшили очистить его отъ неоплатоническихъ наслоеній, которыми его покрыли арабскіе толкователи, и примирить съ христіанскимъ ученіемъ. Подъ вліяніемъ этихъ тенденцій Ѳома Аквинскій перенесъ дѣятельный разумъ, въ которомъ Авиценна видѣлъ космическую силу, въ душу человѣка и разсматривалъ его въ качествѣ одной изъ ея силъ. Его ученіе объ интеллектуальномъ познаніи можно формулировать въ слѣдующихъ краткихъ чертахъ. Въ основѣ знанія лежитъ чувственный опытъ. Въ результатѣ дѣятельности чувствъ въ душѣ возникаетъ фантазма, конкретный образъ вещи. Изъ нея разумъ извлекаетъ понятіе. Въ самомъ разумѣ есть начало воспринимающее (intellectus possibilis) и активное (intellectus agens). Назначеніе перваго—усвоять понятія и быть ихъ носителемъ. Но природа разума универсальна и страдаетъ своего рода дальтонизмомъ по отношенію ко всему индивидуальному, частному, конкретному. Поэтому въ немъ не можетъ отпечатлѣться фантазма, не превращенная предварительно въ понятіе. Это превращеніе и служитъ задачей активнаго разума. Онъ наводитъ на фантазму лучъ своего свѣта, подъ вліяніемъ котораго въ ней блѣднѣютъ и выцвѣтаютъ всѣ индивидуальныя краски, а остается лишь то общее, что содержится въ вещи, подъ воздѣйствіемъ которой данная фантазма возникла (universalia in re). Представленіе, обращенное такимъ образомъ въ понятіе, въ этомъ очищенномъ видѣ воспринимается возможнымъ разумомъ. Подъ угломъ зрѣнія только что изложеннаго представленія объ актѣ интеллектуальнаго познанія Ѳома Аквинскій истолковалъ и ученіе бл. Августина, потому что его близость къ арабизму была

для ученаго доминиканца эпохи, когда такое огромное значеніе имѣлъ авторитетъ, весьма неудобнымъ фактомъ. То, что бл. Августинъ называлъ неизмѣняемой Истиной познанія и считалъ самостоятельной субстанціей, Ѳома призналъ за высшія руководящія принципы мышленія, которые образуетъ самъ intellectus agens въ моментъ пробужденія умственной дѣятельности. Аналогія свѣта обычна Ѳомѣ, какъ и Августину, но получаетъ у него иное примѣненіе. Это не Божественная Истина, независимая отъ человѣческаго ума, а самъ умъ и вырабатываемые имъ регулятивные принципы познанія. Бл. Августинъ говоритъ о созерцаніи вещей въ Божественной Премудрости. Ѳома Аквинскій полагаетъ, что подобныя выраженія употреблены имъ не въ собственномъ смыслѣ, и что въ его изложеніи есть логическій скачокъ: онъ все время говорилъ о производящемъ вмѣсто произведенія. Имѣя въ виду собственно человѣческій умъ и свойственные ему принципы мышленія, онъ непосредственно переходитъ къ ихъ первопричинѣ, по причастію которой существуетъ нашъ умъ со всѣми своими свойствами. Какъ въ вещахъ, созданныхъ Богомъ, отражается Его бытіе, красота и другія свойства, такъ въ природѣ ума и его принципахъ отражается Неизмѣняемая Истина Божественной Премудрости. Возводя неизмѣняемые принципы мышленія къ Богу, какъ ихъ причинѣ, Августинъ и говоритъ о познаніи вещей въ свѣтѣ источной Истины [1]) Когда говорятъ, что душа человѣческая все познаетъ въ вѣчныхъ основаніяхъ, то такое выраженіе можетъ имѣть двоякій смыслъ Можно видѣть вещи въ Богѣ, какъ видятъ въ зеркалѣ отражающіеся въ немъ предметы. Къ такому созерцанію способны только святые Но можно говорить о познаніи вещей въ Богѣ, какъ въ причинѣ познанія. Можно сказать, что мы видимъ предметы въ солнцѣ, потому что видимъ ихъ благодаря солнцу. Такъ познавая вещи умомъ, этимъ подобіемъ Истины, въ Которой содержатся вѣчныя основанія бытія, мы можемъ сказать, что познаемъ ихъ въ томъ, по причастію чему можемъ такъ ихъ познавать. Въ этомъ именно смыслѣ и нужно понимать ученіе Августина [2]).

---

[1]) *Thom. Aquin.* 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 Sum. Theol. P. I, qu. LXXXVIII, art. 3. ad 1 Ed. *Migne*, t. I, col. 1202.

[2]) 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

Мы все видимъ въ свѣтѣ Источной Истины, поскольку, во-первыхъ, естественный свѣтъ нашего разума есть отраженіе вѣчной Истины, и во-вторыхъ, поскольку высшіе принципы мышленія, съ точки зрѣнія которыхъ мы все оцѣниваемъ, имѣютъ свое объективное основаніе въ верховной Истинѣ и представляютъ собою ея отображеніе [1]).

Истолкованіе ученія бл. Августина, предложенное Ѳомой Аквинскимъ, сыграло роковую роль въ послѣдующей литературѣ, посвященной иппонскому епископу. Для католическихъ богослововъ глава доминиканской школы является такимъ авторитетомъ, съ которымъ необходимо считаться. Это должно было предрасполагать ихъ къ тому, чтобы въ анализѣ твореній Августина держаться намѣченныхъ имъ рамокъ. Къ этому присоединилось другое обстоятельство, которое также не могло повысить степень объективности ихъ изысканій. Это—онтологизмъ Мальбранша и Джоберти, искавшій для себя опоры въ твореніяхъ Августина. Интересы полемики, порожденной этими системами, требовали реабилитаціи отца церкви. Только вліяніемъ Аквината и борьбою съ онтологизмомъ мы можемъ объяснить себѣ тотъ фактъ, что правильное истолкованіе, казалось бы столь яснаго, ученія бл. Августина о познаніи въ свѣтѣ Божественной Истины, почти исчезло въ спеціальной литературѣ.

Ту мысль, которую мы все время развивали и обосновывали съ

---

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 Ibid P. I, qu. LXXXIV, art. 5. *Migne*, I, 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. Ibid. I qu 12, art. 11, ad 3 *Migne*, I. col. 553.

[1]) 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 pricipiis 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. Quodlib. 10, qu. 4. art. 7, c. Взято у *Stöckl*, Geschichte der Philosophie des Mittelalters B. II, 1. S. 482. Ср. вообще стр. 478—485.

подробностью, быть можетъ казавшейся читателю излишней, раздѣляютъ немногіе. Большинство изслѣдователей не допускаетъ, чтобы бл. Августинъ въ своей гносеологіи имѣлъ въ виду непосредственное созерцаніе принциповъ мышленія въ Божественной Премудрости. И наоборотъ, отождествленіе умопостигаемаго свѣта и Неизмѣняемой Истины, къ которымъ бл. Августинъ возводилъ интеллектуальное познаніе, съ самимъ умомъ и присущими ему самому принципами мышленія, какъ отображеніемъ въ человѣческомъ духѣ Божественной Истины, является почти всеобщимъ. Когда бл. Августинъ говоритъ объ оцѣнкѣ вещей въ свѣтѣ неизмѣняемой Истины, онъ разумѣетъ, по мнѣнію этихъ изслѣдователей, не Бога, а принципы мышленія, какъ способность человѣческаго ума, служащую отраженіемъ свойствъ Божественной Премудрости въ нашемъ духѣ [1]). Разсмотримъ съ возможною краткостью аргументацію нашихъ противниковъ. Она сводится къ доводамъ косвеннымъ и прямымъ

Во всѣхъ перечисленныхъ сочиненіяхъ преобладаютъ доказательства косвенныя, состоящія въ ссылкѣ на такіе тезисы въ системѣ бл. Августина, которые представляются несогласимыми съ ученіемъ о познаніи въ свѣтѣ Божественной Истины.

Самымъ основательнымъ доводомъ противъ зачисленія бл. Августина въ ряды сторонниковъ онтологизма служитъ безъ сомнѣнія ссылка на подлинныя слова христіанскаго мыслителя, въ которыхъ онъ очень рѣшительно заявляетъ, что человѣкъ въ состояніи грѣховности и въ условіяхъ земной жизни не можетъ познавать въ Богѣ ни матеріальныхъ вещей, ни причинъ, которыя управляютъ движеніемъ вѣковъ [2]). Эти указанія вѣрны и

[1]) Вотъ перечень сочиненій, въ которыхъ проводится этотъ взглядъ *Ios. Kleutgen.* Die Philosophie der Vorzeit III Abth. Münster 1860. №№ 471—189. S. 799—836. *Alb. Stöckl.* Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891. §§ 12—17. S. 309—312 Оба автора строго держатся истолкованія Ѳомы Аквинскаго *C. van Endert.* Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freiburg im Breisgau, 1869 S. 180—202. *F. Z. Gonzalez.* Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin B. III. Regensburg 1885. S 174—186. *J. Storz.* Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau. S. 59—85. *A. Dupont.* La philosophie de st. Augustin. Louvain 1881 p. 54. *Portalié*, art. Augustinus въ *Vacant-Mangenot*, Dictionaire de theologie catholique. Vol. I, col. 2336. *Al. Schmid.* Erkenntnisslehre. B. I. Freiburg im Breisgau 1890 S 383—385. *L. Schütz*, Divum Augustinum non esse ontologum. Monast. 1867. *Zigliara.* Della luce intellettuale e dell' ontologismo. Roma 1874, n. 115—119. Двѣ послѣднія книги мы достать не могли.

[2]) *August.* De Genes. ad litt. V, 34. Рус. п. VIII, 24—25. Ibid. IV, 49. Рус. п. VII, 271—272. De Trinit. IV, 21. *Storz.* Op. cit. S. 67—68. *Stöckl.* Op cit. S. 309—310. *Kleutgen.* Op. cit. 811—820. *Gonzalez.* Op. cit. B III, S. 176—178

убѣждаютъ въ томъ, что въ Августинѣ нельзя видѣть предшественника Мальбранша и Джоберти, поскольку подъ онтологизмомъ разумѣется ученіе о познаніи въ Богѣ именно вещей. Но оно нисколько не затрогиваетъ результатовъ нашего изслѣдованія. Мы много разъ обращали вниманіе читателя на тимологическій характеръ гносеологіи бл. Августина: лишь познаніе принциповъ оцѣнки и понятій съ характеромъ долженствованія онъ ставитъ въ зависимость отъ непосредственнаго озаренія ума Богомъ. Съ другой стороны мы отмѣтили, что образованіе понятій и познаніе причинъ онъ относитъ на долю чувственнаго опыта. И, конечно, логическая совмѣстимость двухъ этихъ идей не подлежитъ никакому сомнѣнію. А слѣдовательно цѣль, которую ставило для себя доказательство, остается недостигнутой.

Другое основаніе защитниковъ взгляда Ѳомы Аквинскаго стоитъ въ связи съ доказательствомъ бытія Божія въ сочиненіяхъ бл. Августина. Если бы послѣдній, разсуждаютъ они, допускалъ непосредственное созерцаніе Бога, то для чего ему нужно было бы вводить въ свою систему діалектическія доказательства бытія Божія, и почему исходной точкой для нихъ онъ беретъ міръ?[1]) Повидимому это обстоятельство, дѣйствительно, говоритъ за то, что бл. Августинъ, какъ и другіе отцы церкви, восходитъ въ данномъ случаѣ отъ міра, какъ слѣдствія творческой дѣятельности Божества, къ Богу, какъ причинѣ. Мы не можемъ въ настоящую минуту подробно разсмотрѣть этотъ аргументъ, потому что посвящаемъ ученію бл. Августина о богопознаніи спеціальный параграфъ. Но считаемъ нужнымъ теперь же заявить, что построеніе излюбленнаго Августиномъ и характернаго для него доказательства бытія Божія какъ нельзя болѣе подтверждаетъ именно наше истолкованіе его гносеологіи. Особенность этого доказательства состоитъ въ томъ, что идея причины не играетъ въ немъ никакой роли. Другіе церковные писатели переходили отъ міра къ Богу, не обращаясь при этомъ и себѣ самимъ. Они говорили: этотъ міръ прекрасенъ; въ немъ все разумно и цѣлесообразно; должна же быть разумная причина, вызвавшая его къ бытію, художникъ этого великаго произведенія искусства. Этотъ художникъ есть Богъ. Августинъ строитъ свое доказательство иначе. Красота и разумность природы служитъ для него лишь поводомъ обратиться къ своему внутреннему

---

[1]) *Kleutgen.* Op. cit. n. 472. S 801—803. n. 478. S 814—815. *Stockl.* Op. cit. S. 311—312. *Storz.* Op. cit. S. 67. 69—72.

міру, чтобы въ немъ узрѣть Бога. Одобряя однѣ вещи и порицая другія, мы производимъ ихъ оцѣнку. Это обстоятельство побуждаетъ насъ подумать, на чемъ основана эта оцѣнка. Углубляясь съ этой цѣлью въ область своего мышленія, мы находимъ, что колеблющаяся и измѣняемая дѣятельность нашего ума въ оцѣнкѣ вещей опирается на неизмѣняемые и вѣчные принципы. Эти послѣдніе и есть та Божественная Истина, бытіе которой нужно было доказать [1]). Для предшественниковъ Августина міръ есть посылка въ заключеніи, которое приводитъ къ признанію бытія Божія; для Августина міръ есть указаніе, обращающее мысль туда, гдѣ непосредственно можно видѣть Бога. Это различіе мы пояснили бы такимъ примѣромъ. Допустимъ, что въ отдаленіи вы видите дымъ и не можете видѣть огня, потому что онъ скрытъ отъ васъ за неровностями почвы. Однако, переходя отъ слѣдствія къ причинѣ, вы съ увѣренностью утверждаете, что дыма безъ огня не бываетъ. По этому типу строится обычное космологическое и телеологическое доказательство. Возьмемъ другой примѣръ. Вы видите дымъ и могли бы видѣть костеръ, изъ котораго онъ поднимается. Но при яркомъ дневномъ свѣтѣ и при множествѣ предметовъ, находящихся въ полѣ зрѣнія, вашъ взоръ не можетъ найти той точки въ пространствѣ, гдѣ горитъ огонь. Тогда вамъ совѣтуютъ смотрѣть по направленію дыма, и вашъ взоръ тотчасъ же находитъ искомое. Такова именно схема, которой пользуется бл. Августинъ при переходѣ отъ міра къ Богу. Если это намъ удастся установить впослѣдствіи, то наличность такого доказательства бытія Божія въ твореніяхъ Августина будетъ подтверждать, а не опровергать наше истолкованіе его гносеологіи.

Третій аргументъ, выдвигаемый противъ защищаемой нами мысли, былъ бы весьма сильнымъ возраженіемъ противъ нея, если бы она поддерживалась нами въ той утрированной формѣ, какую онъ предполагаетъ. Сущность его сводится къ тому, что бл. Августинъ не допускаетъ возможности созерцанія Бога „лицомъ къ лицу“ въ этой жизни. Только на краткій мигъ, въ минуты особаго подъема, умъ человѣческій возвышается до этого созерцанія и тотчасъ же снова ниспадаетъ съ достигнутой имъ высоты. Но и это кратковременное созерцаніе въ высшей степени несовершенно [2]). Въ этомъ возраженіи сказывается вліяніе Ѳомы Аквинскаго. Ученіе средневѣковыхъ августиновцевъ

---

[1]) *August.* Confes. VII, 23 Рус. п. I, 187—188.

[2]) *Storz*, Op. cit. 67. *Van Endert*, Op. cit. 158, not 1.

онъ понималъ въ томъ смыслѣ, что они, опираясь на Августина, видятъ въ Богѣ primum cognitum, въ которомъ, какъ въ объектѣ уже познанномъ, созерцается цѣнность вещей. И современные изслѣдователи возражаютъ собственно противъ такого истолкованія Августина, которое навязываетъ ему мысль, что человѣкъ предварительно очень хорошо познаетъ Бога и потомъ отъ этого болѣе легкаго для него знанія переходитъ къ познанію міра, какъ къ болѣе трудному. Мы съ своей стороны такого пониманія гносеологіи бл. Августина не поддержали бы.

Бл. Августинъ признавалъ, что въ душѣ человѣка реально присутствуетъ свѣтъ Божественной Премудрости, отдѣльными лучами которой являются руководящіе принципы мышленія. Они касаются человѣческаго ума и опредѣляютъ собою его сужденія о вещахъ, но человѣкъ можетъ прожить до старости и не увидѣть этихъ лучей, хотя находится подъ ихъ постояннымъ вліяніемъ. Предметъ знанія не всегда бываетъ предметомъ мышленія: душа всегда знаетъ себя, но не всегда о себѣ думаетъ. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія бл. Августина можно видѣть въ Богѣ цѣнность вещей и не видѣть Самого Бога. Для того, чтобы созерцаніе Истины стало возможно, нужно отвратить взоръ отъ вещей, подлежащихъ оцѣнкѣ, и направить его на принципы оцѣнки. Но и при этомъ условіи созерцаніе божественнаго свѣта Истины, распадающееся на множество степеней по своей ясности, никогда не можетъ быть совершеннымъ. Несовершенство познанія Бога не говоритъ однако противъ непосредственности этого познанія.

Ссылаются далѣе на то, что, по представленію бл. Августина, созерцаніе Бога есть актъ, длящійся лишь одинъ моментъ. Истина показываетъ человѣку свое лицо только на одинъ мигъ, такъ какъ тотчасъ же его умственный взоръ заволакивается облаками фантазмъ. Бл. Августинъ дѣйствительно довольно часто говоритъ объ этомъ [1]). Но созерцаніе, хотя бы и кратковре-

[1]) *August.* 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 Ioan. 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. De Trinit. VIII. 3. Ср. Enar. in Psal. XLI. 10. Serm. LII, 16. Такъ было съ Августиномъ, когда онъ впервые открылъ въ себѣ самомъ присутствіе Бога. На мгновеніе онъ возносился къ созерцанію Божественнаго Свѣта, но тотчасъ же

менное, есть все же созерцаніе. Указаніемъ на его моментальность непосредственность созерцанія Бога не отрицается. По поводу приведенныхъ подъ строкой подлинныхъ словъ бл. Августина нужно, поэтому, прежде всего замѣтить, что они предполагаютъ возможность непосредственнаго созерцанія Бога во время земной жизни и не въ какомъ-нибудь экстатическомъ состояніи, а въ условіяхъ нормальной умственной дѣятельности. Далѣе весь тонъ выдержки говоритъ за то, что Августинъ разумѣетъ здѣсь какой то хорошо знакомый ему и, можетъ быть, не разъ испытанный актъ сознанія. Какое же переживаніе лежитъ въ основѣ его словъ? Намъ кажется, что оно заключалось въ борьбѣ отвлеченной мысли съ фантазіей. Истина духовна. Она не имѣетъ никакихъ очертаній, и всякій наглядный образъ есть уже не она. Возьмемъ частности. Идеальная эстетическая мѣра абсолютно непространственна. Геометрическій четырехугольникъ не есть четырехугольникъ той или другой мѣры. Попытайтесь же вызвать въ своемъ умѣ понятіе о такомъ четырехугольникѣ или, говоря словами Августина, о законѣ четырехугольника, и вы убѣдитесь, что лишь на одинъ моментъ можно мыслить его въ такой отвлеченной формѣ, и что въ слѣдующее мгновеніе въ вашемъ воображеніи непремѣнно всплыветъ четырехугольникъ опредѣленной величины и формы [1]). А это и значитъ, что лицо Истины закрылось „тѣнью" тѣлесныхъ образовъ и облакомъ фантазмъ".

Отождествленіе принциповъ оцѣнки, законовъ соотношенія чиселъ и геометрическихъ понятій съ самой Божественной Истиной несомнѣнно устанавливается тѣмъ фактомъ, что о созерцаніи ихъ бл. Августинъ говоритъ въ тѣхъ же выраженіяхъ и тѣми же самыми словами, какими описываетъ созерцаніе Бога, доступное человѣку въ этой жизни. Это—тоже актъ моментальный, обусловленный чистотою ума, поражающій слабую человѣческую мысль и низвергающій ее въ область конкретныхъ образовъ. Въ своихъ Монологахъ Августинъ обращается къ разуму

снова низвергался въ сбласть фантазмъ. 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... Confes. VII, 16. Рус. п. I, 180—181. 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. Ibid. VII, 23. Рус. п. I, 187.

[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. Solil. II, 35. Рус. п II, 297.

и проситъ его выяснить, чѣмъ отличается „истинная“ геометрическая фигура отъ той, которую рисуетъ фантазія. Разумъ отвѣчаетъ, что это доступно только чистѣйшимъ [1]). Для созерцанія неизмѣняемой истины чиселъ также необходимо отрѣшиться отъ тѣла. При этомъ условіи ея созерцаніе возможно, но оно непзреченно, потому что всякая попытка дать ему словесное выраженіе тотчасъ же низводитъ умъ въ область привычныхъ ему чувственныхъ образовъ, но тоже самое происходитъ, прибавляетъ бл. Августинъ, когда мы размышляемъ и о Божественной Премудрости [2]). Законъ, опредѣляющій красоту въ движеніяхъ, слагающуюся изъ ряда послѣдовательныхъ моментовъ, самъ по себѣ неизмѣняемъ и неподвиженъ. Но лишь немногіе могутъ возвыситься до созерцанія этого закона въ его неподвижности, однако и они не могутъ долго оставаться на достигнутой высотѣ: въ ихъ фантазіи эстетическая мѣра движеній тотчасъ же воплощается въ какихънибудь смѣняющихся образахъ (напр. всплываетъ въ памяти знакомый мотивъ пѣсни или стихотвореніе) и получается движущееся представленіе о неподвижной вещи [3]). Въ одной изъ своихъ проповѣдей, выясняя идею вездѣприсутствія Божія примѣромъ правила справедливости, которое цѣлостно присутствуетъ въ умѣ каждаго человѣка, гдѣ бы онъ ни находился, Августинъ проситъ своихъ слушателей ясно представить себѣ, о чемъ онъ говоритъ, но тотчасъ прибавляетъ, что они къ этому не способны, что мысль ихъ трепещетъ, что сначала они должны очистить свой умъ [4]).

---

[1]) 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.. Solil II, 34. Рус. п. II, 295.

[2]) 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. De lib. arb. II, 30.

[3]) 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 pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. De Trinit. XII, 23,

[4]) Conamini ergo videre talem lucem: sed non potestis, palpitat mentis acies; purgetur, ut videat. Serm. IV, 7.

Всѣ изложенныя выше соображенія приводятъ насъ къ убѣжденію, что ученіе бл. Августина о невозможности полнаго и длительнаго созерцанія Бога въ условіяхъ земной жизни вполнѣ совмѣстимо съ идеей непосредственнаго созерцанія цѣнности вещей въ свѣтѣ Божественной Истины.

Положительными основаніями, которыя приводятся въ доказательство правильности истолкованія Августина, утвердившагося въ литературѣ подъ вліяніемъ Ѳомы Аквинскаго, служитъ группа текстовъ, въ которыхъ бл. Августинъ называетъ интеллектуальнымъ свѣтомъ не Истину, а самый умъ человѣка, и говоритъ о познаніи Истины, поскольку она „переписывается изъ Книги Свѣта“ въ человѣческую душу. Отсюда заключаютъ, что подъ умопостигаемымъ свѣтомъ онъ понималъ не Бога, а умъ человѣка, съ присущими ему принципами мышленія [1]). Всѣ эти мѣста уже были отмѣчены нами ранѣе [2]). Августинъ, дѣйствительно, называетъ умъ нематеріальнымъ свѣтомъ, но, во-первыхъ, нужно замѣтить, что лишь шесть разъ на протяженіи всѣхъ своихъ сочиненій, между тѣмъ какъ понятіе свѣта въ приложеніи къ Истинѣ, какъ объекту познанія, встрѣчается сотни разъ. Конечно, и немногочисленныя упоминанія о свѣтѣ, какъ умѣ, имѣли бы доказательную силу, если бы они систематически повторялись въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ. Это свидѣтельствовало бы о томъ, что бл. Августинъ отказался въ своихъ наиболѣе зрѣлыхъ трудахъ отъ опрометчиво высказаннаго ранѣе взгляда. Но этого явленія не наблюдается. Сочиненія, въ которыхъ мы встрѣчаемъ эту терминологію, относятся далеко не къ позднѣйшимъ. Во-вторыхъ, мы уже выяснили, почему бл. Августинъ, обыкновенно называя интеллектуальнымъ свѣтомъ Истину, долженъ былъ перенести это наименованіе и на умъ. Исходя изъ принципа, что подобное познается подобнымъ, онъ долженъ былъ разсматривать и умъ и Истину, какъ свѣтъ. Эти понятія не исключаютъ, а дополняютъ другъ друга.

Что касается выраженій, въ которыхъ бл. Августинъ говоритъ о познаніи Божественной Истины, поскольку она отражается въ умѣ и нравственномъ настроеніи человѣка, то подобные, также очень немногочисленные по сравненію съ выраженіями иного характера, тексты приняты нами во вниманіе. Мы отмѣтили, что бл. Августинъ допускалъ двоякій способъ познанія вѣчныхъ основаній цѣнности: непосредственный, въ нихъ самихъ, и чрезъ посредство человѣческаго духа, поскольку послѣдній становится носителемъ

[1]) *Van Endert* Op cit. 196—197.

[2]) См. ч II, стр 92.

ихъ отраженія. Выдвигать одну группу текстовъ и игнорировать другую, притомъ же гораздо болѣе многочисленную и богатую содержаніемъ, конечно, не является научнымъ пріемомъ, достойнымъ подражанія. Нашу концепцію могло бы ниспровергнуть лишь установленіе того факта, что ученіе о познаніи Истины чрезъ посредство человѣческаго духа было послѣднимъ словомъ въ развитіи взглядовъ бл. Августина по этому вопросу, и что оно служитъ поправкой къ идеѣ непосредственнаго созерцанія. Попытку поставить вопросъ въ такой именно формѣ мы дѣйствительно и встрѣчаемъ въ литературѣ, съ которой въ данномъ случаѣ имѣемъ дѣло Говорятъ о необходимости для окончательнаго выясненія этого спорнаго пункта изучать сочиненія бл. Августина въ хронологическомъ порядкѣ [1]), и категорически утверждаютъ, что идея непосредственнаго созерцанія Истины была взята имъ назадъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ [2]). Мы, конечно, не станемъ спорить противъ необходимости изучать въ хронологическомъ порядкѣ творенія мыслителя, сохранившаго живость и подвижность духа до старости и не переставшаго развиваться до самой смерти. Въ своихъ подготовительныхъ работахъ мы и держались именно этого метода, и если въ качествѣ ихъ окончательнаго результата даемъ систематическое изложеніе гносеологіи бл. Августина по всѣмъ его сочиненіямъ, не считаясь съ хронологическимъ ихъ порядкомъ, то лишь потому, что не замѣтили никакой преемственности и никакой смѣны въ его взглядахъ по этому вопросу. Это легко показать на примѣрѣ, о которомъ въ настоящее время у насъ идетъ рѣчь. О томъ, что законы Бога „переписываются въ души мудрыхъ“ Августинъ говоритъ въ одномъ изъ самыхъ раннихъ сочиненій, въ *De ordine* (386 г.). Затѣмъ теорія эта снова выступаетъ въ сочиненіи *De Trinitate* (410 г.), но рядомъ съ нею развивается теорія непосредственнаго созерцанія Истины и не только въ одномъ и томъ же сочиненіи, но и въ одномъ и томъ же параграфѣ [3]). Самымъ же убѣдительнымъ можно признать тотъ фактъ, что въ сочиненіи *Retractationes* (427 г.), которое имѣетъ своей цѣлью оговорить то, что къ концу своей жизни Августинъ призналъ неправильнымъ, и которое, поэтому, является его послѣднимъ словомъ, двѣ теоріи, о которыхъ мы говоримъ, предлагаются читателю, какъ равноправныя и совмѣстимыя: человѣкъ познаетъ самоочевидныя

[1]) *M. Grabmann*, Op. cit. S. 58.
[2]) *Van Endert*, Op. cit. S 196. 197. not. 4.
[3]) *August* De Trinit. XIV, 21.

истины обращаясь или къ интеллигибельному и неизмѣняемому, съ которымъ онъ соединенъ, или къ себѣ самому [1]).

II.

Познаніе въ отношеніи къ частнымъ видамъ познаваемаго.

Мы изложили общіе принципы гносеологіи бл. Августина, но далеко не исчерпали еще всего, что было высказано имъ по вопросу о познаніи. Онъ много думалъ о познаніи отдѣльныхъ объектовъ. Различіе природы этихъ послѣднихъ вноситъ такія измѣненія въ дѣятельность мышленія, что общія принципы гносеологіи получаютъ по отношенію къ нимъ совершенно своеобразное примѣненіе. Отсюда необходимость особыхъ трактатовъ о познаніи въ отношеніи къ различнымъ объектамъ. Восходя отъ простого къ сложному, мы остановимся сначала на познаніи отрицательныхъ величинъ въ области тѣлеснаго и безтѣлеснаго, затѣмъ перейдемъ къ выясненію способа познанія времени и пространства, далѣе займемся вопросомъ о познаніи души и закончимъ настоящій отдѣлъ ученіемъ бл. Августина о богопознаніи и экстатическихъ состояніяхъ ума и чувства.

Познаніе чрезъ незнаніе.

Въ области бытія, воспринимаемаго чувствомъ, существуютъ явленія, лишенныя своего собственнаго содержанія и представляющія собою простое отсутствіе положительныхъ свойствъ. Таковы тьма и молчаніе, какъ отсутствіе свѣта и звука. Тоже нужно сказать и относительно сверхчувственнаго. Сюда относится зло, понимаемое въ смыслѣ отсутствія добра, и матерія, какъ отсутствіе опредѣленныхъ формъ. Вопросъ о познаніи подобныхъ отрицательныхъ величинъ былъ связанъ съ большими затрудненіями для платониковъ вообще, потому что шелъ въ разрѣзъ съ ихъ основными гносеологическими аксіомами.

Еще Платонъ въ Республикѣ [2]) ставилъ полноту познанія въ зависимость отъ полноты бытія. Познанію доступно только дѣйствительно существующее, и настолько, насколько прочно и устойчиво его существованіе. Предметомъ истиннаго познанія могутъ

---

[1]) 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. Retract. I, 8, 2.

[2]) *Plato.* Resp. V, 477. Рус. п. III, 289—290

быть только идеи, эти вѣчные, неизмѣняемые и потому подлинно сущіе первообразы вещей. Познаніе текучаго, непрестанно измѣняющагося и исчезающаго бытія даетъ въ результатѣ лишь тѣнь познанія,—мнѣніе. Но если это такъ, то возможно ли какое бы то ни было познаніе вовсе не существующаго? Доступно ли уму познаніе матеріи, несущаго? Если бы матерія была въ глазахъ Платона абсолютнымъ небытіемъ, то на эти вопросы онъ, конечно, далъ бы отрицательный отвѣтъ. Но онъ видѣлъ въ ней лишь относительное небытіе [1]) и потому былъ вынужденъ допустить возможность нѣкотораго, хотя бы весьма несовершеннаго, познанія ея. Въ Тимеѣ онъ называетъ познаніе матеріи ненастоящимъ, неподлиннымъ умозаключеніемъ (*λογισμός νόθος*), едва заслуживающимъ вѣроятія, и противопоставляетъ его познанію идей [2]). Плотинъ обратилъ вниманіе на это мѣсто и дважды повторилъ характерныя выраженія Тимея, прямо ссылаясь на Платона [3]). Но его вызывала на размышленіе несовмѣстимость познанія отрицательныхъ величинъ съ другой гносеологической аксіомой платонизма: подобное познается подобнымъ. И умъ и чувство суть формы, какъ же форма можетъ познавать отсутствіе формы? [4]) Отвѣтъ Плотина на этотъ недоуменный вопросъ сводится къ тому, что о прямомъ познаніи въ этомъ случаѣ не можетъ быть и рѣчи. Умъ и чувство воспринимаютъ только формы, а о безформенномъ судятъ лишь по противоположенію формѣ. Глазъ не видитъ тьмы, потому что по своему существу зрѣніе есть свѣтъ, а чтобы видѣть тьму именно отъ свѣта-то и нужно удалиться. Устраняясь же отъ свѣта, глазъ тѣмъ самымъ лишаетъ себя возможности видѣть что бы то ни было [5]). Точно также и ухо не слышитъ молчанія [6]) Мы знаемъ о тьмѣ чрезъ отсутствіе зрѣнія, чрезъ устраненіе свѣта всѣхъ степеней [7]). Въ области интеллектуальнаго познанія отрицательнымъ характеромъ отличаются понятія зла и матеріи Вопросъ о способѣ ихъ познанія Плотинъ обсуждаетъ довольно подробно. Зло есть отсутствіе добра. Недостатокъ добра можетъ

---

[1]) *C. Baeumker.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Münster 1890. S. 187—205.

[2]) Tim. 52 A—B. Рус. п. ч. VI, стр. 426—427 Ср. *Baeumker*, Op. cit. S. 137—138. 407.

[3]) *Plotin.* Ennead. 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.

быть полнымъ и частичнымъ. Въ первомъ случаѣ получается зло абсолютное, во второмъ относительное. Когда умъ направляетъ свою познавательную дѣятельность на зло относительное, онъ созерцаетъ форму добра и на основаніи ея судитъ, какой части этой формы не достаетъ тому или другому явленію, а когда мыслитъ о злѣ полномъ, то совершенно устраняетъ всякую форму [1]). Матерія также познается или въ своемъ частичномъ обнаруженіи или со стороны самой своей природы. Частично она проявляется во всемъ безобразномъ, поскольку воплощающійся въ ней логосъ вещи не можетъ всецѣло овладѣть ею. О недостающемъ мы и въ данномъ случаѣ судимъ на основаніи цѣлостной формы Первичную же матерію мы познаемъ чрезъ устраненіе всѣхъ формъ [2]). Выясняя этотъ отрицательный способъ познанія, Плотинъ не отказывается, однако, отъ своего принципіальнаго взгляда на познаніе, какъ на уподобленіе. И чувство и умъ противоестественнымъ образомъ уподобляются тому, что лишено формы. Глазъ по существу есть свѣтъ, но онъ устраняется отъ свѣта и самъ погружается въ тьму, чтобы почувствовать ее. Такъ и умъ, носитель идей, какъ бы оставляетъ ихъ въ глубинѣ своего существа, а самъ направляется къ внѣшнему, которое ему чуждо, и, чтобы познать противоположное ему, ставитъ себя въ условія, противныя своей природѣ. Онъ воспринимаетъ въ себя безформенность и самъ становится уже не умомъ [3]). Но такъ какъ устраненіе формъ и опустошеніе ума требуетъ извѣстнаго усилія, которое предполагаетъ дѣятельность ума, то это познаніе чрезъ незнаніе не есть полный покой познающей способности, не есть совершенное отсутствіе познанія. Поэтому въ его результатѣ все же получается нѣкоторое, хотя совершенно неопредѣленное понятіе о матеріи и злѣ [4]).

Вслѣдъ за платониками бл. Августинъ различаетъ *cognitio per speciem et per privationem* [5]). Но и помимо неоплатоническихъ вліяній вопросъ о познаніи отсутствія формъ былъ связанъ для него съ совершенно спеціальнымъ интересомъ. Въ наивномъ мышленіи манихеевъ и тьма и матерія превращались въ субстанціи, въ нѣкоторое совѣчное Богу начало. Отъ этого матеріалистическаго представленія долгое время не могъ освободиться самъ Авгу-

[1]) Ibid I, 8, 9 P. 46. II, 4, 12 P. 78.
[2]) Ibid
[3]) Ibid I, 8, 9. P. 46
[4]) Ibid. II, 4, 10 P. 76
[5]) *August.* Sentimus justa per intelligibilem speciem, injusta per ejus privationem. De civi Dei XI, 27, 2 Рус и. IV. 220.

сгинъ. Безтѣлесность матеріи, о которой онъ узналъ изъ Эннеадъ, была для него положительнымъ откровеніемъ. Прозрѣвъ самъ, онъ стремится теперь въ многочисленныхъ полемическихъ трудахъ, направленныхъ противъ опасной ереси, переубѣдить своихъ друзей изъ манихеевъ. Чтобы доказать, что тьма и матерія суть понятія отрицательныя, онъ и касается познанія per privationem. Манихеи охотно искали опоры для своей космогоніи въ первыхъ главахъ кн. Бытія. Бытописатель, разсуждали они, говоритъ здѣсь о созданіи свѣта. Но когда не было свѣта, тогда, конечно, все было наполнено тьмой. О ея сотвореніи ничего, однако, не сказано. Откуда же возникла тьма, которая была вверху бездны? А такъ какъ по правиламъ древней экзегетики умолчаніе объ извѣстномъ актѣ признавалось за его отрицаніе, то манихеи усмотрѣли въ немъ косвенное доказательство вѣчнаго бытія тьмы, какъ второго начала. На это бл. Августинъ отвѣчаетъ указаніемъ на отрицательный характеръ этого понятія. Тьма есть только отсутствіе свѣта, какъ молчаніе отсутствіе звука, обнаженность отсутствіе одежды, пустота отсутствіе тѣла. Разсказывать басни о нападеніи тьмы на царство божественнаго свѣта такъ же нелѣпо, какъ говорить о борьбѣ молчанія съ божественнымъ словомъ. Такъ какъ тьма и молчаніе не субстанціи, то онѣ не воспринимаются чувствомъ. Онѣ познаются чрезъ отсутствіе зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній [1]). Но такое отрицательное познаніе возможно лишь при наличности положительныхъ свѣтовыхъ и слуховыхъ воспріятій, потому что тьма и молчаніе распознаются по сравненію съ свѣтомъ и звукомъ [2]). Поэтому слѣпые и глухіе, лишенные возможности сравнить мракъ и молчаніе, въ которыхъ они всегда пребываютъ, съ свѣтомъ и звукомъ, не ощущаютъ того, что является ихъ постояннымъ удѣломъ [3]).

По аналогіи съ ощущеніемъ темноты бл. Августинъ разсматриваетъ способъ, посредствомъ котораго умъ проникаетъ въ смыслъ отрицательныхъ понятій. Исходя изъ того положенія, что понять значитъ охватить предметъ познанія умомъ и заключить

---

[1]) Non intelligunt non sentiri tenebras, nisi quando non videmus, sicut non sentitur silentium, nisi quando non audimus. De Genes. c. manich. I. 7. Ср. 15. 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. Contr. epist. Fund. 34 ср. 33.

[2]) Tenebrae non videntur, sed lucis comparatione sentiuntur. Quarumd. proposit. ex epist. ad Roman. XLIII.

[3]) Non nossemus tenebras, si in tenebris semper essemus... De duab. anim. 10.

его въ своемъ разумѣ, онъ задается вопросомъ, какимъ образомъ мудрый можетъ познавать глупость. Нельзя допустить, чтобы онъ не понималъ, что такое глупость. Вѣдь его задача и призваніе жизни состоитъ въ борьбѣ съ глупостью. Онъ долженъ описывать бѣдствія, причиняемыя ею, говорить объ ея происхожденіи, о средствахъ освобожденія отъ нея. А какъ же можетъ онъ выполнить свою задачу, не понимая, что такое глупость? Съ другой стороны, чтобы понимать глупость, нужно имѣть ее въ своемъ умѣ, а у кого въ умѣ есть глупость, тотъ никакъ не можетъ быть признанъ мудрымъ [1]). Изъ этого затрудненія есть только одинъ выходъ. Необходимо признать, что то, посредствомъ чего постигается глупость, не есть познаніе, такъ какъ глупость есть единственная или важнѣйшая причина незнанія [2]). Какъ глазъ не видитъ темноты, такъ умъ не познаетъ глупости, этого мрака невѣдѣнія. Какъ, не видя тьмы, мы избѣгаемъ ея, не желая оставаться безъ зрительныхъ ощущеній, такъ удаляемся отъ глупости, не стремясь познать ее, а скорбя, что вслѣдствіе ея не знаемъ того, что можно знать. Мы чувствуемъ присутствіе въ себѣ глупости не потому, что ее хорошо понимаемъ, а потому, что плохо понимаемъ другое [3]).

Такимъ же отрицательнымъ характеромъ отличается познаніе грѣха, зла первичнаго и матеріи.

Грѣхъ не можетъ служить предметомъ познанія. Моральныя цѣнности умъ видитъ въ свѣтѣ Божественной Истины. Но въ правилахъ нравственнаго поведенія, содержащихся въ Самой Истинѣ, нѣтъ грѣха [4]). Поэтому Господь и говоритъ грѣшникамъ:

[1]) De ordin II, 8—9. Рус п. II, 179—182.

[2]) Non mihi videtur debere dici intellectus, quo intelligitur ipsa stultitia, quae non intelligendi vel sola vel maxima causa est. Ibid. II, 10. Рус. п. 182.

[3]) 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. Ibid. ср. De duab. anim 7.

[4]) Допустить, что въ Истинѣ есть идея грѣха, было равносильно утвержденію, что Богъ есть виновникъ грѣха, ибо идея божественнаго ума есть причина бытія вещи. Богъ не потому знаетъ вещи, что онѣ существуютъ, а потому онѣ существуютъ, что Онъ ихъ знаетъ, любитъ повторять бл. Августинъ. De Trinit. VI, 11. XV, 22 Впослѣдствіи I. С. Эригена вывелъ отсюда заключеніе, что Богъ вовсе не знаетъ 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

„Я не знаю васъ". Такимъ образомъ, есть соотвѣтствующій объектъ, когда умъ стремится познать добродѣтель, но нѣтъ объекта для созерцанія, когда онъ пытается размышлять о грѣхѣ. Какъ тьма ощущается чрезъ невидѣніе, такъ и грѣхъ чрезъ незнаніе [1]).

Первичное зло есть отсутствіе бытія, поэтому какъ тьму мы познаемъ по сравненію съ свѣтомъ, такъ радикальное зло по сравненію съ Высшимъ Благомъ, т. е. съ Самимъ Богомъ. Когда мы познаемъ Бога, то отъ насъ не укрывается и зло, какъ Его полная противоположность [2]). Къ тому же виду относится познаніе матеріи. Матерія не принадлежитъ ни къ числу вещей умопостигаемыхъ, потому что она есть субстратъ бытія тѣлеснаго, ни къ числу предметовъ, воспринимаемыхъ чувствомъ, потому что послѣднему не можетъ быть доступно невидимое и неустроенное. Ее можно только или знать чрезъ незнаніе или не знать чрезъ знаніе [3]).

Такъ какъ все, лишенное положительнаго содержанія, не воспринимается ни чувствомъ, ни умомъ, то отсюда слѣдуетъ, что оно не можетъ быть отнесено ни къ чувственному, ни къ умопостигаемому. Допустимъ, поясняетъ свою мысль бл. Августинъ, что солнце утратило интенсивность своего свѣта и стало свѣтить съ тою степенью силы, которая свойственна лунѣ. Посредствомъ зрѣнія мы воспринимали бы лишь наличную силу свѣта, но не ощущали бы, насколько она уменьшилась. Мы видѣли бы не утраченный солнцемъ свѣтъ, а остающійся у него послѣ этой утраты. Но то, что не относится къ ощущаемому зрѣніемъ или другимъ какимъ-нибудь чувствомъ, не можетъ быть причислено къ чувственно-воспринимаемому. Такъ и добродѣтель есть умо-

sunt, ideoque omnino divina alienantur notitia De divis nat. V, 27. Ed. *Migne.* Ser lat. T. CXXII, col. 925D. См. А. *Брилліантовъ.* Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб. 1898 Стр. 417

[1]) 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. De divers. quaest. LXVI, 5

[2]) 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. De duab. anim. 10. Ср. De civ Dei, XI, 27, 2 Рус. п. IV, 220.

[3]) 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. Confes. XII, 5. Рус. п. I, 373.

постигаемый свѣтъ, просвѣщающій душу, а порокъ утрата или убыль этого свѣта. Умомъ познается лишь то, что еще остается въ душѣ отъ этого свѣта, но не то, чего въ ней уже нѣтъ. Отсюда и порокъ не можетъ быть причисленъ къ умопостигаемому [1]).

Познаніе времени и пространства.

Разсматривая вопросъ о познаніи времени и пространства, бл. Августинъ составилъ довольно значительный по объему и оригинальный по содержанію трактатъ, цѣль котораго выяснить, какимъ образомъ возможно измѣреніе времени, а въ различныхъ своихъ трудахъ и по различнымъ поводамъ дѣлаетъ нѣсколько цѣнныхъ замѣчаній объ относительности познанія какъ пространства, такъ и времени. Мы остановимся подробнѣе на томъ и другомъ.

Измѣреніе времени. По своей постановкѣ вопросъ объ измѣреніи времени имѣетъ нѣкоторое сходство съ только-что изложеннымъ ученіемъ о познаніи *per privationem*. Въ томъ и другомъ случаѣ проблемой служитъ возможность познанія несуществующаго, такъ какъ бл. Августинъ разсматриваетъ время въ качествѣ формы бытія измѣняемаго, которая сама по себѣ не имѣетъ никакой субстанціальности. Но по отношенію ко времени проблема эта разрѣшается совершенно въ другомъ духѣ.

Въ ученіи объ измѣреніи времени бл. Августинъ совершенно независимъ отъ Плотина, и тѣмъ не менѣе седьмая книга третьей Эннеады была для него исходной точкой. Когда онъ писалъ XI-ю книгу Исповѣди, онъ несомнѣнно не только припоминалъ трактатъ Плотина о вѣчности и времени, но и перечиталъ его. На это указываетъ совпаденіе между двумя сочиненіями въ нѣкоторыхъ второстепенныхъ подробностяхъ [2]). Поэтому краткое изложеніе ученія Плотина о времени послужитъ намъ комментаріемъ къ Августину и дастъ ясное понятіе о томъ, что сказано имъ новаго по этому вопросу.

---

[1]) De duab. anim. 6.

[2]) Достаточно привести одинъ примѣръ: *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 μὲν, καὶ, ὥσπερ τᾶις τῆς ἐννοίας ἀθροωτέραις ἐπιβολαῖς, ἐναργές τι παρ᾽ αὐτοῦς περὶ αὐτῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἴχνιν πάθος νομίζομεν, λέγοντές τι ἀεὶ καὶ παρ᾽ ἅπαντα ὀνομάζοντες. Πειρώμενοι μὲν εἰς ἐπίστασιν αὐτῶν ἰέναι, καὶ οἷον ἐγγὺς προσελθεῖν, πάλιν αὖ ταῖς γνώμαις ἀπορροῦντας, τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλως ἄλλας τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες...* Ennead. III, 7. Proem. P. 168. Ср. *Augusl.* Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si explicare velim, nescio. Confes. XI, 17. Рус. п. I, 340.

Ученіе Плотина о времени. Платонъ первый поставилъ время въ связь съ движеніемъ неба [1]). Отецъ всего живетъ въ неподвижной вѣчности. Создавъ свѣтила, обладающія жизнію и перемѣщающіяся въ пространствѣ, Онъ даровалъ имъ образъ своей вѣчности, движущійся отъ числа къ числу. Движущійся образъ пребывающей въ покоѣ вѣчности есть время. Оно связано съ обращеніемъ неба [2]). Стоики отождествляли время или съ самимъ движеніемъ свѣтилъ, или съ разстояніемъ движенія [3]). По Аристотелю время имѣетъ отношеніе къ движенію, но не есть самое движеніе. Движеніе связано съ движущимся и потому въ одномъ случаѣ бываетъ быстрѣе, а въ другомъ медленнѣе, время же всегда одинаково. Время есть мѣра или число движенія въ отношеніи къ прежде и послѣ [4]). Плотинъ подвергаетъ критикѣ какъ стоическое отождествленіе времени съ движеніемъ, такъ и аристотелевское ученіе о времени какъ мѣрѣ движенія [5]). Съ своей стороны, удерживая мысль о связи времени съ движеніемъ, онъ пытается объяснить его происхожденіе изъ вѣчности и ставитъ его въ самое тѣсное отношеніе къ Міровой Душѣ.

Понятіе бытія предполагаетъ его постоянство, неизмѣняемость Бытіе и бытіе, всегда пребывающее, такъ же мало отличаются одно отъ другого, какъ философъ отъ истиннаго философа. Только потому, что есть много мнимыхъ философовъ, мы прибавляемъ къ наименованію философъ слово истинный. Только потому, что существуетъ бываніе, мы говоримъ объ истинномъ бытіи [6]). Неизмѣняемое, цѣлостное бытіе принадлежитъ умопостигаемымъ принципамъ міра, все содержаніе которыхъ дано въ единствѣ и полнотѣ. Этимъ обусловлена вѣчность умопостигаемаго,—форма бытія, необходимо связанная съ самой его сущностью. Поскольку умопостигаемое мыслится въ качествѣ потенціи многаго, оно называется сущностью, поскольку съ нимъ соединено понятіе жизни, оно назы-

[1]) См. *Drews* Op. cit S. 167—169. *H Leisegang* Der Begriff der Zeit und Ewigkeit im spateren Platonismus, (Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. XIII, H. 4). Munster i. W. 1913. S 15—29.

[2]) *Plat.* Tim. 37C—38B. (Ex recens. *Schneideri.* Parisiis 1846. Vol. II, p. 269) Рус. п ч. VI, 402—403.

[3]) *Pseudo-Plutarch* De placit. philosoph. L. I, *κβ'*: *Οἱ πλείους τῶν Στωικῶν αὐτὴν τὴν κίνησιν, καὶ οἱ μὲν πλείους ἀγένητον τὸν χρόνον, Πλάτων δὲ γενητὸν κατ' ἐπίνοιαν. Simplic.* in Cat. ed. *Kalbfl* 1907, S. 350, 15: *τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως* H. *Leisegang* Op. cit. S. 24. 25. II, *Bouilet.* 187. 189.

[4]) *Arist.* Phisic. IV, 10—11. Ed. Acad. Borus. Vol, I, P. 217—220. *Ed. Zeller.* Die Philosophie der Griechen. 3 Aufl. 1879. Th. II, Abth. 2. S. 398—399.

[5]) Ennead. III, 7, 6—9. P. 172—176

[6]) Ibid. III, 7, 5. P. 172.

вается движеніемъ, поскольку въ этомъ движеніи не различается никакой временной послѣдовательности, и все разсматривается подъ угломъ зрѣнія единства, оно называется вѣчностью. Вѣчность, поэтому, не есть самая сущность умопостигаемаго, но есть какъ-бы свѣтъ, изливающійся изъ его тождества. Вѣчность— жизнь сущаго въ ея полнотѣ, цѣлостности и сосуществованіи [1]). Изъ единства и полноты жизни, обусловливающихъ вѣчность, чрезъ нѣлый рядъ ступеней возникаетъ время. Въ самомъ Единомъ все дано въ безусловной простотѣ. Въ немъ есть возможность движенія и покоя, но само оно выше того и другого. Второе начало— Умъ. Поскольку онъ мыслитъ, онъ находится въ движеніи, но поскольку содержаніемъ его мышленія служатъ идеи въ ихъ полномъ взаимопроникновеніи, онъ пребываетъ въ покоѣ [2]). Какъ живущій въ движеніи мышленія, Умъ носитъ въ себѣ какой-то отдаленнѣйшій намекъ на возможность времени, но какъ созерцающій все въ единствѣ настоящаго, онъ еще удаленъ отъ него на неизмѣримое разстояніе. Міровая Душа по своей высшей сторонѣ, неизмѣнно обращенной къ созерцанію Ума, также стоитъ выше времени и пространства, но взаимопроникающая система идей Ума, переходя на степень логосовъ въ Душѣ, созерцается ею въ порядкѣ подлѣположенія и послѣдовательности. Здѣсь нѣтъ еще ни пространства, ни времени, потому что въ Душѣ все дано совмѣстно и въ пространственномъ и во временномъ отношеніи, но уже все распредѣлено по категоріямъ пространства и времени. Поясненіемъ къ этому могутъ служить сперматическіе логосы сѣмянъ: части растенія уже предопредѣлены въ сѣмени со стороны своего будущаго расположенія въ пространствѣ и постепенности развитія во времени, но даны въ зернѣ еще совмѣстно въ томъ и другомъ отношеніи [3]). Итакъ первоначально еще не было прежде, которое нуждалось бы въ послѣ, и время покоилось въ лонѣ бытія въ потенціальномъ видѣ, какъ несуществующее.

Впервые оно появляется какъ реальная форма бытія въ творческомъ движеніи низшей стороны Міровой Души или Природы. Эта безпокойная сила въ стремленіи сообщить другому предметъ своего созерцанія производитъ міръ и приводитъ его въ движеніе, подражая движенію умопостигаемому. Для этого она должна выйти изъ свойственнаго ей единства созерцанія, какъ развивающееся сѣмя переходитъ отъ единства къ множе-

---

[1]) Ibid III, 7, 2 P. 169—170.
[2]) Ibid. III, 9, 3. P. 191.
[3]) Ibid. IV, 4, 15—16. P. 231—232

ственности и послѣдовательности. Отсюда прежде всего она себя поставляетъ въ условія времени, а потомъ заставляетъ рабски служить ему и свое произведеніе—міръ, потому что послѣдній существуетъ и движется въ ней, а слѣдовательно и живетъ въ ея времени.

Такимъ образомъ, по своему существу время есть жизнь души, которая движется отъ одного проявленія къ другому. Это—форма бытія Міровой Души, творящей міръ, и самого міра, какъ ея произведенія [1]). Если бы дѣятельность Души въ мірѣ прекратилась и ея низшая сторона обратилась къ созерцанію вѣчнаго, то время перестало бы существовать, и ничего не осталось бы кромѣ вѣчности [2]) Такъ какъ время есть форма бытія Міровой Души, то оно свойственно и каждой индивидуальной душѣ Въ сущности есть только одна Душа, а бытіе отдѣльныхъ душъ является лишь иллюзіей, порождаемой дѣлимостью бытія матеріальнаго. Присутствуя во всѣхъ частяхъ міра, сама по себѣ недѣлимая Душа какъ-бы раздѣляется въ тѣлахъ, которыя въ своей обособленности не могутъ вмѣстить ее цѣлостно Вслѣдствіе этого индивидуальная душа стоитъ въ такомъ же отношеніи ко времени, въ какомъ и Міровая Душа. Такъ какъ время есть произведеніе души, возникающее вмѣстѣ съ ея движеніями, то сама душа, какъ причина этого движенія, стоитъ выше времени и лишь со стороны своей дѣятельности въ тѣлѣ подчиняется его законамъ [3]) Время свойственно, каждой индивидуальной душѣ, но оно не раздѣляется вслѣдствіе этого и не становится субъективной формой ея воспріятія. Оно существуетъ реально въ ипостаси Міровой Души, какъ опредѣленная метафизическая величина, а отдѣльнымъ душамъ присуще, поскольку онѣ ему причастны [4]). Такъ какъ время само по себѣ неуловимо и его части невидимы и непостижимы, то оно не можетъ быть мѣрою движенія, а наоборотъ само нуждается въ движеніи, какъ своей мѣрѣ. Правильное движеніе неба и служитъ показателемъ количества протекшаго времени [5]).

Ученіе бл. Августина о времени. Хотя Плотинъ не покидалъ метафизической точки зрѣнія, съ которой обыкновенно разсматривался вопросъ о времени въ древней философіи, однако, признавъ время формою бытія души, онъ тѣмъ самымъ пролагалъ путь къ его психологическому освѣщенію. Въ силу общихъ тенденцій

[1]) Ibid III, 7, 10. P. 176—177.
[2]) Ibid. III, 7, 11. P. 178. III, 7, 12. P. 179.
[3]) Ibid IV, 4, 15. P 231.
[4]) Ibid. III, 7, 12. P 180.
[5]) Ibid. III, 7, 11. P. 178

своей философіи и преобладающаго интереса къ внутреннимъ движеніямъ души, бл. Августинъ пошелъ гораздо дальше Плотина въ указанномъ направленіи. Въ связи съ гносеологіей онъ обсуждаетъ проблему измѣренія времени и въ настоящемъ отдѣлѣ мы этимъ только и ограничимся.

Обыденный опытъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что мы хорошо понимаемъ длительность времени. Мы постоянно говоримъ о долгомъ и о короткомъ времени, сравниваемъ между собою длительность того или другого явленія, точно указываемъ, во сколько разъ одно событіе протекало быстрѣе или медленнѣе другого, измѣряемъ продолжительность движенія и покоя [1]). Какимъ же образомъ мы познаемъ количество времени?

Плотинъ призналъ, что само по себѣ время неуловимо для измѣренія, и потому человѣкъ пользуется правильностью движенія свѣтилъ для опредѣленія его длительности. Бл. Августинъ въ этомъ съ нимъ не согласился, а остановился на мнѣніи Аристотеля, отвергнутомъ Плотиномъ. Не движеніе есть мѣра времени, а время есть мѣра движенія [2]). Движеніе недоступно измѣренію, если неизвѣстны его начало и конецъ. Если же мы видимъ, откуда оно начинается и гдѣ заканчивается, тогда можемъ сказать, во сколько времени продвинулось тѣло или его часть отъ одного мѣста до другого. И время въ этомъ случаѣ служитъ мѣрою движенія [3]). Не время измѣряемъ мы движеніемъ свѣтилъ, а движеніе небеснаго свода временемъ. Если бы солнце стало дѣлать полный оборотъ вокругъ земли въ 12 часовъ, то мы могли бы замѣтить это и установить, что оно движется съ удвоенною скоростью. Эта увѣренность основывалась бы на сравненіи времени обыкновеннаго движенія съ временемъ ускореннаго. Когда Іисусъ Навинъ остановилъ солнце, то время не остановилось вмѣстѣ съ этимъ, но продолжало свое для всѣхъ ощутимое теченіе [4]).

[1]) *Augst.* Confes. XI, 18. 21. 28. 32. Рус. п. I, 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 Ibid. XI, 30. Рус. п. I, 354. Cum enim movetur corpus, tempore metior quamdiu moveatur Ibid. XI, 31. Рус. п. I, 356.

[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? Ibid. XI, 31. Рус. п 356—357.

[4]) Ibid XI, 30. Рус. п I, 355

Если время есть мѣра движенія, то само оно должно быть чѣмъ-нибудь измѣряемо [1]). Но здѣсь то во всей своей трудности и встаетъ проблема его измѣренія. По своему существу время есть форма бытія измѣняемаго, преходящаго, смертнаго. Если бы ничего не проходило, то не было бы прошедшаго, если бы ничего не приходило, не было бы будущаго, если бы ничего не существовало въ данный моментъ, то не было бы настоящаго. Но если бы настоящее оставалось неизмѣннымъ и не переходило въ прошедшее, то формой его бытія было бы уже не настоящее время, а вѣчность [2]). Такъ какъ время есть форма бытія предметовъ измѣняемыхъ, то вмѣстѣ съ ними оно существуетъ и вмѣстѣ съ ними уничтожается. Прошедшее есть спутникъ измѣненій, когда то имѣвшихъ мѣсто, но потомъ исчезнувшихъ и обратившихся въ ничто. Вмѣстѣ съ ними обратилось въ ничто и сопровождавшее ихъ время. Такимъ образомъ, прошедшаго времени не существуетъ. Какъ же можно говорить, что прошедшее длинно или коротко? Оно *было* краткимъ или продолжительнымъ тогда, когда существовало и было настоящимъ. Переставъ же существовать, оно потеряло и свою длительность. Несуществующее не подлежитъ измѣренію. Слѣдовательно, если и возможно измѣреніе прошедшаго, то лишь въ моментъ его бытія въ настоящемъ [3]).

Тоже самое нужно сказать и о будущемъ времени. Оно есть форма бытія вещей и состояній, которыхъ еще нѣтъ, которыя еще не наступили, а слѣдовательно и само оно еще не существуетъ. Отсюда, пока оно остается въ своемъ будущемъ, въ немъ не можетъ быть никакой длительности. Не имѣя бытія, оно не имѣетъ и мѣры. Оно будетъ краткимъ или продолжительнымъ тогда, когда перейдетъ въ настоящее [4]). Если, такимъ образомъ, и возможно измѣреніе будущаго, то только въ его настоящемъ. Прошедшаго *уже* нѣтъ, будущаго *еще* нѣтъ. Но нельзя измѣрять несуществующаго [5]). Слѣдовательно проблема измѣренія времени

[1]) 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? Ibid XI, 33. Рус. п. I, 358.

[2]) Ibid. XI, 17. Рус. п. I, 340.

[3]) 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. Ibid. XI, 18. Рус. п. I, 342

[4]) Ibid. XI, 20. Рус. п. I, 344.

[5]) Praeterita vero quae jam non sunt, aut futura quae nondum sunt, quis me-

рѣшается въ ту или другую сторону въ зависимости отъ положительнаго или отрицательнаго отвѣта на вопросъ о возможности измѣренія настоящаго времени, такъ какъ только оно одно, будучи связано съ реально существующимъ, само имѣетъ бытіе и, слѣдовательно, можетъ имѣть длительность. Однако анализъ понятія настоящаго времени приводитъ къ убѣжденію, что и оно не поддается измѣренію, во-первыхъ, по своей необычайной краткости, во-вторыхъ, по отсутствію границъ. Настоящее существуетъ въ видѣ такихъ краткихъ моментовъ, которые устраняютъ всякую возможность измѣренія. Въ самомъ дѣлѣ, что такое настоящее? Мы говоримъ о настоящемъ столѣтіи, но вѣдь для насъ настоящимъ можетъ быть развѣ только текущій годъ и, если это второй годъ отъ начала, то первый годъ настоящаго столѣтія принадлежитъ уже прошедшему, а 98 предстоящихъ — будущему. Настолько же неточно называемъ мы настоящимъ текущій годъ, мѣсяцъ, недѣлю, день, часъ, даже минуту, потому что всѣ эти болѣе мелкія дробленія времени допускаютъ въ свою очередь дальнѣйшее дѣленіе на части, изъ которыхъ однѣ отходятъ къ прошедшему, другія къ будущему. Настоящимъ въ истинномъ смыслѣ можетъ быть названъ лишь недѣлимый атомъ времени, потому что всякій дѣлимый моментъ распадается на прошедшее, настоящее и будущее. Такимъ образомъ, настоящее не имѣетъ протяженія. Это—мгновеніе, черезъ которое будущее переносится въ прошедшее. Но непротяженное не можетъ подлежать измѣренію. Съ другой стороны, для измѣренія времени, какъ и пространства, нужно видѣть границы измѣряемаго, его начало и конецъ. Настоящее въ силу своей мгновенности такихъ границъ не имѣетъ. Допустимъ, что намъ нужно измѣрить продолжительность непрерывно длящагося звука. Пока онъ не прекратился, мы не можемъ его измѣрить и сказать, равенъ ли онъ своимъ протяженіемъ другому или превосходитъ его въ сколько-нибудь разъ. А когда его границы опредѣлятся, онъ прекратится, перейдетъ въ прошедшее, и возможность измѣренія этой исчезнувшей величины будетъ потеряна [1]).

Если прошедшаго и будущаго не существуетъ, если настоящее неизмѣримо по своей краткости и отсутствію границъ, а измѣреніе времени все же возможно, то остается допустить, что въ

---

turi potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est. Ibid. XI, 21. Рус. п. I, 345. Scio quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita vel futura. Ibid. XI, 27. Рус. п. I, 350.

[1]) Ibid. XI, 34. Рус. п. I, 360.

нашемъ духѣ сами по себѣ не существующія прошедшее и будущее представлены чѣмъ-то реально существующимъ въ настоящемъ, что въ насъ есть нѣкоторое длительное настоящее прошедшаго и настоящее будущаго, на которое собственно и направлено измѣреніе. Обыкновенно говорятъ о времени прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ, а было бы точнѣе говорить о настоящемъ прошедшаго, будущаго и самаго настоящаго [1]). Этимъ настоящимъ, замѣщающимъ въ сознаніи какъ не существующія и мгновенно исчезающія вещи, такъ и ихъ времена, служатъ пребывающіе въ немъ образы вещей, измѣняющихся во времени, и особыя состоянія духа, соотвѣтствующія формѣ бытія вещей—прошедшему, настоящему и будущему. Такое рѣшеніе вопроса было подсказано представленіемъ о памяти, сложившемся у бл. Августина очень рано. Если давно уже онъ установилъ для себя, что вещи преходящія, покинувшія насъ или покинутыя нами, замѣщаются въ памяти ихъ образами [2]), а наши будущія дѣйствія предваряются образами, созданными фантазіей [3]), то не трудно было усмотрѣть въ измѣреніи прошедшаго и будущаго частный случай въ дѣятельности памяти и воображенія. Какъ реально время не существуетъ отдѣльно отъ вещей, но вмѣстѣ съ ними рождается и исчезаетъ, такъ и въ нашемъ сознаніи оно представлено не само по себѣ, а дано въ состояніяхъ духа, связанныхъ съ образами вещей, вмѣстѣ съ которыми оно когда то существовало или будетъ существовать.

„Мое дѣтство, говоритъ Августинъ, котораго уже нѣтъ, относится къ прошедшему времени, также не существующему, но, вспоминая и разсказывая о немъ, я созерцаю образъ его въ настоящемъ, потому что и до сихъ поръ онъ находится въ моей памяти". Точно такъ же мы заранѣе обдумываемъ наши будущіе дѣйствія и поступки. Ихъ еще нѣтъ, но ихъ образы занимаютъ нашу мысль въ настоящемъ и замѣщаютъ въ нашемъ сознаніи будущія событія [4]). Всякаго рода предсказанія связаны съ образами будущихъ событій. Видя утреннюю зарю, мы предсказываемъ восходъ солнца, котораго еще нѣтъ на горизонтѣ, но образъ поднявшагося свѣтила уже находится въ воображеніи говорящаго.

[1]) Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt, nec praeterita. Nec proprie dicitur, Tempora sunt tria; praeteritum, praesens, et futurum: sed fortasse proprie diceretur, Tempora sunt tria; praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Ibid. XI, 26. Рус. п. I, 349.

[2]) См. ч. II, стр. 50.

[3]) См. ч. II, стр. 65.

[4]) Ibid XI, 23. Рус. п. I, 347.

Какимъ бы способомъ пророки ни предузнавали будущаго, но когда они возвѣщали о грядущихъ событіяхъ другимъ, образъ этихъ послѣднихъ служилъ предметомъ ихъ созерцанія, какъ нѣчто настоящее [1]). Измѣреніе прошедшаго и будущаго, невозможное само по себѣ, переносится въ область образовъ, ихъ замѣстителей въ душѣ. Свою мысль бл. Августинъ поясняетъ примѣромъ. Стихъ: *Deus creator omnium* состоитъ изъ восьми слоговъ, изъ которыхъ нечетные кратки, а четные долги. Слоги долгіе относятся къ краткимъ, какъ ихъ удвоеніе, и поэтому краткій слогъ служитъ мѣрою для долгаго. Когда мы слышимъ этотъ стихъ, то чувствуемъ правильно или неправильно онъ прочтенъ. Слѣдовательно, мы непрерывно измѣряемъ его времена. Однако ихъ непосредственное измѣреніе невозможно, потому что, пока слоги звучатъ, мы не знаемъ ихъ границъ, а когда они перестали звучать, ихъ уже не существуетъ. Такимъ образомъ, измѣряются не самые звуки, а то, что остается отъ нихъ въ памяти [2]). Мы измѣряемъ времена въ собственной душѣ и въ ея состояніяхъ [3]). Поэтому мы можемъ читать стихотвореніе мысленно, не произнося ни одного звука, однако съ соблюденіемъ долготы и краткости слоговъ [4]).

Соотвѣтственно тремъ временамъ—настоящему, прошедшему и будущему—въ душѣ есть три силы, посредствомъ которыхъ человѣкъ опредѣляетъ длительность смѣняющихся образовъ: настоящему соотвѣтствуетъ вниманіе, прошедшему память, а будущему ожиданіе. Предметъ ожиданія, становясь предметомъ внимапія, переходитъ въ предметъ воспоминанія. Прошедшаго не существуетъ, но въ душѣ есть воспоминаніе о немъ. Будущаго нѣтъ, но душа находится въ состояніи ожиданія наступающихъ событій. Настоящее не имѣетъ длительности, но длительно напряженіе вниманія, при помощи котораго воспринимается послѣдовательный рядъ мгновеній настоящаго [5]). Благодаря этому

---

[1]) Ibid. XI, 23—24. Рус. п. I, 347—348.

[2]) 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. Ibid. XI, 35. Рус. п I, 361—362.

[3]) 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. Ibid. XI, 36. Рус. п. I, 362.

[4]) Ibid. XI, 36. Рус. I, 363.

[5]) Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod expectat, per id quod

мы чувствуемъ, какъ постепенно истощается будущее и возрастаетъ прошедшее. Когда мы приступаемъ къ чтенію заученнаго стихотворенія, то наше ожиданіе относится ко всему его цѣлому. По мѣрѣ того, какъ въ чтеніи мы подвигаемся къ концу, количество ожидаемаго сокращается, а количество вспоминаемаго въ качествѣ прочтеннаго возрастаетъ. Чрезъ вниманіе же ожидаемое переходитъ въ воспоминаемое. „Итакъ не будущее, котораго не существуетъ, продолжительно, а продолжительно ожиданіе будущаго. Не прошедшее, котораго не существуетъ, продолжительно, а продолжительно воспоминаніе о прошедшемъ“ [1]). Къ этимъ словамъ бл. Августина мы со своей стороны добавили бы: не настоящее, которое мгновенно, продолжительно, а продолжительно напряженіе вниманія, съ которымъ оно воспринималось.

Итакъ, бл. Августинъ признаетъ время, величиной метафизической, реальностью, сопровождающей измѣненіе вещей и ихъ движеніе. Въ этомъ онъ не идетъ далѣе древней философіи, но вопросъ объ измѣреніи времени онъ разсматриваетъ исключительно съ психологической точки зрѣнія и въ этомъ отношеніи вноситъ въ философію совершенно новый духъ и методъ.

Относительность познанія пространства и времени. Протяженіе пространства и времени есть величина относительная. Оно велико или мало лишь по сравненію съ другимъ. Вселенная кажется намъ очень большой не потому, чтобы она была таковой сама по себѣ, а лишь по сравненію съ незначительной величиной нашего собственнаго тѣла и тѣла другихъ животныхъ, населяющихъ ее Въ свою очередь животныя малы не сами по себѣ, а сравнительно съ тѣлами большихъ животныхъ и главнымъ образомъ со всѣмъ міромъ. Тѣла безконечно дѣлимы. Поэтому, въ силу относительности пространства, зерно пшена для такой своей части, которую занимаетъ человѣческое тѣло во вселенной, должно было бы казаться столь же великимъ, какъ для насъ весь міръ [2]). Отсюда видно, что мы не

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. Ibid. XI, 37. Рус. п. II, 363—364. Praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio. Ibid. XI, 26. Рус. п. I, 349. De immort anim. 3. Рус. п. II, 302

[1]) Ibid. XI, 37. Рус. п. I, 364.

[2]) Quid est in nobis, quod intus intelligit has ipsas visibiles corporum moles proportione magnas esse, vel parvas; et omne corpus habere dimidium, quantulumcumque sit; et si dimidium, innumerabiles partes: itaque omne granum mili suae parti tantae, quantam in hoc mundo nostrum corpus tenet, tam magnum

замѣтили бы никакой перемѣны, если бы міръ пропорціонально во всѣхъ своихъ частяхъ увеличился бы или уменьшился [1]). Время, какъ и пространство въ свою очередь дѣлимо до безконечности, поэтому и оно продолжительно или кратко не само по себѣ, а по сравненію съ другимъ. Продолжительность часа коротка сравнительно съ днемъ, дня—съ мѣсяцемъ, мѣсяца—съ годомъ [2]).

Познаніе души.

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

Познаніе собственной души. При переходѣ къ ученію бл. Августина о самопознаніи прежде всего нужно установить, съ какимъ органомъ онъ его связывалъ. Согласно общимъ основамъ своей гносеологіи, онъ видитъ въ самопознаніи частный случай интеллектуальнаго познанія. Если чувство воспринимаетъ только матеріальное, тѣлесное, осязаемое и въ результатѣ даетъ лишь тѣнь и жалкое подобіе знанія, то знаніе, не допускающее никакого сомнѣнія, каково самопознаніе, и имѣющее своимъ объектомъ безтѣлесное и нематеріальное, не можетъ быть отнесено на долю чувства, а служитъ проявленіемъ дѣятельности ума [3]). Разумъ можетъ быть познаваемъ только разумомъ, такъ какъ между познающимъ и познаваемымъ должно имѣть мѣсто подобіе. Вслѣдствіе этого свою душу и жизнь мы постигаемъ не только умомъ, но

---

esse quam mundus est nobis, totumque istum mundum figurarum ratione pulchrum esse, non mole; magnum autem videri, non pro sua quantitate, sed pro brevitate nostra, id est animalium quibus est plenus; quae rursus cum habeant infinitatem divisionis, non ipsa per se, sed in aliorum, et maxime ipsius universi comparatione tam parva sunt? De ver. rel. 80. Рус п. VII, 69—70.

[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. De music. VI, 19.

[2]) De ver. rel. 80. Рус. п. VII. 70. De music. VI, 19.

[3]) De fide rerum.. 1.

даже самой высшей способностью ума [1]). Правда, иногда бл. Августинъ говоритъ, что акты духовной жизни воспринимаются „чувствомъ внутренняго человѣка“, но подъ этимъ названіемъ онъ разумѣетъ не внутреннее чувство въ его отличіи отъ разума, а самый разумъ, который онъ называетъ иногда чувствомъ души, въ отличіе отъ чувствъ тѣлесныхъ [2]). Приписывая чувству внутренняго человѣка способность отличать справедливое отъ несправедливаго, онъ этимъ самымъ отождествляетъ его съ умомъ [3]). Однако, относя самопознаніе къ интеллектуальной области, бл. Августинъ не отрицаетъ участія въ немъ и внутренняго чувства. Мы уже отмѣтили, что внутреннему чувству онъ приписывалъ воспріятіе жизни, нѣкоторое самоощущеніе бытія [4]). Въ такого рода элементарномъ самосознаніи нельзя отказать и неразумнымъ существомъ. И животныя, говоритъ онъ, чувствуютъ, что живутъ сами и что живутъ другія животныя и люди. Но у нихъ это происходитъ по нѣкоторому естественному сочувствію (quadam conspiratione naturali) и далеко отъ того, что мы разумѣемъ подъ именемъ знанія. Человѣкъ же не только чувствуетъ свою и чужую одушевленность, но и знаетъ, что такое духъ [5]). Самоощущеніе бытія онъ можетъ дѣлать предметомъ рефлексіи и направлять на него различающую дѣятельность разума. Какъ въ области внѣшнихъ чувствъ животное не можетъ разобраться въ данныхъ воспріятія и уяснить для себя, какое ощущеніе получено однимъ органомъ и какое другимъ, чѣмъ отличается образъ предмета отъ самаго предмета, такъ и въ своемъ внутреннемъ опытѣ оно не можетъ отличать своей души отъ психическихъ образовъ вещей, которые въ ней находятся, непосредственное самоощущеніе отъ чувства одушевленности другихъ.

[1]) 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. De duab. anim. 2.

[2]) Ср. ч. II, стр. 86

[3]) Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantiorem, quo justa et injusta sentimus... Ibi me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum. De civ. Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 220

[4]) См. ч II, стр. 26. Vitam quidem suam, qua nunc vivit in corpore, et haec terrena membra vegetat facitque viventia, interiore sensu quisque... novit. De civ. Dei XXII, 29, 5. Рус. п. VI, 397.

[5]) 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. De Trinit. VIII, 9.

Различающая дѣятельность принадлежитъ только уму, но именно она то и обусловливаетъ, какъ увидимъ далѣе, самопознаніе души [1]).

Приступая къ изслѣдованію проблемы познанія собственной души, бл. Августинъ, по своему обыкновенію, весьма опредѣленно ставитъ самый вопросъ и разъясняетъ связанныя съ нимъ затрудненія. Мудрецъ стремится къ самопознанію, чтобы посредствомъ этого опредѣлить свое положеніе въ мірѣ и соотвѣтственно этому дѣйствовать. Къ самопознанію же онъ призываетъ и тѣхъ, кто еще не достигъ мудрости. Таково же требованіе религіи. Но нельзя стремиться къ познанію того, что совершенно сокрыто отъ насъ. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы могло возникнуть желаніе познать что-либо, нужно любить предметъ познанія, а чтобы любить его, нужно его знать. Когда душа воспламеняется жаждой самопознанія, она, очевидно, любитъ себя, но какъ же это возможно, если она еще не знаетъ себя? Источникъ познанія для всего, что не дано въ опытѣ, бл. Августинъ обыкновенно ищетъ въ неизмѣняемой Истинѣ. Онъ пытается примѣнить этотъ методъ и въ данномъ вопросѣ, но очень скоро убѣждается въ его непригодности. Если душа видитъ въ вѣчныхъ основаніяхъ Истины, насколько прекрасно познавать себя и, проникаясь любовью къ этому идеалу, старается осуществить его на себѣ самой, то было бы въ высшей степени загадочно, какъ, не зная *себя*, она можетъ знать, что прекрасно знать *себя*. Чтобы понять обращенное къ намъ требованіе познать себя, нужно уже знать, что такое познай и что такое себя. Поэтому въ тотъ самый моментъ, когда умъ понимаетъ это требованіе, онъ уже знаетъ самого себя [2]). Если допустить, что душа сохраняетъ въ себѣ нѣкоторое воспоминаніе о блаженной жизни и, видя, что для возвращенія къ ней необходимо самопознаніе, стремится къ неизвѣстному ради извѣстнаго, то опять-таки остается непонятнымъ, какимъ образомъ, помня о *своемъ* блаженствѣ, она не помнитъ о *себѣ* [3]). Наконецъ, предполагая, что душа любитъ знаніе вообще и, стремясь все обнять имъ, тѣмъ непріятнѣе поражается незнаніемъ себя и потому ищетъ самопознанія, мы снова попадаемъ въ затруднительное положеніе. Откуда она могла бы

[1]) Epist. CXLVII, 38.

[2]) 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. De Trinit. X, 12.

[3]) 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? De Trinit X, 5

знать о своемъ знаніи, если бы не знала себя? Какимъ образомъ, зная, что *онъ* нѣчто знаетъ, умъ не знаетъ *себя?* [1]) Итакъ, прежде чѣмъ стремиться къ познанію души, нужно уже знать ее, а если мы знаемъ ее прежде самаго изслѣдованія, то оно является, повидимому, совершенно излишнимъ. Изъ этихъ противорѣчій можно выйти лишь путемъ предположенія, что въ одномъ отношеніи мы знаемъ свою душу, а въ другомъ нѣтъ, и что, исходя изъ извѣстнаго, мы стремимся къ познанію неизвѣстнаго. Въ этомъ есть нѣкоторая аналогія съ припоминаніемъ, которое предполагаетъ, что часть забытаго еще не изгладилась изъ памяти: стараясь вспомнить забытое слово, мы знаемъ, чего ищемъ, слѣдовательно, не все здѣсь поглощено забвеніемъ. Отсюда, чтобы рѣшить проблему самопознанія нужно установить, что знаетъ о себѣ душа и чего не знаетъ, въ чемъ состоитъ ея всегдашнее самопознаніе и въ чемъ оно можетъ быть расширено. Такъ именно бл. Августинъ и поступаетъ. Весь матеріалъ, относящійся къ данному вопросу, легко группируется въ двухъ отдѣлахъ: самопознаніе, какъ постоянный актъ ума, и самопознаніе, какъ нѣчто пріобрѣтаемое. Матеріалъ для разработки той и другой стороны проблемы былъ данъ неоплатонизмомъ. Когда бл. Августинъ старался распутать отмѣченныя выше противорѣчія, выходъ изъ затрудненія былъ подсказать ему ученіемъ Плотина, съ одной стороны, о самопознаніи человѣка на степени интеллектуальнаго созерцанія, когда, отрѣшившись отъ плоти, онъ становится чистымъ интеллектомъ, съ другой—о самопознаніи души или эмпирическаго человѣка, сущность котораго философъ полагалъ въ дискурсивномъ мышленіи. Бл. Августинъ открылъ въ обычномъ земномъ самопознаніи человѣка элементы, которые Плотинъ относилъ въ мистическую область интеллектуальнаго созерцанія, и поставилъ ихъ рядомъ съ тѣмъ, что признавалось въ Эннеадахъ характерною особенностью самопознанія души. Первый элементъ служитъ выраженіемъ постояннаго и непрекращающагося знанія души о себѣ самой, второй касается той стороны, которая допускаетъ возможность углубленія и расширенія.

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

Предметомъ мышленія можетъ быть или самъ мыслящій или

---

[1]) 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? Ibid. X, 5.

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

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

[2]) Ibid. III, 9, 1. P. 94—95

[3]) Ibid. V, 3, 1 P. 310 V, 3, 5. P. 313.

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

Но самосознаніе по Плотину свойственно не только интеллекту, а и душѣ, какъ существенной части эмпирическаго человѣка. Душа проявляется въ дискурсивномъ мышленіи, и она сознаетъ себя въ качествѣ такового. Она сознаетъ, что воспринимаетъ внѣшніе объекты, что судитъ ихъ на основаніи правилъ, получаемыхъ отъ Интеллекта, что она зависитъ отъ Интеллекта и ниже его [4]) Поскольку она мыслитъ о себѣ самой, она мыслитъ о раціональной природѣ. Самопознаніе души отличается отъ самопознанія интеллекта прежде всего свойственной дискурсивному мышленію перемежаемостью. Въ немъ нужно отличать мышленіе и воспріятіе мышленія. Мыслимъ мы всегда, но сознаемъ, что мыслимъ, не всегда [5]). Въ душѣ нѣтъ тождества

[1]) Ibid. V, 3, 5. P. 313—314.
[2]) Ibid. V. 3, 6. P. 314—315.
[3]) Ibid. V, 3, 5. 6 P. 313—314.
[4]) Ibid. V, 3, 4. P. 313.
[5]) Ibid. IV, 3, 30. P. 219.

между познающимъ и познаваемымъ, и не все ея содержаніе находится въ актуальномъ состояніи. Поэтому она можетъ имѣть и не мыслить о томъ, что имѣетъ. И при этомъ условіи обладаніе является даже болѣе полнымъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, если оно сопровождается сознаніемъ. Когда душа мыслитъ о томъ, что имѣетъ, она разсматриваетъ это какъ нѣчто другое, отличное отъ нея. Если же она не видитъ того, что имѣетъ, то сама есть то, что имѣетъ [1]). Это подтверждается фактами обыденной жизни. Чѣмъ внимательнѣе относимся мы къ содержанію книги, тѣмъ менѣе сознаемъ, что читаемъ. Совершая подвигъ храбрости, человѣкъ обыкновенно не сознаетъ, что поступаетъ доблестно [2]). Душа есть логосъ всѣхъ вещей. Все умопостигаемое и чувственное находится въ ней, но содержащіеся въ ней логосы она мыслитъ не совмѣстно, а переходя отъ одного къ другому и разсматривая ихъ, какъ нѣчто отличающееся отъ нея [3]). Въ силу своей дискурсивной природы душа сознаетъ и себя не всегда, а лишь когда обращается къ себѣ самой. Второй чертой, отличающей самопознаніе души, служитъ недостатокъ въ немъ чистоты. Непосредственно душа относитъ къ своему существу и то, что ей не принадлежитъ, и только путемъ анализа внутренняго опыта и устраненія изъ него всего, не относящагося къ ея природѣ, она приходитъ къ познанію себя какъ дискурсивнаго мышленія Для этого она должна мысленно отдѣлить отъ себя сначала тѣло, потомъ пластическія силы, оживляющія тѣло, наконецъ, ощущеніе, похоть, гнѣвъ. Въ остаткѣ и получится дискурсивное мышленіе, образъ ума [3]). Такимъ образомъ, душа сознаетъ себя не всегда, а только когда обращается къ себѣ, но и въ этомъ случаѣ она не всегда сознаетъ себя чисто. Слѣдовательно, призывъ къ самопознанію, обращенный къ ней, вполнѣ умѣстенъ.

Какъ было сказано выше, бл. Августинъ совмѣстилъ въ своемъ ученіи о самопознаніи души то, что Плотинъ относилъ къ двумъ различнымъ началамъ—уму и душѣ [4]).

Самопознаніе, какъ постоянный актъ мышленія. Душа всегда и непосредственно сознаетъ себя въ своемъ бытіи и дѣятельности. По внутреннему и непосредственному самосознанію ей съ несомнѣнностью извѣстно, что она существуетъ, живетъ, мыслитъ, и

[1]) Ibid. IV, 4, 4. P. 223.
[2]) Ibid. III, 8, 5. P. 185.
[3]) Ibid. V, 3, 9. P. 317.
[4]) Сравн. *H. Leder.* Untersuchungen über Augustins Erkenntnisstheorie. Marburg. 1901. S. 72—75

это знаніе не допускаетъ никакихъ колебаній и неувѣренности [1]) Нашъ умъ знаетъ, что онъ познаетъ вещи, что многое ему извѣстно, а если такъ, то онъ знаетъ и себя самого въ качествѣ знающаго и мыслящаго [2]). Съ такой же очевидностью каждый сознаетъ состояніе своей воли и характеръ желаній, которыя его волнуютъ [3]). Строго различая вѣру, какъ совокупность истинъ, признаваемыхъ безъ доказательствъ, и вѣру, какъ силу души, посредствомъ которой усвояется еще недоступное познанію [4]), бл. Августинъ отмѣчаетъ непосредственность сознанія вѣры, какъ душевнаго состоянія и настроенія. Самую вѣру, когда она наполняетъ нашу душу, мы видимъ въ себѣ, потому что вѣра въ отсутствующіе предметы присуща намъ, вѣра въ предметы, находящіеся внѣ насъ, находится въ насъ, вѣра въ невидимое видима намъ [5]). Такимъ образомъ, никто не сомнѣвается, что онъ существуетъ, живетъ, помнитъ, понимаетъ, желаетъ, размышляетъ, знаетъ, судитъ [6]).

Непосредственное познаніе бытія и дѣятельности ума отнюдь не является частичнымъ. Напротивъ, оно полно и цѣлостно. По внутреннему самоощущенію для каждаго ясно, что всѣ акты психической жизни принадлежатъ разумной душѣ въ ея цѣломъ.

---

[1]) 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. De lib arb. II, 7. Ср. I, 16. De Trinit. XV, 21.

[2]) 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. De Trinit. X, 5.

[3]) In ipsis qui hoc idem volunt, sua voluntas sit cuique conspicua.. De Trinit XIII, 5.

[4]) 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, De Trinit. XIII, 5.

[5]) 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. De Trinit. XIII, 3. Ср. De fide rer. quae non vid. 1

[6]) De Trinit. X, 14.

слѣдовательно, какой бы изъ этихъ актовъ ни служилъ предметомъ познанія, въ немъ познается не часть ума, а весь умъ. Нельзя сказать, что умъ въ одной своей части существуетъ и живетъ, въ другой не существуетъ и не живетъ. Бытіе и жизнь свойственны уму во всемъ его цѣломъ. Если умъ что-либо знаетъ, то знаетъ не частью своего существа, а всѣмъ своимъ существомъ, иначе пришлось бы допустить, что одну и туже вещь умъ знаетъ одной своей частью и не знаетъ другой. Правда умъ знаетъ не все, но что онъ знаетъ, то знаетъ весь. Вслѣдствіе этого, познавая себя въ качествѣ существующаго, живого, мыслящаго, стремящагося къ самопознанію, умъ познаетъ себя не отчасти, а цѣлостно [1]). Этому выводу не противорѣчитъ фактъ стремленія ума къ самопознанію, а напротивъ предполагаетъ его. Когда умъ охватываетъ желаніе познать себя самого, онъ уже знаетъ, что онъ есть умъ, иначе онъ не могъ бы знать, къ самопознанію ли онъ стремится. Было бы ошибочно далѣе признать, что умъ, направляя свою познавательную дѣятельность на самого себя, изслѣдуетъ тою своею частью, которую знаетъ, другія части, которыхъ еще не знаетъ, потому что въ этомъ случаѣ онъ изслѣдовалъ бы не себя самого, а только часть себя. Болѣе того, при только что допущенномъ предположеніи, вообще не могло бы возникнуть самопознанія. Въ самомъ дѣлѣ, часть ума, уже извѣстная ему, не имѣла бы нужды подвергать себя изслѣдованію. Но и та часть, которая еще остается ему неизвѣстной, не могла бы изслѣдовать себя, такъ какъ эта задача уже приписана извѣстной части. Если же ни та ни другая часть ума себя не изслѣдовала бы, то не изслѣдовалъ бы себя и весь умъ. Такимъ образомъ, когда умъ, стремясь къ самопознанію, изслѣдуетъ себя, то весь онъ изслѣдуетъ всего себя, и знаетъ всего себя какъ изслѣдующаго [2]).

Данныя непосредственнаго самосознанія не могутъ подлежать сомнѣнію. „Никто не можетъ сомнѣваться, что онъ живетъ, помнитъ, желаетъ, размышляетъ, знаетъ, судитъ, потому что, если онъ сомнѣвается, то живетъ, если сомнѣвается, съ этихъ ли поръ сомнѣвается, то помнитъ, если сомнѣвается, то понимаетъ, что

---

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

[2]) De Trinit X, 6. Ср. X, 18

сомнѣвается, если сомнѣвается, то хочетъ увѣренности, если сомнѣвается, то размышляетъ, если сомнѣвается, то знаетъ, что не знаетъ, если сомнѣвается, то судитъ, что не должно соглашаться неосмотрительно“ [1]). Но знаніе, противъ котораго безсильно сомнѣніе, есть знаніе самое достовѣрное и совершенное, а такое знаніе предполагаетъ знаніе сущности познаваемаго предмета. Такимъ образомъ, изъ факта непререкаемой достовѣрности актовъ непосредственнаго самосознанія бл. Августинъ дѣлаетъ заключеніе, что въ нихъ открывается самая сущность ума [2]).

Причина безспорной достовѣрности самопознанія лежитъ въ томъ, что познающее и познаваемое здѣсь совпадаютъ и тождественны другъ другу по самой своей субстанціи. Въ развитіи этой неоплатонической мысли бл. Августинъ тѣсно соприкасается съ своимъ первоисточникомъ, хотя и присоединяетъ къ нему съ своей стороны новыя соображенія. Познать что-либо значитъ обнять познаваемое своимъ умомъ. Только то можетъ быть познано, что находится въ умѣ Но это условіе не можетъ быть выполнено съ надлежащей полнотой ни въ познаніи тѣлесной природы, ни въ познаніи Бога. Тѣла, которыя наша душа познаетъ посредствомъ чувствъ, находятся внѣ насъ. Реально, самой своей субстанціей, они не могутъ присутствовать въ умѣ. Чтобы познать ихъ, душа не можетъ унести ихъ съ собою въ свой внутренній міръ и помѣстить ихъ въ умѣ. Поэтому изъ своей субстанціи она создаетъ замѣщающіе ихъ образы и на нихъ собственно направляетъ свою познавательную дѣятельность [3]). Но при такихъ условіяхъ, конечно, она познаетъ не вещи, а ихъ тѣни. Богъ реально присутствуетъ въ умѣ человѣка, но по Своей безконечности Онъ не можетъ быть всецѣло охваченъ ограниченнымъ человѣческимъ умомъ Умъ нашъ не обнимаетъ Бога, а только касается Его Отсюда несовершенство богопознанія [4]). Въ самопознаніи же умъ не только реально присутствуетъ въ себѣ самомъ, но и вполнѣ обнимаетъ себя. Въ самомъ дѣлѣ, ничто настолько не присутствуетъ въ умѣ, когда онъ познаетъ вещи, насколько присутствуетъ самъ умъ. Потому то, познавая другое, онъ вмѣстѣ съ этимъ познаетъ и себя. Умъ изслѣдуетъ себя не какъ

[1]) Ibid. X, 13.

[2]) 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. Ibid. X, 16.

[3]) Ibid. X, 7.

[4]) Serm. CLVII, 3—5.

нѣчто отсутствующее, потому что познаваемое присуще уму, а умъ присущъ самому себѣ. Онъ находится въ себѣ самомъ нѣкоторымъ внутреннимъ, неподдѣльнымъ и истиннымъ образомъ, и ничто не присуще ему въ такой степени, какъ самъ онъ [1]). Если въ изложенной группѣ мыслей даетъ себя чувствовать аргументація Плотина, то въ дальнѣйшемъ бл. Августинъ оригинальнѣй.

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

Въ ученіи бл. Августина о непосредственномъ самосознаніи воспроизводится, такимъ образомъ, почти все то, что было пріурочено Плотиномъ къ самопознанію интелекта. Христіанскій мыслитель перенесъ недопускающій сомнѣнія моментъ самопознанія изъ трансцендентной области въ сферу реальныхъ переживаній личности. Помимо аналогіи въ мысляхъ слѣдъ зависимости отъ Плотина сохранился даже въ самой фразеологіи Августина. Отъ вниманія читателя, вѣроятно, не укрылось, что во всѣхъ буквальныхъ

---

[1]) 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. De Trinit. X, 16. Ideoque non se, tanquam sibi desit, mens requirat. Quid enim tam cognitione adest, quam id quod menti adest? Aut quid tam menti adest, quam ipsa mens? Ibid. X, 10. Cur ergo cum alias mentes novit, se non novit, cum se ipsa nihil sibi possit esse praesentius. Ibid. X, 5. Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est: nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. Ibid. XIV, 7 Ср. 8. VIII, 9.

[2]) 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. Ibid. IX, 4. 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. Ibid. IX, 16.

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

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

Существуетъ большое различіе между знаніемъ (nosse) и размышленіемъ (cogitare). Не все, извѣстное намъ, служитъ въ каждый данный моментъ предметомъ нашего размышленія. Пріобрѣтенныя знанія сохраняются въ памяти, иногда долгое время не входя въ свѣтлое поле сознанія. Возьмемъ въ видѣ примѣра ученаго, хорошо освѣдомленнаго въ нѣсколькихъ наукахъ—въ геометріи и музыкѣ. Мысль его не можетъ быть занята одновременно и тою и другой наукой. Когда онъ производитъ свои изслѣдованія въ области геометріи, то не думаетъ о музыкѣ и обратно. Однако, нельзя сказать, что онъ не знаетъ, не понимаетъ и не любитъ музыки, когда занимается геометріей. Онъ знаетъ музыку и въ это время, но не дѣлаетъ ее предметомъ своего размышленія [1]). Такое явленіе свойственно и самопознанію. Съ каждымъ актомъ психической жизни и умственной дѣятельности связано самоощущеніе души. Вслѣдствіе этого душа всегда знаетъ себя, но она не всегда о себѣ думаетъ. Занятая вещами, находящимися внѣ ея, поглощенная заботами о своемъ тѣлесномъ благосостояніи, она отдаетъ все свое вниманіе тому, что не относится къ ней самой. Размышляя о всемъ прочемъ, она не думаетъ только о себѣ. Такимъ образомъ, она всегда знаетъ себя, всегда помнитъ

[1]) Ibid. XIV, 9. ср. 8. X, 7.

о себѣ, всегда любитъ себя, но не всегда о себѣ размышляетъ [1]; Когда Св. Писаніе и философія призываютъ человѣка къ самопознанію, онѣ приглашаютъ его чаще и продолжительнѣе думать о себѣ [2]).

Для того, чтобы сущность ума, могла стать предметомъ мышленія, необходимо, чтобы она оказалось въ полѣ зрѣнія самого ума. Когда умъ размышляетъ о себѣ самомъ, онъ полагаетъ себя предъ своимъ взоромъ. Происходитъ какъ бы нѣкоторое раздвоение одной и той же простой и недѣлимой сущности. Фактъ этотъ повергаетъ бл. Августина въ величайшее недоумѣніе. Стараясь подобно Плотину, объяснить самый процессъ саморазмышленія, онъ тщательно устраняетъ отсюда всѣ чувственныя и пространственныя аналогіи. Органъ чувственнаго зрѣнія, глазъ, видитъ другіе глаза, но не видитъ себя самого, если только не смотрится въ зеркало. Ничего подобнаго не можетъ быть въ самопознаніи. Умъ находится въ своемъ познаніи не въ видѣ образа, а реально, самой своей субстанціей, слѣдовательно созерцая себя, онъ видитъ не свое отраженіе, а именно себя самого [3]). Онъ не познаетъ также одной своей частью другія, подобно тому, какъ глаза, не видятъ самихъ себя, осматриваютъ прочіе члены тѣла. Нельзя также думать, что душа раздвояется и одна часть ея становится созерцающей, а другая созерцаемой [4]). Изъ изложеннаго мы видимъ, что бл. Августинъ перечисляетъ тѣ самыя точки зрѣнія въ вопросѣ о самопознаніи, которыя были намѣчены Плотиномъ, и отвергаетъ ихъ съ такою же рѣшительностью, какъ и неоплатоникъ. Но его собственное рѣшеніе вопроса значительно отклоняется отъ теоріи Плотина и приближается къ аристотелевской. Объясняется это, какъ и въ трактатѣ объ ощущеніи и памяти, задачами сочиненія *De Trinitate*, которымъ мы пользуемся. Желая и въ актахъ самопознанія найти аналогію св. Троицы, бл. Августинъ подводитъ ихъ подъ принятую уже ранѣе схему матеріи, формы и воли, какъ принципа ихъ соединенія. Нѣчто относящееся къ уму, но совер-

---

[1]) 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. Ibid. XIV, 8. Mentem semper sui meminisse semperque se ipsam intelligere et amare. diximus. Ibid X, 9

[2]) Utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? Credo, ut se ipsam cogitet... Ibid. X, 7.

[3]) 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 Ibid. XIV, 8. X, 5. In. Ev. Ioan. Tr. XLVII, 3

[4]) Ibid.

шенно нематеріальное и непространственное, является его взоромъ. Этотъ взоръ представляетъ собою безразличную потенцію, но способную получать опредѣленность подъ вліяніемъ формующаго принципа. Послѣднимъ въ настоящемъ случаѣ служитъ непосредственное воспріятіе бытія и дѣятельности ума, которое, пока не вступитъ въ поле интеллектуальнаго зрѣнія и не станетъ предметомъ размышленія, находится въ памяти [1]), но не въ мышленіи. Воля, когда всѣ ея желанія сосредоточены на внѣшнемъ, не позволяетъ взору ума коснуться того, что дано въ непрестанномъ самосознаніи, а приковываетъ его къ матеріальному міру и практической дѣятельности [2]). Наоборотъ, пресыщенная или неудовлетворенная внѣшнимъ, она направляетъ взоръ ума на воспринимаемое въ непосредственномъ сознаніи, и тогда это послѣднее информируетъ умственный взоръ и производитъ актъ размышленія ума о себѣ самомъ [3]).

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

---

[1]) 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. Ibid XIV, 8.

[2]) Ibid. X, 7. XIV, 7.

[3]) 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* abtutus, 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 Ibid XIV, 8.

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

---

[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. De Trinit. X, 11.

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

---

[1]) De Trinit. X, 13—16.

[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. Ibid X, 13

[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. Ibid. X, 16.

[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. De Genes. ad litt. VII, 28. Рус. п. VIII, 88.

Третьимъ предметомъ самопознанія служитъ объемъ нашихъ силъ. Если дѣятельность ума и въ немъ его сущность познаются непосредственно и съ достовѣрностью, не допускающей никакого сомнѣнія, то запасъ потенціальной энергіи души выясняется лишь постепенно путемъ опыта, и вынесенное изъ опыта знаніе никогда не можетъ претендовать на безусловную достовѣрность [1]) Чтобы опредѣлить, къ чему онъ способенъ и какую работу онъ можетъ выполнить, умъ долженъ допросить себя не словами, а испытать себя на дѣлѣ [2]). Хотя мы непосредственно сознаемъ дѣятельность мышленія, однако, совершенно не знаемъ напередъ, какую задачу мы въ состояніи разрѣшить, и какая проблема выше нашихъ силъ. Часто, разсказываетъ бл. Августинъ, мнѣ казалось, что я отвѣчу на предложенный вопросъ, если хорошенько подумаю, однако думалъ и не могъ; часто казалось, что не буду въ состояніи отвѣтить на него, и однако отвѣчалъ [3]) Также мало извѣстна намъ сила памяти. Часто возникаетъ увѣренность, что мы запомнимъ нужную подробность, но потомъ оказывается, что она выпала изъ памяти, и мы раскаиваемся, зачѣмъ своевременно не записали ее, а немного спустя она приходитъ на умъ сама собой безъ всякихъ усилій съ нашей стороны. Бл. Августинъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ необычайной памяти своего друга Симплиція. Однажды онъ предложилъ Симплицію прочесть предпослѣдній стихъ изъ какой-то книги Энеиды. Тотъ отвѣтилъ на вопросъ быстро и увѣренно. Заинтересованный этимъ, бл. Августинъ продолжалъ свой опытъ, читая стихи изъ средины различныхъ книгъ и прося своего друга припомнить предшествующіе. Постепенно выяснилось, что Симплицій можетъ прочесть наизусть всю Энеиду какъ въ послѣдовательномъ, такъ и въ обратномъ порядкѣ. Тоже было установлено и относительно рѣчей Цицерона. При этомъ испытуемый поклялся, что ранѣе произведеннаго опыта самъ онъ не зналъ, что память его съ такой отчетливостью можетъ воспроизводить заученныя литературныя произведенія [4]).

---

[1]) Et plerumque aliter animus humanus sibi ipsi innotescere non potest, nisi vires suas sibi, non verbo, sed experimento, tentatione quodammodo interrogante, respondeat. De civ. Dei XVI, 32, 1. Рус. п. V, 197.

[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. De anim. et ejus orig. IV, 9.

[3]) De anim. et ejus orig. IV, 10. Puto enim esse aliquid, quod et tu intelligere quaeris, nec potes, nec tamen quaereres, nisi te posse sperares. Ac per hoc et te vires intelligentiae tuae nescis. Ibid. IV, 11.

[4]) Cum admiraremur, testatus est Deum, nescisse se hoc posse ante illud expe-

Не менѣе сокрыта отъ насъ и сила нашей воли. Когда ап. Петръ выразилъ готовность положить душу свою за Господа (Іоан XIII, 37), то, конечно, дѣйствительно хотѣлъ пострадать за Христа и не имѣлъ намѣренія обмануть Всевидящаго ложнымъ обѣщаніемъ, но воля его не знала своихъ собственныхъ силъ. Поэтому никто не можетъ сказать заранѣе, какимъ искушеніямъ онъ можетъ противостоять, и предъ какими воля его окажется безсильной [1]).

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

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

I. Познаніе одушевленности живыхъ существъ и содержанія ихъ внутренней жизни. Одушевленность людей и животныхъ недоступна нашему непосредственному познанію. Чувство не воспринимаетъ ничего кромѣ внѣшней формы тѣла живыхъ существъ и его движеній. Умъ не соприкасается съ другимъ умомъ, будучи отдѣленъ отъ него тѣломъ. Тѣмъ не менѣе не только человѣкъ, но и животныя прекрасно отличаютъ трупъ отъ тѣла, проникнутаго жизнію и управляемаго ею. Если въ данномъ

rimentum: ita, quantum ad memoriam attinet, tunc se ejus animus didicit, et quandocumque discere, nisi tentando et experiendo non posset Ibid. IV, 9

[1]) 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. Ibid. IV, 11. 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 nominatur, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior. Confes. X, 48 Рус. п. I, 304—305.

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

случаѣ невозможно непосредственное познаніе, то очевидно существуетъ какой-то косвенный и окольный путь, посредствомъ котораго мы убѣждаемся въ одушевленности или неодушевленности окружающихъ предметовъ. Этотъ путь состоитъ въ томъ, что мы переходимъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, руководясь аналогіей и сходствомъ явленій. Съ несомнѣнностью по внутреннему усмотрѣнію намъ извѣстна только собственная одушевленность, вся совокупность нашихъ мыслей, чувствъ, желаній, а также усилій, обусловливающихъ движенія нашего собственнаго тѣла, въ которыхъ внѣшнимъ образомъ выражается то или другое состояніе духа. Такимъ образомъ, въ нашемъ сознаніи связано движеніе и его значеніе, потому что одну и ту же реальность мы видимъ и совнѣ, и изнутри. Напротивъ, когда предъ нами находится одушевленное существо, мы разсматриваемъ его только со внѣ, но видя, что оно совершаетъ извѣстныя движенія, мы невольно предполагаемъ, что и оно испытываетъ тѣ самыя внутреннія состоянія, которыя у насъ выразились бы въ подобныхъ же движеніяхъ

Описанный процессъ весьма близокъ къ умозаключенію, хотя бы и безсознательному. Поэтому естественно было бы предположить, что бл. Августинъ отнесетъ его въ область интеллектуальнаго познанія, однако онъ очень ясно говоритъ не о познаніи, а о чувствѣ чужой одушевленности [1]). И это не обмолвка. Признать здѣсь безсознательное умозаключеніе бл. Августинъ не могъ, потому что это противорѣчило бы принципамъ его гносеологіи, которая полагала непроходимую грань между психологіей животнаго и человѣка и не признавала въ животномъ элементарныхъ зачатковъ мышленія. Тотъ фактъ, что животныя ощущаютъ свою собственную одушевленность и при видѣ движеній себѣ подобныхъ чувствуютъ, что и послѣдніе одушевлены, побуждалъ бл. Августина отнести разсматриваемый познавательный процессъ къ числу чувственныхъ воспріятій [2]). Подробнѣе и прямѣе онъ го-

[1]) Nam et notus 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. De Trinit. VIII, 9. XIII, 3.

[2]) 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. Ibid. VIII, 9.

ворить объ этомъ въ трактатѣ о богопознаніи послѣ воскресенія. Признавая, что совершенныя тѣла воскресшихъ святыхъ получатъ способность видѣть безтѣлесную субстанцію Бога посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія, онъ ссылается въ доказательство возможности чувственнаго познанія нематеріальныхъ вещей именно на познаніе чужой одушевленности. Свою собственную жизнь каждый знаетъ по внутреннему сознанію безъ посредства тѣла, но жизнь другихъ, хотя сама по себѣ она и невидима, онъ видитъ чрезъ тѣло, т. е. посредствомъ чувства [1]).

Если непосредственному познанію недоступна даже одушевленность живыхъ существъ, то тѣмъ менѣе можетъ открываться предъ нимъ содержаніе ихъ психической жизни. Мысли, чувства и желанія, скрывающіяся въ чужой душѣ, никогда не могутъ быть предметомъ знанія, но всегда принимаются нами лишь на вѣру. Даже любовь и дружеское расположеніе самыхъ близкихъ людей оставляютъ возможность сомнѣнія и подозрѣній, потому что ихъ воли видѣть нельзя, а можно лишь догадываться объ ихъ настроеніи, присматриваясь къ ихъ поступкамъ и довѣряя ихъ словамъ [2]). Каждый съ полной несомнѣнностью видитъ свою собственную вѣру, а въ вѣру другого можетъ только вѣрить съ большей или меньшей твердостью, смотря по плодамъ его вѣры, которые единственно доступны знанію [3]). Точно также каждый опредѣленно знаетъ о стремленіяхъ своей воли, а о желаніяхъ окружающихъ лицъ догадывается на основаніи подаваемыхъ ими знаковъ, которымъ можно вѣрить и не вѣрить [4]).

Вслѣдствіе этого всѣ приговоры относительно общихъ людямъ желаній и стремленій всегда условны и по большей части опро-

---

[1]) 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 De civ. Dei XXII, 29, 5. Рус. п. VI. 397. 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 ambiguetate conspicimus. Ibid. XXII, 29, 6. Рус п. VI, 398.

[2]) De fide rer. quae non vid 2.

[3]) 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. De Trinit. XIII, 5.

[4]) 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. Ibid.

вергаются исключеніями и частными случаями противоположнаго характера Бл. Августинъ разсказываетъ объ одномъ актерѣ, который привлекъ на свой спектакль огромную толпу зрителей, обѣщавъ сказать, чего *всѣ* хотятъ. Уже возбужденное этимъ обѣщаніемъ любопытство, продолжаетъ онъ, показываетъ, что по всеобщему признанію желанія другихъ отъ насъ скрыты. Секретъ находчиваго лицедѣя былъ очень незамысловатъ, но онъ вполнѣ удовлетворилъ невзыскательную публику. При всеобщихъ знакахъ одобренія онъ объявилъ, что всѣ хотятъ дешево купить и дорого продать. Но мнѣ извѣстенъ человѣкъ, говоритъ бл. Августинъ по поводу этого случая, который уплатилъ за продаваемый кодексъ его дѣйствительную стоимость, хотя продавецъ, несвѣдущій въ книжномъ дѣлѣ, просилъ за него гораздо дешевле. И развѣ мы не видимъ, заканчиваетъ онъ свою рѣчь, какъ многіе очень дешево продаютъ достояніе отцовъ, чтобы на вырученныя деньги дорого покупать то, что даетъ удовлетвореніе ихъ страстямъ [1])?

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

Первый случай можетъ быть или обусловленъ намѣреніемъ лица, передающаго намъ свои мысли, или возникнуть помимо его воли. Знаки могутъ быть намѣренно употреблены не тѣ, въ которыхъ вѣрно отражается внутреннее состояніе духа. Тогда они не открываютъ, а скрываютъ его. Отсюда возможность лжи, лицемѣрія, обмана. Съ другой стороны, помимо воли говорящаго произносимыя имъ слова иногда не выражаютъ тѣхъ мыслей, которыя занимаютъ его въ данный моментъ. Это бываетъ или въ томъ случаѣ, когда читаютъ наизусть хорошо заученное стихотвореніе, а думаютъ въ это время совсѣмъ о другомъ, или въ томъ, когда съ языка неожиданно срывается не то слово, которое слѣдовало произнести [3]). Возможно вслѣдствіе этого, что говорящій излагаетъ мысль, которую самъ не только не раздѣляетъ, но и не по-

[1]) De Trinit. XIII, 6

[2]) De Fide et symb. 4.

[3]) De magist. 42 Рус. п. II. 469.

нимаетъ, а его собесѣдникъ хорошо ее понимаетъ. Эпикуреецъ, признавая душу смертной, можетъ излагать доказательства, обыкновенно приводимыя въ пользу ея безсмертія, не понимая ихъ и потому не придавая имъ никакого значенія, а его болѣе проницательный слушатель можетъ оцѣнить силу этихъ доводовъ [1]).

Вторая причина невѣрнаго пониманія чужой души лежитъ не въ подающемъ знаки, а въ воспринимающемъ ихъ. Очень часто говорящій ничего не хочетъ скрывать, и слова, которыя онъ употребляетъ, выражаютъ именно то, что онъ думаетъ, но его не правильно понимаютъ, потому что съ произносимыми словами привыкли соединять совсѣмъ другой смыслъ. Такъ слово virtus можетъ быть употреблено и въ смыслѣ доблести и въ смыслѣ тѣлесной силы, поэтому можно съ негодованіемъ отвергать положеніе: нѣкоторыя животныя превосходятъ человѣка доблестью, хотя произнесшій его, быть можетъ, разумѣлъ физическую силу животныхъ и былъ правъ по существу. Подобныя недоразумѣнія ведутъ къ безконечнымъ спорамъ въ философіи [2]). Наконецъ, часто по невнимательности и разсѣянности человѣку слышатся совсѣмъ не тѣ звуки, которые въ дѣйствительности прозвучали, и это затемняетъ мысль говорящаго [3]).

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

Вопросъ о значеніи именъ въ древней и патристической философіи. На протяженіи всей исторіи греческой и патристической философіи сталкиваются между собою два противоположныхъ мнѣнія о происхожденіи и значеніи языка. Первое признавало языкъ произведеніемъ природы и ставило слова или имена въ самое тѣсное отношеніе къ тѣмъ реальностямъ, которыя ими обознача-

[1]) Ibid. 41. Рус. п. II, 468—469.

[2]) Dixerit enim aliquis audientibus nobis, ab aliquibus belluis hominem virtute superari... cum ille fortasse virtutem, vires corporis vocet. Ibid. 43. Рус. п. II, 470.

[3]) Ibid. 44 Рус. п. II, 470—471.

ются. Имя не только выражаетъ сущность предмета, но является носителемъ его свойствъ и силъ. Между именемъ и вещью, которая его носитъ, есть таинственная связь, вслѣдствіе которой можно вліять на вещь, и по произволу направлять ея силы, производя извѣстныя операціи надъ ея именемъ. Изъ такого представленія объ имени вытекало его двоякое примѣненіе. Если имя обозначаетъ сущность предмета, то слова, ихъ составъ и первоначальное значеніе есть лучшій источникъ познанія вещей. Слова учатъ о предметахъ. Если имя находится въ нѣкоторомъ реальномъ отношеніи къ предмету, имъ обозначаемому, то словомъ можно пользоваться для магическаго воздѣйствія на предметъ. Слова имѣютъ власть надъ предметами.

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

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

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

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

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

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

Въ діалогѣ *Кратилъ* сталкиваются два противоположныхъ взгляда на значеніе имени. Кратилъ, послѣдователь Гераклита и первый учитель Платона въ философіи, утверждаетъ, что между словами, которыми обозначаются предметы, одни какъ у эллиновъ, такъ и у варваровъ, внушены природой и вѣрно обозначаютъ вещи, другія же, введенныя произвольно по взаимному соглашенію людей, представляютъ собою лишь часть ихъ голоса, не имѣютъ никакого внутренняго отношенія къ обозначаемому и потому не должны называться именами [1]). Собесѣдникъ Кратила, Гермогенъ, защищаетъ противоположный взглядъ. Именъ, внушаемыхъ природой, не существуетъ. Всѣ они устанавливаются законами или взаимнымъ соглашеніемъ людей и не имѣютъ никакой внутренно присущей имъ правильности. Какое названіе дано предмету, то и правильно. Если прежнее названіе измѣнено, то оно становится уже нехорошимъ, хотя въ новомъ названіи не болѣе правильности, чѣмъ въ старомъ. Это подтверждается различіемъ языковъ среди эллиновъ и варваровъ [2]).

Такимъ образомъ, противники расходятся въ вопросѣ о правильности именъ: одинъ утверждаетъ, что между вещами и ихъ именами существуетъ необходимое отношеніе, другой это отрицаетъ. Изъ перваго взгляда вытекаетъ, что анализъ словъ можетъ вести къ познанію вещей, признаніе второго лишаетъ этотъ методъ всякаго значенія. Происхожденіе словъ интересуетъ стороны лишь какъ основаніе для признанія или отрицанія ихъ правильности [3]).

Въ качествѣ судьи и помощника въ изслѣдованіи вопроса собесѣдники приглашаютъ Сократа, который тотчасъ же и беретъ на себя руководящую роль. Сначала Сократъ выступаетъ противъ

---

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

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

[3]) *H. Steinthal.* Geschichte der Sprachwissenschaft bei der Griechen und Romern. Berlin 1863. S. 84—86.

Гермогена. Нить его разсужденій такова. Мнѣніе Протагора, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, ложно. Вещи имѣютъ свою собственную природу, независимую отъ нашего мнѣнія о нихъ. Несомнѣнно есть люди добрые и есть злые, а слѣдовательно, есть люди разумные и безумные. Если же вещи имѣютъ свою собственную непреложную сущность, то цѣлесообразныя дѣйствія, должны опредѣляться природными свойствами предметовъ. Чтобы разсѣчь или сжечь извѣстную вещь, мы должны сообразоваться съ ея природой, иначе мы не достигнемъ своей цѣли. Но рѣчь есть тоже дѣйствіе, а наименованіе, какъ часть рѣчи, часть дѣйствія. Слѣдовательно, говорить о вещахъ и именовать ихъ нужно не какъ вздумается, а правильно, какъ сами онѣ позволяютъ говорить о себѣ, и какъ естественно именовать ихъ. Имя есть орудіе дѣйствія, цѣль котораго учить и различать сущности Каждое орудіе, которымъ пользуется ремесленникъ, приготовляется мастеромъ этого дѣла: челнокъ ткача плотникомъ, буравъ сверлильщика кузнецомъ. Такъ и имена, какъ орудіе ученія, которымъ пользуются учители, есть дѣло художника именъ, каковымъ является законодатель [1]) Признавъ художникомъ именъ законодателя, Сократъ этимъ самымъ сказалъ, что имена происходятъ не *φύσει*, а *νόμῳ*, и этимъ сдѣлалъ какъ-бы уступку Гермогену, но въ дальнѣйшемъ онъ старается устранить противоположность этихъ понятій и показать, что законодатель, вводя тѣ или другія имена, поступаетъ согласно съ природой. Чтобы изготовить цѣлесообразное орудіе какого-либо ремесла, художникъ созерцаетъ общую идею этого орудія и воплощаетъ ее въ соотвѣтствующей матеріи. Но этого мало. Орудіе нужно еще приспособить въ частности къ природѣ вещи, которую имѣется въ виду посредствомъ него обрабатывать. Плотникъ руководится идеей челнока, воплощаетъ ее въ деревѣ и приспособляетъ свое произведеніе къ ткани толстой или тонкой, льняной или шерстяной матеріи. Такъ и законодатель, имѣя предъ своимъ взоромъ идею имени, влагаетъ ее въ звуки голоса, какъ въ матерію. Какъ плотникъ для выдѣлки челноковъ можетъ пользоваться различными древесными породами, такъ законодатель у эллиновъ и варваровъ пользуется различными звуками для воплощенія одной и той же идеи имени. Но влагая общую идею имени въ соотвѣтствующую матерію, законодатель приспособляетъ имя къ тому, чтобы оно хорошо выражало природу каждой вещи въ отдѣльности. Какъ о достоинствѣ работы изготовителя орудій лучше все-

[1]) *Plat.* Crat. 386—389A. Рус п. V, 202—208.

го можетъ судить тотъ, кто ими пользуется, такъ дѣятельность законодателя, нарекающаго имена вещамъ, контролируетъ діалектикъ. Итакъ, хотя имена изобрѣтаются законодателемъ, однако они соотвѣтствуютъ природѣ вещей [1]).

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

Во второй части діалога Платонъ вноситъ поправки и ограниченія къ ранѣе установленному положенію, что имена соотвѣтствуютъ природѣ вещей и устанавливаются согласно внушеніямъ природы. Художниками слова были законодатели. Но художники въ каждой отрасли искусства не одинаковы по степени одаренности и совершенству своихъ работъ. Отсюда и имена, изобрѣтенныя законодателями, не одинаково правильны [7]). Имя есть подражаніе или изображеніе вещи, подобное портрету Только вмѣсто красокъ художникъ слова пользуется слогами и буквами. Но ни одно изображеніе не можетъ быть совершенно тождественно изображаемому, иначе у насъ получилось бы два одинаковыхъ предмета, а не предметъ и его подобіе. Живописное изображеніе тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе соотвѣтствуютъ предмету краски и чѣмъ менѣе въ немъ красокъ, не имѣющихъ аналогіи въ изображаемомъ. Поэтому и имена не представляютъ собою полнаго подобія вещей, а очень часто, состоя изъ неподходящихъ стихій, далеко отклоняются отъ истины. Такъ въ словѣ *σκληρόν* мы находимъ и

---

[1]) Ibid. 389—391 Рус. п. V, 208—211.
[2]) *Steinthal* Op. cit. S. 88—91.
[3]) *Plat* Cratyl. 414C. 419A. 421D. Рус. п. V 248. 255. 259.
[4]) Ibid. 438C. Рус. п V, 283
[5]) Ibid. 438C. 425D. Рус. п. V, 283. 265
[6]) *Menstschikow*. Op. cit 52—53
[7]) *Plat.* Cratyl 429. Рус. п. V, 269—270.

звукъ ρ, вѣрно обозначающій жесткость, и звукъ λ, который обозначаетъ мягкость. Совмѣщеніе этихъ противоположныхъ и исключающихъ другъ друга стихій въ одномъ словѣ, дѣлаетъ его несовершеннымъ подобіемъ жесткости. Однако, несмотря на несовершенство такихъ именъ мы понимаемъ ихъ, потому что условились между собою обозначать посредствомъ нихъ извѣстный предметъ. Отсюда ясно, что имена зависятъ также и отъ взаимнаго соглашенія людей [1]).

Предшествующее изслѣдованіе о соотвѣтствіи словъ вещамъ приводитъ, наконецъ, Платона къ обсужденію главнаго вопроса, возможно ли познавать вещи посредствомъ именъ. Кратилъ утверждаетъ, что имена учатъ, и что въ изслѣдованіи именъ состоитъ не только лучшій, но и единственный способъ познанія вещей [2]). Сократъ рѣшительно отвергаетъ это мнѣніе. Изучать вещи при помощи именъ значитъ смотрѣть на нихъ сквозь очки законодателя, который могъ понимать ихъ правильно, но могъ и ошибаться. Не изслѣдуя самихъ вещей, а судя о нихъ по именамъ, часто не отвѣчающимъ дѣйствительности, мы можемъ быть введены послѣдними въ обманъ [3]). Далѣе Сократъ обращаетъ вниманіе своего собесѣдника на кругъ въ разбираемой теоріи. Говорятъ, что познавать вещи можно только изъ правильныхъ именъ, но вѣдь чтобы дать вещамъ правильныя имена, ихъ предварительно нужно знать. Слѣдовательно, у перваго изобрѣтателя именъ знаніе вещей предшествовало и обусловливало ихъ наименованіе. Затѣмъ, если есть имена правильныя и неправильныя, то необходимо дѣлать между ними выборъ, принимать одни и отвергать другія. Въ самыхъ именахъ критерія для этого быть не можетъ. Правильность имени можетъ быть установлена лишь на основаніи его сравненія съ тѣмъ, образомъ чего оно служитъ, т. е. съ обозначаемымъ предметомъ. Такимъ образомъ, и для открытія правильныхъ именъ необходимо предварительное знаніе вещей. Наконецъ, если имя есть подобіе вещи, то гораздо естественнѣе направить изслѣдованіе на самую вещь, на подлинникъ, на то, что составляетъ истину наименованія, чѣмъ судить объ истинѣ по ея несовершенному отображенію въ имени [4]).

Итакъ, главный вопросъ, занимавшій Платона, состоялъ въ

---

[1]) Ibid. 430—435. Рус. п. V, 270—279.
[2]) Ibid. 435DE. 436A. Рус. п. V, 279.
[3]) Ibid. 436. Рус. п. V, 279—281
[4]) Ibid. 438—439AB. Рус. п. V, 282.

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

Аристотель не оставилъ спеціальнаго трактата по интересующему насъ вопросу. Но касаясь его мимоходомъ, онъ не расходится въ существенномъ съ мнѣніемъ Платона, а только формулируетъ его яснѣе и съ большей раздѣльностью. Вещи по своей природѣ одинаковы для всѣхъ. Подъ воздѣйствіемъ вещей душа испытываетъ различныя состоянія страдательнаго характера (представленія, чувства). Они у всѣхъ одинаковы, какъ одинаковы для всѣхъ вещи. Звуки словъ служатъ внѣшними знаками внутреннихъ состояній и движеній души, а буквы—знаками звуковъ. Какъ для обозначенія однихъ и тѣхъ же звуковъ народы пользуются буквами различныхъ начертаній, такъ для выраженія однихъ и тѣхъ же движеній души они пользуются неодинаковыми звуками. Однако, не всякій звукъ есть слово, хотя бы онъ и обозначалъ что-либо. Нечленораздѣльные звуки животныхъ, безъ сомнѣнія выражающія волненія ихъ души, не суть слова. Словомъ можно назвать лишь такой звукъ, который избираетъ въ качествѣ знака для того или другого понятія человѣческій разумъ. Между звукомъ и понятіемъ, которое онъ обозначаетъ, нѣтъ никакого необходимаго отношенія. Поэтому имена вещей устанавливаются людьми произвольно, по взаимному соглашенію, и наоборотъ, нѣтъ именъ, внушенныхъ природой [1]).

Аристотель различалъ движенія души и имена, служащія ихъ знаками. Стоики удержали это различеніе и въ тоже время объединили внутреннюю и внѣшнюю сторону рѣчи въ общемъ понятіи логоса. У нихъ впервые возникаетъ столь популярное въ позднѣйшей греческой и патристической философіи понятіе логоса внутренняго (*λόγος ἐνδιάθετος*) и произнесеннаго (*προφορικός*). Подъ первымъ разумѣются внутреннія движенія души, подъ вторымъ ихъ звуковое обозначеніе. *Λόγος προφορικός* есть вѣстникъ разума. Какъ выразитель разумныхъ движеній души, онъ самъ разуменъ. Поэтому присвоеннымъ ему наименованіемъ нельзя назвать ни криковъ, издаваемыхъ животными, ни такого сочетанія членораздѣльныхъ звуковъ, которое ничего не обозначаетъ и не имѣетъ смысла. *Λόγος ἐνδιάθετος* есть актуальное состояніе того, что въ потенціальномъ видѣ содержитъ въ себѣ *ὀρθὸς λόγος*. Въ человѣкѣ обитаетъ *ὀρθὸς λόγος*, какъ нѣкоторое предрасположеніе

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

къ образованію основныхъ понятій метафизики и этики. Подъ вліяніемъ опыта эти предрасположенія получаютъ опредѣленную форму, становятся точно выраженными и оправданными понятіями, которыя могутъ быть высказаны посредствомъ звуковъ. Они-то и составляютъ *λόγος ἐνδιάθετος*. Если внутреннее слово образуется подъ вліяніемъ тѣхъ сперматическихъ логосовъ, которые въ видѣ опредѣленныхъ предрасположеній вложены въ человѣка природой, и если слово произнесенное служитъ вѣрнымъ выраженіемъ внутренняго слова, то для стоиковъ вполнѣ естественно было поддерживать теорію естественнаго происхожденія именъ И они, дѣйствительно, держались этой теоріи, ученіе же Аристотеля объ условности именъ подвергали ожесточенной критикѣ [1])

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

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

Представленіе о существенномъ и необходимомъ отношеніи внѣшняго слова къ внутреннему, о звукѣ, какъ носителѣ обозначаемой имъ реальности и ея силъ, лежало въ основѣ магіи. Именамъ и заклинательнымъ формуламъ приписывалась таинственная сила. Знаніе именъ, въ звуковой формѣ которыхъ сосредоточено могущество боговъ, отдаетъ во власть человѣка демоновъ и природу [3]). Въ неканонической іудейской литературѣ такая сила приписывается

---

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

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

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

тетраграммѣ, неизрекаемому имени Іеговы. Чудеса, совершенныя Христомъ, невѣрующіе іудеи объясняли тѣмъ, что Онъ будто бы тайно проникъ во Святое Святыхъ, овладѣлъ тамъ именемъ Іеговы и посредствомъ него повелѣвалъ духами и природой. О Моисеѣ раввины утверждали, что онъ вырѣзалъ тетраграмму на своемъ жезлѣ и силою ея раздѣлилъ волны Краснаго моря при переходѣ чрезъ него Израиля [1]). Подобныя же воззрѣнія господствовали въ гностическихъ кругахъ и особенно наглядное и рѣзкое выраженіе получили въ сочиненіяхъ офитовъ, сохранившихся на коптскомъ языкѣ [2]). Оригенъ использовалъ эти общераспространенныя вѣрованія въ своей полемикѣ съ Кельсомъ.

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

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

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

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

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

дываться, что послѣднимъ Оригенъ считалъ ангеловъ, попеченію которыхъ ввѣрены отдѣльные народы [1]). Въ бесѣдахъ на кн. Чиселъ, онъ опредѣленно объ этомъ и говоритъ. Первоначальный языкъ, данный чрезъ Адама, сохранился только у народа, который былъ частію Іеговы. Это—еврейскій языкъ. Прочіе народы были ввѣрены попеченію высшихъ ангеловъ, которые и дали своимъ подвластнымъ отдѣльные языки. Библейскимъ основаніемъ для Оригена служило повѣствованіе о смѣшеніи языковъ, такъ какъ въ словахъ Господа: „Сойдемъ и смѣшаемъ тамъ языкъ ихъ“ (Быт. XI, 7) онъ видѣлъ обращеніе Бога къ ангеламъ [2]). Принимая такимъ образомъ, взглядъ Кратила, Оригенъ относится отрицательно къ мнѣнію Аристотеля объ условности именъ и съ сочувствіемъ излагаетъ ученіе стоиковъ о происхожденіи языка по внушенію природы [3]). Но какъ и прочихъ философовъ того времени, Оригена интересуетъ вопросъ не о происхожденіи, а о правильности именъ, о правѣ пользоваться именами для выясненія сущности вещей. Происхожденіе именъ по внушенію Бога и ангеловъ признается только потому, что въ этомъ дано ручательство ихъ правильности. И дѣйствительно, александрійскій катехетъ утверждаетъ, что имена Адонаи, Саваоѳъ содержатъ въ себѣ нѣкоторое таинственное богословіе, возводящее мысль человѣка къ Творцу всего [4]). Точно также и въ именахъ ангеловъ (Михаилъ, Гавріилъ, Рафаилъ) сокрыта мысль объ ихъ служеніи во вселенной, которое они несутъ по волѣ Божіей [5]). Необходимое и существенное отношеніе именъ къ обозначаемымъ предметамъ Оригенъ доказываетъ той силой, которую они обнаруживаютъ, входя въ составъ заклинательныхъ формулъ. Въ магіи онъ видитъ искусство, покоющееся на очень прочныхъ основаніяхъ, но извѣстныхъ лишь немногимъ посвященнымъ [6]). Сами язычники пользуются въ цѣляхъ экзоркизма еврейскими именами Бога и именами патріарховъ—Авраама, Исаака, Іакова,—потому что они по опыту знаютъ о великой силѣ именъ этихъ праведныхъ мужей, когда они произносятся въ связи съ именемъ Божіимъ. Обращаясь съ молитвою къ Богу и заклиная демоновъ, они прибѣгаютъ къ іудейскимъ формуламъ: „Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Іакова“ или „Богъ Израилевъ, и Богъ евреевъ, и Богъ, потопившій царя египетскаго и египтянъ въ морѣ Черм-

---

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

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

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

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

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

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

номъ“ [1]). Особенною силой отличается имя Господа Іисуса Христа [2]). Сила именъ заключается не въ обозначаемыхъ ими предметахъ, а въ особенностяхъ и свойствахъ самыхъ звуковъ, изъ которыхъ они слагаются [3]). Это видно изъ того, что заклинательныя и магическія формулы утрачиваютъ свойственную имъ силу, будучи переведены на другой языкъ. Даже перестановка именъ въ заклинаніяхъ вредитъ дѣлу. Имена должны быть изрекаемы въ извѣстномъ порядкѣ и послѣдовательности, и только подъ этимъ условіемъ оказываются дѣйствительными. Заговоры, составленные на египетскомъ языкѣ, вліяютъ на однихъ демоновъ, а изрекаемыя на персидскомъ языкѣ—на другихъ [4]). Для магическихъ цѣлей можно пользоваться именами людей, данными имъ отъ рожденія на ихъ родномъ языкѣ. При помощи же греческаго имени, переведеннаго на египетскій или римскій языкъ, нельзя достигнуть никакихъ результатовъ. Если таково свойство человѣческихъ именъ, то что же удивительнаго, если, будучи переведены на другой языкъ, утрачиваютъ свою силу имена Божіи? Формула: „Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова“ имѣетъ великую силу въ заклятіяхъ и подчиняетъ волѣ человѣка демоновъ, но если въ этой формулѣ еврейскія имена замѣнить ихъ греческимъ переводомъ и произнести вмѣсто нея: „Богъ Избраннаго отца голоса, и Богъ Смѣха, и Богъ Запинателя“, то эти слова окажутся совершенно бездѣйственными. Точно также имя Саваоѳъ, замѣненное равнозначущими—Господь силъ или Господь воинствъ,—утрачиваетъ свою магическую силу [5]) Итакъ употребленіе и значеніе именъ въ магіи доказываетъ, что въ самыхъ звукахъ ихъ скрыта таинственная сила, а изъ этого въ свою очередь нужно заключать, что происхожденіе именъ не условно, и что они имѣютъ самую тѣсную связь съ сущностью предметовъ. Вмѣстѣ съ этимъ падаетъ и возраженіе Кельса. Всевышняго никакъ нельзя называть именами Зевса или другихъ демоновъ не потому только, что съ ними психологически связаны дурныя ассоціаціи, не потому, что при упоминаніи о Зевсѣ въ нашемъ сознаніи тотчасъ же всплываетъ представленіе о сынѣ Кроноса и Реи, мужѣ Геры, братѣ Посейдона, отцѣ Аѳины и Артемиды, осквернителѣ Персефоны, но потому, что это имя по

---

[1]) Ibid. I, 25. *Ed Koet.* B. I, 77. Рус. п. I, 45—46. IV, 33—35. *Ed. Koet* B. I, 303—305. Рус. п. I, 380—384.

[2]) Ibid. I, 25. *Ed. Koet.* B. I, 76 Рус. п. I, 45.

[3]) Ibid. I, 25. *Ed. Koet.* B. I, 76. Рус. п. I, 45.

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

[5]) Ibid. V, 45. *Ed. Koet.* B. II, 49—50.

природѣ обозначаетъ не Бога Всевышняго, а низшее существо, нѣкотораго зложелательнаго демона. Назвать Бога Зевсомъ равносильно богохульству, поэтому христіане готовы скорѣе перенести какія угодно муки, чѣмъ согласиться на это [1]).

Послѣ Оригена вопросъ о происхожденіи и правильности именъ возникъ снова въ связи съ тринитарными спорами, при чемъ защитникомъ *φύσει* выступилъ глава аномеевъ, самой крайней аріанской фракціи, Евномій, а противоположной теоріи держались защитники „Никейской вѣры“ Василій Великій и Григорій Нисскій.

Евномій, крупная литературная сила въ лагерѣ аріанъ, ставилъ для себя задачей доказать при помощи философскихъ и богословскихъ аргументовъ, что Сынъ Божій не единосущенъ Отцу и не подобенъ Ему по Своей природѣ. Этому вопросу онъ посвятилъ особое сочиненіе, изданное около 361 г. подъ заглавіемъ *Апологія* [2]). Для осуществленія намѣченной цѣли потребовался цѣлый комплексъ научныхъ понятій, среди которыхъ не малую роль игралo ученіе о сверхъестественномъ происхожденіи языка. Прежде всего нужно было дать сущности Божіей такое опредѣленіе, которое исключало бы возможность ея передачи Сыну. Это не представляло большихъ затрудненій, такъ какъ въ доникейскомъ богословіи очень часто въ нерожденности Отца видѣли не только Его ипостасную особенность, но и существенное опредѣленіе самой Его природы [3]). Отождествленіе сущности Бога съ нерожденностью и послужило для Евномія основной посылкой въ его доказательствахъ иносущія Сына. Богъ, какъ начало всего, по существу Своему есть бытіе ни отъ чего независимое, нерожденное. Нерожденность составляетъ и исчерпываетъ собою всю Его сущность [4]). Всѣ другія свойства Божіи вытекаютъ изъ одного этого главнаго и первоначальнаго. Если же сущность Отца состоитъ въ нерожденности, то по самому своему понятію она не можетъ быть передана рожденному, иначе пришлось бы утверждать, что рожденный Сынъ по сущности есть нерожденный, а это было бы contradictio in adjecto. Отсюда выводъ, что единородный по самой сущности противоположенъ Отцу [5]), а слѣдовательно

[1]) Ibid. I, 25. *Ed Koet* B. I, 75—76. Рус. п. I, 43—46 V, 46. *Ed. Koet.* B. II, 50-51.

[2]) Сочиненіе это сохранилось до нашего времени. Его текстъ см. у *Migne* Ser. gr. XXX, col. 835—868.

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

[4]) *Eunomius.* Apologia, 7. *Migne*, P. gr. T. XXX, col. 841. 868

[5]) Ibid. 9. *M.* Col. 844

и всѣ производныя свойства Сына, вытекающія изъ Его рожденности, не имѣютъ ничего общаго съ свойствами Отца. Сынъ не только не единосущенъ, но и не подобенъ Отцу [1]). Христосъ называется въ Писаніи, какъ и Отецъ, свѣтомъ, жизнію, силою, но эти свойства Его настолько же отличаются отъ одноименныхъ свойствъ Первой Ипостаси, насколько рожденность отличается отъ нерожденности [2]). Доказательство, исходящее изъ понятія сущности Божіей, предполагаетъ, конечно, ея постижимость. И дѣйствительно, Евномій выразилъ эту мысль съ неслыханной рѣзкостью и самоувѣренностью. По свидѣтельству церковныхъ писателей его времени, онъ утверждалъ, что человѣкъ познаетъ сущность Бога съ не меньшимъ совершенствомъ, чѣмъ самъ Богъ [3]). Но этотъ парадоксальный тезисъ для своего подтвержденія нуждался въ спеціальныхъ доказательствахъ, и Евномій искалъ ихъ въ теоріи правильности именъ. Въ своей Апологіи онъ заявляетъ, что имя обозначаетъ самую сущность вещи, къ которой относится [4]). Такое высокое мнѣніе о значеніи словъ должно было опираться на соотвѣтствующую теорію языка. Послѣдняя въ разсматриваемомъ сочиненіи Евномія затронута лишь въ самыхъ общихъ чертахъ. Здѣсь мы читаемъ, что слово нерожденность служитъ адэкватнымъ выраженіемъ существа Божія, потому что оно не есть дѣло человѣческаго изобрѣтенія. То, что говорится по человѣческому изобрѣтенію (*κατ' ἐπίνοιαν*), имѣя свое бытіе только въ однихъ именахъ и произношеніи ихъ, вмѣстѣ съ звуками обыкновенно и разсѣивается [5]). Такимъ образомъ, Евномій различаетъ два вида словъ: одни изобрѣтены человѣкомъ и не обозначаютъ ничего реальнаго, другія не человѣческаго происхожденія и обозначаютъ самую сущность вещей. Ко второй категоріи относится имя нерожденность, исчерпывающее собою сущность Бога Отца.

Съ критикой противъ Евномія выступилъ между 363 и 365 годами св. Василій Великій. Имена, по его мнѣнію, не обозначаютъ сущности предметовъ. Всѣ слова по своему смыслу распадаются на два класса: имена съ безотносительнымъ и относительнымъ значеніемъ. Первыя обозначаютъ нѣкоторыя свойства вещей, вторыя—отношеніе однихъ вещей къ другимъ. Къ первой категоріи

---

[1]) Ibid. 11. *M.* Col. 845.

[2]) Ibid. 19. *M.* Col. 853—856.

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

[4]) *Eunomius.* Apolog. 12. *M.* col 848.

[5]) Ibid. 8. *M.* col. 841—843.

принадлежатъ слова: человѣкъ, конь, ко второй—сынъ, рабъ. Наименованія второй категоріи, очевидно, не касаются сущности предметовъ. Ближе къ послѣдней стоятъ слова съ предметнымъ содержаніемъ, но и они не обозначаютъ собою сущности [1]). По терминологіи Василія Великаго, сущность представляетъ собою всеобщее въ вещахъ, а все индивидуальное въ нихъ уже не относится къ сущности [2]). Отсюда для него было вполнѣ естественно признать, что и наименованія предметовъ не затрогиваютъ ихъ сущности. Имена обозначаютъ не общія свойства вещей, а ихъ особенности. При имени Петра мы мыслимъ не человѣка вообще, а опредѣленное лицо—сына Іонина, изъ Виѳсаиды, брата Андрея, изъ рыбаковъ призваннаго на апостольское служеніе. Далѣе, если бы имя обозначало сущность вещи, то различіе именъ указывало бы на иносущіе, а одинаковость именъ на единосущіе. Въ дѣйствительности же мы не можемъ ни отрицать одинаковости существа въ Петрѣ и Павлѣ, ни признать единства существа въ Богѣ и человѣкѣ, хотя Писаніе и людей называетъ богами. (Іоан. X, 35) [3]).

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

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

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

[3]) Adv. Eunom. L. II, 4. *M.* col. 577—580. Рус. п. III, 54—55.

мый для правильнаго мышленія [1]) Вопроса о происхожденіи имень Василій Великій не касается.

Въ 378 г. Евномій отвѣтилъ на критику Василія Великаго новымъ сочиненіемъ подъ заглавіемъ: *Апологія апологіи*. О содержаніи этого несохранившагося сочиненія мы знаемъ только изъ его обширнаго опроверженія, составленнаго св. Григоріемъ Нисскимъ [2]). Въ своемъ новомъ трудѣ Евномій выступаетъ уже съ вполнѣ опредѣленной и хорошо продуманной теоріей происхожденія именъ, въ которой не трудно видѣть отраженіе платоновскаго діалога *Кратилъ* и стоическаго ученія о сперматическихъ логосахъ.

Въ твореніи міра, говоритъ Евномій, проявилось могущество, премудрость и благость Божія. Всемогущество выразилось въ самомъ созданіи вещей, премудрость—въ нареченіи вещамъ при ихъ сотвореніи точныхъ, выражающихъ ихъ сущность, именъ [3]). Но Богъ не только нарекъ имя каждой вещи, но, движимый Своей благостью, сообщилъ эти имена человѣку [4]). Умъ человѣка по своей природѣ не можетъ возвыситься до пониманія сущности вещей. Богъ поспѣшилъ ему на помощь. Онъ сообщилъ человѣку имена вещей, служащія совершеннымъ обозначеніемъ ихъ природы и чрезъ эти имена открылъ ему сущность каждой вещи [5]). Евномію казалось, что ученіе объ естественномъ происхожденіи именъ колеблетъ вѣру въ Промыслъ Божій и идетъ навстрѣчу философіи Аристотеля, который утверждаетъ, будто Божественное Провидѣніе простирается только до луны и не распространяется на земныя вещи [6]).

Въ богословскомъ сочиненіи Евномій не могъ, конечно, остаться при одной философской аргументаціи. Поэтому онъ старался найти точку опоры въ Свящ. Писаніи. Онъ ссылался на библейское повѣствованіе о созданіи свѣта, злаковъ, животныхъ словомъ. Называя части міра по именамъ, Богъ вызывалъ ихъ къ бытію. Но эти имена, очевидно, не были человѣческимъ изобрѣтеніемъ,

---

[1]) Ibid I, 6—7. *M.* col. 521—525 Рус п. III, 19—23.

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

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

[4]) Ibid. *M.* Col. 1048 D. Рус. п. VI, 426.

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

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

потому что они предшествовали человѣку [1]) Затѣмъ, онъ ссылался на слова псалма: „Исчисляетъ множество звѣздъ и всѣмъ имъ имена нарицаетъ“ (CXLVI, 4) [2]). Кромѣ этихъ прямыхъ доказательствъ, Евномій приводилъ еще нѣсколько косвенныхъ. Св. Писаніе не упоминаетъ о составленіи именъ святыми мужами, а между тѣмъ кто же больше ихъ имѣлъ для этого данныхъ? [3]) Богъ являлся людямъ и говорилъ съ ними на человѣческомъ языкѣ. Но человѣкъ грѣшенъ, а потому скверны и нечисты слова, изобрѣтаемыя имъ. Не соотвѣтствовало бы Божію величію облекать свою волю въ несовершенныя формы человѣческаго языка. Нѣтъ, бесѣдуя съ людьми, Онъ пользуется чистыми именами, данными Имъ Самимъ вещамъ [4]).

Въ представленіи о нареченіи Богомъ именъ и о передачѣ ихъ человѣку Евномій былъ чуждъ, однако, грубаго антропоморфизма. Еще ранѣе сотворенія міра Богъ опредѣлилъ, какъ каждая вещь должна называться. Всѣ эти имена обозначаютъ самую сущность вещей и не могутъ быть измѣняемы, иначе они потеряли бы смыслъ и превратились бы въ пустой звукъ. Чтобы предохранить отъ этого человѣка, Богъ вложилъ въ его душу сѣмена именъ [5]). Изъ этихъ сѣмянъ и развиваются потомъ слова, адэкватныя предметамъ. Ихъ образованіемъ руководитъ законъ природы, а не человѣческій произволъ.

Григорій Нисскій указываетъ философскій источникъ теоріи происхожденія именъ, составленной Евноміемъ. Это діалогъ *Кратилъ* [6]). И дѣйствительно, Евномій далъ христіанское выраженіе и богословское обоснованіе тѣмъ мыслямъ, которые Платонъ влагаетъ въ уста своего бывшаго учителя. Только ученіе о врожденности сѣмянъ, изъ которыхъ развиваются имена, напоминаетъ стоическія представленія о сперматическихъ логосахъ [7]).

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

---

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

[2]) Ibid *M.* Col. 1052 CD. Рус. п. VI, 430.

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

[4]) Ibid. *M.* Col. 1050 C. Рус. п. VI, 427—428

[5]) Ibid. *M.* Col. 1093 BD. Рус. п. VI, 477—479.

[6]) Ibid. *M.* Col. 1045 C. Рус. п. VI, 423.

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

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

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

Библейскія доказательства Евномія Григорій Нисскій опровергаетъ безъ затрудненій. Повѣствованіе кн. Бытія о сотвореніи вещей словомъ служитъ выраженіемъ идеи всемогущества Божія [4]). Перечисляя всѣ виды твореній, созданныхъ Богомъ, Моисей вовсе не повторяетъ тѣхъ именъ, которыя, какъ полагаетъ Евномій, произносилъ Богъ, потому что еврейскій языкъ не есть языкъ первобытный, происшедшій отъ Бога. Онъ возникъ, какъ многіе утверждаютъ на основаніи псалма LXXX, 6, при выходѣ евреевъ изъ Египта [5]). Слова псалмопѣвца объ исчисленіи звѣздъ и нареченіи имъ именъ означаютъ то, что Богъ знаетъ звѣзды, не только въ ихъ совокупности, но и каждую въ отдѣльности [6]). Что касается богоявленій, то бесѣда Бога съ человѣкомъ на человѣческомъ языкѣ есть дѣло Его благого уничиженія. Мы снисходимъ къ животнымъ, побуждая ихъ нечленораздѣльными звуками, однако эти звуки не служатъ нашимъ естественнымъ языкомъ. Точно также

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

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

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

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

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

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

въ Своихъ явленіяхъ Богъ говорилъ не соотвѣтственно Своему величію, а, снисходя къ человѣческой слабости, облекалъ Свои откровенія въ слова извѣстныя и понятныя намъ. Это во всякомъ случаѣ не могло унижать Бога болѣе, чѣмъ самое воплощеніе [1])

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

Нельзя отождествлять слово съ предметомъ, наименованіе съ бытіемъ. Предметы пребываютъ, а слова звучатъ и исчезаютъ въ воздухѣ [2]). Звукъ слова есть только знакъ (*σημεῖον*), отмѣтка (*γνώρισμα*), клеймо (*σήμαντρον*) вещи [3]). Предметы существуютъ одинаковымъ образомъ для всѣхъ, одинаковы у всѣхъ и тѣ страдательныя состоянія души, которыя возникаютъ подъ ихъ вліяніемъ, но слова, обозначающія вещи, мысли и чувства, у всѣхъ народовъ различны [4]). Какъ чувственное, такъ и интеллектуальное познаніе мы извлекаемъ изъ вещей, а не изъ именъ Богъ далъ человѣку силу зрѣнія и прочія чувства. Пользуясь ими, мы воспринимаемъ цвѣта, звуки и запахи, не нуждаясь въ томъ, чтобы кто-нибудь намъ предварительно наименовалъ ихъ. Такъ дарованная Богомъ разумная сила души познаетъ непосредственно вещи [5]). Слова, какъ знаки вещей и понятій, имѣютъ двоякое значеніе. Во-первыхъ, благодаря имъ мы сохраняемъ пріобрѣтенныя о предметахъ познанія въ раздѣльномъ, неслитномъ состояніи [6]). Во-вторыхъ, пользуясь словами, какъ знаками своихъ внутреннихъ состояній, мы входимъ въ общеніе съ другими людьми. Духовныя существа вполнѣ прозрачны другъ для друга Они непосредственно и взаимно видятъ другъ въ другѣ движеніе ума. Но умъ человѣка заключенъ въ плотскую оболочку и отдѣленъ ею отъ умовъ другихъ людей. Непосредственно читать мысли въ душѣ себѣ подобныхъ невозможно. Поэтому мы даемъ понять имъ о внутреннихъ движеніяхъ нашего ума, о тѣхъ предметахъ, которые его занимаютъ, и чувствахъ, которыя его волнуютъ, посредствомъ звуковъ, служащихъ ихъ знаками [7]).

---

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

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

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

[4]) Ibid. *M.* Col. 996AB. Рус. п. VI, 365—366.

[5]) Ibid. *M.* Col. 1045AB. Рус. п. 422—423.

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

[7]) Ibid. *M.* Col. 1041CD. Рус. п. VI, 419. Ученіе св. Григорія Нисскаго о происхо-

Ученіе бл. Августина о знакахъ, какъ средствѣ общенія душъ. Какъ мы убѣдились изъ предшествующаго очерка, философія языка въ древности изслѣдовала два основныхъ вопроса: о правильности именъ и объ ихъ происхожденіи. Одни полагали, что анализъ словъ ведетъ къ познанію вещей и склонны были видѣть въ происхожденіи языка дѣйствіе сверхчеловѣческихъ силъ: природы, боговъ или древнихъ мудрецовъ, надѣленныхъ божественной мудростью. Другіе настаивали, что источникомъ знанія служитъ изслѣдованіе вещей, слова же представляютъ собою не что иное, какъ произвольно установленный знакъ понятій. Бл. Августинъ, обсуждая настоящій вопросъ, движется въ той же плоскости. Но онъ сосредоточиваетъ свое вниманіе исключительно на доказательствѣ того положенія, что слова ничему не учатъ. Искусственное происхожденіе языка при этомъ само собою предполагается, и бл. Августинъ говоритъ о немъ, какъ объ истинѣ, не требующей доказательствъ. По своему существу его ученіе очень близко подлинному мнѣнію Платона, точно формулированному Аристотелемъ, но въ то же время носитъ на себѣ и слѣды вліянія стоицизма. Обращаетъ на себя вниманіе почти полное совпаденіе во всемъ существенномъ между бл. Августиномъ и Григоріемъ Нисскимъ. Непосредственнаго вліянія со стороны знаменитаго восточнаго писателя здѣсь быть не могло, во-первыхъ, потому, что бл. Августинъ недостаточно зналъ греческій языкъ и вообще не обнаруживаетъ непосредственнаго знакомства съ восточной церковной литературой. Во-вторыхъ, независимость бл. Августина отъ 12-й книги *Contra Eunomium* Григорія Нисскаго устанавливается хронологіей. Годъ изданія этого сочиненія неизвѣстенъ, но во всякомъ случаѣ его появленіе въ свѣтъ нужно отнести приблизительно ко времени между 379 и 383 годами. Но бл. Августинъ по занимающему насъ вопросу успѣлъ высказаться въ сочиненіи *De magistro* уже въ 389 году, вскорѣ послѣ крещенія, когда его начитанность даже въ латинской церковной литературѣ была еще довольно ничтожна. Поэтому представляется совершенно невѣроятнымъ, чтобы ему могло быть извѣстно въ это время столь недавнее произведеніе православнаго востока. Совпаденіе взглядовъ по вопросу о значеніи языка между двумя церковными писателями, между которыми нельзя установить никакихъ связей, можетъ быть объяснено только одинаковымъ вліяніемъ школы. По всей вѣроятности грамматики и риторы того

жденіи и значеніи словъ подробнѣе изложено у *Diekamp*, Op. cit. S. 152—159. *С. В. Троицкій.* Объ именахъ Божіихъ и имябожникахъ. Спб. 1914, стр. 1—16.

времени, у которыхъ получали свое образованіе христіане, рекомендовали своимъ ученикамъ именно эту теорію. Въ противоположность Оригену, Василію Великому и Григорію Нисскому, которые касаются философіи языка исключительно въ полемическихъ видахъ, бл. Августинъ разсматриваетъ этотъ вопросъ независимо отъ какихъ бы то ни было практическихъ соображеній. Далѣе его особенностью служитъ психологическій характеръ изслѣдованія данной проблемы.

Непосредственное соприкосновеніе душъ въ настоящей жизни невозможно. Каждый съ полной достовѣрностью познаетъ движенія собственной души и не можетъ проникнуть во внутренній міръ другого. Свои мысли и чувства мы обнаруживаемъ посредствомъ различнаго рода знаковъ. Поэтому вопросъ о способѣ познанія чужой души естественно обращаетъ насъ къ изслѣдованію знаковъ и ихъ значенія въ нашемъ познаніи и обмѣнѣ мыслей съ себѣ подобными. Этимъ предметомъ бл. Августинъ занимается въ одномъ изъ самыхъ раннихъ своихъ произведеній—въ *De magistro* (389 г.). То, что было высказано по этому поводу здѣсь, получило болѣе систематическое и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе сжатое выраженіе позднѣе въ сочиненіи *De doctrina christiana* (397 года) [1]).

А. Знакъ. Знакомъ называется всякая вещь, если мы пользуемся ею для указанія на что-нибудь другое[2]). Воздѣйствуя на чувство, она отпечатлѣваетъ въ немъ свою форму, но сверхъ того, самой своей формой, вызываетъ мысль о чемъ-нибудь другомъ [3]). Такъ, напр., знакомъ служитъ слѣдъ, когда онъ наводитъ мысль на то, что здѣсь прошелъ тотъ или другой звѣрь, дымъ, заставляющій думать объ огнѣ, звукъ трубы на войнѣ, внушающій мысль о наступленіи или отступленіи. Отсюда видно, что всякій знакъ непремѣнно есть нѣкоторая вещь, ибо что не есть вещь, того вовсе не существуетъ, но не всякая вещь есть знакъ. Если дерево, камень, скотъ берутся не для того, чтобы служить указаніемъ на нѣчто другое, они—не знаки, но они становятся знаками, какъ

---

[1]) Въ общихъ изслѣдованіяхъ, посвященныхъ исторіи филологическихъ теорій въ древней философіи, бл. Августину отводится очень мало мѣста, и при этомъ сочиненія, на которыхъ основываемся мы, вовсе не принимаются во вниманіе; цитуется только сочиненіе *Principia dialecticae*, принадлежность котораго Августину сомнительна, см., напр., *Steinthal*, op. cit. S. 287.

[2]) Ex quo intelligitur quid appellem signa; res eas videlicet quae ad significandum aliquid adhibentur. De doctr. christ. I, 2.

[3]) Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire. Ibid. II, 1.

скоро ими пользуются для обозначенія чего-либо, отъ нихъ отличнаго. Поэтому дерево, опущенное Моисеемъ въ горькія воды (Исх XV, 25), камень, положенный Іаковомъ себѣ подъ голову (Быт. XXVIII, 11), и животное, принесенное Авраамомъ въ жертву вмѣсто Исаака, послуживъ матеріаломъ для символическихъ дѣйствій, изъ простыхъ вещей обратились въ вещи обозначающія, т. е. въ знаки [1]).

Всѣ знаки, служащіе выраженіемъ чувствъ и мыслей, бл. Августинъ раздѣляетъ на двѣ категоріи—естественныхъ и данныхъ [2]).

Естественными знаками онъ называетъ такія вещи, которыя наводятъ насъ на мысль о чемъ-нибудь отъ нихъ отличномъ помимо чьего бы то ни было желанія [3]). Сюда можно отнести дымъ и слѣдъ звѣря Наиболѣе важное значеніе въ дѣлѣ взаимнаго общенія людей имѣютъ среди этихъ непроизвольныхъ знаковъ движенія тѣла, въ которыхъ независимо отъ воли обнаруживается состояніе духа, какъ, напр., лицо разгнѣваннаго или опечаленнаго. Совокупность этихъ послѣднихъ знаковъ составляетъ естественный и общій для всѣхъ народовъ языкъ, посредствомъ котораго открывается предъ всѣми состояніе души, волнуемой желаніемъ или нежеланіемъ чего-либо. Это—языкъ чувствъ и желаній [4]).

Во вторую категорію знаковъ бл. Августинъ зачисляетъ такіе, которые даютъ другъ другу различныя живыя существа съ цѣлью перенести въ чужую душу то, что они испытываетъ въ своей душѣ, будетъ ли это чувство или мысль [5]). Для выраженія своихъ мыслей и волненій человѣкъ прибѣгаетъ къ знакамъ, доступнымъ воспріятію всѣхъ пяти внѣшнихъ чувствъ, но большинство наиболѣе выразительныхъ знаковъ относится къ области зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній. Утвердительное движеніе головы, военныя знамена, пантомимы—все это знаки зрительныхъ воспріятій, своего рода видимыя слова. Знаками,

---

[1]) Ibid. I, 2

[2]) Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Ibid II, 2.

[3]) Naturalia sunt, quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi, praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt. Ibid. II, 2.

[4]) Confes. I, 13. Рус. п. I, 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. De doctr. christ. II, 3.

обращенными къ чувству слуха, служатъ звуки музыкальныхъ инструментовъ, которые не только ласкаютъ ухо, но по большей части и означаютъ что-нибудь. Однако всѣ подобные знаки по сравненію съ словами незначительны какъ въ количественномъ отношеніи, такъ и по значенію въ умственной жизни человѣка, потому что слова могутъ замѣнять собою всѣ другіе знаки, а послѣдніе словъ замѣнить не могутъ [1]). Но слова слишкомъ мимолетны. Они существуютъ до тѣхъ лишь поръ, пока звучатъ въ воздухѣ, приведенномъ въ движеніе голосовыми органами. Поэтому, чтобы задержать и зафиксировать ихъ, изобрѣтены знаки знаковъ. Это—буквы, переводящія знакъ изъ области слухового ощущенія въ область зрительнаго [2]).

Знаки „данные“ въ свою очередь могутъ быть раздѣлены на два класса: собственные и переносные. Собственными бл. Августинъ называетъ знаки, всегда употребляемые для обозначенія тѣхъ именно предметовъ, для указанія на которыхъ они изобрѣтены. Каждое слово есть собственный знакъ той вещи, которая подъ нимъ разумѣется. Переносными знаками служатъ самыя вещи, которыя, находя для себя выраженіе въ знакахъ собственныхъ, сами иногда берутся въ качествѣ знака, указывающаго на нѣчто иное. Слово волъ, обозначающее всѣмъ извѣстное домашнее животное, есть его собственный знакъ, но если, слыша это слово и мысля при этомъ животное, называемое имъ, мы разумѣемъ подъ этимъ послѣднимъ евангелиста, къ которому апостолъ примѣняетъ слова Писанія: „не заграждай устъ вола молотящаго“ (1 Кор. IX, 7), то въ этомъ случаѣ животное волъ становится переноснымъ знакомъ для евангелиста [3]).

Такъ для взаимнаго общенія человѣкъ пользуется естественными знаками, непроизвольно обнаруживающими его внутреннее состояніе, и изобрѣтаетъ безчисленное количество знаковъ искусственныхъ, замѣняя ихъ одни другими и переводя ихъ изъ области одного чувства въ область другого.

Въ изобрѣтеніи знаковъ есть элементъ апріорный, предваряющій опытъ той пользы, которую они приносятъ въ человѣческомъ общежитіи. Человѣкъ жадно стремится къ познанію знаковъ, и

---

[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. De ordin. II, 35. Рус. п. II, 208. De doctr. christ. II, 4.

[2]) De doctr. christ. II, 5. De Trinit. XV, 19. De ordin. II, 35. Рус. п. II, 208.

[3]) Sunt autem signa vel propria, vel translata. De doctr. christ. II, 15.

Бл. Августинъ, какъ всегда, старается выяснить психологію этого стремленія. Слыша незнакомое слово, человѣкъ всегда желаетъ узнать его значеніе. Но всякое желаніе обусловлено любовью, любовь же предполагаетъ знаніе, потому что нельзя любить совсѣмъ неизвѣстнаго. Что же въ данномъ случаѣ извѣстно и служитъ предметомъ любви, побуждающей искать неизвѣстнаго? Извѣстно здѣсь то, что незнакомый звукъ есть знакъ, установленный для напоминанія о какой-то вещи. Если бы произнесенное слово, отчетливо отобразившееся въ чувствѣ слуха, не мыслилось въ качествѣ знака, то въ немъ не оставалось бы ничего неизвѣстнаго и, слѣдовательно, нечего было бы въ немъ и искать. Только въ томъ случаѣ, если въ звукѣ подозрѣваютъ знакъ, въ немъ есть нѣчто извѣстное—именно самый звукъ или совокупность извѣстнымъ образомъ расчлененныхъ звуковъ,—и неизвѣстное, т. е. значеніе этихъ звуковъ. Стремясь къ знанію совершенному, человѣкъ желаетъ знать въ этомъ случаѣ не только звукъ, но и его смыслъ. Любовь, внушающая желаніе искать неизвѣстнаго, не относится къ звуку, не относится и къ тому, что звукъ этотъ есть знакъ, потому что то и другое извѣстно. Не относится она и къ спеціальному значенію непонятнаго слова, потому что оно неизвѣстно, а любить неизвѣстнаго нельзя. Предметомъ любви служитъ въ настоящемъ случаѣ самая красота и польза знанія знаковъ, идеалъ этого знанія, а всякій идеалъ созерцается въ самой Истинѣ. Въ основаніяхъ вещей умъ видитъ какъ было бы хорошо знать всѣ языки, чтобы понимать всякаго и быть въ свою очередь понятнымъ для всѣхъ [1]). Любовью къ этой извѣстной, непосредственно созерцаемой въ свѣтѣ Истины наукѣ и воспламеняется воля. Но такъ какъ овладѣть всѣми языками невозможно, то каждый старается въ совершенствѣ изучить по крайней мѣрѣ свой родной языкъ. Если же стремленіе къ познанію смысла неизвѣстныхъ знаковъ зависитъ отъ того, что въ самыхъ основаніяхъ вещей умъ созерцаетъ важность общенія съ другими умами, то и изобрѣтеніемъ знаковъ онъ отчасти обязанъ этой непосредственно созерцаемой истинѣ.

В. Знакъ и понятіе. Разсматривая вопросъ о внутренней свя-

[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. De Trinit. X, 2.

зи между знакомъ и тѣмъ душевнымъ движеніемъ, выраженіемъ котораго онъ служитъ, бл. Августинъ вращается въ сферѣ стоическихъ представленій о словѣ внутреннемъ и произнесенномъ, но въ своемъ анализѣ идетъ значительно дальше стоиковъ.

Внѣшнее слово есть голосъ (*vox*) [1]), издаваемый человѣкомъ и обозначающій мысль говорящаго. Поэтому не всякій звукъ голоса есть слово. Вздохъ, рыданіе, смѣхъ, хотя и служатъ выраженіемъ внутренняго состоянія, но, не давая опредѣленной мысли, представляютъ собою не слова, а звуки голоса. Напротивъ, звуки человѣкъ, Богъ, міръ, суть слова [2]) По своей физической природѣ внѣшнее слово есть звукъ голоса. Оно измѣняется соотвѣтственно странамъ и народамъ. Отсюда различіе языковъ, въ которыхъ одни и тѣ же понятія обозначаются звуками, ничего общаго между собою не имѣющими и совершенно условными какъ по своему значенію, такъ и по произношенію. То же, что обозначается членораздѣльными звуками человѣческаго голоса, есть общее достояніе всѣхъ народовъ Мысль о предметахъ у всѣхъ одинакова, имена же и названія даются предметамъ произвольно и свою опору имѣютъ только въ авторитетѣ и господствующемъ обычаѣ [3]). Все зависитъ отъ соглашенія членовъ извѣстнаго общества. Lege по-латыни значитъ читай, а по-гречески—говори. Одни и тѣ же звуки вызываютъ различныя движенія въ душѣ слушателя въ зависимости отъ предварительнаго соглашенія. Не потому люди условились пользоваться этими звуками, что они сами по себѣ пригодны для обозначенія извѣстныхъ вещей, но потому они пригодны для этой цѣли, что люди условились относительно ихъ значенія [4]) Произношеніе словъ не опредѣляется никакими законами.

[1]) Vox въ отличіе отъ sonus обозначаетъ звукъ, издаваемый живымъ существомъ: Caeteri enim strepitus sine anima, soni dici possunt, voces non possunt: vox proprie animatorum est, vivorum est. Enar. in Ps. CXXXIX, 10.

[2]) 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. Serm CCLXXXVIII, 3. Ср Serm. CCLXXXIX, 3

[3]) 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. De music. III, 3.

[4]) Omnes significationes pro suae cujusque societatis consensione animos movent, et quia diversa consensio est, diverse movent; nec ideo consenserunt in eas

Какой слогъ въ словѣ долженъ быть короткимъ, это устанавливаютъ грамматики, на основаніи авторитета древнихъ и выдающихся писателей, которые въ свою очередь руководились не природою вещей, а собственнымъ произволомъ [1]). Такъ благодаря Виргилію измѣнилось произношеніе слова Italia [2]). Звукъ, обозначающій извѣстную вещь, называется также ея именемъ. Имя условно, какъ и всякій знакъ, потому что каждый предметъ можетъ быть названъ какимъ-угодно именемъ [3]) Указывая на тотъ или другой предметъ, имя помогаетъ отличить его отъ другого, поэтому nomen есть то же, что notamen [4]).

Отъ звука, обозначающаго понятіе, нужно отличать образъ этого звука, сохраняемый памятью и воспроизводимый воображеніемъ. Въ этомъ пунктѣ бл. Августинъ даетъ уже дальнѣйшее развитіе ученію стоиковъ о произнесенномъ словѣ, такъ какъ послѣдніе еще не простирали своего анализа до такой степени ясности и раздѣльности. Членораздѣльный звукъ есть нѣчто тѣлесное. Это—сотрясеніе воздуха, производящее извѣстное измѣненіе въ органѣ слуха. Образъ же звука безтѣлесенъ и остается въ нашемъ распоряженіи и тогда, когда сотрясеніе воздуха, вызванное голосовыми органами говорящаго, прекращается. Слова со стороны ихъ звуковыхъ особенностей мы можемъ представлять себѣ и въ молчаніи. Не открывая устъ и не приводя въ движеніе гортани и языка, мы можемъ въ своемъ воображеніи повторять слышанныя фразы, читать стихотворенія съ соблюденіемъ долготы и краткости слоговъ, пропѣть пѣсенку, воспроизводя мысленно ея мотивъ. Хотя образъ звука и словъ находится въ душѣ, однако онъ относится не къ внутреннему слову, а къ внѣшнему. Поэтому образъ произнесеннаго слова такъ же, какъ и оно само, представляетъ собою часть какого-нибудь опредѣленнаго языка [5]).

homines, quia jam valebant ad significationem, sed ideo valent, quia consenserunt in eas. De doctr. christ. II, 37.

[1]) Quid est integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conservatio, loquentium veterum auctoritate firmatae. De doctr christ. II, 19. De music. III, 2.

[2]) De music VI, 35

[3]) Illa res cui nomen impositum est, utique alio quoque nomine, non enim aliter poterat enuntiare. De Genes. op. imp 26. Рус. п. VII, 113

[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 De Genes. op. imp. 26. Рус. п. VII, 114.

[5]) Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur, sive cogitentur. De Trinit. IX, 15. Perveniendum est ergo ad illud verbum hominis... quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicujus linguae esse necesse sit Ibid. XV, 20 Ср 19

Внутреннее слово есть мысль о предметѣ, которая находитъ для себя выраженіе въ томъ или другомъ звукѣ. Оно не относится ни къ какому опредѣленному языку, но одинаково у всѣхъ народовъ. Такъ проповѣдникъ, готовясь къ бесѣдѣ съ своей паствой, обдумываетъ предметъ поученія. Вся совокупность понятій, которыя онъ предполагаетъ выяснить, есть его внутреннее слово. Содержаніе его будущей рѣчи настолько независимо отъ какого-нибудь опредѣленнаго нарѣчія, что, смотря по надобности и по составу слушателей, можетъ быть изложено и по-гречески, и по-латыни, и на какомъ угодно другомъ языкѣ [1]). Однако не всякое представленіе или понятіе есть внутреннее слово, но только такое, которое находится въ центрѣ сознанія и, въ данный моментъ занимая мышленіе, можетъ быть высказано въ произносимомъ словѣ. Память содержитъ въ себѣ неисчерпаемое богатство конкретныхъ образовъ и отвлеченныхъ понятій. Во всемъ своемъ цѣломъ они составляютъ наше знаніе. Но предметъ знанія можетъ и не быть предметомъ мышленія. Мышленіе, получившее опредѣленную форму отъ того, что мы знаемъ, но не всегда мыслимъ, и есть внутреннее слово [2]). Оно рождается отъ знанія, хранимаго памятью [3]). Внутреннимъ словомъ называется мысль въ ея актуальномъ состояніи потому, что только такую мысль мы можемъ выразить во внѣшнемъ словѣ [4]). Обращаясь къ частностямъ, мы должны признать внутреннимъ словомъ прежде всего конкретный образъ вещи, когда-то воспринятой посредствомъ одного изъ внѣшнихъ чувствъ, если только, находясь въ центрѣ вниманія, онъ какъ-бы ищетъ внѣшняго выраженія посредствомъ того или другого знака [5]). Образъ вещи, не соотвѣтствующій дѣйствительности, но создаваемый произвольной игрой воображенія, пока находится въ полѣ духовнаго зрѣнія, есть также внутреннее слово. Бл. Августинъ относитъ къ области внутренняго слова, какъ образъ Карѳагена, въ которомъ онъ былъ и который видѣлъ, такъ и образъ Александріи, которую зналъ

---

[1]) Serm. CCXXV, 3. CCLXXXVIII, 3 De Trinit. XV, 19

[2]) Formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus. De Trinit. XV, 19.

[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. De Trinit XV, 40.

[4]) Sed certe si ea dicere velimus, nisi cogitata non possumus. Ibid. XV. 17.

[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 Ibid. VIII, 9

только по описанію другихъ [1]). Далѣе, внутреннимъ словомъ называется мысль, созерцаемая въ данный моментъ въ неизмѣняемой Премудрости. Такъ въ вѣчной Истинѣ умъ видитъ форму, согласно которой мы существуемъ и правильно дѣйствуемъ. Почерпая непосредственно изъ Нея правильное знаніе о вещахъ, онъ рождаетъ внутреннее слово, въ которомъ и высказываетъ предъ самимъ собой возникшую въ немъ идею [2]). Наконецъ, все познанное, поскольку извлекается изъ памяти и, становясь предметомъ раздѣльнаго мышленія, заключается въ рамки точнаго опредѣленія, есть также внутреннее слово [3]). Разъ внутреннимъ словомъ называется все, занимающее въ данный моментъ воображеніе или умъ, то всякое мышленіе, воспоминаніе и мечта есть внутренній разговоръ души съ самой собою [4]).

Отношеніе между движеніемъ души и знакомъ, служащимъ его выраженіемъ, опредѣляется самымъ понятіемъ внутренняго слова. Если послѣднее есть всякая вообще отчетливо созерцаемая мысль, то оно должно предшествовать каждому сознательному дѣйствію и обусловливать его [5]). Оно можетъ не обнаруживаться въ дѣлѣ, но не можетъ быть дѣла, которому не предшествовало бы слова въ видѣ заранѣе обдуманнаго плана или намѣренія [6]). Произнесеніе внѣшняго слово есть только частный случай этого общаго правила, потому что оно также представляетъ собою сознательное дѣйствіе. Но внутреннее слово не только служитъ причиной внѣшняго слова, но и его сущностью. Понятіе относится къ выражающему его звуку, какъ форма къ матеріи, какъ душа къ тѣлу, какъ Божественная природа къ человѣческой въ лицѣ

---

[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. Ibid. VIII, 9

[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 De Trinit IX, 12

[3]) Omne quod notum est, verbum dicitur animo impressum, quamdiu de memoria proferri et definiri potest Ibid. IX, 15.

[4]) De continent. 3—5.

[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. De Trinit. IX, 12.

[6]) Potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus; opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum. Ibid. XV, 20.

Искупителя. Звукъ голоса есть матерія слова, а слово—звукъ, получившій форму [1]). Звукъ, одушевленный внутреннимъ содержаніемъ, есть какъ-бы живое существо, въ которомъ душу составляетъ внутреннее слово, а тѣло—внѣшнее слово [2]). Внутреннее слово невидимо, звукъ, его обозначающій, доступенъ чувству слуха. Какъ внутреннее слово воплощается въ звукѣ, такъ Слово Божіе восприняло плоть, благодаря которой было видимо и осязаемо. Какъ природа Божественнаго Слова, ставъ человѣкомъ, не превратилась въ плоть, такъ внутреннее слово, будучи произнесено, не обращается въ звукъ [3]). Изъ такого отношенія между понятіемъ и звукомъ въ имени само собою вытекаетъ, что словомъ въ истинномъ смыслѣ можно назвать только внутреннее слово, звукъ же носитъ это названіе лишь ради того, что его восприняло, и потому было бы точнѣе называть его голосомъ слова [4]).

С. Слово и познаніе [5]) Чтобы выяснить роль слова и всѣхъ вообще знаковъ въ познаніи, нужно предварительно установить, какимъ образомъ намъ становится извѣстно содержаніе чужой души чрезъ посредство звуковъ и тѣлодвиженій. Бл. Августинъ отмѣчаетъ четыре момента въ этомъ психологическомъ процессѣ. Его исходной точкой служитъ внутреннее слово говорящаго (1). Изъ скрытаго состоянія оно переходитъ въ звукъ и достигаетъ въ немъ слуховыхъ органовъ собесѣдника (2). Въ его умъ звукъ превращается въ слуховое ощущеніе, т. е. переходитъ въ состояніе психическаго образа (3), а этотъ послѣдній возбуждаетъ внутреннее слово (4). Такимъ образомъ, внутреннее слово занимаетъ начальный и конечный пунктъ въ этой линіи сообщенія двухъ душъ, а внѣшнее слово—звукъ и его психическій образъ—являются двумя промежуточными звеньями [6]). Въ

---

[1]) De Genes. ad litt I. 29. Рус II VII, 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? De quant. anim. 66. Ср. 65—69. Рус. п. II, 402.

[3]) De Trinit XV, 20. Serm. XXVIII, 5. CCXXV, 3

[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. De Trinit. XV, 20.

[5]) Ср. *W. Ott.* Ueber die Schrift des hl. Augustinus De magistro. Hechingen. 1898

[6]) 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,

проповѣдяхъ, обращенныхъ къ мало образованному большинству своей паствы, бл. Августинъ изображаетъ иногда этотъ процессъ очень картинно, но безъ точнаго соотвѣтствія своему настоящему взгляду на его сущность Внутреннее слово, которое говорящій хочетъ передать собесѣднику, ищетъ соотвѣтствующаго звука, помѣщается въ немъ какъ въ лодкѣ, переплываетъ въ немъ чрезъ воздухъ, достигаетъ на этомъ летательномъ аппаратѣ слушателя и чрезъ его ухо вступаетъ въ область его ума. Послѣ этого звукъ, сослужившій свою службу, исчезаетъ, а внутреннее слово, не покинувъ говорящаго, становится достояніемъ слушающаго [1]). Такимъ образомъ, можно подумать, что понятіе какъ бы перелетаетъ изъ одной головы въ другую. Въ дѣйствительности этого нѣтъ. Душа того и другого собесѣдника остается замкнутой въ себѣ самой, и мысли говорящаго не переходятъ къ слушающему. Въ умѣ послѣдняго подъ вліяніемъ звука возбуждаются свои собственныя мысли, но подобныя тѣмъ, которыя занимаютъ говорящаго [2]).

Если слово не передаетъ мысли отъ одного къ другому, а лишь будитъ мысль, которая и безъ того есть въ слушающемъ, то уже отсюда ясно, что знаки, къ числу которыхъ относятся слова и имена, ничему не учатъ. Такимъ образомъ, бл. Августинъ переходитъ къ вопросу, который обсуждался Платономъ въ діалогѣ *Кратилъ*, и рѣшаетъ его въ томъ же смыслѣ: знанія извлекаются изъ изслѣдованія вещей, а не словъ.

Вещи учатъ насъ безъ словъ и знаковъ. Допустимъ, что мальчикъ никогда не видалъ, какъ ловятъ птицъ. Встрѣтивъ впервые птицелова, обвѣшеннаго сѣтями и другими приспособленіями, онъ сначала не понялъ бы, какое назначеніе имѣютъ эти инструменты. Но если бы этотъ странный человѣкъ на его глазахъ разставилъ свои силки, приманилъ и поймалъ птичку, то мальчикъ безъ всякихъ словъ и знаковъ, самымъ дѣломъ былъ бы наученъ охотѣ на птицъ. Точно также изъ созерцанія самыхъ вещей мы узнаемъ, что такое солнце, луна, земля и море со всѣмъ, что въ нихъ рождается [3]).

---

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. Serm. CCLXXXVIII, 4.

[1]) In Ioan. Ev. Tr. XXXVII, 4. Serm XXVIII, 5.

[2]) 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. De Trin. IX, 12.

[3]) De magist. 32. Рус. п. II, 459—460.

Наоборотъ, знаки, если намъ неизвѣстны обозначаемые ими вещи, не даютъ намъ никакихъ свѣдѣній о нихъ. Незнакомое слово, которое мы слышимъ впервые, учитъ насъ только слову или, вѣрнѣе, звуку, шуму слова. Мы можемъ повторить непонятные звуки, но до тѣхъ поръ, пока не узнаемъ ихъ значенія, мы остаемся въ неизвѣстности даже относительно того, слово ли это, потому что словомъ называются лишь такіе звуки, которые служатъ знаками чего-нибудь. Такимъ образомъ, пониманіе самого знака предполагаетъ знаніе той вещи, на которую онъ указываетъ [1]). Всякое же объясненіе непонятнаго слова сводится къ указанію или на обозначаемый имъ предметъ, или на какое-нибудь подобіе этого предмета, или на другіе предметы, ранѣе ставшіе намъ извѣстными. Когда мы читаемъ въ кн. прор. Даніила: „и сарабаллы ихъ (отроковъ, ввержениыхъ въ печь) не измѣнились“ (III, 94), то слово „сарабаллы“, которое мы встрѣчаемъ въ первый разъ, ничего не говоритъ нашему уму. Чтобы дать намъ понятіе объ его значеніи, нужно или показать сарабаллы, или нарисовать ихъ, или пояснить словами, что здѣсь разумѣются головныя покрывала. Во всѣхъ этихъ случаяхъ знаніе извлекается не изъ слова сарабаллы, а изъ вещей. Въ отношеніи къ первому и второму способу поясненія это само собою очевидно. Третій же способъ сложнѣе. Если мнѣ говорятъ, что сарабаллы обозначаютъ головныя повязки, и я понимаю, что мнѣ говорятъ, то это значитъ, что мнѣ уже извѣстно, что такое голова и повязка. Но и знаніе объ этихъ предметахъ почерпнуто мною не изъ словъ. Когда я въ первый разъ услышалъ слово голова, оно было для меня такъ же непонятно, какъ и сарабаллы. Но часто слыша его и замѣчая, въ какихъ случаяхъ оно употребляется, я открылъ, что это—названіе предмета, который давно мнѣ извѣстенъ [2]). Такимъ образомъ, когда произносятъ слова, мы или знаемъ, что они обозначаютъ, или не знаемъ. Если знаемъ, то они скорѣе напоминаютъ намъ о томъ, что намъ извѣстно, чѣмъ учатъ насъ, а если не знаемъ, то даже и не напоминаютъ, и развѣ только побуждаютъ искать [3]).

Какимъ образомъ слова и прочіе знаки напоминаютъ намъ объ извѣстномъ, бл. Августинъ разсматриваетъ подробно въ отношеніи къ чувственному и интеллектуальному познанію.

[1]) Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur. Ibid. 33. Рус. п. II, 461. De Trinit. VIII, 9. De Genes. ad litt. VIII, 34. Рус. п. II, 127—128.

[2]) De magist. 33—35. Рус. п. II, 460—462.

[3]) Ibid. 36. Рус. п. II, 462—463

Въ чувственномъ познаніи слова указываютъ или на вещи, находящіяся въ данный моментъ предъ глазами, или на психическіе образы отсутствующихъ вещей, сохраняющіеся въ памяти. Когда мы указываемъ на только что взошедшую луну, то нашъ собесѣдникъ или видитъ ее или не видитъ. Если онъ ее не видитъ, то можетъ только вѣрить нашимъ словамъ, но извлечь изъ нихъ знанія не можетъ. Если же и самъ онъ ее видитъ по указанію другого, то учится не посредствомъ словъ, а посредствомъ самаго предмета и чувствъ. Если слова касаются того, что во время разговора недоступно непосредственному воспріятію, а было воспринято ранѣе, то они обращаютъ мысль къ нематеріальнымъ образамъ вещей, хранимымъ памятью. Между говорящимъ и слушающимъ устанавливается общеніе, потому что и тотъ и другой созерцаетъ въ своемъ воображеніи образъ одной и той же вещи. Но слушатель и здѣсь ничему не учится изъ словъ говорящаго, а лишь припоминаетъ то, чему научился раньше изъ дѣйствительныхъ воспріятій. Если же лично этихъ вещей онъ никогда не видалъ, то онъ можетъ только вѣрить собесѣднику [1]).

Но очень часто намъ говорятъ о томъ, чего въ данный моментъ мы не можемъ воспринимать чувствами и съ чѣмъ раньше никогда не были знакомы чрезъ чувства. Слова собесѣдника въ этомъ случаѣ не могутъ указывать ни на доступный воспріятію предметъ, ни на его психическій образъ въ душѣ слушающаго. Какимъ же образомъ при этихъ условіяхъ устанавливается внутреннее общеніе между собесѣдниками, какимъ образомъ одинъ, слыша слова другого, можетъ мыслить о томъ же, о чемъ мыслитъ и онъ?

Если въ нашей душѣ нѣтъ конкретныхъ образовъ тѣхъ вещей и событій, о которыхъ намъ разсказываютъ, то слова и имена обращаютъ нашу мысль къ понятіямъ, извлеченнымъ ранѣе изъ опыта чрезъ обобщеніе подобныхъ вещей. Свящ. Писаніе повѣствуетъ объ апостолахъ Павлѣ и Іоаннѣ, которыхъ мы никогда не видали, и это повѣствованіе для насъ понятно, потому что мы знаемъ и любимъ апостоловъ на основаніи родового понятія. Намъ извѣстно, что такое человѣкъ. При упоминаніи о Павлѣ мы мыслимъ, что онъ былъ духомъ, обитавшимъ въ смертномъ тѣлѣ. Знаніе о тѣлѣ мы почерпнули чрезъ чувства, знаніе о духѣ изъ собственнаго самосознанія и изъ общенія съ другими людьми [2]). Вслѣдствіе ранѣе пріобрѣтенныхъ общихъ знаній

---

[1]) Ibid. 39. Рус. п. II, 465—466

[2]) Secundum specialem generalemve notitiam, secundum quam diligimus apo-

о подобныхъ вещахъ мы имѣемъ возможность понимать повѣствованія объ исключительныхъ явленіяхъ, свидѣтелями которыхъ мы не могли быть. Разсказъ прор. Даніила о чудесномъ спасеніи трехъ отроковъ въ Вавилонѣ намъ понятенъ, потому что мы давно уже знаемъ, что такое отрокъ, что такое печь, огонь, царь, неповрежденность въ огнѣ [1]). Мы никогда не видали рожденія отъ дѣвы и воскресенія мертваго, но мы знаемъ, что такое дѣва и что значитъ родиться. Мы знаемъ, что такое жизнь и смерть, потому что живемъ сами и видѣли умирающихъ и мертвыхъ, а отсюда понимаемъ и то, что значитъ воскресеніе, потому что послѣднее есть не что иное, какъ оживаніе умершаго [2]). Такимъ образомъ, въ разсказѣ о томъ, что намъ неизвѣстно по личному опыту, мы понимаемъ лишь тѣ части, о которыхъ у насъ уже есть знанія, представленыя въ нашемъ умѣ общими понятіями [3]).

Подобно тому, какъ вещи познаются или per speciem или per privationem, и пониманіе рѣчи другого возможно не только на основаніи общихъ понятій, но и по противоположенію имъ [4]). Вопросъ о пониманіи словъ, обозначающихъ незнакомыя отрицательныя понятія, бл. Августинъ затронулъ по поводу возраженій, которыя ставились противъ достовѣрности библейскаго повѣствованія о райской заповѣди. Въ самомъ дѣлѣ, могъ ли человѣкъ понять, что такое дерево познанія добра и зла, плоды котораго ему было запрещено вкушать, если ему было совершенно еще

---

stolum 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 De Trinit VIII, 8. 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. Ibid. XIII, 2

[1]) De magistr. 37. Рус. п. II, 463

[2]) De Trinit. VIII, 7. 8

[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. Ibid XI, 14.

[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 De Genes. ad litt. VIII, 35. Рус. п. VIII, 128

неизвѣстно, что такое зло? Могла ли его устрашать угроза смерти, если съ этимъ понятіемъ онъ не соединялъ еще никакого опредѣленнаго смысла? Въ этомъ случаѣ, отвѣчаетъ бл. Августинъ, человѣкъ понималъ обращенныя къ нему слова Божіей заповѣди по противоположенію съ добромъ и жизнію, которыя были ему хорошо извѣстны, какъ по противоположности съ полнотою тѣлъ мы понимаемъ, что такое пустота, а по противоположности звуку, что такое молчаніе [1]).

Изъ предшествующаго изложенія видно, что мы ничему не учимся изъ словъ и тогда, когда намъ говорятъ о вещахъ, повидимому, намъ неизвѣстныхъ, потому что самая возможность пониманія ихъ предполагаетъ уже наличность пріобрѣтенныхъ ранѣе общихъ понятій, по аналогіи или противоположности которымъ мы мыслимъ о неизвѣстномъ.

Однако, когда мы слышимъ о неизвѣстныхъ людяхъ или невиданныхъ городахъ, то мы находимъ въ своемъ сознаніи не только соотвѣтствующія понятія, но и конкретные образы. Читая Евангеліе, мы выходимъ далеко за предѣлы общихъ понятій, потому что представляемъ себѣ иногда въ самыхъ рельефныхъ и выразительныхъ чертахъ внѣшность апостоловъ, Дѣвы Маріи, Самого Господа, видимъ какъ-бы предъ собою Виѳанію, Лазаря, гробъ, камень отъ гроба, новый гробъ, въ которомъ былъ погребенъ Спаситель, гору Елеонскую, съ которой Онъ вознесся на небо. Не внушены ли эти образы тѣмъ, что мы слышимъ или читаемъ? Бл. Августинъ очень подробно изслѣдуетъ происхожденіе и познавательное значеніе этихъ конкретныхъ образовъ. Если при разговорѣ о вещахъ, хотя и отсутствующихъ, но служившихъ предметомъ дѣйствительныхъ воспріятій, мысль слушающаго обращается къ памяти и извлекаетъ изъ нея готовые образы, то при упоминаніи о предметѣ отсутствующемъ и никогда не виданномъ она ищетъ опоры въ произвольной дѣятельности воображенія. Фантазія пользуется общимъ понятіемъ какъ канвой и наноситъ на него конкретныя черты, умножая, расширяя, сокращая, переставляя и всевозможными способами комбинируя элементы дѣйствительныхъ воспріятій. Такъ, когда человѣкъ, никогда не бывавшій въ Александріи, слышитъ разсказъ очевидца объ этомъ большомъ городѣ, то его воображеніе тотчасъ же создаетъ его образъ [2]). Но этотъ образъ не можетъ

[1]) Ibid. VIII, 34—35. Рус. п. VIII, 127—129.

[2]) 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

имѣть никакого необходимаго отношенія къ самому предмету, потому что воображеніе наше крайне прихотливо. Онъ почти никогда не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, хотя возможность случайнаго совпаденія и не исключена. Потому-то мы чрезвычайно удивляемся, если, увидѣвъ мѣсто, лицо или предметъ, которыхъ раньше никогда не встрѣчали, находимъ сходство между ихъ дѣйствительнымъ видомъ и тѣмъ, чѣмъ ранѣе мы представляли ихъ [1]). Такимъ образомъ, конкретное представленіе, возникающее въ душѣ подъ вліяніемъ разсказовъ о невиданномъ, также не передается отъ говорящаго къ слушающему, а является произвольнымъ созданіемъ воображенія слушателя.

Обращеніе мысли къ общимъ понятіямъ или фантазмамъ обусловливаетъ пониманіе того, что намъ говорятъ о вещахъ, недоступныхъ непосредственному воспріятію. Но пониманіе подобнаго разсказа не даетъ никакого знанія. Послѣднее основывается только на личномъ воспріятіи, если же для него нѣтъ мѣста, то повѣствованіе можетъ служить только предметомъ вѣры. На основаніи общихъ понятій, извлеченныхъ изъ личныхъ впечатлѣній, мы знаемъ, что такое отрокъ, царь, печь. Но что описанное въ кн. прор. Даніила произошло съ ними именно такъ, какъ въ ней изображено, этому мы можемъ только вѣрить [2]). Но такъ какъ разсказъ о неизвѣстномъ мы реализируемъ въ своемъ сознаніи въ видѣ общихъ понятій, на которые произвольная дѣятельность фантазіи наноситъ индивидуальныя черты, то и для вѣры имѣютъ неодинаковое значеніе элементы тѣхъ образовъ, которые движутся въ душѣ человѣка при чтеніи Писанія. При упоминаніи объ ап. Павлѣ или Спасителѣ каждый по своему рисуетъ въ своемъ воображеніи ихъ внѣшность и ихъ индивидуальный обликъ, но никому не можетъ быть извѣстно, кто болѣе другихъ приближается къ дѣйствительности. То же, что каждый мыслитъ объ этихъ лицахъ на основаніи общихъ понятій, у всѣхъ одинаково. Поэтому только этотъ послѣдній элементъ воспринимаемаго вѣ-

---

potui... De Trinit. VIII, 9. Nam et cum recolo Carthaginis moenia quae vidi, et cum fingo Alexandriae quae non vidi... Ibid. IX, 10.

[1]) 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. De Trinit. VIII, 9. 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. Ibid. VIII, 7

[2]) Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor. De magist. 37. Рус. п. II, 464.

рои и имѣетъ религіозное значеніе, что же касается представленія о конкретныхъ подробностяхъ или индивидуальныхъ чертахъ мѣстъ и лицъ, то все это является въ религіозномъ отношеніи совершенно безразличнымъ [1]).

Въ интеллектуальной области слова имѣютъ такое же значеніе, какъ и въ сферѣ чувственнаго познанія. Какъ имена тѣлъ обращаютъ мысль или къ предметамъ, или къ ихъ психическимъ образамъ, такъ слова, обозначающія упостигаемое, направляютъ умственный взоръ къ Истинѣ, обитающей въ душѣ. Отсюда человѣкъ и почерпаетъ свои знанія. Въ дѣлѣ усвоенія свободныхъ наукъ при помощи наводящихъ вопросовъ учителя возможны слѣдующіе случаи. Иногда ученикъ самъ видитъ въ свѣтѣ Истины справедливость того или другого положенія и на поставленный вопросъ сразу даетъ вѣрный отвѣтъ, когда, напр, безъ колебаній говоритъ, что умные люди лучше глупыхъ. Въ данномъ случаѣ онъ ничему не учится у своего учителя, потому что истина, о которой идетъ рѣчь, извѣстна ему независимо отъ него. Иногда спрашиваемый сначала дѣлаетъ ошибку и отрицаетъ что-нибудь, а потомъ рядомъ вопросовъ бываетъ вынужденъ признать то, что сначала ему казалось неправильнымъ. Это происходитъ по той причинѣ, что ученикъ сразу не можетъ обнять истины во всей ея полнотѣ, а учитель своими вопросами заставляетъ его постепенно осматривать предметъ [2]). Такимъ образомъ, наводящіе вопросы и здѣсь только помогаютъ ученику по частямъ выяснить для себя ту истину, которая уже присуща его душѣ. Наконецъ, возможно, что слушающій видитъ истину, содержащуюся въ словахъ говорящаго, но недоступную пониманію этого послѣдняго. Такъ эпикуреецъ, излагая доводы въ пользу безсмертія души, не понимаетъ

[1]) 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... De Trinit. VIII, 7.

[2]) 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. De magist. 40. Рус. п. II, 467.

ихъ силы, а человѣкъ, способный созерцать духовное, можетъ признать все ихъ значеніе и проникнуться ими вопреки намѣреніямъ говорящаго [1]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ ученикъ ничему не учится изъ словъ учителя, а скорѣе является судьей его словъ Онъ или не знаетъ, истинно ли то, что ему говорятъ, или знаетъ, что это ложно, или знаетъ, что это истинно. Въ первомъ случаѣ онъ или вѣритъ, или сомнѣвается, во второмъ отвергаетъ, а въ третьемъ принимаетъ слова другого Слѣдовательно, онъ оцѣниваетъ ихъ на основаніи того, что видитъ въ свѣтѣ истины [2]). Общераспространенное заблужденіе, признающее въ словахъ учителя средство познанія истины, основывается на психологической иллюзіи. Такъ какъ между моментомъ воспріятія словъ и моментомъ познанія истины, по большей части не бываетъ никакого промежутка, и такъ какъ внутреннее наученіе тотчасъ же слѣдуетъ за напоминаніемъ говорящаго, то сокровенный процессъ постиженія истины мы непроизвольно относимъ къ внѣшней причинѣ [3]).

Такимъ образомъ, какъ въ области чувственнаго познанія слова ничему насъ не учатъ, а лишь обращаютъ нашу мысль или къ дѣйствительнымъ предметамъ, или къ ихъ образамъ, такъ въ области интеллектуальнаго познанія слова направляютъ умъ къ свѣту Истины, обитающей въ душѣ каждаго человѣка и непосредственно имъ созерцаемой. Какъ знаніе о тѣлахъ извлекается не изъ словъ, а изъ изслѣдованія самыхъ вещей, такъ умопостигаемое познается не изъ словъ учителя, а въ свѣтѣ неизмѣняемой Истины. Но такъ какъ Истина, воздвигшая престолъ свой въ умѣ человѣка, есть Сама Премудрость Божія, второе Лицо Св. Троицы, то именно Она и является единственнымъ Учителемъ человѣка, наставляющимъ его внутренно [4]). Потому-то, согласно завѣту Евангелія, и не должно называть учителемъ кого бы то ни было на землѣ, ибо

---

[1]) Ibid. 41. Рус. п. II, 467.

[2]) Ibid. 40. Рус. п. II, 468.

[3]) 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. Ibid. 45. Рус. п. II, 472.

[4]) 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 Ibid 38 Рус. п. II, 464.

есть одинъ только Учитель всѣхъ — Господь Іисусъ Христосъ Который на небесахъ [1])

Ученіе о необходимомъ отношеніи звука словъ къ обозначаемой ими реальности, какъ было сказано ранѣе, было связано съ представленіемъ о магической силѣ заклинательныхъ формулъ Признавая языкъ созданіемъ ангеловъ и связывая реальность съ внѣшней, матеріальной стороной словъ, Оригенъ полагалъ, что въ самой звуковой формѣ заклинаній содержится таинственная сила, притягательная или страшная для демоновъ. Бл. Августинъ стоитъ на совершенно противоположной точкѣ зрѣнія. Возможность магическихъ воздѣйствій онъ не отрицаетъ, но, признавъ условность языка по его происхожденію и значенію, онъ естественно приходитъ къ мысли, что сила и значеніе магіи вовсе не связаны съ заклинательными формулами самими по себѣ. На эти послѣднія онъ переноситъ свои воззрѣнія на языкъ, какъ на совокупность условныхъ знаковъ. Магическія манипуляціи, заклинанія, призыванія представляютъ собою своего рода языкъ, посредствомъ котораго люди объясняются съ демонами. Какъ и всякій языкъ, онъ основанъ на взаимномъ соглашеніи и договорѣ [2]). Демоны научили ему людей, которые въ свою очередь распространяютъ эти знанія между своими учениками [3]). Благодаря этому маги и демоны подъ однимъ и тѣмъ же знакомъ понимаютъ одно и тоже. Сами по себѣ формулы заклятій не имѣютъ никакой магической силы, но демоны по соглашенію съ людьми, слыша ихъ производятъ условленныя дѣйствія. Лучшимъ доказательствомъ этого служатъ обряды авгуровъ, которые придаютъ значеніе крику и полету птицъ только во время гаданія, когда по взаимному условію демоны должны подавать имъ опредѣленные знаки [4]) Внѣ гаданія тѣ же явленія не имѣютъ никакого значенія. Га-

---

[1]) 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). Ibid. 46. Рус. п II, 472.

[2]) Omnes igitur artes hujusmodi... ex quadam pestifera societate hominum et daemonum, quasi pacta quaedam infidelis et dolosae amicitiae constituta De doctr christ. II, 36 Quae omnia tantum valent, quantum praesumptione animorum quasi communi quadam lingua cum daemonibus foederata sunt. Ibid. II, 37.

[3]) De civ Dei XXI, 6, 1. Рус. п. VI, 260.

[4]) Sic etiam illa signa, quibus perniciosa daemonum societas comparatur, pro cujusque observationibus 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. De doctr. christ II. 37.

имъ образомъ, заклинанія употребляются не потому, что имѣютъ магическую силу, а потому имѣютъ эту силу, что употребляются [1]).

Заканчивая параграфъ объ отношеніи слова къ познанію, мы можемъ, наконецъ, опредѣленно сказать, въ чемъ состоитъ оригинальная черта бл. Августина въ разработкѣ этой общей темы. Изслѣдуя вопросъ, учатъ ли чему-нибудь слова, и отвѣчая на него отрицательно, онъ совпадаетъ, какъ было уже сказано, съ Платономъ и Каппадокійцами какъ по обсуждаемой проблемѣ, такъ и по общему смыслу ея разрѣшенія. Тѣмъ не менѣе изъ представленнаго изложенія не трудно видѣть, что въ изученіи поставленнаго вопроса онъ движется къ той же цѣли, но совсѣмъ другими путями. Платонъ и Каппадокійцы разсуждали не о передачѣ посредствомъ слова познаній отъ одной души къ другой, а о возможности познанія вещей путемъ филологическаго анализа ихъ именъ. Бл. Августинъ перемѣщаетъ центръ тяжести какъ разъ на то, что не привлекало вниманія его предшественниковъ. Въ зависимости отъ повышеннаго интереса къ проблемамъ психологіи, онъ изслѣдуетъ не то, можетъ ли слово само по себѣ, въ силу своего происхожденія, звуковыхъ свойствъ и внутренняго значенія быть источникомъ познанія вещей, а то, можетъ ли одинъ человѣкъ учить другого исключительно посредствомъ словъ, можетъ ли слово передавать намъ познаніе о вещахъ, пріобрѣтенное другими людьми и служащее содержаніемъ ихъ внутренней жизни. Слово не переливаетъ знаній изъ одной души въ другую, а лишь обращаетъ вниманіе слушателя къ тому, что и безъ того дано или въ его чувственномъ воспріятіи, или въ памяти, или въ воображеніи, или въ созерцаніи ума, и въ этомъ смыслѣ ничему не учитъ, а лишь помогаетъ учиться посредствомъ вещей. Слыша слова, мы не видимъ чужихъ знаній, а пріобрѣтаемъ собственныя познанія отъ предметовъ, на которые они указываютъ. Особенности бл. Августина въ изслѣдованіи вопроса о значеніи словъ въ дѣлѣ познанія и опредѣлили собою мѣсто, которое мы отводимъ этому предмету въ нашемъ изслѣдованіи, относя его къ отдѣлу о познаніи чужой души.

Познаніе Бога.

Ученіе о богопознаніи не нашло для себя систематическаго изложенія въ какомъ-либо спеціальномъ сочиненіи бл. Августина.

[1]) Non enim quia valebant, animadversa sunt; sed animadvertendo atque signando factum est ut valerent. Ibid.

Послѣдній касается его часто и съ разныхъ сторонъ, но нигдѣ не обобщаетъ своихъ выводовъ и не приводитъ ихъ въ стройную систему. Эту задачу приходится взять на себя изслѣдователю его твореній. Намъ кажется, что весь относящійся къ данной проблемѣ матеріалъ будетъ исчерпанъ, если мы распредѣлимъ его по тремъ частнымъ отдѣламъ. Касаясь въ различныхъ сочиненіяхъ богопознанія, бл. Августинъ разсматриваетъ три вопроса: объ органѣ богопознанія, о познаніи бытія Божія, о познаніи существа Божія.

Органъ богопознанія. Изъ гносеологическихъ положеній, съ которыми мы уже познакомились, само собою вытекаетъ, что единственнымъ органомъ богопознанія въ глазахъ бл. Августина могъ быть только умъ. Если подобное познается подобнымъ, то тѣлесное можетъ быть постигаемо только посредствомъ тѣлесныхъ чувствъ, а нематеріальное и духовное—душа и Богъ—только посредствомъ безплотнаго ума. Если бы внѣшнія обстоятельства не вызвали его на это, то, вѣроятно, бл. Августину даже не пришло бы въ голову возбуждать самый вопросъ о возможности познанія Бога чрезъ чувства. Но подобное мнѣніе было широко распространено въ то время среди мірянъ и находило поддержку даже со стороны представителей епископата. Поэтому бл. Августину необходимо было съ нимъ считаться и даже въ концѣ концовъ сдѣлать ему нѣкоторую уступку.

По вопросу о возможности видѣть Бога посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія происходили частые и ожесточенные споры [1]). Слухи объ этомъ доходили до Иппона [2]). Повидимому къ этому мнѣнію склонялась знатная вдова Италика, въ письмѣ къ которой бл. Августинъ впервые высказывается отрицательно по затронутому предмету. Онъ проситъ благочестивую женщину прочесть адресованное ей письмо лицамъ, отъ которыхъ она слышала подобныя сужденія, и освѣдомить его о тѣхъ возраженіяхъ, которыя будутъ сдѣланы ими противъ его критики [3]). Далѣе, онъ обсуждаетъ ту же тему въ обширномъ письмѣ къ Павлинѣ, которая просила у него подробныхъ разъясненій о созерцаніи Бога [4]). Размѣры письма позволяютъ бл. Августину разсматривать его

---

[1]) Deum videbis: propterea contemnis, propterea rixas, propterea turbas moves... Serm. XXIII, 18.

[2]) Dicunt enim quidam eorum qui talia garriunt, sicut ad me potuit pervenire, nos Deum videre nunc mente, tunc corpore. Epist. XCII, 4.

[3]) Si aliquando irruerint auribus tuis, haec interim eis lege, et quid respondeant non pigeat te rescribere. Ibid. 6.

[4]) Epist. CXLVII, 1.

въ качествѣ книги или спеціальнаго трактата о видѣніи Бога [1]). По этому же вопросу онъ имѣлъ переписку съ епископомъ, имени котораго не называетъ. Такъ какъ убѣжденіе послѣдняго въ возможности чувственнаго лицезрѣнія Бога опиралось на антропоморфитскія представленія, которыя бл. Августинъ всегда считалъ оскорбительными для Бога, то въ порывѣ религіозной ревности иппонскій епископъ отвѣтилъ своему собрату горячимъ и возбужденнымъ письмомъ, которое очень обидѣло адресата. Желая примириться съ нимъ, бл. Августинъ обратился за посредничествомъ къ епископу Сикки Фортунаціану, снова разъясняя въ письмѣ къ нему спорный вопросъ съ своей точки зрѣнія и подтверждая свое мнѣніе ссылкою на авторитеты восточной и западной церкви [2]). Наконецъ, послѣднимъ словомъ бл. Августина по этому вопросу можно считать отрывокъ изъ XXII книги *De civitate Dei* [3]).

Лица, отстаивавшіе возможность чувственнаго лицезрѣнія Бога по воскресеніи, держались того мнѣнія, что въ земной жизни мы познаемъ Бога однимъ только умомъ, а по воскресеніи будемъ созерцать Его и чрезъ тѣло. Исходной точкой для нихъ служила исключительная личность Христа. Сверхъестественность рожденія Спасителя внушала имъ мысль, что къ Нему вообще неприложима простая человѣческая мѣрка, что, хотя обыкновенный человѣкъ чрезъ посредство тѣла можетъ видѣть только тѣлесное, однако, тѣло Христа не подлежитъ такимъ ограниченіямъ [4]). Они апеллировали къ всемогуществу Спасителя, какъ истиннаго Бога, и спрашивали, можетъ или не можетъ Христосъ видѣть Бога чрезъ посредство своего воскреснаго тѣла, чтобы въ случаѣ положительнаго отвѣта торжествовать побѣду, а въ случаѣ противоположнаго обвинять противника въ отрицаніи всемогущества Божія [5]). Но приписавъ на основаніи указанныхъ соображеній воскреснему тѣлу Христа способность созерцать Бога, они распространяли ее потомъ и на тѣла воскресшихъ святыхъ, а отсюда переходили къ утвержденію, что всѣ вообще люди по воскресеніи будутъ видѣть Бога посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія [6]).

---

[1]) Retract. II, 41.
[2]) Epist. CXLVIII.
[3]) De civ. Dei XXII, 29.
[4]) Epist. CLXI, 3.
[5]) Epist. XCII, 4.
[6]) 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 addide-

Вопросъ о возможности созерцанія Бога чрезъ посредство чувствъ бл. Августинъ подраздѣляетъ на два частныхъ вопроса: возможно ли чувственное созерцаніе Бога въ настоящей жизни и возможно ли оно по воскресеніи, когда душа получитъ одухотворенное тѣло, вполнѣ отвѣчающее ея высшимъ потребностямъ? Въ обсужденіи какъ той, такъ и другой стороны проблемы онъ исходитъ изъ своей гносеологической аксіомы, требующей подобія между познающимъ и познаваемымъ. Разъясненіе примѣнительно къ ней первой части вопроса предрѣшаетъ отвѣтъ и на вторую.

Невозможность чувственнаго видѣнія Бога въ настоящей жизни вытекаетъ изъ самого понятія о Богѣ и изъ условій зрительнаго ощущенія. По Своему существу Богъ непространственъ въ полномъ и абсолютномъ смыслѣ. Онъ не содержится въ пространствѣ и не распростирается въ немъ подобно матеріальнымъ субстанціямъ. Наполняя небо и землю, Онъ не дѣлится на части, изъ которыхъ одна находилась бы тамъ, а другая здѣсь. И воздухъ наполняетъ небо и землю, но та часть его, которая разлита въ небѣ, не присутствуетъ на землѣ и обратно. Имѣть протяженіе въ пространствѣ, ограничиваться мѣстомъ, дѣлиться на части все это свойственно тѣлу. Но Богъ не тѣло. Поэтому Онъ присутствуетъ вездѣ всѣмъ Своимъ существомъ: Онъ всецѣло на небѣ и въ тоже время всецѣло на землѣ. Таковъ Богъ, зрительныя же ощущенія связаны съ мѣстнымъ ограниченіемъ, которое является ихъ необходимымъ условіемъ. Чтобы быть видимымъ, предметъ долженъ быть удаленъ отъ глаза на опредѣленное разстояніе, которое не можетъ быть ни слишкомъ близкимъ, ни слишкомъ отдаленнымъ, и части его должны располагаться въ различныхъ пунктахъ пространства. Такъ какъ между чувствомъ зрѣнія и Богомъ нѣтъ никакого подобія, а есть полная противоположность, то необходимо признать, что Богъ не можетъ быть созерцаемъ чрезъ посредство тѣлеснаго зрѣнія [1]). Только такое тѣло могло бы видѣть Бога, по природѣ внѣпространственнаго, которое само было бы внѣ пространства, не дѣлилось бы на части и въ каждомъ мѣстѣ находилось бы одновременно и всецѣло [2]).

Гораздо больше затруднялъ бл. Августина отвѣтъ на вторую

---

runt etiam, omnes sanctos, receptis in resurrectione corporibus, eodem modo Deum esse visuros; nunc jam istam possibilitatem etiam impiis donaverunt. Epist. XCII, 4.

[1]) Serm. CCLXXVII, 13—14. Epist. XCII, 3.

[2]) 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. Epist. CXLVIII, 2.

половину вопроса, возможно ли чувственное созерцаніе Бога для воскресшаго тѣла. Переходя къ этому предмету, онъ прежде всего устанавливаетъ, что, если и возможно будетъ по воскресеніи видѣніе Бога чрезъ посредство чувства зрѣнія, то во всякомъ случаѣ оно будетъ доступно не для всѣхъ воскресшихъ. Писаніе говоритъ, что только чистые сердцемъ узрятъ Бога въ Его существѣ, слѣдовательно, нечестивые лишены будутъ этого благодатнаго дара. Правда, на всеобщемъ судѣ всѣ безъ исключенія увидятъ своего Судію, Христа, но увидятъ Его не въ томъ образѣ Божіемъ, въ которомъ Онъ не считалъ похищеніемъ быть равнымъ Богу, а въ образѣ раба, въ которомъ Онъ алкалъ и жаждалъ, былъ пронзенъ копьемъ, восшелъ на небо [1]). Такимъ образомъ, грѣшники будутъ способны видѣть Сына Божія только по Его человѣческой природѣ, святые же получатъ возможность созерцать и Самое Его Божество. Что касается способа этого созерцанія, то не подлежитъ сомнѣнію, что по воскресеніи праведники увидятъ Бога въ Его существѣ только своимъ умомъ, внутренно [2]). Въ заповѣдяхъ блаженства лишь чистымъ сердца обѣтовано лицезрѣніе Бога. Это значитъ, что прочія заповѣди блаженствъ имѣютъ своею цѣлью воспитаніе и подготовленіе чистоты сердца, а чистота, награждаемая созерцаніемъ Бога, состоитъ въ свободѣ отъ власти фантазмъ, т. е. чувственныхъ представленій. Такимъ образомъ, самое условіе видѣнія Бога указываетъ на его интеллектуальный, безтѣлесный характеръ [3]). Богъ называется въ Св. Писаніи единымъ нетлѣннымъ и невидимымъ (1 Тим. I, 17. VI, 16). Онъ невидимъ для тѣлесныхъ очей. Никто никогда не видѣлъ Его, какъ видятъ тѣла въ пространствѣ. Но вмѣстѣ съ этимъ Онъ и неизмѣняемъ, поэтому Онъ всегда невидимъ, какъ всегда нетлѣненъ. Отсюда и въ будущемъ вѣкѣ Онъ настолько же будетъ недоступенъ тѣлесному зрѣнію, какъ и въ настоящемъ [4]).

---

[1]) Epist. CXLVII, 28. Serm CXXVII, 10. In Ioan. Tr. LXXVI, 2. Contr. Faust. V, 4.

[2]) Restat ut interim de visione Dei secundum interiorem hominem certissimi simus Si autem etiam corpus mira commutatione hoc valuerit, aliud accedet, non illud abscedet. Epist CXLVIII, 17.

[3]) Quoniam mundo corde videbitur qui nec in loco videtur, nec oculis corporalibus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tacto tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu. Epist. CXLVII, 28.

[4]) Ibid 37. 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. Epist CXLVIII, 11.

Возможность тѣлеснаго видѣнія Бога въ будущемъ вѣкѣ можетъ быть допускаема лишь въ томъ случаѣ, если или Богъ мыслится подобнымъ воскресшему тѣлу, или воскресшее тѣло подобнымъ Богу. Естественно держаться этого мнѣнія для тѣхъ, которые, не въ состояніи будучи представить себѣ безтѣлесной субстанціи, считаютъ Бога тѣлеснымъ и облекаютъ Его въ человѣческія формы. Но такое заблужденіе особенно опасно потому, что касается природы Бога. Принимая во вниманіе эту связь ученія о тѣлесномъ созерцаніи Бога съ антропоморфитствомъ, нужно относиться къ нему съ удвоенной осторожностью [1]). Другіе, наоборотъ, далеки отъ антропоморфизма, но допускаютъ возможность созерцанія Бога посредствомъ тѣла, исходя изъ идеи претворенія воскресшаго тѣла въ духъ и его полнаго преображенія Они не останавливаются даже предъ мыслію о превращеніи человѣка въ божественную субстанцію. Основаніемъ для нихъ служатъ слова ап. Павла объ исполненіи всею полнотою Божіей. (Ефес III, 19). Въ этомъ изреченіи видятъ указаніе на обоженіе человѣка. Если мы будемъ, разсуждаютъ эти люди, въ какомъ нибудь отношеніи меньше, чѣмъ Богъ, если будемъ имѣть менѣе, чѣмъ Онъ, то какимъ образомъ мы исполнимся всею полнотою Божіей? [2]). По мнѣнію бл. Августина, въ этой формѣ ученіе о тѣлесномъ созерцаніи Бога устраняетъ самый вопросъ. Рѣчь идетъ о возможности видѣть Бога посредствомъ тѣла, сохраняющаго всѣ существенныя опредѣленія и качества матеріальной субстанціи. Если же оно по воскресеніи станетъ чистымъ духомъ или преложится въ божественную субстанцію, то вмѣстѣ съ этимъ утратитъ и тѣлесное зрѣніе, обусловленное матеріальностью видящаго. Для него останется возможность только интеллектуальнаго познанія [3]). Далѣе, мнѣніе объ измѣненіи тѣла въ духъ сомнительно въ догматическомъ отношеніи, хотя подобное заблужденіе, касающееся природы твари, болѣе извинительно, чѣмъ

[1]) 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. Epist. CXLVIII, 1. Ср. Epist XCII, 3.

[2]) 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. Epist. XCII, 5. CXLVII, 36.

[3]) 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. Epist. CXLVII. 49.

неправильное мнѣніе о Богѣ, приписывающее Ему тѣлесность и пространственность. Въ самомъ дѣлѣ, если тѣло по воскресеніи превратится въ духъ, то духъ нашъ, въ настоящей жизни управляющій имъ, удвоится. Если же такого удвоенія и количественнаго возрастанія духа не послѣдуетъ, то это будетъ равносильно не измѣненію смертнаго тѣла въ лучшее состояніе, а совершенному его уничтоженію [1]).

Отрицая для всякаго вообще тѣла возможность видѣть Бога въ Его существѣ, бл. Августинъ не сдѣлалъ исключенія и для воскреснаго тѣла Христа. Христосъ видитъ Отца такъ же, какъ и Отецъ видитъ Его, т.-е. Своимъ интеллектомъ [2]). Мысль своихъ противниковъ, что обыкновенная человѣческая мѣрка не приложима къ плоти Христа, и что никакія раціональныя соображенія по отношенію къ ней не имѣютъ силы, бл. Августинъ отклоняетъ очень рѣшительно. Если безсѣменное рожденіе Христа намъ непонятно, то не потому, чтобы для него не существовало никакихъ раціональныхъ основаній, а потому что эти основанія сокрыты отъ насъ. Основанія же для признанія невозможности тѣлеснаго лицезрѣнія Бога не только существуютъ, но и совершенно ясны. Они заключаются въ томъ, что тѣлесное зрѣніе воспринимаетъ только объекты протяженные и раздѣленные пространственными промежутками, а Богъ совершенно непространственъ. Далѣе, отрицаніе возможности тѣлеснаго видѣнія Бога для воскресшей плоти Христа нисколько не противорѣчитъ идеѣ всемогущества Божія и не принижаетъ понятія о Богѣ. Устраняя изъ него элементъ пространственности, оно, напротивъ, возвышаетъ его. Такъ, когда мы говоримъ, что Богъ не можетъ умереть, подвергнуться тлѣнію, впасть въ грѣхъ, мы не умаляемъ Его всемогущества, а прославляемъ Его вѣчность, неизмѣняемость и истину [3]).

Но выступая съ такой рѣшительностью противъ взгляда, продиктованнаго народнымъ благочестіемъ, всегда и вездѣ ищущимъ для себя осязательныхъ формъ, бл. Августинъ не удержался на высотѣ своего духовнаго пониманія, логически вытекавшаго изъ основныхъ принциповъ его гносеологіи, а счелъ нужнымъ сдѣ-

[1]) Eo modo quippe, aut conduplicabitur substantia spiritus, si et corpus spiritus erit; aut si unus erit spiritus hominis, ita ut commutato et converso 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. Epist CXLVII, 51. 49.

[2]) Epist CXLVII, 36. XCII, 5; CLXI, 3.

[3]) Epist CLXII, 8—9.

лать своимъ противникамъ нѣсколько уступокъ. Онъ высказываетъ готовность признать, что воскресшее тѣло получитъ возможность видѣть Бога, но подъ тѣмъ непремѣннымъ условіемъ, чтобы при этомъ ни прямо, ни косвенно не предполагалось пространственности божественнаго существа. Если зрѣніе воскреснаго тѣла, оставаясь именно тѣлеснымъ и не переходя въ духовное, получитъ способность чувственно воспринимать непространственныя реальности, то онъ готовъ признать за такимъ зрѣніемъ способность видѣть Бога [1]).

Въ сочиненіи *De civitate Dei* бл. Августинъ пошелъ еще дальше. Онъ всецѣло склоняется здѣсь на сторону своихъ бывшихъ противниковъ, беретъ назадъ всѣ ранѣе высказанныя возраженія и вноситъ поправку къ своимъ гносеологическимъ принципамъ. Ранѣе въ своей критикѣ онъ исходилъ изъ того положенія, что умъ не можетъ видѣть сверхчувственнаго посредствомъ тѣла, а чувственнаго безъ посредства тѣла. Теперь онъ находитъ, что эта гносеологическая теорія есть не болѣе, какъ измышленіе языческихъ философовъ, несогласное съ св. Писаніемъ. Богъ—безтѣлесный Духъ, и однако о Немъ нельзя сказать, что Онъ не видитъ и не знаетъ тѣлеснаго, такъ какъ, не познавая тѣлеснаго, Онъ не могъ бы создать его. И о прор. Елисеѣ св Писаніе повѣствуетъ, что онъ духомъ видѣлъ, какъ слуга его принялъ подарки отъ Неемана, а это также было дѣйствіемъ тѣлеснымъ. Отсюда видно, что тѣлесное можно видѣть чистымъ умомъ безъ посредства тѣлесныхъ чувствъ. Если же это такъ, то колеблется самый принципъ, согласно которому подобное познается подобнымъ. Допустивъ возможность познанія матеріальнаго безъ посредства чувствъ, нѣтъ основаній отрицать и возможность познанія духовнаго чрезъ посредство тѣлесныхъ органовъ. Послѣ устраненія принципіальнаго соображенія, препятствовавшаго признать возможность тѣлеснаго созерцанія Бога въ будущемъ вѣкѣ, оставалось только подыскать аналогію, которая помогла бы наглядно

[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. Epist. CXX, 17. 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... Serm CCLXXVII, 14.

представить самый способъ такого созерцанія. Съ этою цѣлью бл. Августинъ обращается къ познанію чужой одушевленности, сущность котораго уже была нами выяснена. Въ себѣ самихъ мы видимъ жизнь умомъ непосредственно, но жизнь и одушевленность другихъ не можемъ видѣть иначе, какъ въ ея тѣлесныхъ проявленіяхъ, воспринимаемыхъ посредствомъ чувствъ. Въ будущемъ вѣкѣ Богъ будетъ обитать въ воскресшихъ тѣлахъ праведниковъ, и Его присутствіе будетъ отображаться во всѣхъ ихъ движеніяхъ. Возставъ въ духовномъ тѣлѣ, святые будутъ чувственно видѣть преобразившіяся тѣла другихъ святыхъ, но въ нихъ и вмѣстѣ съ ними будутъ созерцать и Бога, присутствующаго въ нихъ и управляющаго ими. И это будетъ уже не вѣрою, а видѣніемъ и знаніемъ. Какъ теперь при взглядѣ на живыхъ людей, мы мгновенно, безъ всякаго размышленія видимъ своими глазами ихъ одушевленность, такъ по воскресеніи святые при взглядѣ другъ на друга будутъ видѣть обитающаго въ нихъ Бога [1].

Итакъ, въ вопросѣ о созерцаніи Бога въ будущемъ вѣкѣ бл. Августинъ въ концѣ концовъ принялъ взгляды своихъ противниковъ, тщательно очистивъ его, однако, отъ всѣхъ антропоморфическихъ примѣсей и предпосылокъ. Но какъ бы ни разрѣшался этимъ вопросъ по отношенію къ воскреснимъ тѣламъ, несомнѣннымъ для него оставалось, что тѣлесныя чувства въ ихъ настоящемъ состояніи постигать Бога не могутъ. Такъ какъ Богъ не есть тѣло, а чувства, дѣятельность которыхъ намъ въ настоящее время извѣстна, могутъ воспринимать только матеріальное и пространственное, то Онъ доступенъ лишь интеллектуальному познанію [2]. Самою Истиной Богъ говоритъ къ лучшей части человѣческаго существа, являющейся образомъ Божіимъ въ человѣкѣ, къ его уму. Своимъ умомъ человѣкъ превосходитъ животныхъ и умомъ же познаетъ Своего Творца [3]. Но чрезъ то, что сотавляетъ въ насъ образъ Божій, мы можемъ болѣе и болѣе уподобляться Богу, и по мѣрѣ того, какъ наша разумная природа, преобразуясь изъ формы въ форму и изъ славы въ славу (2 Кор III, 18), все болѣе приближается къ Богу, наше богопознаніе становится все болѣе и болѣе совершеннымъ [4]. Это постепенное уподобленіе ума Богу завершится только по воскресеніи, и тогда ему будетъ доступно созерцаніе Бога лицомъ къ лицу. „Уви-

---

[1]) De civ. Dei XXII, 29, 5—6.

[2]) Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspicere, firmeque percipere? Non enim corpus est, ut carneis oculis inquiratur. De Trinit. VIII, 6.

[3]) De civ. Dei XI, 2. Serm. LXXXVIII, 6.

[4]) De Trinit. XIV, 14.

димъ Бога настолько, насколько будемъ подобны Ему, какъ и нынѣ настолько не видимъ Его, насколько Ему неподобны. Итакъ, увидимъ Его тѣмъ, чѣмъ уподобимся Ему. Но какой глупецъ скажетъ, что мы подобны или будемъ подобны Богу тѣломъ? Слѣдовательно, это подобіе находится во внутреннемъ человѣкѣ. Каковъ бы ни былъ успѣхъ (богоуподобленія) въ этой жизни, онъ далеко отстоитъ отъ того совершенства подобія, которое будетъ способно къ созерцанію Бога, по слову Апостола, лицомъ къ лицу“ [1]). Но человѣческій умъ тѣмъ болѣе уподобляется Богу, чѣмъ болѣе освобождается отъ власти фантазмъ и чувственныхъ страстей, т. е. чѣмъ болѣе становится чистымъ умомъ, независимымъ отъ вліянія чувственности [2]). Такимъ образомъ, органомъ богопознанія въ настоящей жизни является исключительно умъ.

Познаніе бытія Божія [3]) Въ сочиненіяхъ бл. Августина, особенно раннихъ, а также въ его проповѣдяхъ, обращенныхъ къ народу, встрѣчается не мало страницъ, посвященныхъ доказательству бытія Божія въ его различныхъ формахъ, историческое значеніе которыхъ далеко не одинаково. Въ однихъ бл. Августинъ нисколько не оригиналенъ и служитъ выразителемъ давней философской традиціи. Въ другихъ онъ не только воспроизводитъ общераспространенные аргументы, но на основаніи полученнаго наслѣдства создаетъ новые, которые переходятъ потомъ въ средневѣковую философію и оказываютъ на нее продолжительное вліяніе. Къ первымъ принадлежитъ телеологическое и космологическое доказательства, ко вторымъ доказательство изъ идеи причастія и идеи существа наилучшаго.

А. Телеологическое доказательство. Разсматривать природу по аналогіи съ произведеніями собственнаго творчества до такой степени естественно и свойственно человѣку, что при видѣ красоты и цѣлесообразности міра у него сама собою возникаетъ мысль объ его Творцѣ. На это непосредственное чувство и опирается наиболѣе популярное телеологическое доказательство бытія Божія. Сохранившіеся фрагменты изъ недошедшихъ въ полномъ

---

[1]) Epist XCII, 3

[2]) Serm. CCLXI, 4.

[3]) *C. van Endert.* Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustinus. Freiburg im Br. 1869 *Th Gangauf* Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg 1865. S. 35—123 *J. Martin* Saint Augustin. Paris 1901. P. 99—109. *Duquesnoy.* Une preuve de l'existence de Dieu dans le De libero arbitrio de S. Augustin. (Annales de philosophie chretienne T. XXV (nouv. ser.) 1891—1892. P. 286—302. 331—346.

видѣ сочиненій Аристотеля показываютъ, что оно было формулировано еще этимъ мыслителемъ. Если бы кто-нибудь увидѣлъ съ вершины троянской Иды, говоритъ онъ, стройно движущіяся войска грековъ, то онъ, конечно, тотчасъ же призналъ бы, что этими массами людей управляетъ воля полководцевъ. Морякъ, видя приближающійся на всѣхъ парусахъ корабль, понимаетъ, что его направляетъ въ гавань рука кормчаго. Такъ люди, впервые увидѣвшіе небо, восходъ и заходъ солнца, правильное движеніе звѣздъ должны были притти къ заключенію, что все это происходитъ не случайно, но своимъ существованіемъ обязано могущественному и вѣчному существу, имя которому Богъ [1]). Приводя другой подобный же отрывокъ изъ сочиненій Аристотеля [2]), Цицеронъ со свойственнымъ ему краснорѣчіемъ раскрываетъ въ подробностяхъ содержащуюся въ немъ мысль. Представленіе Эпикура о происхожденіи міра не согласно съ разумомъ. Въ мірѣ господствуетъ удивительный порядокъ, разумность и цѣлесообразность, описанію которыхъ ораторъ посвящаетъ нѣсколько горячихъ страницъ [3]). Развѣ все это могло возникнуть изъ случайнаго столкновенія атомовъ? Вѣдь это такъ же невѣроятно, какъ невѣроятно, чтобы выброшенныя на землю буквы латинскаго алфавита могли расположиться въ порядкѣ и образовать анналы Эннія [4]). Переходъ отъ красоты и цѣлесообразности міра къ его Творцу и Художнику представляется Цицерону настолько убѣдительнымъ и неопровержимымъ, что по аналогіи съ телеологическимъ доказательствомъ бытія Божія онъ строитъ доказательство бытія нематеріальной души, оживляющей тѣло. Какъ созерцая порядокъ природы мы не можемъ сомнѣваться, что она создана Богомъ, такъ наблюдая въ себѣ память, изобрѣтательность, быстроту движеній, красоту добродѣтели, мы приходимъ къ убѣжденію въ божественной силѣ души, хотя она и невидима для глазъ [5]).

Въ патристической литературѣ телеологическое доказательство благодаря своей общедоступности и популярности было широко распространено. Источникомъ для христіанскихъ писателей служило въ этомъ случаѣ св. Писаніе, особенно псалмы, а тема была дана имъ извѣстными словами ап. Павла въ посланіи къ Римл

---

[1]) *Sextus Empir.* Adv. dogm. III, 27. У *K. Unterstein* Die natürliche Gotteserkenntniss nach der Lehre der kappadocischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. 1 Theil. 1901. S. 31—32.

[2]) De natur. deor. II, 37. T. IV, p. 129.

[3]) Ibid. II, 38—61 T. IV, p. 129—142.

[4]) De divinat. II, 72. T. IV, 251. Ср. *Unterstein* Op. cit. 32—33.

[5]) Tuscul I, 28—29 T III, p. 638—639.

(I, 20). Поэтому слѣды телеологическаго доказательства мы встрѣчаемъ даже у такого далекаго отъ всякихъ внѣхристіанскихъ вліяній автора, какъ Климентъ римскій [1]. Далѣе слѣдуютъ апологеты, уже испытавшіе на себѣ воздѣйствіе древней философіи [2]) Въ апологіи Аристида мы находимъ понятіе перваго Двигателя, а у Θеофила антіохійскаго аристотелевскую аналогію приближающагося корабля. Св. Діонисій александрійскій въ своемъ, не дошедшемъ до насъ въ полномъ видѣ, сочиненіи *О природѣ* положилъ телеологическое доказательство бытія Божія въ основу критики эпикурейской теоріи образованія міра. Обширный фрагментъ изъ этого сочиненія, сохраненный Евсевіемъ, показываетъ, насколько подробно и всесторонне былъ использованъ св. Діонисіемъ телеологическій аргументъ [3]). Затѣмъ, телеологическое доказательство встрѣчается въ сочиненіяхъ св. Аѳанасія александрійскаго [4]) и у Каппадокійцевъ [5]).

Бл. Августинъ, какъ и другіе христіанскіе писатели, излагаетъ телеологическое доказательство, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ псалмовъ. На эту связь его съ св. Писаніемъ указываетъ уже тотъ фактъ, что оно встрѣчается чаще всего въ комментаріяхъ на псалмы. Но нѣкоторыя частности и подробности въ аргументаціи даютъ право утверждать, что и Цицеронъ подсказалъ бывшему ритору нѣсколько частныхъ мыслей [6]).

Телеологическому доказательству бытія Божія бл. Августинъ, видимо, не придавалъ большого научнаго значенія. Онъ нигдѣ не посвящаетъ ему спеціальнаго трактата и не формулируетъ его въ логически стройномъ и расчлененномъ видѣ. Считая его на-

---

[1]) I Epist. ad Corinth. XXXIII. Ed. *Harnack.* T. I, p 52—54.

[2]) *Aristid.* I. *Ed Geffcken. Athenag.* Suppl. XIII. *Ed. Otto* VII, p. 58—60. Рус. п. 83—84. *Theophil.* Ad Autol. I, 6—7. Ed. *Otto.* VIII, p. 18—24. Рус. п. 172—175. *Melit* Orat. 8. Ed. *Otto*, IX, p 428—429. Рус п 294—295. *Lactant.* Div. instit II, 5; VII, 3 Ed. CSEL. Vol. XIX, p. 114—121 587—593. Рус. п Корноева. Ч. I, 119—123 и II, 91—96.

[3]) *Euseb.* Praeparat. evangel. Lib. XIV, c. 23—27. Фрагментъ напечатанъ у *Migne*, Ser. gr. T. X, col. 1249—1268. Рус. п. свящ. *Дружинина.* Казань 1900, стр. 1—18. См. объ этомъ *G. Koch.* Die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Grossen „Ueber die Natur". Leipzig 1882. S. 49—54.

[4]) *Athanas.* Contr. gent *Migne*, Ser. gr., t. XXV, coll. 69—77. Рус. пер. ч. III, стр. 171—177. De incarn. Verb *Migne.* Ser. gr. T. XXV, col 97—100 Рус. п. ч I, стр. 193.

[5]) См. *K. Unterstein.* Op. cit. Th. I, S. 34—44.

[6]) Цицеронъ пишетъ, что привычка мѣшаетъ намъ замѣчать чудеса природы, и что обыкновенно мы не интересуемся явленіями, которыя видимъ ежедневно: Sed assiduitate quotidiana, et consuetudine oculorum, assuescunt animi; neque

иболѣе наглядным и общедоступным, онъ прибѣгаетъ къ нему главнымъ образомъ въ своихъ проповѣдяхъ и бесѣдахъ, предназначенныхъ для назиданія простыхъ, въ большинствѣ мало образованныхъ, членовъ церкви. Вотъ нѣсколько образцовъ подобныхъ популярныхъ обращеній.

Какъ изъ движеній тѣла мы познаемъ его одушевленность, такъ изъ дѣлъ творенія Творца [1]). „Искалъ и я самъ, пишетъ бл. Августинъ, Бога моего, чтобы, если можно, не только вѣрить, но въ нѣкоторой степени и видѣть Вѣдь я вижу, что сотворилъ Богъ мой, но не вижу Самого Бога моего, создавшаго это. Однако, такъ какъ „подобно оленю я стремлюсь къ источникамъ водъ", и „у Него источники жизни", и „въ разумъ сынамъ Кореевымъ написанъ псаломъ" и „невидимое Божіе созерцается, будучи постиг-

admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident: prorsus quasi novitas nos magis, quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare. (De nat. deor. II, 38 T IV, p 129.) Эту мысль бл Августинъ повторяетъ очень часто и именно въ связи съ телеологическимъ доказательствомъ 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. (Enar. in Ps CXVIII, ser. 27, 1.) 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. (Enar. in Ps. CX, 4. De Genes. ad. litt. XII, 39 Рус. п. VIII, 286) Цицеронъ сравниваетъ душу съ глазомъ: какъ глазъ видитъ предметы, но не видитъ себя самого, такъ и душа, не видя себя, но знаетъ 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. (Tuscul. I, 28. T. III, 638.) Въ трактатахъ о самопознаніи бл Августинъ также проводитъ параллель между умомъ и глазомъ, но, глубже Цицерона проникая въ процессъ самосознанія, отмѣчаетъ не сходство, а противоположность между ними Глазъ видитъ другіе глаза, но не видитъ себя самого, умъ же видитъ себя, но не видитъ содержанія другихъ умовъ. (De Trinit. X, 5. XIV, 8. In Ev. Ioan. Tr. XLVII, 3). Подобно Цицерону бл. Августинъ сближаетъ познаніе души изъ ея проявленій съ познаніемъ бытія Бога, изъ Его дѣйствій въ мірѣ. Но у него не доказательство бытія Божія служитъ прототипомъ для познанія души, а наоборотъ, познаніе души служитъ поясненіемъ къ телеологическому доказательству. Stulte, ex operibus corporis agnosco viventem; ex operibus creaturae non potes agnoscere Creatorem. (Enar. in Ps. LXXIII, 25) На близость этой мысли къ Цицерону указалъ *Th. Gangauf.* Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg. 1865. S. 55, Anm. 7.

[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! Enar. in Ps. LXXIII, 25.

путь чрезъ твореніе", то что мнѣ дѣлать, чтобы найти Бога моего? Разсмотрю землю: создана земля. Велика красота земли, но имѣетъ своего Художника. Велики чудеса сѣмянъ и рождающихъ, но все это имѣетъ Творца. Обращаю вниманіе на разстилающееся море, изумляюсь, удивляюсь; ищу Художника. Подъемлю очи къ небу и созерцаю красоту звѣздъ. удивляюсь сіянію солнца, достаточному для рождающагося дня, и лунѣ, смягчающей ночной мракъ. Удивительно это, достойно похвалы или даже изумленія. Это уже не земное, а небесное. Но и здѣсь еще не утоляется моя жажда: удивляюсь этому, восхваляю это, но жажду Того, Кто сотворилъ это" [1]). „Ты внимательно разсматриваешь плодоносную землю, разсматриваешь море, полное живыхъ существъ, разсматриваешь воздухъ, полный пернатыми, разсматриваешь небо, блистающее звѣздами, и прочее, и не ищешь Художника столь великаго произведенія? Но ты говоришь мнѣ: все это я вижу, а Его не вижу. Чтобы видѣть это, Онъ далъ тѣлесныя очи, чтобы видѣть Его, Онъ далъ умъ Вѣдь ты не видишь и души человѣка. Такимъ образомъ, какъ изъ движеній тѣла и его управленія познаешь душу, которую не видишь, такъ изъ управленія всѣмъ міромъ и изъ руководительства самими душами познай Творца" [2]). Языческіе философы познавали Бога „изъ того, что Онъ создалъ. Вопроси красоту земли, вопроси красоту моря, вопроси красоту распростертаго и разлитого воздуха, вопроси красоту неба, вопроси порядокъ звѣздъ, вопроси солнце, просвѣщающее своимъ сіяніемъ день, вопроси луну, своимъ свѣтомъ смягчающую тьму смѣняющей день ночи, вопроси животныхъ, плавающихъ въ водахъ, обитающихъ на землѣ, летающихъ въ воздухѣ, сокрытыя души, явныя тѣла, видимое, подлежащее управленію, и управляющее имъ невидимое,—вопроси это и все отвѣтятъ тебѣ: смотри, какъ мы прекрасны. Ихъ красота есть ихъ исповѣданіе. Кто же сотворилъ прекрасное измѣняемое, если не Тотъ, Кто прекрасенъ неизмѣняемо?" [3]). Въ приведенныхъ выдержкахъ исходной точкой для доказательства бытія Божія служатъ отдѣльныя части природы, поражающія своей разумностью, красотой, цѣлесообразностью. Но къ ихъ числу относится и самъ человѣкъ въ полнотѣ своего духовно-тѣлеснаго существа, превосходящаго совершенствомъ своего устройства все, окружающее его. Поэтому посылкой для телеологическаго доказательства слу-

[1]) Enar. in Ps. XLI, 7

[2]) Serm. CXCVII, 1.

[3]) Serm. CCXLI, 2. Ср Contr Faust XXI, 5—6 Enar. in Ps CXLIV, 6.

житъ у Августина не только природа, но и самъ человѣкъ [1]), какъ часть природы.

Міръ въ гармоническомъ соотношеніи своихъ частей, въ совершенствѣ и красотѣ своихъ формъ всѣмъ безъ исключенія подсказываетъ мысль о существованіи Бога. Поэтому за исключеніемъ весьма незначительнаго числа людей съ совершенно извращенной природой, ниспадающихъ до атеизма [2]), весь родъ человѣческій признаетъ бытіе Бога Творца міра [3]).

B. Космологическое доказательство бытія Божія. Исходный пунктъ телеологическаго доказательства — конкретныя и частныя обнаруженія красоты и гармоніи природы. Въ основѣ космологическаго доказательства лежитъ общее свойство вещей, ихъ измѣняемость, предполагающая неизмѣняемое начало, вызвавшее ихъ къ бытію. Бл. Августинъ даетъ этому доказательству слѣдующую форму. Все существующее или только существуетъ, но не живетъ, или существуетъ и живетъ, но не мыслитъ, или, наконецъ, существуетъ, живетъ и мыслитъ. Эти три вида бытія можно, однако, свести къ двумъ: тѣлу и жизни, такъ какъ и то, что только живетъ, но не мыслитъ (животныя), и то, что живетъ и мыслитъ (человѣкъ), по справедливости называется жизнію. Но то и другое, т. е. какъ тѣло, такъ и жизнь, находятся въ постоянномъ измѣненіи, сущность котораго состоитъ въ увеличеніи или уменьшеніи интенсивности бытія. Бытіе же всякой вещи обусловлено наличностью формы. Все, отпадающее отъ бытія къ небытію, продолжаетъ нѣкоторымъ образомъ существовать, пока въ немъ остается сколько-нибудь формы. Въ случаѣ же ея полной утраты, вещь превращается въ ничто. Такимъ образомъ, всякая измѣняемая вещь необходимо есть и формуемая.

---

[1]) 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. De Trinit. XV, 5.

[2]) 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.* Enar. in Ps. LII, 2. Cp. Ibid. XIII, 1. Serm. LXIX, 3.

[3]) 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. In Ev. Ioan Tr. CVI, 4.

Но ни одна вещь не можетъ формовать сама себя, потому что нельзя дать себѣ того, чего самъ не имѣешь. Слѣдовательно, если тотъ или другой предметъ уже имѣетъ форму, то ему нѣтъ надобности получать то, что у него уже есть, а если не имѣетъ, то не можетъ получить отъ себя того, чего у него нѣтъ. Отсюда ясно, что ни одна вещь не можетъ сама себѣ сообщить формы. Остается признать, что какъ тѣло, такъ и жизнь, поскольку онѣ подлежатъ измѣненію, формуются нѣкоторой неизмѣняемой и вѣчно пребывающей формой, о которой сказано: „Измѣнишь ихъ, и измѣнятся; Ты же Самъ Тотъ же и лѣта Твои не оскудѣютъ". (Псал. CI, 27—28). Совокупность измѣняемыхъ формъ предполагаетъ бытіе формы неизмѣняемой. Если бы не существовало формы вѣчной и не подлежащей измѣненіямъ, то не было бы и измѣняемыхъ формъ. Неизмѣняемая форма и есть Богъ [1]).

Мы изложили телеологическое и космологическое доказательство бытія Божія въ той формѣ, какую сообщилъ имъ бл. Августинъ. Характерной чертой того и другого служитъ ихъ тѣсная связь съ идеей причины. По своему существу они являются умозаключеніемъ отъ дѣйствія къ причинѣ. Представленіе о мірѣ, какъ космосѣ, ведетъ къ признанію бытія Художника, создавшаго это стройное цѣлое, наблюдаемая во всемъ измѣняемость формъ заставляетъ признать бытіе формующаго принципа, стоящаго выше измѣненій. Но какъ телеологическое, такъ и космологическое доказательство вовсе не характерны для системы бл. Августина. Какъ было сказано, первому онъ не придавалъ большого научнаго значенія, а второе формулировано имъ очень кратко и встрѣчается въ его твореніяхъ только однажды. Гораздо болѣе соотвѣтствуютъ общему платоническому духу его системы доказательства, къ которымъ мы теперь переходимъ. На нихъ мы должны остановиться подробнѣе, такъ какъ, формулированныя впервые бл. Августиномъ, они были новымъ словомъ въ исторіи христіанской мысли и оказывали большое вліяніе на схоластику августиновскаго направленія. Отличительной чертой этихъ доказательствъ служитъ то, что въ ихъ построеніи причинная связь явленій не играетъ никакой роли.

С. Доказательство бытія Божія изъ идеи причастія. Прототипомъ этого аргумента для бл. Августина послужило доказательство бытія Единаго въ сочиненіяхъ Плотина. Съ нимъ поэтому предварительно и нужно познакомиться.

---

[1]) De liber arb. II, 44—46.

Понятіе единаго не эмпирическаго происхожденія. Оно не извлекается изъ предметовъ чувственно-воспринимаемыхъ, каковы человѣкъ, животное, камень. Единое не тождественно съ этими предметами. Если бы человѣкъ и единое было одно и то же, единымъ нельзя было бы назвать не человѣка. Понятіе единаго возникаетъ въ насъ и не потому, что мы видимъ предъ собой одинъ только предметъ безъ другихъ, такъ какъ оно предшествуетъ въ нашемъ мышленіи и „только“ и „другому“ Прежде чѣмъ прибавить только, мы уже говоримъ одинъ. Другое же мыслится какъ нѣчто, отличающееся отъ единаго, и слѣдовательно, предполагаетъ его. Далѣе, всякій, называющій нѣчто единымъ, прежде чѣмъ назвать его таковымъ, самъ существуетъ въ качествѣ единаго, равно какъ и то, что названо единымъ, еще ранѣе этого уже было единымъ Если бы далее послѣднее представляло собою нѣчто многое, то ему всеже предшествовало бы единое, чрезъ умноженіе котораго получается многое. Кромѣ того умъ не позволяетъ сложному оставаться многимъ, потому что мыслитъ многое—напр., войско—въ качествѣ нѣкотораго единства. Итакъ, единое предваряетъ чувственныя воспріятія и, слѣдовательно, не извлекается изъ нихъ.

Единое не есть, однако, состояніе духа, не имѣющее за собою ничего объективнаго (*οὐ γὰρ δὴ κενὸν πάθημα*). Напротивъ, оно есть нѣкоторая субстанція. Въ этомъ легко убѣдиться, принимая во вниманіе, что единство не одинаково по степени въ различныхъ предметахъ. Въ недѣлимомъ его больше, чѣмъ въ состоящемъ изъ частей, соединенныхъ въ непрерывное цѣлое, а въ этомъ послѣднемъ его больше, чѣмъ въ единствѣ собирательномъ: хотя домъ, построенный изъ множества камней, менѣе единъ, чѣмъ каждый камень, однако онъ осуществляетъ единство всеже въ большей степени, чѣмъ войско. Но несуществующее не имѣетъ степеней сравненія. Если единство есть ничто, то различные предметы не могутъ содержать его въ большей или меньшей степени. Только сущность допускаетъ степени сравненія и потому умопостигаемому приписывается болѣе полное бытіе, а чувственному менѣе полное.

Единое, наконецъ, есть реальность умопостигаемая. Какъ бытіе и сущность не представляютъ собою чего-либо чувственнаго, хотя чувственное и причастно имъ, такъ и единое, не смотря на присутствіе его въ чувственномъ, созерцается однимъ только умомъ [1]).

[1]) *Plotin.* Ennead VI, 6, 13 P. 467.

Въ изложенномъ доказательствѣ реальнаго бытія Единаго, мыслитель не прибѣгаетъ къ понятію причины Ни прямо, ни косвенно онъ не пользуется этой предпосылкой. Его исходной точкой служитъ платоническій реализмъ и идея причастія То, что мыслится въ общихъ понятіяхъ, существуетъ независимо какъ отъ человѣческаго ума, такъ и отъ вещей. Это—нѣкоторая умопостигаемая сущность. Но вещи причастны этой реальности, и она, оставаясь отрѣшенной отъ предметовъ, присутствуетъ, однако, въ нихъ какимъ-то таинственнымъ образомъ. Вслѣдствіе этого умъ, устремляя свой взоръ на вещи, причастныя этой реальности, отъ нихъ получаетъ какъ бы напоминаніе о ней. Игнорируя въ вещахъ все то, что не есть слѣдъ этой реальности, онъ получаетъ возможность созерцать ее самое. Это не столько умозаключеніе, сколько видѣніе. Когда мысль переходитъ отъ слѣдствія къ причинѣ, то познанное такимъ путемъ можетъ быть весьма несходно съ тѣмъ, что служило основаніемъ для вывода. Въ домѣ, статуѣ, орудіи, изготовленныхъ человѣкомъ, мы не видимъ самого человѣка, потому что между дѣйствіемъ и причиной здѣсь слишкомъ мало сходства. Познаніе же на основаніи причастія ведетъ къ созерцанію того, что мы стремимся познать: въ предметѣ, представляющемъ собою нѣчто цѣлое, мы непосредственно видимъ единство. Это не выводъ, а созерцаніе.

Пользуясь доказательствомъ бытія Единаго какъ образцомъ, бл. Августинъ ввелъ въ христіанскую религіозную литературу новый типъ доказательства бытія Божія, которому суждено было сыграть значительную роль въ исторіи средневѣковой философіи Какъ мы увидимъ ниже, идея причастія составляетъ одно изъ главныхъ слагаемыхъ онтологіи христіанскаго мыслителя. Оставляя выясненіе этой идеи до слѣдующей главы, мы намѣтимъ ее теперь лишь въ самыхъ общихъ чертахъ. Бытіе распадается на два вида: измѣняемое и неизмѣняемое. Первое то существуетъ, то не существуетъ, обнаруживаетъ то одни свойства, то другія. Второе пребываетъ всегда и одинаковымъ образомъ. Неизмѣняемость обусловлена простотой, измѣняемость сложностью вещи. Будучи сложнымъ, измѣняемое состоитъ изъ матеріи и формы. Самое же измѣненіе сводится къ тому, что матерія вещи становится то болѣе, то менѣе причастна формѣ. По мѣрѣ отпаденія отъ формы вещь теряетъ интенсивность бытія и совершенство качественной опредѣленности, постепенно приближаясь къ ничтожеству. Напротивъ, чѣмъ полнѣе форма овладѣваетъ матеріей, тѣмъ болѣе увеличивается степень бытія и совершенства вещи. Будучи простымъ, неизмѣняемое есть чистая форма. Въ немъ нѣтъ

элемента, отъ котораго форма могла бы отпадать Въ этомъ и лежитъ основаніе его неизмѣняемости. Итакъ, всякая опредѣленность измѣняемаго бытія обусловлена причастіемъ вещи соотвѣтствующей неизмѣняемой и самобытной реальности. Поясникъ это примѣромъ. Существуетъ Высшее Благо. Оно —благо не по причастію чему-либо другому, а чрезъ Себя Самого, по Своей собственной природѣ, и потому неизмѣняемо. Низшія же блага являются таковыми по причастію Высшему. Хотя Высшее Благо всегда пребываетъ въ Себѣ Самомъ и никогда ничего не утрачиваетъ, однако, нѣчто отъ Него находится и въ вещахъ, предикатомъ которыхъ служитъ благо. Поскольку вещи причастны Высшему Благу, онѣ хотя бы и въ малой степени имѣютъ Его въ себѣ, становятся Его носителями [1]). Изъ всѣхъ этихъ онтологическихъ предпосылокъ вытекаетъ, что, мысленно выдѣляя въ вещахъ все, не относящееся къ содержащемуся въ нихъ благу, мы получимъ возможность созерцать чистое Благо, благодаря которому всѣ онѣ блага, мы увидимъ Благо своимъ умомъ. Разъ Благо есть субстанція, присущая вещамъ, оно отдѣляется отъ нихъ, какъ чистый металлъ отъ разнообразныхъ шлаковъ руды. Такова именно схема августиновскаго доказательства бытія Божія изъ идеи причастія. Вотъ его образцы.

Мы любимъ только Благо и вещи, насколько онѣ причастны Благу. „Хороша земля высотою горъ, умѣренностью холмовъ, равниною полей; хорошо красивое и плодородное помѣстье; хорошъ домъ, симметрично построенный, просторный и свѣтлый; хороши одушевленныя тѣла животныхъ; хорошъ мягкій и здоровый климатъ: хороша вкусная и полезная для здоровья пища; хорошо здоровое, чуждое болѣзни и слабости; хорошо человѣческое лицо, отличающееся правильными чертами, возбужденное радостью и пріятно окрашенное; хорошъ духъ друга сладостью сочувствія и искренностью любви; хорошъ справедливый человѣкъ; хорошо бо-

---

[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 si 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. De div. quaest. XXIV. 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. Epist. CLIII, 12. 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. De morib. man. II, 6.

гатство, освобождающее отъ затрудненій; хорошо небо съ солнцемъ, луною и своими звѣздами; хороши Ангелы святымъ послушаніемъ; хороша рѣчь, пріятно поучающая и умѣло убѣждающая слушателя; хорошо стихотвореніе равномѣрностью звуковъ и многозначительностью содержанія [1]). Но зачѣмъ еще распространяться? Благо то и благо это. Устрани то и это и, если можешь, разсмотри само Благо. Такимъ образомъ ты увидишь Бога, благого не чрезъ другое Благо, но Благо всякаго блага" [2]). Таково доказательство бытія Божія изъ различныхъ видовъ блага. Его сходство съ доказательствомъ реальнаго бытія Единаго у Плотина, само собою бросается въ глаза. Прямая же зависимость бл. Августина отъ неоплатоника и связь изложеннаго доказательства именно съ приведеннымъ мѣстомъ изъ Эннеадъ, обнаруживается въ томъ, что и бл. Августинъ вводитъ въ свою аргументацію фактъ различія относительныхъ благъ по степени причастія безусловному Благу. Благодаря только понятію Высшаго Блага умъ отличаетъ большее относительное благо отъ меньшаго [3]). Благодаря только бытію Высшаго Блага, можетъ возрастать или убывать относительное благо [4]).

Такъ какъ вещи имѣютъ всѣ свои свойства по причастію умопостигаемымъ реальностямъ, то и другія ихъ опредѣленія могутъ послужить исходной точкой для доказательства бытія Божія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь Богъ есть не только Благо, но и Бытіе и Истина, по причастію которымъ все существуетъ и бываетъ истиннымъ. Отсюда, отвлекая отъ вещей бытіе и истинность, мы также можемъ переходить къ созерцанію субстанціальнаго Бытія и Истины—Бога. При этомъ для выдѣленія умопостигаемыхъ реальностей нѣтъ надобности пересматривать цѣлый классъ вещей, соединенныхъ между собою единствомъ предиката, какъ

---

[1]) De Trinit VIII, 4

[2]) 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. Ibid 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. Ibid. VIII, 5.

[3]) 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. Ibid. VIII, 4.

[4]) Non enim minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est. Ibid VIII, 5.

это было сдѣлано бл. Августиномъ по отношенію къ Благу. Ихъ съ такимъ же успѣхомъ можно извлекать и изъ единичныхъ явленій извѣстнаго порядка, если только данная реальность нашла въ нихъ ясное выраженіе. Образца доказательства изъ понятія бытія у бл. Августина мы не нашли. Но понятіе причастія въ отношеніи къ Истинѣ имъ въ этомъ смыслѣ использовано. При этомъ исходной точкой для него служитъ не классъ явленій, а единичные факты несомнѣнной истинности сужденія.

Доказательство вѣчнаго существованія Истины изъ идеи причастія дано въ *Монологахъ*. На это мѣсто слѣдуетъ обратить особенное вниманіе, потому что оно чаще всего цитируется въ средневѣковыхъ трактатахъ о доказательствахъ бытія Божія [1]). Истина существуетъ реально и не можетъ погибнуть. Если даже исчезнетъ міръ, она пребудетъ неизмѣнно. Въ самомъ дѣлѣ, если міръ будетъ существовать вѣчно, то это положеніе будетъ истинно. Если міръ имѣетъ погибнуть, то истиннымъ будетъ этотъ тезисъ. Когда, наконецъ, согласно второму положенію міръ дѣйствительно разрушится, то истиннымъ будетъ то, что онъ разрушился. Но ничего не можетъ быть истиннымъ безъ Истины. Слѣдовательно, какой-бы изъ трехъ тезисовъ ни оказался истиннымъ, онъ непремѣнно будетъ предполагать бытіе Истины и указывать на нее. Даже если бы исчезла Сама Истина, то было-бы истинно, что она исчезла, а такъ какъ истиннаго не можетъ быть безъ Истины, то и въ этомъ случаѣ Истина оказалась бы все-же существующей [2]). Никакое сомнѣніе не можетъ поколебать бытія Истины. Всякій, сознающій себя сомнѣвающимся, сознаетъ истинное и увѣренъ въ томъ, что сознаетъ, слѣдовательно, увѣренъ въ истинномъ. Отсюда всякій сомнѣвающійся, существуетъ-ли Истина, въ себѣ самомъ имѣетъ нѣчто истинное, не позволяющее ему со-

---

[1]) *Anselm. Cantuar.* De Verit. c. 1 Ed. *Migne.* Ser. lat. t. CLVIII, col 468 469 *Richar. Fisch.* Senten. L. I, d. 3, 6. 9. См. собраніе текстовъ, относящихся къ исторіи доказательствъ бытія Божія, *Aug. Daniels.* Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert mit besonderer Berucksichtigung des Arguments in Proslogium des hl. Anselm (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters B VIII, H. 1 - 2) Münster 1909 S 23—24. *Alex. Hales.* Sum. Theol. P. I, qu. 3. memb. 1, 7 9. Ibid. S. 30. *Ioan. Peckh.* Sentent. L. I, dist. II, qu. I, 1, 2, 4. Ibid. S. 41 - 42. *Math. ab Aquasp.* Sentent. L. I, dist. 2, artic. 1, qu. 3, 5. Ibid. S. 57.

[2]) Soliloqu. II, 2. Рус. п. II, 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. Ibid II, 28. Рус. п. II, 287.

мнѣваться, потому что нѣтъ ничего истиннаго безъ Истины. Нѣтъ, кто почему бы то ни было усумнился бы въ этомъ, тому не должно сомнѣваться относительно Истины [1]).

Приведенные образцы доказательствъ бытія Божія имѣютъ въ своей основѣ идею причастія и совершенно не пользуются идеей причины. Ихъ философскимъ предположеніемъ служитъ платоническій реализмъ, превращающій продукты обобщающей дѣятельности разсудка въ независимо отъ вещей существующія реальности. Поэтому бытіе Бога является въ нихъ не столько логическимъ выводомъ, сколько фактомъ, который непосредственно усматривается умомъ

Доказательство изъ идеи причастія, впервые формулированное бл. Августиномъ, было разработано, расчленено и снабжено новыми дополнительными соображеніями Ансельмомъ Кентерберійскимъ въ сочиненіи *Monologium* и такимъ образомъ было введено имъ въ философію среднихъ вѣковъ Мы разумѣемъ его доказательства ex gradibus qui in rebus inveniuntur [2]). Съ этого времени въ исторіи развитія доказательствъ бытія Божія въ средніе вѣка наблюдается два теченія. Одно беретъ свое начало отъ бл. Августина и Ансельма, стоитъ на почвѣ платонизма и не прибѣгаетъ къ идеѣ причины. Оно было представлено Александромъ Галесскимъ, Іоанномъ Пекамомъ, Матѳеемъ Акваспартскимъ, Вильгельмомъ Овернскимъ. Другое приближалось къ Аристотелю и исходило изъ понятія причины. Послѣднему направленію принадлежало будущее. Оно получило рѣшительное преобладаніе въ XIII в., когда западъ познакомился съ полнымъ собраніемъ сочиненій Аристотеля и, пораженный обиліемъ и разносторонностью открывшихся научныхъ матеріаловъ, отдалъ всѣ свои симпатіи Стагириту. Платонизмъ былъ оттѣсненъ на задній планъ, а вмѣстѣ съ этимъ потеряли кредитъ и доказательства бытія Божія, исходящія изъ платоническихъ тезисовъ [3]). Въ своемъ грандіозномъ

---

[1]) 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 De ver rel. 73. Рус. п. VII, 61—62.

[2]) *Anselm. Cantuar.* Monol. c. 1—4. *Migne*, Ser. lat. t. CLVIII, col. 144—150 *Ios. Fischer.* Die Erkenntnisslehre Anselms von Canterbury. Munster i W. 1911. (Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters B. X, H. 3) S 35—47. *G Grunwald.* Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster, 1907. (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters B VI, 3) S. 26—31.

[3]) *Clem. Baeumker* Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhun-

синтезѣ старыхъ и новыхъ элементовъ мысли Ѳома Аквинскій не игнорировалъ и доказательствъ, изложенныхъ Ансельмомъ въ *Monologium*, но онъ сумѣлъ и сюда ввести идею причины и этимъ совершенно измѣнилъ ихъ духъ и характеръ [1])

D. Доказательство бытія Божія изъ понятія существа наилучшаго. На всѣхъ ступеняхъ развитія человѣкъ представляетъ себѣ Бога существомъ неизмѣримо болѣе могучимъ, великимъ и мудрымъ, чѣмъ самъ онъ. Безъ этого немыслима никакая религія, такъ какъ только у сверхчеловѣческихъ силъ слабый, отъ всего зависимый, окруженный опасностями и неудовлетворенный обитатель земли можетъ искать нравственной и религіозной поддержки. Совершенства, приписываемыя божественному началу различными народами, не одинаковы, но остается неизмѣннымъ тотъ фактъ, что каждый переноситъ на боговъ то, что самъ считаетъ наилучшимъ. По мѣрѣ того, какъ возвышается человѣкъ, возвышается и его понятіе о Богѣ. Поэтому можно безъ затрудненій согласиться съ бл. Августиномъ, что всѣ религіи почитаютъ въ Богѣ существо, по ихъ взглядамъ, наилучшее. Если же это такъ, то естественно было положить эту всеобщую и всѣми признаваемую идею въ основу особаго доказательства бытія Божія. Въ христіанской литературѣ первый опытъ такого доказательства мы находимъ у бл. Августина. Если мы примемъ во вниманіе, что вся его гносеологія отличается тимологическимъ характеромъ, а вся его онтологія, какъ будетъ показано въ слѣдующей главѣ, сводится къ ученію о разныхъ видахъ блага, то для насъ не будетъ ничего удивительнаго и неожиданнаго въ томъ обстоятельствѣ, что съ доказательствомъ изъ понятія существа наилучшаго выступаетъ впервые именно занимающій насъ христіанскій мыслитель. Для философа, интересующагося преимущественно вопросомъ о цѣнности и о благѣ, такая постановка доказательства подсказывалась общимъ духомъ его системы. Вслѣдствіе этого доказательство, къ анализу котораго мы переходимъ, является не только наиболѣе оригинальнымъ у бл. Августина, но и наиболѣе для него характернымъ и особенно имъ любимымъ. Признаваемая нами оригинальность этого доказательства не исключаетъ, однако, историческихъ прецедентовъ, которые могли послужить для него элементами и слагаемыми, самобытно объединенными и скомбинированными. Такіе элементы

---

derts. Münster 1908 (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. B. III. H. 2) S. 284—334. *Aug. Daniels*, Op. cit. *G. Grunwald*, Op. cit.

[1]) *Clem. Baeumker* Op. cit. S. 311.

мы находимъ у Цицерона и у Плотина. Оригинальность же ихъ переработки обусловлена личнымъ религіознымъ опытомъ самого бл. Августина. Попытаемся теперь же показать, чѣмъ бл. Августинъ былъ обязанъ Цицерону и Плотину, о значеніи же его личнаго опыта удобнѣе будетъ сказать послѣ того, какъ будетъ изложено самое доказательство.

Говоря о вліяніи на бл. Августина Цицерона, мы сознательно допускаемъ неточность. То мѣсто изъ *De natura deorum*, которое въ данномъ случаѣ мы имѣемъ въ виду, представляетъ собою цицероновское изложеніе стоическаго доказательства бытія Божія. Цицеронъ влагаетъ его въ уста Бальба, говорящаго въ названномъ діалогѣ отъ лица стоиковъ. Такимъ образомъ, мысль, усвоенная бл. Августиномъ, принадлежитъ собственно стоикамъ, но она обратила на себя его вниманіе отнюдь не благодаря обаянія ихъ имени, а благодаря тому, что нашла для себя мѣсто въ твореніяхъ Цицерона, который былъ въ то время настольной книгой для каждаго преподавателя реторики Затѣмъ еще одно замѣчаніе. По своему содержанію доказательство стоиковъ весьма далеко отъ августиновскаго, потому что представитель ихъ матеріалистической системы, Бальбъ, не зналъ надмірнаго Божества, а старался доказать фактъ божественности міра. Но для насъ важно не содержаніе стоическаго доказательства, а его методъ

Свою рѣчь въ діалогѣ Бальбъ начинаетъ буквальной цитатой изъ Хризиппа: „Если есть въ природѣ вещей нѣчто такое, чего человѣческій разумъ, мысль, сила, чего человѣческая власть не можетъ создать, то, конечно, существо, создавшее это, будетъ лучше человѣка. Но небо и все то, чему свойственъ вѣчный порядокъ, не могутъ быть произведены человѣкомъ. Слѣдовательно то, чѣмъ они произведены, выше человѣка. Какимъ же именемъ лучше назвать это, какъ не именемъ Бога? Вѣдь если боговъ нѣтъ, то что же въ природѣ вещей можетъ быть лучше человѣка? Въ немъ одномъ есть разумъ, превосходнѣе котораго ничего не можетъ быть. Но думать, что во всемъ мірѣ нѣтъ ничего лучше человѣка, было бы глупой притязательностью. Значитъ есть нѣчто лучшее, чѣмъ онъ. Такимъ образомъ, Богъ безъ сомнѣнія существуетъ“ [1]). Приведя эти слова, Бальбъ идетъ далѣе и доказываетъ, что Богомъ слѣдуетъ признать міръ, а самый міръ необходимо мыслить разумнымъ. Выше другихъ существъ человѣкъ. Его тѣло состоитъ изъ четырехъ стихій и въ своемъ родѣ прекрасно. Но гораздо лучше тѣла разумъ человѣка. Однако, и ра-

---

[1]) *Cicer.* De nat deor. II, 6. Ed. *Nisard*, T. IV, p. 112.

зумъ не наивысшая красота и благо. Изъ всего существующаго нѣтъ ничего лучше, превосходнѣе и прекраснѣе міра. Даже помыслить о чемъ-либо лучшемъ міра невозможно. Но если міръ есть наилучшее, то онъ долженъ быть надѣленъ тѣмъ, что есть самаго лучшаго въ человѣкѣ, т е. разумомъ [1]). Потому-то и Зенонъ сказалъ: „Пользующееся разумомъ лучше, чѣмъ не пользующееся имъ. Но нѣтъ ничего лучше міра. Слѣдовательно, міръ пользуется разумомъ“ [2]). Методъ приведенныхъ доказательствъ состоитъ въ установленіи градаціи благъ, въ лѣстницѣ которыхъ вторую ступень занимаетъ человѣческій разумъ, а первую божественное начало. Стоики переходили отъ неодушевленныхъ предметовъ, растеній и животныхъ къ человѣку, какъ существу, болѣе ихъ совершенному, останавливаясь потомъ на человѣкѣ, они восходили отъ тѣла къ разуму и признавали послѣдній самымъ высшимъ изъ эмпирически извѣстныхъ благъ, а въ заключеніе указывали на реальность еще болѣе совершенную и, отождествивъ ее съ Богомъ, считали цѣль доказательства достигнутой. Но наилучшей реальностью, божественное достоинство которой этимъ путемъ утверждалось, для стоиковъ былъ міръ. Для христіанскаго идеализма бл. Августина это было совершенно недопустимо. Поэтому, если онъ и могъ воспользоваться стоическимъ методомъ восхожденія отъ менѣе цѣнныхъ благъ къ болѣе цѣннымъ и отъ нихъ къ существу наилучшему, то этого послѣдняго онъ не могъ искать въ области матеріальнаго и внѣшняго. Существо наилучшее, постигаемое однимъ только умомъ и всегда въ немъ пребывающее, можетъ быть открыто только въ нѣдрахъ мышленія. Для этого необходимо движеніе ума отъ внѣшняго къ внутреннему, отъ міра къ душѣ, отъ дискурсивнаго мышленія души къ его принципамъ. Этотъ методъ углубленія въ себя былъ данъ въ системѣ Плотина, которой мы и должны удѣлить нѣкоторое вниманіе.

Общій смыслъ неоплатонической системы былъ представленъ нами въ наглядной схемѣ, которую просимъ теперь читателя припомнить [3]). Какъ радіусъ, исходя изъ центра трехъ концентрическихъ круговъ, начинается его точкой и пересѣкаетъ плоскость

---

[1]) Atqui certe nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestabilius, nihil pulchrius: nec solum nihil est, sed ne cogitari quidem quidquam melius potest. Et, si ratione et sapientia nihil est melius, necesse est haec inesse in eo quod optimum esse concedimus. Ibid. II, 7. Ed. *Visar.* IV, 112

[2]) Quod ratione utitur, id melius est, quam id, quod ratione non utitur Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur. Ibid. II, 8. Ed *Visar.* IV, 113.

[3]) См. ч. II, стр. 11—12

всѣхъ круговъ, такъ и въ человѣкѣ пребываютъ всѣ космическія начала: Единое, Интеллектъ, Душа. Поэтому, желая убѣдиться въ бытіи Бога, мы должны искать Его не во внѣшнемъ мірѣ, а въ себѣ самихъ, и не въ тѣхъ элементахъ внутренняго сознанія, въ которыхъ представленъ внѣшній міръ, не въ безтѣлесныхъ образахъ тѣлъ, а въ мышленіи и не въ дискурсивномъ мышленіи, какъ таковомъ, а въ принципахъ, которыми оно руководится Такъ, идя отъ внѣшняго къ внутреннему, умъ достигаетъ области Интеллекта и отдается его созерцанію. Съ тѣхъ поръ, какъ души отпали отъ Бога, пожелали быть независимыми и стали находить удовольствіе въ производимыхъ ими движеніяхъ, онѣ забыли о своемъ Отцѣ подобно дѣтямъ, отторгнутымъ отъ родителей въ раннемъ возрастѣ и воспитаннымъ внѣ родной семьи Не помня о своемъ высокомъ происхожденіи, онѣ сами унижаютъ себя, съ восторгомъ взирая на матеріальныя вещи и удивляясь имъ. Жадно стремятся онѣ извлекать удовольствіе изъ чувственныхъ благъ, чуждыхъ имъ по природѣ, и этимъ обнаруживаютъ, что себя самихъ онѣ ставятъ ниже вещей рождающихся и погибающихъ. Поэтому первымъ условіемъ возвращенія къ Богу служитъ познаніе достоинства души и низменности всего внѣшняго [1]) Познавъ, что она выше тѣлеснаго, душа обращается къ себѣ самой и углубляется въ свой внутренній міръ. Она мысленно отдѣляетъ отъ себя сначала свое тѣло, потомъ пластическія силы, образующія его, далѣе чувства и страсти и остается при томъ, что есть въ ней высшаго, что составляетъ ея сущность и служитъ образомъ Интеллекта, т. е. при дискурсивномъ мышленіи [2]). Но замѣчая, что она произноситъ свой судъ о вещахъ, что она предпочитаетъ справедливость несправедливости и всякій видъ добродѣтели пороку на основаніи выше ея стоящихъ принциповъ, она открываетъ въ глубинѣ собственнаго существа присутствіе Интеллекта, находящагося въ ней какъ бы въ скрытомъ состояніи [3]) Чтобы познать его душѣ нѣтъ надобности предпринимать далекаго путешествія, потому что между нею, какъ матеріей, и Интеллектомъ, какъ ея формой, нѣтъ никакого посредствующаго начала [4]). Происходя отъ Интеллекта, она всегда непространственно соединена съ нимъ [5]). Но выше Интеллекта стоитъ безусловно простое и потому непознаваемое для мышленія Единое. Если умъ

[1]) *Plotin.* Ennead 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.

желаетъ войти въ единеніе съ нимъ, то долженъ оставить за собою самое мышленіе съ его принципами, достигнуть состоянія экстаза и въ немъ войти въ соприкосновеніе съ Первымъ Началомъ всякаго бытія.

Таковъ методъ восхожденія къ Богу неоплатониковъ. Не трудно видѣть, что онъ начинается съ того, чѣмъ кончается методъ стоиковъ. Послѣдній, переходя отъ менѣе цѣннаго къ болѣе цѣнному, достигаетъ разумной души человѣка и здѣсь останавливается. Неоплатоники продолжаютъ анализъ въ предѣлахъ души съ цѣлью открыть въ ней присутствіе Божественнаго начала. Отсюда возможность соединенія того и другого метода въ одномъ цѣломъ. Эту задачу выполнилъ бл. Августинъ. Однако, и неоплатоническій методъ онъ не могъ усвоить въ его полной неприкосновенности. Какъ каѳолическій епископъ, исповѣдовавшій догматъ равенства Отца и Сына, онъ долженъ былъ воздержаться отъ признанія того кореннаго различія между первой и второй Ипостасью, которое является существенной чертой неоплатонизма. Представляя себѣ Премудрость Божію, эту живую и личную совокупность Божественныхъ идей, весьма близко къ тому, какъ понимали Интеллектъ неоплатоники, онъ не могъ подобно имъ видѣть въ Богѣ Отцѣ лишь потенцію мышленія, которая сама по себѣ, не мыслитъ и не имѣетъ опредѣленности. Если Сынъ во всемъ равенъ Отцу, если Онъ происходитъ отъ Отца, какъ свѣтъ отъ свѣта, то Отецъ Премудрости Самъ есть Премудрость. Самъ имѣетъ въ Себѣ тѣ же идеи, носителемъ которыхъ является и Сынъ. Такимъ образомъ, въ философскихъ представленіяхъ бл. Августина объ Ипостасяхъ Отца и Сына не было никакихъ данныхъ для того, чтобы, подобно Плотину, отличать способъ, посредствомъ котораго наша мысль приходитъ къ познанію Сына, отъ той формы познанія, при помощи которой она входитъ въ соприкосновеніе съ Отцомъ. Поэтому, отбросивъ ученіе объ экстазѣ безмыслія, онъ могъ взять ученіе Плотина о восхожденіи души къ познанію Интеллекта за образецъ для построенія доказательства бытія Божія вообще.

Исходной точкой для бл. Августина служитъ идея Бога, какъ Существа наилучшаго. Богъ есть Высшее Благо, поэтому ничего лучше Его нѣтъ и нельзя помыслить [1]). Что же касается самой

[1]) Summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit. De morib. manich. II, 24. Neque enim ulla anima unquam potuit, poteritve cogitare aliquid quod sit te melius, qui summum et optimum bonum es. Confes. VII, 6 Рус. п. I, 164. 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,

формулировки доказательства, то она далеко не вездѣ одинакова. Въ своемъ простѣйшемъ видѣ оно является легкимъ измѣненіемъ стоическаго типа и совершенно не осложнено неоплатоническими элементами. Вотъ одинъ примѣръ. Невидимое Божіе постигается чрезъ тварь. Отъ созданнаго мысль наша переходитъ къ Создателю. Въ природѣ насъ поражаетъ прежде всего красота и величіе матеріальнаго бытія. Прекрасна земля, удивительна сила сѣмянъ, необозримо море, величественно звѣздное небо, необычайно сіяніе солнца, пріятенъ смягченный свѣтъ луны. Но еще лучше человѣкъ. Однако онъ состоитъ изъ тѣла и души. Его душа выше всѣхъ вообще тѣлъ. Велика красота свѣтилъ, но какъ они медлительны и косны по сравненію съ движеніемъ духа! Сколько времени нужно солнцу, чтобы совершить путь свой отъ востока до запада, а душа въ одно мгновеніе можетъ представить себѣ это движеніе совершившимся. Душа лучше и собственнаго тѣла, потому что она господствуетъ, а тѣло служитъ и рабски повинуется. Далѣе, матеріальныя вещи душа видитъ посредствомъ тѣла, себя же видитъ безъ его посредства. Но, конечно, лучше то, что духъ, повелитель тѣла, видитъ чрезъ себя самого, чѣмъ то, что онъ видитъ при помощи раба. Наконецъ, душа лучше тѣла потому, что она только отличаетъ лучшее отъ худшаго. Но душа, хотя лучше тѣла, однако измѣняема, какъ и оно. Она то хочетъ, то не хочетъ, то знаетъ, то не знаетъ, то помнитъ, то забываетъ. А ужели Богъ измѣняемъ? Конечно, нѣтъ. Поэтому въ восхожденіи къ лучшему нужно переступить предѣлы души. И тогда, усмотрѣвъ нѣчто неизмѣняемое, мы перейдемъ отъ твари къ Творцу [1]). Въ этихъ словахъ вся схема доказательства уже дана, но ни однимъ словомъ не указано, какъ и гдѣ можно усмотрѣть неизмѣняемую субстанцію.

Въ болѣе законченномъ и раздѣльномъ видѣ это же доказательство излагается въ *De doctrina christiana*. Здѣсь въ стоическую аргументацію вводится и неоплатоническій элементъ. Каждая форма, которую мы встрѣчаемъ въ мірѣ, или живетъ, или не живетъ. Форма живая и одушевленная выше неодушевленной. Далѣе, въ существѣ одушевленномъ жизнь или душа несравненно выше тѣла или массы, ею оживляемой и одушевляемой. Но и психическое начало имѣетъ свои степени. Въ его предѣлахъ безчув-

---

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... De doctr. christ. I, 7.

[1]) Enar. in ps. XLI, 7—8. 10. In. Ioan. Ev. Tr. XX, 11—12. Serm. CCXLI, 2. Epist. CCXLII, 2.

ственная жизнь растеній ниже чувствующей жизни животныхъ, а эта послѣдняя ниже мыслящей жизни человѣка. Высшая форма жизни, душа человѣка, однако, измѣняема, поэтому ей необходимо предпочесть жизнь неизмѣняемую, которая не бываетъ то неразумной, то мудрой, а скорѣе есть сама мудрость. Вѣдь мудрый умъ, прежде чѣмъ достигъ мудрости, не былъ мудрымъ, сама же мудрость никогда не была и не можетъ быть неразумной. Если бы мы ее не видѣли, то не предпочитали бы съ полной увѣренностью жизнь неизмѣнно премудрую жизни измѣняемой. Самое правило, на основаніи котораго всѣми провозглашается это, мы видимъ неизмѣняемымъ и не гдѣ-нибудь, а выше своего ума, такъ какъ себя умъ видитъ измѣняемымъ [1]). Въ этомъ изложеніи не только устанавливается градація благъ съ цѣлью показать, что существомъ наилучшимъ можетъ быть признано лишь такое, которое не подлежитъ измѣненіямъ, но и указывается, гдѣ и какимъ образомъ оно усматривается. Оно дано въ неизмѣняемомъ элементѣ мышленія, въ той Истинѣ, на основаніи которой нами производится самый разцѣнокъ благъ. Оцѣнка благъ постепенно вводитъ насъ во внутренній міръ мышленія, въ которомъ мы и открываемъ неизмѣняемую реальность—Бога [2]). Съ наибольшей подробностью то же доказательство изложено въ сочиненіяхъ *De libero arbitrio* и *De vera religione*.

Литературной формой перваго изъ названныхъ сочиненій служитъ діалогъ. Бл. Августинъ обсуждаетъ въ немъ вопросъ о бытіи Божіемъ съ своимъ другомъ Еводіемъ. Желая быть неопровержимымъ, авторъ начинаетъ свою аргументацію съ недопускающихъ сомнѣнія данныхъ непосредственнаго сознанія. Каждый знаетъ, что онъ существуетъ, и никакой скептицизмъ не можетъ поколебать этого убѣжденія. Но сознавать свое бытіе, не обладая жизнію, нельзя, отсюда ясно, что сознающій свое существованіе живетъ. Но такъ какъ каждый понимаетъ, что эти два положенія

[1]) De doctr. christ. I, 8

[2]) Дополненіемъ и поясненіемъ къ приведеннымъ словамъ бл. Августина можетъ служить слѣдующій отрывокъ изъ другого сочиненія Mens enim humana de visibilibus judicans, potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliore n 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, intimiscens inveniens etiam omnium visibilium Creatorem atque Dominum: non quaerens extrinsecus visibilia, quamvis coelestia: quae aut non invenientur, aut cum magno labore frustra inveniuntur, nisi ex eorum quae foris sunt pulchritudine, inveniatur artifex qui intus est, et prius in anima superiores, deinde e corpore inferiores pulchritudines operatur. De div. quaest. XLV, 1.

несомнѣнны, то для него столь же ясно, что онъ мыслитъ. Такъ устанавливается три вида благъ—бытіе, жизнь, разумъ. Изъ нихъ существующее можетъ быть лишено и жизни и разума, а живущее можетъ и не быть разумнымъ, но не наоборотъ: живое непремѣнно и существуетъ, а мыслящее не только существуетъ, но и живетъ. Камень только существуетъ, звѣрь существуетъ и живетъ, а человѣкъ существуетъ, живетъ и мыслитъ. Но чѣмъ полнѣе бытіе вещи, тѣмъ выше стоитъ она въ естественномъ порядкѣ благъ. Поэтому животное выше камня, а человѣкъ выше животнаго [1]). Въ самомъ человѣкѣ мы различаемъ чувство внѣшнее, чувство внутреннее и разумъ. Внѣшнія чувства воспринимаютъ свойства тѣлъ и отзываются пріятными или непріятными эмоціями на тѣ раздраженія, которыя испытываютъ подъ ихъ вліяніемъ Внутреннее чувство ощущаетъ покой и дѣятельность внѣшнихъ чувствъ, а также степень успѣшности послѣдней. Посредствомъ ума человѣкъ отличаетъ объекты воспріятія отъ внѣшнихъ чувствъ, внѣшнія чувства отъ внутренняго, внутреннее чувство отъ разсудка. Такъ какъ судящій выше судимаго, то низшую ступень въ порядкѣ благъ занимаетъ бездушная природа, воспринимаемая посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, потому что послѣдніе самымъ фактомъ удовольствія и страданія, которыми они отвѣчаютъ на раздраженія, исходящія отъ внѣшнихъ предметовъ, произносятъ надъ ними свой судъ, отмѣчаютъ, что въ тѣлахъ они одобряютъ и что порицаютъ. Но если согласно этому принципу внѣшнія чувства выше воспринимаемыхъ ими тѣлъ, то выше внѣшнихъ чувствъ стоитъ внутреннее чувство, потому что ему принадлежитъ судъ надъ ними. Оно побуждаетъ душу открывать или закрывать глаза, напрягать или ослаблять взоръ, потому что судитъ, чего не достаетъ внѣшнему чувству и что оказывается въ немъ недостаткомъ [2]). Но выше и совершеннѣе всего умъ Онъ судитъ обо всемъ: и о тѣлахъ, и о внѣшнихъ чувствахъ и о чувствѣ внутреннемъ, потому что только благодаря ему мы можемъ опредѣлить сравнительную цѣнность всего этого [3]). Итакъ необходимо признать, что изъ всего, окружающаго насъ, разумъ есть нѣчто наиболѣе цѣнное, совершенное, высокое [4]).

[1]) De lib. arb II, 7

[2]) Ibid. II, 12

[3]) Ibid. II, 13.

[4]) До сихъ поръ рѣчь шла исключительно о разумѣ человѣческомъ. На основаніи приведенныхъ ранѣе образцовъ того же доказательства мы можемъ предвидѣть, что въ дальнѣйшемъ бл Августинъ перейдетъ отъ человѣческаго ума прямо къ Богу. Получается впечатлѣніе, что, устанавливая градацію благъ,

Чтобы перейти отъ добытыхъ результатовъ къ признанію бытія Бога, нужно, во-первыхъ, показать, что существующее не ограничивается тѣми видами благъ, относительная цѣнность которыхъ установлена, но что кромѣ нихъ существуетъ еще нѣкоторая реальность, отъ нихъ независимая, во-вторыхъ, нужно доказать, что эта реальность есть именно Богъ. Въ дальнѣйшемъ два этихъ положенія бл. Августинъ и старается обосновать.

1. Бытіе независимой отъ ума реальности онъ извлекаетъ изъ анализа интеллектуальнаго познанія. Для большей наглядности онъ сопоставляетъ его съ ощущеніями зрѣнія и слуха. Эти чувства и ихъ органы принадлежатъ каждому чувствующему существу въ отдѣльности, воспринимаемые же посредствомъ нихъ объекты составляютъ общее достояніе всѣхъ. Одну и ту же вещь могутъ разсматривать одновременно и совмѣстно множество зрителей, одну и ту же мелодію слышатъ всѣ присутствующіе. Объекты зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній существуютъ какъ нѣчто

онъ забылъ объ ангелахъ. Въ дѣйствительности этого нѣтъ. Онъ имѣетъ въ виду ангеловъ, но признаетъ ихъ по природѣ равными человѣку Anima rationalis по терминологіи его раннихъ сочиненій есть родовое понятіе, обнимающее какъ человѣческую душу, такъ и ангеловъ. (Quid mirum si diaboli *anima* prava... De serm. Domin. in mont. II, 32 Non sit nobis religio vel ipsa perfecta et sapiens *anima rationalis*, sive in ministerio universitatis, sive in ministerio partium stabilita... De ver. rel. 110 Рус п. VII, 91). Впослѣдствіи бл. Августинъ призналъ такую терминологію не соотвѣтствующей языку Писанія. (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. Retract. I, 13, 2) Но авторъ беретъ назадъ только слова, а не мысль. Правда, онъ признаетъ, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ ангелы выше человѣка, но это—различіе степени, а не природы Ихъ преимущества почерпываются безтѣлесностью, святостью и служеніемъ, но по своей субстанціи они, какъ и люди, суть разумныя и измѣняемыя души. (Animae sunt rationales, et illis superioribus officio quidem impares, sed natura pares. De lib arb. III, 32 Ср. Contr. Maxim. arian. II, 25). Есть только три природы: тѣло, душа и Богъ. (De divers. quaest LIV). Тѣла различны по своему достоинству, но душа самаго низшаго порядка неизмѣримо выше самаго совершеннаго тѣла—видимаго свѣта. Души также различны по своей цѣнности (растительная, чувствующая, разумная), но выше самой совершенной изъ нихъ, раціональной души человѣка и ангеловъ, только Богъ. Критика доказательства бытія Божія, предложеннаго бл. Августиномъ, видитъ одну изъ его ошибокъ въ томъ, что оно переходитъ отъ человѣческаго разума прямо къ Богу, какъ существу наилучшему, не принимая во вниманіе ангеловъ. (*F. Duquesnoy* Op cit. p. 331—332). Послѣ сдѣланныхъ разъясненій мы въ правѣ сказать, что такое возраженіе основано на недоразумѣніи. Установить фактъ, что есть существо, которое по природѣ лучше разумной души человѣка, значило для бл Августина сказать тоже самое и объ ангелахъ

независимое отъ воспринимающихъ органовъ [1]). Въ интеллектуальной области также нужно различать умъ, какъ органъ познанія, принадлежащій каждому разумному существу въ отдѣльности, и общій для всѣхъ объектъ познанія, который каждое разумное существо созерцаетъ своимъ собственнымъ умомъ [2]). Объектомъ, стоящимъ наподобіе видимаго предмета предъ взоромъ всѣхъ умовъ, является прежде всего истина чиселъ. Одинъ постигаетъ ее легче, другой труднѣе, третій вовсе не способенъ уразумѣть ее, она же остается сама собою, предоставляя себя всѣмъ. Будучи постигаема, она не претворяется подобно пищѣ въ существо того, кто ею овладѣлъ, не будучи понятой, она ничего не теряетъ, а пребываетъ неповрежденной [3]). Но такъ какъ это положеніе могло быть ниспровергнуто ученіемъ объ эмпирическомъ происхожденіи чиселъ, то бл. Августинъ считаетъ необходимымъ отклонить это возможное возраженіе и доказываетъ, что ни единица, путемъ умноженія которой слагается всякое число, ни законы соотношенія чиселъ не могутъ быть извлечены изъ чувственнаго опыта, а въ заключеніе этого отступленія съ удвоенной настойчивостью повторяетъ, что истина чиселъ есть реальность независимая отъ воспринимающихъ ее умовъ и представляющая собою общій для всѣхъ ихъ объектъ познанія [4]).

Подобно числу существуетъ въ видѣ независимой отъ познающихъ умовъ субстанціи мудрость, т. е. совокупность правилъ, осуществляя которыя въ жизни, человѣкъ достигаетъ высшаго блага. Что всѣ хотятъ быть блаженными, что нужно жить праведно, что худшее нужно подчинять лучшему, что слѣдуетъ воздавать всѣмъ должное, что неиспорченное лучше испорченнаго, вѣчное временнаго,—все это неоспоримыя истины, которыя каждый видитъ своимъ собственнымъ умомъ независимо отъ другихъ

[1]) De lib. arb II, 15—19.

[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. Ibid II, 20.

[3]) Мы ограничиваемся краткой передачей аргументаціи бл. Августина, такъ какъ содержащійся въ настоящемъ отдѣлѣ матеріалъ уже былъ использованъ нами для другихъ цѣлей. Поэтому на ряду съ цитатами изъ *De libero arbitrio* мы будемъ указывать страницу нашего изслѣдованія, гдѣ читатель можетъ найти болѣе подробное изложеніе тойже мысли. De lib arb II, 20 Ср. ч. II, стр 147—151.

[4]) Ibid II, 21—24 Ср ч II, стр. 173—174

Такимъ образомъ, и мудрость есть нѣкоторая реальность, сообща созерцаемая всѣми умами [1]).

Однако число и мудрость не составляютъ двухъ различныхъ субстанцій. Онѣ совмѣщаются въ одной субстанціи, какъ свѣтъ и тепло въ субстанціи огня. Единая реальность, обнимающая какъ число, такъ и мудрость, есть Истина [2]). Итакъ, Истина не есть понятіе, присущее каждому уму въ отдѣльности. Она нѣчто обособленное, существующее внѣ познающихъ умовъ и созерцаемое ими такъ, какъ созерцается картина всѣми присутствующими. Значитъ, кромѣ неодушевленныхъ предметовъ, животныхъ и твореній, надѣленныхъ разумомъ, существуетъ субстанція Истины.

2. Эта видимая всѣми умами Истина есть Богъ. Что-же требуется для того, чтобы твердо обосновать это положеніе? Предпосылкой настоящаго доказательства служитъ понятіе о Богѣ, какъ существѣ, выше Котораго нѣтъ ничего въ мірѣ. Поэтому бл. Августинъ спрашиваетъ своего собесѣдника, признаетъ ли онъ задачу разсужденія выполненной, если будетъ доказано, что найденная реальность выше самаго высшаго въ мірѣ—человѣческаго разума. Еводій, очевидно имѣя въ виду ангеловъ, отвѣчаетъ, что этого недостаточно, потому что Богомъ мы называемъ не Того, ниже Кого нашъ умъ, а Того, выше Кого ничего нѣтъ. Одобряя такое возвышенное понятіе о Богѣ, бл. Августинъ снова спрашиваетъ Еводія, удовлетворится ли Онъ, если будетъ доказано, что найденная реальность не только выше человѣческаго ума, но и неизмѣняема. Еводій отвѣчаетъ, что такую реальность онъ признаетъ наивысшей и будетъ исповѣдывать Богомъ [3]). Соотвѣтственно этому бл. Августинъ въ дальнѣйшемъ доказываетъ, что видимая умомъ Истина выше ума и неизмѣняема. Она можетъ быть или ниже ума, или равной ему, или выше его. Ниже ума стоитъ то, что судится умомъ, выше его то, что не подлежитъ его суду, но на основаніи чего онъ судитъ. Умъ судитъ тѣла,

[1]) Ibid. II, 24—29.

[2]) Ibid. II, 30—33. Ср. ч. II, 139—141.

[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 potuero, 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 [illegible] esse constiterit. Ibid. II, 14

которыя ниже его, утверждая о нихъ не только то, что они существуютъ такъ или не такъ, но и то, что они должны быть такими или не такими. Онъ находитъ, что они менѣе чисты или менѣе квадратны, чѣмъ должно. Онъ произноситъ свой приговоръ и надъ душами, признавая ихъ менѣе способными, менѣе мягкими или менѣе твердыми, чѣмъ должно. Если бы Истина была ниже ума, то онъ и о ней судилъ бы какъ о тѣлахъ и душахъ. Но въ дѣйствительности онъ безсиленъ судить Истину. Мы говоримъ: вѣчное выше временнаго, 7 + 3 составляютъ десять, но мы не можемъ сказать, что такъ должно или не должно быть. Познавая эти истины, умъ не исправляетъ ихъ, какъ судящій, а радуется, какъ нашедшій. Такимъ образомъ, Истина не ниже ума. Если бы Истина была равна нашему уму, то была бы измѣняема, какъ и онъ. Нашъ умъ видитъ Ее иногда лучше, иногда хуже, и на основаніи этого долженъ признать себя измѣняемымъ. Истина же, пребывая въ себѣ, не становится болѣе совершенной, когда мы видимъ ее лучше, и ничего не теряетъ, когда постигаемъ ее хуже, но, оставаясь цѣлой и неизмѣнной, обратившихся къ Ней радуетъ свѣтомъ, а покинувшихъ Ее наказываетъ слѣпотою. Далѣе Истина потому не равна уму, что онъ судитъ на основаніи ея не только обо всемъ прочемъ, но и о себѣ самомъ. Мы обыкновенно говоримъ: онъ понимаетъ меньше, чѣмъ должно, или настолько, насколько нужно. Если же Истина не ниже ума и не равна ему, то выше его [1]).

Въ результатѣ продолжительнаго собесѣдованія бл. Августинъ считаетъ бытіе Бога доказаннымъ. Еводій согласился признать Богомъ субстанцію, относительно которой не будетъ сомнѣнія, что она выше человѣческаго ума, а выше ея нѣтъ ничего. Бл. Августинъ въ заключеніи своего трактата говоритъ, что такой субстанціей является Истина. Если она есть существо наилучшее, то и должна быть признана Богомъ. Если же кѣмъ-нибудь будетъ указано еще болѣе высокое и совершенное существо, тогда это послѣднее будетъ Богомъ. Въ томъ и другомъ случаѣ бытіе Бога должно быть признано твердо установленнымъ [2]).

Къ подробному изложенію того же доказательства бл. Авгу-

[1]) Ibid. II, 34.

[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. Ibid. II, 39.

стинъ возвратился и въ сочиненіи *De vera religione* [1]). Но наличность его въ указанныхъ параграфахъ названнаго труда не настолько бросается въ глаза читателю вслѣдствіе недостаточной расчлененности изложенія, въ которомъ много повтореній и отступленій. Мы ограничимся лишь самой краткой передачей аргументаціи бл. Августина. Если въ *De libero arbitrio* онъ доказываетъ бытіе Истины на основаніи принциповъ математики и этики, то здѣсь онъ вращается исключительно въ области эстетическихъ понятій. Міръ и его части поражаютъ насъ своей красотой и величіемъ, однако мы не должны на немъ останавливаться, но посредствомъ него должны восходить отъ временнаго къ вѣчному. Какъ бы ни были прекрасны и какимъ бы свѣтомъ ни блистали тѣла, гораздо выше ихъ существа одушевленныя. Среди послѣднихъ высшее положеніе занимаетъ человѣкъ благодаря своему уму. Животныя отличаются болѣе острыми чувствами, чѣмъ онъ. Но они способны лишь къ чувственной оцѣнкѣ вещей. Человѣкъ же судитъ не только тѣла, но и самыя чувства. Его разумъ объясняетъ, почему весло, опущенное въ воду, должно казаться зрѣнію преломленнымъ. Такъ какъ судящій выше судимаго, то жизнь, одаренная чувствомъ, выше тѣла, а жизнь разумная выше того и другого [2]). Но разумная природа человѣка измѣняема, потому что онъ то лучше, то хуже судитъ о вещахъ по мѣрѣ своего причастія какому-либо искусству, наукѣ, мудрости. Необходимо, такимъ образомъ, перейти къ изслѣдованію природы искусства. Въ своемъ сужденіи объ эстетической цѣнности вещей человѣкъ руководится прежде всего чувствомъ: симметрія и пропорціональность пріятны для глазъ, которые любуются ими безотчетно. Но эта оцѣнка часто бываетъ ошибочной и всегда безсознательной [3]). Умъ же оцѣниваетъ достоинство самой чувственной оцѣнки и указываетъ, на чемъ она основывается. Симметрія и пропорціональность сводятся къ единству и равенству. Лишь созерцая это высшее единство, умъ видитъ, насколько хороши вещи въ эстетическомъ отношеніи и насколько вѣрно оцѣниваетъ ихъ глазъ. Эстетическое единство и равенство познается не изъ чувственнаго опыта, потому что, приступая къ оцѣнкѣ вещей, мы уже имѣемъ эти понятія въ своемъ умѣ: мы ищемъ единства въ вещахъ, мы обращаемся къ нимъ съ требованіемъ единства [4]). Эта идеальная мѣра красоты вещей не измѣ-

---

[1]) De ver. relig. 52—72 Рус. п. VII, 43—62.
[2]) Ibid. 52—53 Рус. п. VII, 43—44.
[3]) Ibid. 54. 59—60. Рус. п. VII, 45. 50—51.
[4]) Ibid 55. Рус. п. VII, 46.

няется ни въ пространствѣ, ни во времени, потому что на основаніи ея мы судимъ о пространственныхъ формахъ всѣхъ величинъ и о движеніяхъ всѣхъ скоростей. Это—неизмѣняемый законъ, называемый Истиной. Человѣческій разумъ выше вещей, которыя онъ судитъ, но ниже неизмѣняемой Истины, на основаніи которой онъ произноситъ свои приговоры, но судить которую онъ не можетъ. Въ самомъ дѣлѣ, онъ можетъ сказать, почему члены тѣла должны быть симметричны, такъ какъ созерцаетъ умомъ высшее равенство, неполнымъ выраженіемъ котораго служитъ двустороннее подобіе членовъ, но не можетъ сказать, почему такова должна быть идеальная мѣра красоты. Оцѣнивая вещи, мы употребляемъ выраженія, показывающія, что онѣ могутъ быть не такими, какими мы ихъ познаемъ. Мы говоримъ: это должно быть такъ, а это не должно быть такъ. Объ Истинѣ же сказать этого нельзя. Она есть, а не должна быть такова. Итакъ, судя вещи по закону Истины, умъ не судитъ самой Истины. Отсюда ясно, что неизмѣняемая природа Истины, которая выше нашего ума, есть Богъ [1]).

Какъ уже было выяснено, доказательство бытія Божія съ образцами котораго мы только что познакомились, представляетъ собою комбинацію стоическаго и неоплатоническаго метода. Теперь къ этому мы можемъ прибавить, что и самъ бл. Августинъ хорошо сознавалъ, гдѣ находится его философскій источникъ. Говоря о томъ пути, которымъ лучшіе изъ философовъ, именно платоники, приходятъ къ познанію бытія Божія, онъ излагаетъ отъ лица ихъ свое собственное доказательство. Слѣдовательно, въ этомъ отношеніи онъ не полагаетъ никакого различія между собою и ими [2]). Но выразившееся въ этомъ вліяніе неоплатониковъ получило

[1]) Ibid. 57—58. Рус. п. 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... De civ. Dei VIII, 6. Рус. ц. IV, 14—15.

особое значеніе отъ того, что сочеталось съ личнымъ религіознымъ опытомъ бл. Августина: самъ онъ впервые, пользуясь, по указанію Плотина, этимъ методомъ, достигъ познанія Истиннаго Бога. Восходя отъ тѣлъ къ душѣ, отъ низшихъ силъ души къ ея разуму, отъ разума къ неизмѣняемой Истинѣ, которой руководится разсудочная дѣятельность, онъ не только понялъ, что такое непространственность и духовность Бога, но и убѣдился въ Его бытіи [1]). Бл. Августинъ очень подробно разсказалъ въ своей Исповѣди, какъ самъ онъ пришелъ къ познанію Бога, и этотъ разсказъ представляетъ собою не что иное, какъ изложеніе того же доказательства, но въ повѣствовательной формѣ [2]). Естественно послѣ этого, что ставши руководителемъ другихъ, онъ велъ ихъ тѣмъ путемъ, которымъ ранѣе прошелъ самъ. Поэтому доказательство изъ понятія существа наилучшаго встрѣчается въ сочиненіяхъ бл. Августина чаще всѣхъ другихъ и въ наиболѣе разработанной формѣ. Оно было его личнымъ дѣломъ и имѣло для него неотразимую психологическую убѣдительность. Потому именно мы и назвали это доказательство наиболѣе характернымъ для бл. Августина и наиболѣе показательнымъ для выясненія его гносеологіи [3]).

По своему существу доказательство, о которомъ идетъ рѣчь, имѣетъ еще менѣе отношенія къ идеѣ причины, чѣмъ предыдущее. Причастіе вещей умопостигаемымъ реальностямъ есть всеже видъ причинности. Въ доказательствѣ же изъ понятія существа наилучшаго, нѣтъ даже намека на причину, потому что оно вовсе не затрогиваетъ вопроса о происхожденіи міра и его свойствъ. Центральной идеей въ немъ является не происхожденіе вещей, а ихъ относительная цѣнность. Правда, во всѣхъ приведенныхъ формулахъ, бл. Августинъ говоритъ о познаніи Творца чрезъ тварь. Міръ и для него служитъ точкою отправленія въ познаніи Бога [4]). Но значеніе міра въ конструкціи этого доказательства совсѣмъ иное, чѣмъ въ доказательствахъ, построенныхъ на идеѣ причины. Міръ не доказываетъ здѣсь бытія Бога, а указываетъ на него. Оцѣнивая виды благъ и переходя отъ тѣлъ къ душамъ, отъ низшей формы одушевленности къ высшей, умъ постепенно достигаетъ вершины творенія—оцѣнивающей дѣятельности мышленія,—съ которой можетъ, хотя и въ самой несовер-

[1]) См. ч. I, стр. 155—161.
[2]) Confes. X, 9—38. Рус. п. I, 275—198.
[3]) См. ч. II, стр. 211—212.
[4]) Enar. in Ps. XLI, 8. Serm. CCXLI, 1. Confes. VII, 16. 23. Рус. п. I, 181. 187.

шенной степени, видѣть Самого Бога, поскольку лучи Его умопостигаемаго сіянія въ видѣ неизмѣняемыхъ принциповъ познанія касаются его духовнаго взора. Послѣ подробнаго изложенія доказательства бл. Августина и послѣ только что сдѣланныхъ заключительныхъ замѣчаній къ нему, мы можемъ считать его предварительную характеристику, данную ранѣе по полемическимъ соображеніямъ, оправданной [1]).

Въ патристической литературѣ доказательство изъ понятія существа наилучшаго ни у кого кромѣ бл. Августина не встрѣчается, потому что оно опирается на гносеологическую теорію непосредственнаго озаренія Богомъ человѣческаго ума, а для такой теоріи можно указать лишь слабые зачатки въ твореніяхъ восточныхъ писателей даже наиболѣе близкихъ по тенденціямъ своего мышленія къ неоплатонизму [2]).

Въ средневѣковой философіи ему также менѣе посчастливилось, чѣмъ доказательству изъ идеи причастія. Насколько намъ извѣстно, оно было безъ измѣненій воспроизведено только однимъ изъ августиновцевъ — Іоанномъ Пеккамомъ [3]). За то оно имѣло длинную исторію въ томъ измѣненномъ до неузнаваемости видѣ, который ему придалъ Ансельмъ въ своемъ сочиненіи *Proslogion* [4]). Послѣдній заимствовалъ у бл. Августина лишь основную идею этого доказательства и, отбросивъ всѣ частности, переработалъ его на новыхъ началахъ. Отъ идеи Бога, какъ существа наивысшаго, онъ попытался непосредственно перейти къ Его бытію. Такъ возникло онтологическое доказательство, надолго послужившее яблокомъ раздора между мыслителями различныхъ направленій.

Познаніе существа Божія. Разумъ стремится установить не только то, существуетъ ли Богъ, но и то, каковъ Онъ, какъ о Немъ должно мыслить [5]). Въ ученіи о познаніи свойствъ божественной природы бл. Августинъ при поверхностномъ взглядѣ можетъ показаться мало оригинальнымъ. Въ его сочиненіяхъ всюду разсѣяны выраженія, которыя для человѣка, начитаннаго въ философской и патристической литературѣ того времени, представляются общимъ мѣстомъ. Но за ихъ внѣшней оболочкой чувствуется всеже нѣчто новое и своеобразное. Въ чемъ состоитъ это новое,

---

1) См. ч. II, 211—212.

2) *K. Unterstein.* Op. cit. S. 47—52.

3) *Aug. Daniels.* Op. cit S. 24.

4) *Anselm. Cantuar.* Prosl. c. II—IV. *Migne.* Ser. lat. T. CLVIII, col. 227—229

5) Раздѣленіе стоическаго происхожденія (*Cicero* De nat.deor II, 1. Ed. *Nisar.* V, p. 108), которому слѣдовалъ еще Филонъ (De monarch. 4. Ed. *Cohn*, V, 8) *Bréhier*, Op. cit. 198.

на этотъ вопросъ мы не найдемъ опредѣленнаго отвѣта въ существующей литературѣ о бл. Августинѣ. Попытаемся поэтому восполнить настоящій пробѣлъ. Отличительныя черты ученія бл. Августина будутъ для насъ ясны, если мы сопоставимъ его съ воззрѣніями, получившими выраженіе въ философской и богословской литературѣ востока. Такъ какъ по своей внѣшней формѣ взгляды бл. Августина имѣютъ много общаго съ фразеологіей восточныхъ писателей, то на этой сторонѣ мы не должны останавливаться. Вмѣсто этого намъ необходимо глубже проникнуть во внутреннюю структуру ученія о познаніи божественнаго существа на востокѣ и у бл. Августина, и тогда мы убѣдимся, что одинаковыя слова у сопоставляемыхъ писателей очень часто скрываютъ за собой совершенно различныя мысли. Но при такой постановкѣ вопроса намъ придется войти въ подробности и ввести въ свое изслѣдованіе довольно обширный историческій экскурсъ, необходимый намъ не только для выполненія задачъ настоящаго параграфа, но и для анализа августиновской мистики, которому будетъ посвященъ слѣдующій отдѣлъ нашего труда.

Ученіе о познаніи существа Божія въ философской и богословской литературѣ на востокѣ. При огромномъ различіи въ другихъ отношеніяхъ, всѣхъ восточныхъ мыслителей господствовавшаго теченія, начиная Филономъ и Плотиномъ, продолжая гностиками и кончая авторомъ Ареопагитикъ, объединяетъ въ вопросѣ о богопознаніи одна общая идея. Всѣ они согласны въ томъ, что сущность Божія непостижима, а ея силы или энергіи въ нѣкоторой мѣрѣ доступны познанію. Изъ этого видно, что исходной точкой для нихъ служило онтологическое понятіе о сущности и ея силахъ, которое необходимо выяснить прежде всего.

Плотинъ различаетъ въ каждомъ предметѣ сущность, потенціи, свойственныя сущности, которыя онъ называетъ „энергіями сущности“, и „энергіи изъ сущности“. Такъ сущность огня является носителемъ неотдѣлимой отъ него теплоты въ ея потенціальномъ состояніи, а изъ послѣдней развивается энергія теплоты, распространяющаяся на извѣстное пространство внѣ субстанціи [1]). Ту же мысль, служившую общимъ достояніемъ всѣхъ писателей, которыхъ мы предполагаемъ затронуть, коротко и ясно выразилъ позднѣе авторъ Ареопагитикъ. Природу ангеловъ онъ разсматриваетъ со стороны ея сущности, потенціи и энергіи [2]). Три указан-

[1]) *Plotin.* Ennead. V, 4, 2. P. 328

[2]) *Εἰς τρία διήρηται τῷ κατ' αὐτοὺς ὑπερκοσμίῳ λόγῳ πάντες θεῖοι νόες, εἰς οὐσίαν, καὶ δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν.* De coel. hierar. XI, 2. *Migne.* Ser gr. T. III. Col. 284D.

ныхъ стороны каждой вещи, очевидно, не въ одинаковой степени доступны познанію. Наибольшей опредѣленностью и ощутимостью отличаются энергіи, т.-е. силы, проявившія себя въ дѣятельности. Менѣе уловимы потенціи, такъ какъ не всѣ онѣ непремѣнно переходятъ въ актуальное состояніе, и тѣ, которыя проявляются вовнѣ, не во всемъ своемъ объемѣ преобразуются въ энергіи. Такимъ образомъ, возможно составить себѣ нѣкоторое представленіе, заключая отъ дѣйствія къ причинѣ, только о потенціяхъ, обнаружившихся въ энергіяхъ, и поскольку онѣ въ нихъ проявились. То, что изъ этихъ потенцій въ качественномъ и количественномъ отношеніи не получило выраженія въ энергіяхъ, остается недоступнымъ познанію, потому что для этого нѣтъ данныхъ. Наконецъ, сущность, взятая независимо отъ ея энергій и потенцій, вовсе непознаваема. Въ ней мыслится только бытіе, такъ какъ не имѣющее бытія не есть и сущность, но бытіе совершенно неопредѣленное. О всякой сущности можно сказать только то, что она есть, но нельзя сказать, что она есть. Невозможность ея постиженія вытекаетъ изъ того, что, по общему взгляду того времени, всякое познаніе обусловлено уподобленіемъ познающаго познаваемому. Дискурсивное мышленіе по существу своему множественно и опредѣленно, сущность проста и неопредѣленна. Между познающимъ и познаваемымъ здѣсь нѣтъ никакого сходства, а есть противоположность. Умъ могъ бы познать сущность, если бы самъ перешелъ въ состояніе простоты и неопредѣленности, но это уже не было бы познаніемъ въ обычномъ смыслѣ, а было бы какимъ то особымъ актомъ воспріятія или соприкосновенія, превышающимъ познаніе. Если мы примѣнимъ только-что изложенную схему къ Богу, то все, сказанное о конечной субстанціи, будетъ сохранять свою силу и по отношенію къ безконечной. Но именно въ безконечности божественнаго существа выдвигается новое препятствіе къ его познанію. По понятіямъ древней философіи познать значитъ обнять мыслію и ограничить объектъ познанія. Если существо Бога неопредѣленно и безконечно, то оно вдвойнѣ непостижимо. Если Его силы опредѣленны и безконечны, онѣ могутъ быть постигаемы лишь отчасти, но не всецѣло. Итакъ, поскольку ученіе о богопознаніи на востокѣ опредѣлялось указанными онтологическими понятіями, нужно принимать во вниманіе какъ неопредѣленность, такъ и безконечность Божественнаго существа. Яснаго разграниченія этихъ понятій у мыслителей эпохи, къ которой относится наше изслѣдованіе, мы не найдемъ, но невозможность познанія сущности Божіей въ зависимости отъ индивидуальныхъ склонностей мотивируется ими ссылкою или

на ея безконечность, или на ея неопредѣленность, или на то и другое вмѣстѣ.

Въ развитіи ученія о богопознаніи на востокѣ необходимо различать два періода — доникейскій и послѣникейскій. Мыслители какъ того, такъ и другого періода исходили изъ одной и той же онтологической схемы, но понятія сущности, потенціи и энергіи распредѣляли не одинаково. Первые дѣлили ихъ между двумя божественными Ипостасями, разсматривая одну Ипостась въ качествѣ сущности (или иногда сущности вмѣстѣ съ потенціями), а другую въ качествѣ совокупности силъ или энергій. Въ зависимости отъ этого, доказывая непознаваемость Бога, они имѣли въ виду лишь Первое Начало или Бога Отца. Писатели второго періода подъ сущностью Божества разумѣютъ божественную природу, общую всѣмъ Ипостасямъ, а подъ потенціями и энергіями міротворящія и міросохраняющія силы, изливающіяся на тварь отъ всѣхъ трехъ Лицъ безразлично. Поэтому они настаивали на непознаваемости всей Троицы со стороны Ея единой сущности.

Ученіе о богопознаніи въ доникейскій періодъ. Свое обозрѣніе мы начнемъ съ нехристіанскихъ философовъ, оказывавшихъ наиболѣе сильное вліяніе на христіанскую литературу, а потомъ уже перейдемъ къ представителямъ церковнаго богословія. Изъ философовъ мы ограничимся лишь Филономъ и Плотиномъ.

А. Филонъ. Въ основѣ космологіи этого плодовитаго александрійца, сочетавшаго въ своей системѣ мудрость эллиновъ съ религіозными преданіями іудеевъ, лежитъ представленіе о сущности, потенціяхъ (въ дальнѣйшемъ мы иногда будемъ замѣнять этотъ терминъ словомъ силы) и энергіяхъ. Богъ есть сущность, Логосъ — совокупность ея силъ, міръ—обнаруженіе силъ въ дѣятельности. Но такъ какъ для Филона Божественное начало было мышленіемъ, то эта общая концепція получаетъ въ его системѣ форму антропологической аналогіи. Человѣкъ есть малый міръ, точная копія великаго міра. Въ немъ надо различать прежде всего самую его духовную сущность, его умъ, какъ нѣкоторую основу всего того, что изъ нея возникаетъ, во-вторыхъ, проявленіе этой сущности въ многообразіи внутреннихъ движеній мысли, чувства и воли, въ-третьихъ, обнаруженіе части этихъ внутреннихъ состояній во внѣшнихъ знакахъ и преимущественно въ словѣ. Умъ, разсматриваемый въ качествѣ субстанціи, еще не опредѣлившейся въ своихъ силахъ, непознаваемъ и именно вслѣдствіе своей простоты и неопредѣленности. О немъ можно сказать лишь то, что онъ не есть. Онъ не граница, не число, не видъ, не энтелехія,

не гармонія. Онъ только источникъ и начало всѣхъ явленій духовной жизни [1]). Какъ въ глубинѣ нашей духовной природы лежитъ самъ по себѣ безкачественный умъ, такъ въ нѣдрахъ мірозданія сокрыто Божественное начало. Пока оно не проявилось въ Логосѣ, оно—такое же неопредѣленное нѣчто, какъ и нашъ умъ. Подобно уму, раскрывающему свое содержаніе въ системѣ нашихъ мыслей, Богъ открывается въ Логосѣ. Логосъ—это, съ одной стороны, божественное мышленіе, порождающее безчисленное множество идей, съ другой — содержаніе этого мышленія или совокупность порожденныхъ имъ идей. Однако эти интеллектуальныя опредѣленія Логоса составляютъ лишь одинъ его аспектъ. Логосъ не только мышленіе, но и сила, не только система идей, но и система силъ (*θεῖαι δυνάμεις*) [2]) Какъ умъ присутствуетъ во всѣхъ частяхъ тѣла своими потенціями, которыя становятся въ нихъ энергіями [3]), такъ силы божественнаго Логоса становятся дѣломъ въ твореніи міра и управленіи имъ. Человѣческая мысль можетъ и не осуществляться реально, но Логосъ, мысль Божія, непремѣнно есть и дѣло [4]). Этимъ дѣломъ Божественнаго Логоса является міръ.

Выводъ изъ этой метафизической концепціи по отношенію къ познанію ясенъ. Если Богъ Самъ по Себѣ есть неопредѣленная сущность, то всѣ опредѣленія къ Нему неприложимы. О Немъ можно говорить только въ отрицательныхъ выраженіяхъ. Въ системѣ Филона мы находимъ уже въ полномъ развитіи то, что впослѣдствіи получило наименованіе „апофатическаго“ или отрицательнаго богословія. Но въ этомъ послѣднемъ какъ здѣсь, такъ и во всемъ настоящемъ отдѣлѣ, мы должны строго различать двѣ группы отрицательныхъ выраженій: одни устраняютъ только матеріальныя и антропоморфическія представленія о Богѣ, другія ставятъ Его выше не только вещественнаго и человѣческаго, но и умопостигаемаго. Первыя нисколько не говорятъ о томъ, что авторъ, пользующійся ими, проникнутъ идеей непознаваемости божественнаго существа. Они показываютъ только, что онъ признаетъ Бога существомъ безтѣлеснымъ и непохожимъ на чело-

---

[1]) *Phil* De somn I, 6 Ed *Cohn*, III, p 211. О значеніи этой антропологической аналогіи въ системѣ Филона см *Муретовъ*. Ученіе о Логосѣ у Филона Александрійскаго и Іоанна Богослова Москва 1885 Стр. 146—154.

[2]) *Муретовъ*, цит. соч. стр. 170—184 *M Heinze*. Die Lehre vom Logos in der griech. Philosoph S 245—250

[3]) *Philon*. De migrat. Abrah. I. Ed. *Cohn*, II, 269.

[4]) De sacrif. Abel et Cain. 18. Ed. *Cohn*, I, 228—229 Leg. alleg III. 72. Ed *Cohn*. I. 158 Ср *Муретовъ* Цит. соч стр 196.

вѣка. Лишь выраженія второй категоріи могутъ указывать на присутствіе въ системѣ идеи непознаваемости Бога. Одною изъ главныхъ задачъ Филона было очистить понятіе о Богѣ отъ всего языческаго, конкретнаго, тѣлеснаго и антропоморфическаго. Поэтому онъ не перестаетъ настаивать на безтѣлесности Бога и неумолимо преслѣдуетъ отдаленнѣйшіе намеки на человѣкообразность. Но это непоказательно и для насъ совершенно неважно Имѣетъ значеніе только то, что онъ возноситъ Бога превыше всякихъ вообще опредѣленій. Богъ, по его ученію, есть *τὸ ἄποιον*, потому что въ Немъ нѣтъ никакихъ качествъ [1]). Богъ есть чистое бытіе, не имѣющее никакого опредѣленнаго признака [2]). Разумъ вселенной лучше добродѣтели, лучше знанія, лучше самаго блага и прекраснѣе самой красоты, лучше всякой разумной природы [3]). Онъ чище единства и первоначальнѣй монады [4]). Въ силу того, что Богъ выше всего умопостигаемаго, Онъ недоступенъ познанію человѣка [5]). Самое большее, чего мы можемъ достигнуть въ этомъ отношеніи, ограничивается познаніемъ непознаваемости Божества [6]), а непознаваемость обусловливаетъ собою и неименуемость Бога. Для Него не можетъ быть адэкватнаго имени, наименованія же, которыя Ему даетъ Писаніе, берутся не въ собственномъ значеніи [7]). Такимъ образомъ, вслѣдствіе безкачественности Перваго Начала мы можемъ знать только, что Оно существуетъ, но не можемъ знать, каково Оно [8]).

Въ противоположность Богу Логосъ познаваемъ. Въ немъ не

[1]) Leg. alleg I, 13. Ed. *Cohn*, I, 70. Ibid. I, 15. *Cohn*, I, 73. Ibid. III, 11 *Cohn*. 120—121. Ср *Муретовъ*, цит соч стр. 110—111 *H. Guyot*, L'infinité divine depui Philon le juif jusqu'a Plotin. Paris 1906. P. 48—49. Однако, нѣкоторые изслѣдователи не безъ основанія отказываются понимать этотъ терминъ въ смыслѣ полнаго отрицанія въ Богѣ какой-бы то ни было качественной опредѣленности и видятъ въ немъ устраненіе лишь матеріальныхъ свойствъ въ стоическомъ ихъ пониманіи. Контекстъ благопріятствуетъ этому истолкованію. См. *E Bremier*. Les idees philosophiques et relig. de Philon Paris 1908. P. 72.

[2]) Quod Deus immut. 11. *Cohn*, II, 69. Ср. *Муретовъ*, стр. 111 *Guyot*, p. 49

[3]) De opif. mund. 2. *Cohn*, I, 2.

[4]) De leg. alleg. II, 2 *Cohn*, I, 90.

[5]) Quod Deus immutab. 13 *Cohn*, II, 70 De praem et poen 13. *Cohn*, V, 353 De special. legib. I, 5. *Cohn*, V, 9.

[6]) De poster. Cain. 5. *Cohn* II, 4.

[7]) De mutat. nomin. 4. *Cohn*, III, 161

[8]) Quod Deus immutab 13 *Cohn*, II, 70. Quod det. potiori insid. sol. 24. *Cohn*, I, 278. Ср *Муретовъ*, стр 113. *Guyot*, p. 47. *Heinze*, S. 205—207. *A. Aall* Geschichte der Logoslehre in der griechisch. Philosophie. Leipzig. 1896. I. S. 186—191. *H. Schwarz* Der Gottesgedanke in der Philosophie. Th I Heidelberg 1913. S. 74—82.

различимая умомъ простота Первой Ипостаси распадается на множественность опредѣленныхъ идей и силъ. Богъ называется въ Писаніи далекимъ и близкимъ. Самъ Онъ далекъ по Своей непознаваемости, но ко всѣмъ приближается Своими силами—творящей и наказующей [1]). Характерно для Филона истолкованіе повѣствованія о явленіи Аврааму трехъ странниковъ. Патріарху явился Самъ Богъ въ сопровожденіи двухъ высшихъ силъ—творящей и царской. Имя явившагося—Сущій, имя творящей силы Богъ, а царской Господь. Богъ и Его спутники подобны предмету, отбрасывающему одновременно двѣ тѣни. Смотря по степени своего религіозно нравственнаго развитія, человѣкъ созерцаетъ въ этомъ явленіи или одного или трехъ. Если умъ его возвысился не только надъ всякимъ числомъ, но и надъ сосѣдкою монады діадой, онъ созерцаетъ Единое. Если же онъ находится еще въ области множественнаго, то познаетъ Бога только изъ Его творящихъ и міроуправляющихъ силъ [2]). Такъ какъ Логосъ познаваемъ, то въ отличіе отъ Бога, существа безыменнаго, Онъ—архангелъ многоименный. Однако, и божественныя силы лишь съ трудомъ постигаются даже тончайшимъ умомъ. Болѣе доступны познанію ихъ отпечатки въ матеріи, получающей отъ нихъ порядокъ, границу, форму [3]).

В. Плотинъ. Распредѣленіе понятій сущность, потенція и энергія у Плотина нѣсколько иное. Онъ исходилъ изъ того положенія, что первопричина міра должна быть началомъ въ абсолютномъ смыслѣ, бытіемъ самымъ первымъ. Но все сложное мыслится болѣе позднимъ, чѣмъ части, изъ которыхъ оно слагается. Поэтому Первый Принципъ необходимо мыслить безусловно простымъ [4]) А отсюда вытекала невозможность представлять его въ видѣ сущности, обладающей извѣстными потенціями, такъ какъ это предполагаетъ метафизическую сложность. Чтобы избѣжать такого противорѣчія, Плотинъ поставилъ Единое выше сущности въ обычномъ значеніи этого слова, и для него осталась одна возможность—мыслить Бога въ качествѣ чистой или первой потенціи (*δύναμις ἡ πρώτη*) [5]). Какъ таковая, Богъ есть сама по себѣ простая и неопредѣленная возможность всего (*δύναμις πάντων*). И матерія есть *δύναμις*, но она—пассивная потенція, возможность вос-

---

[1]) De poster. Cain. 6. *Cohn*, II, 5.
[2]) De Abrah. 24 *Cohn*, IV, 27—28. Ср. *Bréhier*, Op cit. 137 -144
[3]) De special. legib. I, 6. *Cohn*, V, 11—12
[4]) *Plotin.* V, 4, 1. P. 327.
[5]) Ibid. V, 4, 1. P. 327.

пріятія, Единое же есть потенція къ дѣятельности [1]). Это—причина всѣхъ причинъ, содержащая въ себѣ все, имѣющее произойти [2]). Первый Принципъ подобенъ неизмѣримому источнику, изъ котораго изливаются всѣ рѣки [3]). Какъ начало Интеллекта, въ которомъ дана уже двойственность бытія и мышленія, Единое есть только возможность того и другого [4])

Надѣлять Единое при такомъ отвлеченномъ понятіи о Немъ опредѣленными аттрибутами было бы явнымъ противорѣчіемъ Остается, такимъ образомъ, возможность лишь отрицательной Его характеристики. Что Оно выше всего матеріальнаго, это, конечно, подразумѣвается само собой. Довольно часто возвращаясь къ этой мысли, Плотинъ подвергаетъ критикѣ матеріализмъ стоиковъ [5]), доказываетъ непротяженность Бога, настаиваетъ на томъ, что для богопознанія необходимо отрѣшиться отъ данныхъ чувствъ и не представлять Единое въ видѣ какой-нибудь формы, имѣющей положеніе въ пространствѣ [6]). Но всю силу своей діалектики онъ отдаетъ обоснованію той мысли, что Первое Начало выше всего умопостигаемаго и неопредѣлимо вообще. Оно не есть интеллектъ, не есть душа, не движется, не находится въ покоѣ, но есть нѣчто единовидное или, лучше, совсѣмъ безвидное, предваряющее всякое движеніе и покой [7]) Оно не имѣетъ не только чувственной, но и интеллигибельной формы [8]), а не будучи формой, оно не можетъ быть признано и сущностью. Сущностью называется нѣчто обособленное и опредѣленное, а безформенное неопредѣленно. Если бы Единое было опредѣленно, то было бы одной изъ вещей, а не принципомъ всего [9]). Съ формой связана не только сущность, но и красота. Источникъ и причина красоты формъ не имѣетъ формы, а слѣдовательно, Самъ Онъ выше красоты [10]). Красота чувственная—только образъ красоты Второго Начала. Какъ отъ созерцанія наивысшей чувственной красоты, величія звѣзднаго неба, мы переходимъ къ ея причинѣ, Интеллекту, такъ созерцаніе умопостигаемой красоты Интеллекта возводитъ насъ къ

[1]) Ibid V, 3, 15 P 324.
[2]) Ibid VI, 8, 18. P 525.
[3]) Ibid. III, 8, 9 P 188.
[4]) Ibid V, 4, 1 P. 327 V, 1, 2 P. 328 329
[5]) Ibid VI, 1, 26—28. P. 383 - 390.
[6]) Ibid VI, 9, 3. P. 531 VI, 8, 11. P. 518 V, 5, 11. P. 338
[7]) Ibid VI, 9, 3. P 531. V, 5, 10 P. 338
[8]) Ibid VI, 8, 11. P. 518.
[9]) Ibid. V 5, 6 P 334—335 V, 5 11 P 338 VI 8, 8 P 515 VI, 9, 3 P 531
[10]) Ibid VI 7 42 P. 508

Тому, кто его породилъ, кто выше и красоты и Интеллекта [1]). Всякое мышленіе предполагаетъ двойственность, потому что для него необходимо мыслящее и мыслимое. Но Единое безусловно просто, поэтому оно не есть ни умъ, ни мышленіе [2]). Оно чище и первоначальнѣе Интеллекта, въ которомъ совмѣщается то и другое [3]). Нашъ умъ, устраняя постепенно пространственныя величины и численную множественность, приходитъ, наконецъ, къ понятію точки и единицы. То и другое недѣлимо, но находилось въ другомъ и при томъ дѣлимомъ. О Единомъ же сказать этого нельзя, поэтому оно выше точки и единицы. Оно недѣлимо не потому, что есть нѣчто наименьшее, а потому, что оно больше всякой величины, но не пространствомъ, а силой [4]). Какъ все измѣряющая, но не подлежащая измѣренію мѣра, Единое выше числа чувственнаго и умопостигаемаго [5]). Наименованіе Единаго, положительное по формѣ, по своему значенію есть только отрицаніе множественности [6]). Какъ предметъ всеобщихъ желаній, Единое есть благо для насъ, которые въ немъ нуждаемся, но для себя самого оно не благо, потому что оно ни къ чему не стремится [7]). Какъ тотъ, кто желаетъ познать природу интеллигибельную, долженъ удалить изъ своего ума всѣ чувственные образы, чтобы видѣть то, что выше чувства, такъ тотъ, кто ставитъ для себя цѣлью созерцать природу, которая выше ума, долженъ отрѣшиться отъ всего умопостигаемаго. Но и тогда Онъ познаетъ только то, что Богъ есть, но не что̀ Онъ есть [8]). Вслѣдствіе того, что Богъ выше всего умопостигаемаго, Онъ навсегда остается непознаваемъ для ума, а потому и неименуемъ. Можно сказать, что̀ Онъ не есть, но нельзя сказать, что̀ Онъ есть [9]). У насъ нѣтъ словъ для того, чтобы изобразить это непостижимое величіе, потому что все прекрасное и досточтимое не есть Первое Начало, но возникло послѣ него [10]).

Въ отличіе отъ Единаго Интеллектъ есть энергія, потенція, перешедшая въ актъ, видящее зрѣніе [11]). Единое непознаваемо вслѣд-

---

[1]) Ibid III, 8, 10. P. 188—189.
[2]) Ibid. V, 1, 5. P. 301—302. V, 6, 2 P. 341—342. VI, 7, 40. P. 506.
[3]) Ibid. VI, 9, 3. P. 531. VI, 7, 38 P. 504—505.
[4]) Ibid. VI, 9, 6. P. 534. VI. 9, 5 P 533.
[5]) Ibid. V, 5, 4. P. 333. V, 1, 5. P. 301—302.
[6]) Ibid. V. 5, 6. P. 335.
[7]) Ibid. V, 5, 13. P. 340. V, 3, 13. P. 322.
[8]) Ibid. V, 5, 6. P. 335.
[9]) Ibid. V, 3, 14. P. 322—323
[10]) Ibid. VI, 8, 8. P. 515. V, 3, 13. P. 322.
[11]) Ibid. III, 8, 10. P. 188. V, 3, 15. P. 324

ствіе своей простоты, Интеллекту свойственна множественность и опредѣленность. Не будучи въ состояніи созерцать Единое въ полнотѣ его содержанія, Интеллектъ дробитъ безусловную простоту на многое, чтобы познать ее по частямъ [1]). Поэтому онъ и есть то прекрасное и досточтимое, что возникло уже послѣ Перваго Начала. Онъ—сущность, форма, число, красота. Какъ множественный и опредѣленный, онъ познаваемъ и именуемъ.

С. Валентинъ. Та же концепція даетъ себя чувствовать и въ христіанской литературѣ. На ней построена эонологія гностиковъ. Вышній Богъ мыслится ими въ качествѣ сущности, которая получаетъ свою опредѣленность въ эонахъ, какъ потенціяхъ и энергіяхъ. Чтобы не удлинять безъ нужды настоящаго очерка, остановимся только на системѣ Валентина. Первое Начало или Первоотецъ есть глубина, необъятная полнота содержанія. Оно представляетъ собою неопредѣленную и безконечную основу всякаго бытія. Въ немъ, какъ въ сущности, содержатся потенціи всего. Такъ какъ и Валентинъ, подобно Плотину, дедуцировалъ все существующее изъ божественнаго мышленія, то потенціи Перваго Начала онъ разсматривалъ какъ зачатки мышленія и духовной жизни. Символическій это выражается въ томъ, что Отецъ всего живетъ въ сизигіи съ Мыслію, которая называется также Благодатію и Молчаніемъ. Вышнему Богу присущи, такимъ образомъ, потенціи мышленія и любви, которая должна была служить побужденіемъ къ самораскрытію. Однако, Мысль и Благодать въ домірномъ бытіи Бога суть Молчаніе, т.-е. потенціи, еще ни въ чемъ не обнаружившіяся. Изъ этой первоосновы въ послѣдовательномъ порядкѣ отъ общаго и отвлеченнаго къ частному и конкретному возникаютъ тридцать эоновъ. Первыми рождаются Умъ, т.-е. сила мышленія, и Истина, т.-е. содержаніе мышленія. Это уже потенція мысли, перешедшая въ энергію, ставшая дѣйствующей силой. Глубина безконечна и неопредѣленна, Умъ и Истина неограниченны, но опредѣленны [2]). Процессъ самораскрытія Божества продолжается и въ прочихъ эонахъ, онтологическое значеніе которыхъ установить весьма трудно, но общій смыслъ эонологіи Валентина прекрасно и наглядно объясненъ его ученикомъ и комментаторомъ Маркомъ. Каждый эонъ олицетворяетъ и осуществляетъ одну изъ божественныхъ потенцій, а всѣ вмѣстѣ они составляютъ плиному, полноту содержанія божественной жизни. Въ тридцатибуквенномъ

---

[1]) Ibid. V, 3, 11. P. 319 VI, 7, 15. P. 487. V, 3, 10. P. 318—319. VI, 7, 17 P 488—489.

[2]) *Irenaeus.* Contr. haeres. I, 1, 1. *Migne.* T. VII, col. 445—447. Рус. п. стр. 6—7.

имени Бога, которымъ является Плирома, каждый эонъ представляетъ собою одну букву или одинъ звукъ [1]). Такимъ образомъ, божественная сущность раскрывается въ тридцати энергіяхъ. Непознаваемость Перваго Начала обусловлена Его безконечностью и неопредѣленностью. Познать Его для всякаго эона кромѣ Ума равносильно тому, чтобы, расширясь до безконечности и потерявъ опредѣленность, утратить индивидуальное бытіе и раствориться въ общей сущности [2]).

D. Апологеты. Если у гностиковъ энергіи разсматриваются въ множественности ихъ проявленій, то у апологетовъ онѣ сосредоточиваются въ лицѣ одного Логоса, рождаемаго для обособленнаго существованія предъ самымъ созданіемъ міра. Богъ Отецъ для нихъ есть сущность, неопредѣленное бытіе, которому отъ вѣка соприсущъ Логосъ въ качествѣ потенціи, переходящей предъ созданіемъ міра въ энергію. Мысль эта, не ясно выраженная у Іустина Мученика [3]), получаетъ полную законченность у позднѣйшихъ апологетовъ. Богъ, по ученію Татіана, есть сила разума (*λόγου δύναμις*). До созданія міра Онъ былъ одинъ. Но это не было безусловнымъ одиночествомъ. Такъ какъ Онъ былъ потенціей всего видимаго и невидимаго, то съ Нимъ было все. Вслѣдствіе того, что Онъ былъ разумной силой (*διὰ λογικῆς δυνάμεως*), въ Немъ было и Само Слово. Волею Его простого существа проявляется Слово, рождаясь изъ разумной силы Отца (*ἐκ τῆς λογικῆς δυνάμεως*) [4]). Богъ, говоритъ Аѳинагоръ, какъ вѣчный Умъ и какъ Существо отъ вѣка разумное всегда имѣлъ въ Себѣ Самомъ Логоса, но потомъ Логосъ сталъ первымъ рожденіемъ Бога, исшелъ изъ Него, чтобы быть идеей и энергіей (*ἰδέα καὶ ἐνέργεια*) для всѣхъ матеріальныхъ вещей. Логосъ въ его обособленномъ существованіи есть совокупность божественныхъ идей и энергій, дѣйствующихъ въ мірѣ [5]). Таково же ученіе Ѳеофила антіохійскаго. Прежде, чѣмъ что либо произошло, Богъ имѣлъ совѣтникомъ Слово, сокрытое въ сердцѣ Его, потому что Оно есть умъ и мысль Бога. Это—внутреннее (*ἐνδιάθετος*) Слово, всегда пребывающее въ нѣдрахъ Отца. Когда же Богъ восхотѣлъ сотворить то, что Онъ опредѣлилъ, то Онъ родилъ это Слово внѣ про-

---

[1]) Ibid. I, 14, 1—2. *Migne.* T. VII, col. 593—601. Рус. п. стр 59—62.

[2]) Ibid. I, 2, 2 *Migne*, T. VII, col. 453. Рус. п. стр. 9. Ср. *Болотовъ* Лекціи по исторіи древней церкви. Т. II, СПБ. 1910. Стр. 213—217

[3]) *A Feder.* Iustins des Märtyrers Lehre von Iesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Freiburg im Br. 1906. S. 98—103.

[4]) *Tatiân.* Orat. ad Graec. 5. 7. Ed. *Otto.* VI, p. 20—22. 30. Рус п. 16—17. 18.

[5]) *Athenag.* Supplic. 10 Ed. *Otto.* VII, p. 46 Рус. п. 79—80

явленное (προφορικόν). Такимъ образомъ, испервa былъ одинъ только Богъ и въ Немъ Слово, а потомъ это же Слово, не покинувъ Отца, начало существовать внѣ Его [1]).

Ученіе трехъ апологетовъ о Логосѣ представляетъ собою варіаціи на одну и ту же тему. Логосъ въ состояніи обособленнаго бытія рождается предъ созданіемъ міра, чтобы быть творческой энергіей Бога. До созданія міра Онъ существуетъ въ Богѣ, какъ умъ, какъ сила мышленія. Самъ по себѣ Отецъ не есть мышленіе и не мыслитъ. Его умъ и мышленіе есть Логосъ. Исходя изъ этого представленія, Аѳинагоръ доказываетъ вѣчное бытіе Логоса въ Богѣ тѣмъ, что при отрицаніи этого положенія Бога невозможно было бы представить существомъ разумнымъ [2]). А Татіанъ и Ѳеофилъ ставятъ вопросъ, не сталъ ли Отецъ ἄλογος вслѣдствіе рожденія Логоса, и отвѣчаютъ на него отрицательно на томъ основаніи, что, хотя Логосъ и получаетъ отдѣльное существованіе въ качествѣ энергіи или Слова произнесеннаго, однако, Логосъ внутренній, сила мышленія не покидаетъ Отца [3]). Такимъ образомъ, отдѣленіе внутренняго Слова было бы равносильно тому, что Богъ Отецъ сталъ бы существомъ неразумнымъ. Отсюда ясно, что Отецъ Самъ по Себѣ, независимо отъ внутренняго Логоса, мыслится апологетами въ качествѣ сущности, не имѣющей никакой опредѣленности.

Однако, въ богословіи апологетовъ непознаваемость Отца и познаваемость Сына мотивировалась не столько неопредѣлимостью, сколько безконечностью Отца. Отецъ—Богъ непознаваемый и невидимый. Сынъ—Богъ познаваемый и видимый. Отецъ никогда никому не являлся и ни съ кѣмъ не бесѣдовалъ, а субъектомъ всѣхъ богоявленій, о которыхъ повѣствуетъ Ветхій Завѣтъ, былъ Логосъ. Скрытымъ основаніемъ для этого ученія служила та мысль, что не вся потенціальная сила переходитъ въ энергію, что сущность съ ея силами полнѣе энергій. Съ свойственной ему смѣлостью Тертулліанъ выразилъ ее въ словахъ: Pater tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio. Отецъ всего необъятенъ, говоритъ Ѳеофилъ, и не находится въ какомъ-либо мѣстѣ. Поэтому Онъ не могъ явиться Адаму въ раю, Слово же, чрезъ Которое Богъ все сотворилъ, принявъ видъ Отца и Господа всего, ходилъ въ раю и бесѣдовалъ съ Адамомъ. Отецъ вселенной посылаетъ Слово

---

[1]) *Theoph Antioch.* Ad Autol. L. II, c. 22. Ed. *Otto* T. VIII, p. 118. Рус. п. стр 210.

[2]) *Athenag.* Ibid.

[3]) *Tatian.* Ibid. *Theoph. Antioch.* Ibid.

Свое въ какое-либо мѣсто, и Оно, когда является, бываетъ видимо и слышимо и находится въ извѣстномъ мѣстѣ [1]).

Е. Климентъ александрійскій. Основаніемъ непознаваемости Божества у Климента александрійскаго служитъ идея простоты и неопредѣлимости Бога Отца. Богъ мыслится имъ, какъ чистая сущность, а Логосъ, какъ совокупность силъ и энергій. Поэтому Отецъ—монада, а Сынъ—многое: Онъ есть премудрость, вѣдѣніе, истина, идея, мысль Божія. Въ Немъ нѣтъ простоты Отца, но нѣтъ, однако, и сложности матеріальнаго бытія. Поэтому Онъ и не монада, и не многое, распадающееся на части. Онъ всеединое, кругъ всѣхъ соединенныхъ въ Немъ силъ [2]), Отецъ же—центръ этого круга, принципъ единства этихъ силъ. Поэтому Богъ Отецъ не имѣетъ никакой опредѣленности. Если признать вмѣстѣ съ Цаномъ фрагментъ, сохраненный Максимомъ Исповѣдникомъ, отрывкомъ изъ *Ипотипозъ* Климента, то послѣднему нужно приписать ясное ученіе о томъ, что, будучи безкачественной монадой, Богъ Отецъ познаетъ міръ лишь постольку, поскольку онъ представленъ идеями Логоса [3]). Понятію о Богѣ, какъ безкачественной сущности, соотвѣтствуетъ и способъ богопознанія, который рекомендуетъ Климентъ. Это—устраненіе всего конкретнаго, всякой опредѣленности. Возьмемъ, говоритъ онъ, какое-нибудь тѣло и удалимъ мысленно всѣ его физическія свойства, затѣмъ отбросимъ его геометрическую форму, т. е. протяженіе въ глубину, ширину и длину. Послѣ этого у насъ получится единица, имѣющая положеніе въ пространствѣ. Устранивъ и это послѣднее, мы приходимъ къ понятію безусловной монады. Такъ чрезъ постепенное очищеніе мысли отъ всего конкретнаго мы возносимъ свой умъ къ Богу, познавая не то, что Онъ есть, а что Онъ не есть [4]). Естественнымъ выводомъ изъ всѣхъ изложенныхъ посылокъ служитъ апофа-

---

[1]) *Theoph. Antioch* Ad Autol L. II, 22. Ed *Otto*. VIII, 118—120. Рус. п. II, 209—210. Сравн ч I, стр. 47, прим 1 и 2 *W Steuer*. Die Gottes-und Logoslehre des Tatian. Leipzig. 1893 S 54—57 *A. Puech*. Recherches sur le discours aux Grecs de Tatian. Paris 1903. P. 54—60 *K. Bauer*. Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit. Bamberg. 1092. S 23—35. *L. Richter*. Philosophisches in der Gottes-und - Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen Meissen 1905 S 26—35 *A. Pommrich*. Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes-und-Logoslehre, dargestellt unter Berucksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen. Dresden, 1902. 21—24.

[2]) *Clemens Alex*. Strom. IV, 25. 156. *Ed. Stahlin*, II, p 317—318. Рус. п. 496—497.

[3]) *T. Zahn* Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litterratur. Th. III Supplementum Clementinum. Erlangen 1884 P 77—78. Ср. *Bigg*. The christian Platonists of Alexandria. P. 64

[4]) *Clemen*. Stromat. V, c. 11, 71. Ed *Stahlin*. B. II, p. 374, Рус. п. стр. 580.

тическое богословіе. Климентъ александрійскій говоритъ о Богѣ Отцѣ преимущественно въ отрицательныхъ выраженіяхъ, цѣль которыхъ вознести Его не только выше всего чувственнаго, но и выше всего умопостигаемаго. Не позволительно приписывать Отцу всего образъ, движеніе, стояніе, тронъ, мѣсто, десницу, шуйцу, хотя эти выраженія и встрѣчаются въ Писаніи. Первая причина выше пространства и времени, выше имени и познанія [1]). Но Богъ выше не только всего чувственнаго, но и всего умопостигаемаго. Онъ не есть ни родъ, ни видовое различіе, ни форма, ни недѣлимое, ни число, ни акциденція, ни то, чему принадлежитъ акциденція. Онъ не цѣлое и тѣмъ болѣе не части, потому что Онъ недѣлимъ, безконеченъ, непространственъ, не имѣетъ границъ [2]). Богъ выше единицы и самой монады [3]). Вслѣдствіе этого Богъ неименуемъ. Если мы называемъ Его единымъ, благомъ, умомъ, бытіемъ, Отцомъ, Богомъ, Творцомъ, Господомъ, то ни одно изъ этихъ наименованій не прилагается къ Нему въ собственномъ смыслѣ. Мы пользуемся ими только за неимѣніемъ истиннаго имени, чтобы мысль наша могла имѣть нѣкоторую точку опоры [4]).

F. Оригенъ. Понятія сущности, силы и энергіи нашли для себя нѣсколько иное распредѣленіе въ тринитарной схемѣ Оригена. Его понятіе о Богѣ не достигаетъ той абстрактности, которая характеризуетъ систему его учителя Климента. Ипостась Отца не есть для него лишь безкачественный носитель потенцій и энергій, олицетворяемыхъ въ Логосѣ, но совмѣщаетъ въ себѣ какъ сущность, такъ и всю совокупность потенціальныхъ силъ. Логосъ же есть энергія, рождающаяся отъ этой потенціальной силы. Нужно представить себѣ, говоритъ Оригенъ, вездѣсущую и вседовлѣющую силу Божію, которою Онъ все видимое и невидимое творитъ, содержитъ и управляетъ. Отъ всей этой безмѣрно великой силы происходитъ испареніе или, такъ сказать, самая мощь, которая имѣетъ свою собственную ипостась. Хотя она происходитъ изъ этой силы, какъ хотѣніе отъ мысли, однако и самое хотѣніе Божіе становится также силою Божіей. Такъ происходитъ другая сила, существующая въ своей особности, нѣкоторое испареніе первой и нерожденной силы, изъ нея получающая свое

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. V, c. 12, 81. Ed. *Stahl.* II, 380. Рус. п. 589.

[3]) Paedag. I, c. 8, 71. Ed. *Stahl.* I, 131. Рус. п. 73.

[4]) Strom. V, c. 12, 82 Edl *Stahl.* II, 380 — 381. *Bigg.* Op. cit. 62 — 64. *Eug. de Faye* Clement d'Alexandrie Etude sur le rapports du christianisme et de la hilosophie grecque au II siecle. Paris 1898. p. 218—222.

бытіе и сущность [1]). Такимъ образомъ, Оригенъ не представляетъ себѣ Бога въ видѣ чистой сущности, чуждой всѣхъ опредѣленій Но эта поправка къ ученію Климента имѣетъ мало значенія. хотя въ Богѣ есть жизнь, истина, премудрость, однако всѣ эти силы находятся въ Немъ въ потенціальномъ состояніи. Поэтому и для Оригена бытіе Логоса есть условіе разумности Бога Отца. Богъ не есть премудрость, но Отецъ Премудрости, не есть истина, но Отецъ Истины. Вѣчность Сына Оригенъ доказываетъ соображеніемъ, которое мы встрѣчали уже у Аѳинагора. Если бы когда-либо не существовало Сына, то не было бы премудрости и истины, между тѣмъ Богъ не можетъ быть мыслимъ безъ этихъ свойствъ. Отецъ былъ бы свѣтомъ безъ сіянія, если бы не было Логоса [2]). Отецъ безъ Логоса—ни въ чемъ не проявляющаяся потенціальность. Всѣ силы находятся въ Немъ въ состояніи неразличимаго единства, какъ цвѣта радуги въ лучѣ бѣлаго свѣта. Сынъ же подобенъ свѣту, прошедшему чрезъ призму и распавшемуся на семь основныхъ цвѣтовъ. Въ противоположность Отцу Сынъ есть многое [3]). По своей простотѣ, еще не проявившейся въ множественности энергій, Отецъ неуловимъ для мысли, Сынъ же, какъ Его энергія и полное самораскрытіе, въ которомъ есть нѣкоторая мысленная сложность и множественность, можетъ быть постигаемъ какъ бы по частямъ [4]).

Ученіе о богопознаніи въ послѣникейскій періодъ Источникомъ для выясненія ученія о богопознаніи въ послѣникейскій періодъ служатъ сочиненія трехъ каппадокійцевъ—Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго. Основная точка зрѣнія этихъ писателей одна и таже, а различіе между ними касается лишь совершенно незначительныхъ частностей. Поэтому представляется болѣе удобнымъ взять представителемъ этого богословскаго теченія одного изъ перечисленныхъ отцовъ церкви, въ трудахъ котораго интересующая насъ идея получила наиболѣе подробное и законченное выраженіе, и на немъ остановиться. Мы разумѣемъ самаго плодовитаго изъ этой группы писателей—Григорія Нисскаго. Къ нему слѣдуетъ присоединить также Арео-

---

[1]) *Origen.* De princip. I, 2, 9. Ed *Koetsch* (GCS) B. V, p. 40. См. здѣсь параллелли къ этому мѣсту изъ другихъ сочиненій Оригена. Рус п. проф. *Писарева*. стр 33.

[2]) De princip IV, 28 Ed *Koetsch*. V, 849—350. Рус. п. 370—371.

[3]) In Ioan. Ev T I, 21. Ed. *Preuschen* (GCS) B V. p. 25. Комментарій къ этому мѣсту см. у *Болотова*, Ученіе Оригена о св. Троицѣ стр. 245—247.

[4]) Ср *Болотовъ*. Цит. соч. стр 243—248.

патитики, въ которыхъ ученіе св. Григорія получило дальнѣйшее развитіе.

Онтологическая схема сущности, потенціи и энергіи сохраняетъ свое значеніе въ ученіи о богопознаніи и послѣ никейскаго собора, но по сравненію съ предшествующимъ періодомъ она была использована Каппадокійцами совершенно иначе въ зависимости отъ достигнутыхъ къ тому времени результатовъ догматическаго развитія. Когда Филонъ, Плотинъ, апологеты, Климентъ и Оригенъ говорили о непознаваемости Божества, то они имѣли въ виду только Отца и противопоставляли Ему вторую Ипостась, какъ Бога познаваемаго. Въ Первомъ Началѣ они сосредоточивали сущность Божества, а въ Логосѣ видѣли ипостасную совокупность божественныхъ силъ или энергій. Въ этомъ давалъ себя чувствовать ихъ несомнѣнный субординаціонизмъ. Божество Отца они мыслили болѣе простымъ и полнымъ, чѣмъ божество Сына. Побѣда Никейской вѣры, безповоротно осудившей всякій субординаціонизмъ, должна была внести сюда существенныя измѣненія. Послѣ большихъ усилій христіанской мысли удалось выработать формулу, точно выражавшую православное ученіе о Богѣ единомъ въ Троицѣ совершенно равныхъ Ипостасей. Заслуга эта принадлежитъ Каппадокійцамъ. Но ученіе о единосущіи трехъ Ипостасей не оставляло никакой возможности сосредоточивать сущность въ Лицѣ одного Бога Отца. Если сущность есть совокупность общихъ свойствъ Ипостасей, мыслимая въ видѣ нумерически единой реальности, то, конечно, нельзя приписать ее одной какой-либо Ипостаси, а другія разсматривать въ качествѣ ея энергій. Она есть общее достояніе всѣхъ Лицъ Св. Троицы. Но потенціи и энергіи не отдѣлимы отъ сущности, и разъ сущность едина для всѣхъ Лицъ, то и божественныя силы съ ихъ проявленіемъ въ энергіяхъ исходятъ отъ всѣхъ Ипостасей, а не отъ какой-либо одной. Такъ, по выраженію св. Григорія Нисскаго, всѣ три Лица сообщаютъ человѣку одну и ту же жизнь, а не три жизни [1]). Каппадокійцы удерживаютъ мысль доникейской литературы о познаваемости энергій и непознаваемости сущности, но для нихъ энергіи не божественныя Ипостаси, а силы Божіи, дѣйствующія въ мірѣ, сущность же есть божественная природа, которой сообща обладаютъ всѣ Ипостаси.

А. Св. Григорій Нисскій. Сосредоточивая свое вниманіе на одномъ изъ Каппадокійцевъ, имѣвшемъ въ полемикѣ съ Евиоміемъ достаточный поводъ высказаться съ особенной полнотой по вопросу о богопознаніи, мы должны посвятить ему довольно обширный очеркъ. Св. Григорій различаетъ въ Богѣ сущность, безраздѣльно

принадлежащую тремъ Лицамъ, содержащуюся въ сущности совокупность потенцій, и энергіи или частичное обнаруженіе потенцій въ міротвореніи, провидѣніи и спасеніи. Съ полной ясностью онъ высказываетъ свой взглядъ на этотъ предметъ въ слѣдующихъ словахъ. Писаніе говоритъ: „кто измѣрилъ горстію воду, и небо пядію, и всю землю горстію“? Эти творенія и дѣла Божіи слишкомъ обширны для нашего постиженія. Но въ приведенномъ изреченіи Слово Божіе показало только часть божественной энергіи, о потенціальной же силѣ, отъ которой энергія, а тѣмъ болѣе о природѣ, отъ которой потенціальная сила, ничего не сказало [1]). Сущность, потенція и энергія отличаются другъ отъ друга, во-первыхъ, степенью полноты содержанія, во-вторыхъ, степенью простоты. Содержаніе потенцій полнѣе, чѣмъ содержаніе энергій, а содержаніе сущности полнѣе, чѣмъ потенціи. Воспользуемся для поясненія этой мысли примѣромъ св. Григорія. Не вся потенціальная сила (*δύναμις*) мѣдника пришла въ движеніе, чтобы сдѣлать буравъ, но только часть ея, необходимая для достиженія поставленной цѣли. Его искусство, имѣющее возможность произвести много другихъ вещей, проявилось въ этомъ дѣлѣ лишь въ незначительной степени [2]). Продолживъ это сравненіе, мы можемъ сказать, что одна потенція, даже взятая во всемъ своемъ объемѣ, не исчерпываетъ собою сущности, потому что въ послѣдней могутъ содержаться и изъ нея истекать и другія потенціи. Мѣдникъ можетъ быть не только мастеромъ своего дѣла, но и хорошимъ гражданиномъ, ораторомъ, музыкантомъ. Съ другой стороны, между сущностью, потенціями и энергіями есть возрастающее различіе со стороны сложности. Субстанція, мыслимая безъ отношенія къ ея потенціямъ, безусловно проста и неопредѣленна. Въ своихъ потенціяхъ она получаетъ уже нѣкоторую мысленную опредѣленность, а въ энергіяхъ эта опредѣленность становится уже реальной Выясненное двустороннее различіе между сущностью, потенціей и энергіей обусловливаетъ степень ихъ познаваемости. Сущность выше всякаго познанія, потенціи ему уже въ нѣкоторой степени доступны, а энергіи познаваемы въ еще большей мѣрѣ.

Непознаваемость Божественной сущности обусловлена двоякой причиной—ея простотой и ея безконечностью.

---

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.* De beatitud orat. III. *M.* XLIV, col. 1280. В. Рус. п. II, 453.

2) Contr. Eunom. L. I *M* XLV, col 381D. Рус. п. V, 164.

Какъ безусловно простая, сущность Божія не имѣетъ въ себѣ ничего познаваемаго. Въ ней нѣтъ никакой отличительной черты, по которой она могла бы быть познана: ни вида, ни цвѣта, ни очертанія, ни количества, ни качества, ни мѣста, ни наружности, ни подобія, ни сходства. Поэтому она всегда находится внѣ понятій и умозаключеній [1]). Сущность Божія едина, проста, единовидна и не можетъ быть мыслима слагающейся изъ различныхъ моментовъ [2]). Ея единственнымъ отличительнымъ признакомъ служитъ отсутствіе отличительныхъ свойствъ [3]). Итакъ, сущность Божія есть нѣчто неопредѣленное и неопредѣлимое. Но неопредѣленное не можетъ быть предметомъ познанія, потому что познаніе обусловлено подобіемъ познающаго познаваемому, а все познающее въ мірѣ конечнаго опредѣленно. Всякая тварь можетъ видѣть только сродное ей, а чтобы узрѣть несродное, она должна выйти изъ ограниченій своей природы, что для нея равносильно уничтоженію. Огонь, преобразившись въ воду, перестаетъ быть огнемъ. Тоже нужно сказать и о прочихъ стихіяхъ. Дѣятельность каждаго изъ внѣшнихъ чувствъ строго опредѣленна: глазъ не дѣйствуетъ какъ слухъ, и ухо какъ глазъ. Тотъ и другой органъ воспринимаетъ лишь одну опредѣленную часть дѣйствительности. Такъ и всякая тварь въ своемъ созерцаніи не можетъ стать внѣ себя, но на что бы она ни смотрѣла, она видитъ только себя, хотя ей и кажется, что она видитъ нѣчто высшее [4]). При попыткахъ познать сущность Божію умъ уподобляется человѣку, оказавшемуся на гладкой и покатой вершинѣ утеса и не имѣющему за что схватиться, чтобы поддержать свое отовсюду скользящее тѣло [5])

Второй причиной непознаваемости божественной сущности служитъ ея безконечность. Если первое основаніе опирается на принципъ подобія между познающимъ и познаваемымъ, то второе исходитъ изъ того положенія, что познать значитъ охватить мыслію. Богъ---существо безконечное, познаніе же, по словамъ Григорія Богослова, есть видъ ограниченія. Отсюда познаваемость Божества предполагаетъ Его ограниченность, а Его неограниченность — непознаваемость [6]). Богъ, говоритъ св. Григорій Нисскій,

---

[1]) In Cant. cantic hom XII. *M.* XLIV, col. 1028B. Рус. п. III, 307. Contr. Eunom. L I *M.* XLV, col 365D Рус. п. V, 145

[2]) Ibid. L XII. *M.* XLV, col 1069B. Рус п VI, 449.

[3]) Ibid. L I. *M.* XLV, col 368B. Рус. п. V, 147. L. I. *M.* XLV, col 321B Рус. п. V, 97. De vit Moys *M* XLIV, col. 404B Рус. п I, 346.

[4]) In Ecclesiast. hom. VII *M.* XLIV, col. 729AB. Рус. п. II, 330—332.

[5]) Ibid col. 729CD. Рус п II, 332

[6]) *Καὶ οὔπω λέγω; τὸ περιγραπτὸν πάντως εἶναι τὸ θεῖον, καὶ εἰ διανοίᾳ καταλημ-*

объемлетъ все, но не объемлется никакимъ ни именемъ, ни понятіемъ (*νόημα*), но все мыслимое о Немъ должно простираться въ безконечность [1]). Безконечность сама по себѣ не предполагаетъ полной непознаваемости и получаетъ такое значеніе, лишь соединяясь съ идеей простоты и неопредѣленности познаваемаго, такъ какъ опредѣленное и безконечное можетъ всеже быть познаваемо отчасти.

Изъ идеи непознаваемости божественнаго существа у св. Григорія вытекаетъ отрицательное богословіе, простирающееся не только всѣ конкретные образы, но и на понятія. Чтобы познать Бога, нужно оставить какъ все, воспринимаемое чувствомъ, такъ и все, постигаемое умомъ. Поэтому знаніе о Богѣ недоступно не только человѣку, но и всякому вообще сотворенному духу. Наше знаніе о Богѣ состоитъ въ томъ, что мы Его не знаемъ [2]). Все познанное есть не болѣе какъ кумиръ, уподоблять которому Бога запрещаетъ Писаніе [3]). Всякое ученіе о неизреченномъ существѣ, хотя бы оно содержало въ себѣ высочайшую и повидимому достойную Бога мысль, только поддѣльное золото [4]). Такъ какъ Богъ выше всякаго доступнаго разуму понятія, то Онъ изображается въ Писаніи окруженнымъ мракомъ [5]). Если же нѣтъ понятія, которое могло бы опредѣлить и объять простую и безконечную сущность Божію, то не можетъ быть для нея и имени, такъ какъ имена служатъ знаками понятій и необходимы для того, чтобы сохранять ихъ въ раздѣльности. Сущность Бога выше всего, а слѣдовательно, и выше слова. Кто надѣется выразить ее въ какомъ-нибудь имени, тотъ воображаетъ, что его слово выше и обширнѣе Самого Безпредѣльнаго [6]). Обозначеніе посредствомъ словъ и именъ объемлетъ своимъ значеніемъ подлежащее. Но безпредѣльное существо Божіе ничѣмъ не можетъ быть объято [7]).

τὸν ἐν γαῖρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις Orat XXVIII, 10 *Migne* T. XXXIV, col. 40 Рус. и III, 20

[1]) *Gregor. Nyssen* In cant. cant. hom. V *M* XLIV, col. 873C Рус. и. III, 136 Contr. Eunom L I. *M* XLV, col. 365BC Рус и V, 144—148

[2]) De vit. Moys. *M*. T XLIV, col. 376D—377A

[3]) Ibid. *M*. XLIV, col. 377B Рус и I, 317. Col. 404B Рус. и. I, 346.

[4]) In Cant cant. hom III, *M*. XLIV, col. 280 C. Рус. и. III, 75. Hom. XII, col. 1028B Рус. и. III, 308—309.

[5]) De vit Moys. *M* XLIV, col. 316D—317AB. Рус и. I, 246—247. Col. 377A Рус и I, 316. In Cant cant. hom. VI. *M*. XLIV, col. 892C. Рус. и. III, 157.

[6]) In Eccles. hom. VII. col 729A. Рус и. II, 330.

[7]) Contr. Eunom. L III *M*. XLV, col. 601BC. Рус. и. V, 415. De beatit. orat. VII, *M* XLIV, col. 1280A. Рус. и II, 453 In Cant. cant. hom I. *M* XLIV, 781C. Рус и. III. 32 Contr. Eunom. L. III. *M*. XLV, col. 604D. Рус. и. V, 418.

Хотя сущность Божія непостижима и невыразима, однако, Богъ не остается совершенно неизвѣстнымъ. Доступна познанію божественная энергія, простирающаяся до насъ. Изъ красоты вселенной мы заключаемъ о премудрости ея Творца, изъ благъ жизни, которой наслаждаемся, объ Его благости [1]). Однако, познаніе энергій не даетъ никакого понятія о существѣ Божіемъ. Изъ художественнаго произведенія мы познаемъ не сущность мастера, а только его талантъ, искусство, знаніе, т.-е. скрытыя въ немъ возможности [2]). Нанесенная вѣтромъ солома или поднятая имъ пыль не даютъ никакого понятія о сущности вѣтра [3]). Отъ энергій мы переходимъ только къ познанію божественныхъ силъ. Видя проявленіе божественной дѣятельности въ мірѣ, мы заключаемъ, что въ простомъ, единовидномъ существѣ Бога должны находиться нѣкоторыя основанія для всѣхъ ея видовъ [4]). Отсюда мы приписываемъ всепревышающей сущности миръ, жизнь, свѣтъ, истину и другія силы [5]). Если энергіи ведутъ къ познанію силъ божественной сущности, то онѣ же служатъ исходной точкой и для наименованія этихъ силъ [6]). Хотя сущность Божія неименуема, но чудеса вселенной даютъ содержаніе для наименованія Бога по Его силамъ премудрымъ, всемогущимъ, благимъ, святымъ, блаженнымъ, вѣчнымъ, Судіей, Спасителемъ [7]). Самое имя Богъ не служитъ обозначеніемъ Его сущности, какъ носителя силъ, а только одной изъ энергій, именно надзирающей, наблюдающей, какъ-бы зрительной. Эту силу мы и называемъ отъ зрѣнія (ἐκ τῆς θέας) Божествомъ (τὴν Θεότητα), а Самого Зрителя Богомъ (Θεόν) [8]). Изъ процитованныхъ мѣстъ выясняется, что св. Григорій относитъ имена безразлично какъ къ энергіямъ Божества, такъ и къ Его силамъ. И это вполнѣ естественно, потому что качественно, по содержанію энергія и сила — одно и тоже. Энергія есть часть силы, проявившаяся въ дѣлѣ.

Сущность Божія непознаваема, энергіи доступны познанію, а божественныя силы занимаютъ въ этомъ отношеніи средину ме-

---

[1]) In Cant. cant. hom. XI. *M.* XLIV, col. 1009BC. Рус. п. III, 288—191. De beatit. orat VI, *M.* XLIV, col. 1268CD. Рус. п. II, 441.

[2]) De beatit. orat. VI, *M.* XLIV, col 1268C. Рус. п. II, 441.

[3]) Contr. Eunom. L I *M*, XLV, col. 381C. Рус. п. V, 163.

[4]) Ibid. L XII, *M.* XLV, col. 1069C. Рус. п. VI, 450.

[5]) De perfect. *M.* XLVI, col. 264D—266A. Рус. п. VII, 238—239.

[6]) De vit Moys. *M* XLIV, col. 381C. Рус. п. I, 322.

[7]) In Cant. cant. hom. I. *M* XLIV, col. 784A. Рус. п. III, 33 Contr. Eunom. L X. *M.* XLV, col. 832A. Рус. п. VI, 175.

[8]) Quod non sint tres dii *M.* XLV, col. 121D. Рус. п. IV, 118.

жду ними: онѣ болѣе постигаемы, чѣмъ сущность, и менѣе познаваемы, чѣмъ энергіи. Сущность едина, проста, безвидна и потому выше всякаго познанія, но душа стремится мыслить ее въ видѣ нѣкоторой множественности потенцій при помощи многочисленныхъ понятій [1]). Многообразію же понятій, въ которыхъ умъ старается исчерпать безконечную полноту божественной сущности соотвѣтствуетъ и многообразіе именъ, которыми мы славословимъ Бога [2]). Поскольку мыслимыя такимъ образомъ силы имѣютъ нѣкоторую опредѣленность для мысли, онѣ уже носятъ въ себѣ моментъ качественнаго ограниченія, а это и дѣлаетъ ихъ доступными познанію Но съ другой стороны, находясь въ безконечной сущности, онѣ остаются количественно неограниченными [3]), и потому не могутъ быть всецѣло объяты умомъ конечнаго существа. Онѣ познаваемы, но лишь отчасти. Подобнымъ образомъ энергіи отличаются отъ силъ. Энергія есть величина не только качественно, но и количественно опредѣленная. Это—часть силы Божіей, перешедшая въ дѣятельное состояніе въ такой мѣрѣ, которая необходима для совершенія извѣстнаго конечнаго дѣла. Тварь конечна, а потому и энергіи Божіи, открывающія себя въ твореніи и промышленіи, также конечны и ограниченны. И дѣла творенія, безъ сомнѣнія, слишкомъ велики для крошечнаго человѣческаго ума, а потому и соотвѣтствующія энергіи Божіи не могутъ быть имъ вполнѣ объяты [4]), но еще менѣе способенъ онъ вмѣстить безконечныя силы Божіи. Поэтому уже сила Бога, а не только Его существо, есть какъ-бы мракъ для души [5]).

В. Ареопагитики [6]). Темы, данныя Каппадокійцами, были подхвачены неизвѣстнымъ авторомъ сочиненій, поступившихъ въ обращеніе въ началѣ VI в съ именемъ св. Діонисія Ареопагита и постепенно завоевавшихъ себѣ громкую извѣстность сначала на востокѣ, а потомъ и на западѣ. Мысли, которыя въ твореніяхъ Каппадокійцевъ лишь намѣчены, здѣсь разработаны схоластически

---

[1]) Contr. Eunom L. XII. *M* XLV, col 1069B Рус п VI, 449

[2]) In Cant. cantic hom XII. *M.* XLIV, col. 1028C. Рус. п. III, 308—309.

[3]) Contr. Eunom L III. *M.* XLV, col. 601B Рус. п V, 415.

[4]) In Ecclesiast hom VII *M.* XLIV, col 732BC Рус п II, 333

[5]) De vit Moys *M.* XLIV, col 377D—380A. Рус. п I, 318.

[6]) *O Siebert.* Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita. Jena 1894. *Il. Капакіс.* Dionysius der Areopagite nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt. Leipzig 1881 *H Weertz.* Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin Koln, 1908 *А. Бриллантовъ* Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. СПБ. 1898 стр. 149—169.

и выражены въ терминахъ философіи Прокла[1]). По вопросу о богопознаніи мы находимъ въ Ареопагитикахъ мало новаго. Поэтому достаточно будетъ коснуться ихъ въ самыхъ краткихъ чертахъ.

Основаніе непознаваемости сущности Божіей Григорій Нисскій полагалъ въ ея неопредѣленности и безпредѣльности. Авторъ Ареопагитикъ выдвигаетъ исключительно первое основаніе. Природа Божества безусловно проста. Въ ней даны всѣ силы, творящія и сохраняющія міръ, но въ состояніи неразличимаго единства. Всѣ начала вещей находятся въ Богѣ совмѣстно, но несліянно, какъ въ единицѣ предсуществуетъ единовидно всякое число, какъ въ центрѣ круга содержатся всѣ радіусы, соединенные и между собою, и съ самою точкой центра [2]). Въ этомъ единствѣ и простотѣ содержанія и лежитъ причина непознаваемости Божественнаго существа [3]). Апофатическое богословіе, обусловленное этимъ, имѣетъ цѣлью устранить не только всѣ матеріальныя представленія о Богѣ, но и вознести Его выше всего умопостигаемаго. Въ изобрѣтеніи формъ для выраженія этой мысли авторъ непостояненъ. Вотъ одинъ примѣръ. Первая Причина не есть тѣло. Она не имѣетъ ни очертанія, ни формы, ни качества, ни количества, ни массы. Она не въ пространствѣ, невидима. У ней нѣтъ осязанія. Она не чувствуетъ и не воспринимается чувствомъ [4]). Но она выше не только тѣлеснаго, но и умопостигаемаго. Она не душа, не умъ; у нея нѣтъ воображенія, мнѣнія, разума, мышленія. Она не слово и не мысль, не воспринимается въ словѣ и не мыслится умомъ. Она не число, не порядокъ, не величина, не малость, не равенство, не подобіе, не стоитъ, не движется, не находится въ покоѣ. Она не имѣетъ силы, не есть ни сила, ни свѣтъ, не живетъ и не жизнь, не сущность, не вѣкъ, не время, не знаніе, не истина, не царство, не премудрость, не единство, не божество, не благость [5]). Поэтому, кто, видѣвъ Бога, постигъ, что видѣлъ, тотъ безъ сомнѣнія видѣлъ не Бога [6]). Однако, познаніе Бога не ограничивается однимъ апофатическимъ

---

[1]) *H. Koch.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz 1900.

[2]) *Dionys. Areopag.* De divin. nom. V, 6—7. *Migne*, Ser. gr. T. III, col. 820D—921A.

[3]) Ibid. I, 4. *M.* col. 592D—593A. I, 7. *M.* col. 596D—597A. VII, 2. *M.* col. 868BC.

[4]) De myst. theol. c. IV. *M.* Ser. gr. III, col. 1040D.

[5]) Ibid. c. V. *M.* col. 1045D—1048A. De div. nomin. I, 5. *M.* col. 593C.

[6]) Epist. I. *M.* col. 1065A.

богословіемъ. Есть еще катафатическое богословіе. Оно представляетъ собою совокупность положительныхъ предикатовъ, для которыхъ исходной точкой служитъ проявленіе силъ Божіихъ въ мірѣ.

Познанію доступно только откровеніе божественной сущности въ мірѣ, дѣйствующія въ твари божественныя силы, идеи, (*πρόοδοι διακρίσεις, ἐκφάνσεις* [1]). Когда мы называемъ превысшую всякой сущности природу Богомъ, жизнію, сущностью, свѣтомъ или словомъ, то разумѣемъ подъ этими наименованіями не что иное, какъ обожествляющія, осуществляющія, подающія жизнь и мудрость силы Божіи [2]). Этими силами являются бытіе въ себѣ, жизнь въ себѣ, мудрость въ себѣ и другія идеи, по причастію которымъ все существуетъ, живетъ, бываетъ мудрымъ. Онѣ прежде всего изливаются изъ простой сущности Бога, но въ извѣстномъ, если не хронологическомъ, то логическомъ порядкѣ. Такъ какъ мудрость предполагаетъ жизнь, а жизнь—бытіе, то самобытіе старше саможизни, а саможизнь—самопремудрости [3]). Въ Ареопагитикахъ Богъ называется то самобытіемъ, саможизнію, самопремудростью, то основаніемъ (*ὑποστάτην*) этихъ силъ. По объясненію автора, Богъ называется самобытіемъ какъ причина всего существующаго, а основаніемъ бытія, какъ по существу стоящій выше всякаго бытія. Божественная сущность несообщима. Ничто въ мірѣ не причастно ей. Все существующее сохраняетъ свое бытіе и качественную опредѣленность по причастію божественнымъ силамъ [4]). Силы эти, которымъ уже чужда простота сущности, служатъ предметомъ познанія, поскольку обнаруживаются въ твореніи. Но такъ какъ непознаваемое неименуемо, а познаваемое получаетъ выраженіе въ именахъ, то Богъ въ одно и тоже время есть и безыменный и многоименный — безыменный по своей непостижимой сущности, многоименный по своимъ силамъ [5]). Однако, познаніе божественныхъ силъ хотя и возможно, но несовершенно. Оно основывается на заключеніи отъ дѣйствія къ причинѣ. Но между причиной и ея произведеніемъ не можетъ быть полнаго сходства. Произведеніе въ нѣкоторомъ родѣ—образъ причины и ниже ея. Такъ радости и печали заставляютъ насъ радоваться или скорбѣть, но

[1]) De divin. nomin. I, 4. *M.* col 589D. Ibid II, 3 *M.* col. 640D. Ibid III, 1. *M.* col. 680B. Ibid. V, 1—2. *M.* col. 816BC.

[2]) Ibid. II, 7. *M.* col 645A.

[3]) Ibid. V, 5. *M.* col. 820A Ibid VI, 1—2. *M.* Col. 856BC. Ibid. VII, 1. *M.* col. 868A.

[4]) Ibid. XI, 6. *M* Col. 953C—956AB.

[5]) Ibid. I, 6. *M.* Col. 596AB.

сами не радуются и не скорбятъ. Огонь согрѣваетъ и жжетъ, но самъ не сожигается и не согрѣвается. Поэтому было бы неправильно сказать, что жизнь въ себѣ живетъ: ей свойственна жизнь въ болѣе полномъ и субстанціальномъ смыслѣ [1]).

Такова вторая форма ученія о непознаваемости Бога, представленная сочиненіями св. Григорія Нисскаго и неизвѣстнаго автора Ареопагитикъ. При всемъ своемъ видимомъ отличіи отъ первой она имѣетъ съ ней много общаго. Ея онтологическая схема та же: сущность, потенція и энергія. Не отличаются и гносеологическіе выводы изъ этой схемы: сущность вовсе непостижима, въ большей мѣрѣ познаваемы потенціи и еще ближе познанію энергіи. Сущность неименуема, силы и энергіи многоименны; причина непознаваемости сущности лежитъ въ ея неопредѣленности и безконечности, познаваемость потенцій обусловлена ихъ опредѣленностью, большая близость познанію энергій связана съ ихъ опредѣленностью и ограниченностью. Все различіе между двумя сопоставляемыми формами состоитъ только въ томъ, что въ одной съ чертами непознаваемой сущности (а иногда потенціи) мыслится первая Ипостась, а съ чертами энергіи вторая, въ другой же подъ сущностью разумѣется божественная природа, общая всѣмъ Ипостасямъ, а подъ силами и энергіями проявленіе этой природы уже не во внутренней жизни Бога, а въ сотворенномъ Имъ мірѣ. Въ послѣникейской литературѣ была устранена та мысль, что Отецъ Истины не есть истина, Отецъ Премудрости не есть премудрость, но выше Ея. Несмотря на это, по непослѣдовательности, объясняемой потребностями и удобствами полемики съ аріанами, въ ней удерживается оригеновское доказательство вѣчнаго рожденія Сына, вытекающее изъ того представленія, что Отецъ Самъ по Себѣ не есть премудрость, но становится разумнымъ только въ Логосѣ, Который есть Его умъ и познаніе. Отрицать совѣчность Сына Отцу, говорили эти писатели, значитъ утверждать, что нѣкогда Отецъ не былъ свѣтомъ, не имѣлъ премудрости, существовалъ безъ силы. Это доказательство мы встрѣчаемъ у Діонисія александрійскаго [2]), св. Аѳанасія [3]), Василія Великаго [4]), Дидима александрійскаго [5]), а отъ двухъ послѣднихъ авторовъ

---

[1]) Ibid II, 8. *M.* Col 645CD

[2]) *Athanas.* De sentent. Dionys. c. 15. *Migne* Ser. gr T. XXV, col. 501 — 504. Рус. п. I, 458—459.

[3]) *Athanas* De decret. Nicaen. syn. c. 27. *Migne.* Ser. gr. T. XXV, col 465 B

[4]) *Basil. Magn* Adv. Eunom L II, 17. *Migne* XXIX, col. 605. Рус. п. III, 73.

[5]) *Didym.* De Trinit. III, 2. *M.* XXXIX, 789CD. 789A

его унаслѣдовалъ св. Амвросій медіоланскій [1]). Чрезъ Амвросія же познакомился съ этимъ полемическимъ пріемомъ бл. Августинъ и въ этомъ имѣлъ поводъ высказаться по существу лежащей въ основѣ его мысли.

Подведемъ итоги законченному историческому очерку. Всѣ разсмотрѣнные писатели признавали невозможность познанія сущности Божества вслѣдствіе ея простоты, неопредѣленности и безконечности. Возможность познанія силъ ими допускалась, но съ ограниченіемъ, которое обусловливалось идеей ихъ безконечности. Выводомъ изъ ученія о непознаваемости сущности Бога и ея нематеріальности служило отрицательное богословіе, устранявшее изъ понятія о Богѣ не только всѣ конкретные образы и чувственныя представленія, но и все умопостигаемое.

Ученіе бл. Августина о познаніи существа Божія. Отличительная черта въ ученіи бл. Августина о познаніи существа Божія стоитъ въ связи съ тѣмъ фактомъ, что въ его системѣ нѣтъ мѣста для идеи реальнаго различія между сущностью Божіей и ея силами. Силы Божіи то же, что и сущность Божія. Выше разнообразія силъ онъ не поставляетъ простой и неопредѣленной сущности. Позади того, что есть въ Богѣ познаваемаго, онъ не мыслитъ нѣкотораго непознаваемаго по своей простотѣ фона, нѣкоторой неуловимой для мысли точки или монады. Вмѣстѣ съ этимъ отпадаютъ и тѣ гносеологическіе выводы, которые извлекались на востокѣ изъ идеи простоты божественной сущности, т.-е. апофатика, поскольку она стремилась вознести сущность Божію превыше всего умопостигаемаго, и ученіе о неименуемости Бога, поскольку оно опиралось на идею непознаваемости Божіей. Прочіе элементы восточнаго ученія о богопознаніи мы находимъ и у бл. Августина. Исходя изъ идеи безконечности Бога, онъ не допускаетъ Его полнаго познанія, исходя изъ идеи нематеріальности Бога онъ настаиваетъ на неприложимости къ Богу всѣхъ понятій, извлеченныхъ изъ чувственнаго опыта. Въ дальнѣйшемъ мы попытаемся обосновать свой тезисъ.

Критика восточнаго ученія о реальномъ различіи между сущностью Божіей и силами. Въ ранней юности бл. Августинъ познакомился съ сочиненіемъ Аристотеля *О категоріяхъ* и сдѣлалъ самостоятельную попытку примѣнить его содержаніе къ выясненію понятія о Богѣ. Получившійся результатъ весьма близ-

---

[1]) *Ambros.* De Fide I, 13, 79. *Migne.* Ser lat XVI, col. 547. IV, 9, 108. *M.* XVI, col. 638. I, 10, 62 *M.* XVI, col. 542. De virginib.. III, 1, 4. *M.* XVI, c. 221. Ср. *П. Адамовъ.* Св. Амвросій медіоланскій Стр 249—251.

ко напоминаетъ богословскія концепціи восточной литературы. Подъ вліяніемъ Категорій, Августинъ полагалъ тогда, что въ Богѣ есть реальное различіе между Его сущностью и свойствами, что, напр., величіе или красота находится въ Богѣ, какъ въ субъектѣ. Но впослѣдствіи съ чувствомъ раскаянія онъ отвергъ это мнѣніе, какъ ошибочное и оскорбительное для Бога[1]). Послѣ этого онъ не могъ уже принять восточной теоріи ни въ первой, ни во второй ея формѣ.

Бл. Августинъ рѣшительно отвергаетъ ученіе объ Отцѣ, какъ неопредѣленной сущности, получающей свою опредѣленность въ Сынѣ. Не называя св. Амвросія по имени, онъ подвергаетъ критикѣ его, унаслѣдованное отъ восточныхъ писателей, представленіе объ отношеніи Отца къ Сыну, какъ сущности къ энергіи. Апостолъ, говоритъ бл. Августинъ, называетъ Христа Божіей силой и Божіей премудростью (1 Кор. I, 24). Это выраженіе можетъ быть понято въ томъ смыслѣ, что Богъ Отецъ не есть сила и премудрость, а только ихъ родитель. Въ такомъ истолкованіи слова Апостола использованы какъ аріанами, такъ и православными. Первые видѣли въ нихъ указаніе на то, что Сынъ не равенъ Отцу. Вторые брали ихъ исходной точкой для доказательства вѣчности Сына. Защитники единосущія говорили: „если Сынъ Божій есть Божія сила и премудрость, а Богъ никогда не существовалъ безъ силы и премудрости, то Сынъ совѣченъ Богу Отцу... Сказать, что Богъ нѣкогда не имѣлъ силы и премудрости было бы безуміемъ, слѣдовательно, не было времени, когда не было Сына[2]). Это доказательство, какъ совершенно справедливо замѣчаетъ бл. Августинъ, предполагаетъ, что Отецъ Самъ по Себѣ не есть премудрость, а становится премудрымъ лишь вслѣдствіе того, что рождаетъ Сына - Премудрость. Подобное представленіе противорѣчило идеѣ строгаго нумерическаго единства сущности, въ предѣлахъ которой дана Троичность Лицъ, а эта именно идея и характеризуетъ ученіе бл. Августина о св. Троицѣ. Если сущность Трехъ Лицъ едина и единственна, то Лица должны быть совершенно одинаковы во всемъ томъ, что относится къ ихъ сущности или, другими словами, все, что говорится о Божественныхъ Ипостасяхъ не въ отношеніи къ ихъ личнымъ свойствамъ, принадлежитъ въ одинаковой степени всѣмъ имъ. Исходя изъ этого центральнаго положенія въ своемъ ученіи о Троицѣ, бл. Августинъ не могъ не отнестись съ полнымъ отрицаніемъ къ противоположному ученію своихъ предшественниковъ, хотя и удержали-

[1]) *August.* Confes. IV, 29. Рус. п. I, 93.

[2]) De Trinit. VI, 1.

ному имп съ благочестивою цѣлью, но составляющему всеже пережитокъ ранняго субординаціанскаго богословія и благопріятному въ нѣкоторомъ смыслѣ аріанству. Если Отецъ не есть премудрость, говоритъ онъ, а только родитель Премудрости, чрезъ которую Самъ становится премудрымъ, то какое основаніе останавливаться на одномъ этомъ свойствѣ и почему не распространить это представленіе и на всѣ прочіе божественные аттрибуты? Логическая послѣдовательность требуетъ признать, что Онъ не есть также и величіе, благость, вѣчность, всемогущество, но великъ, благъ, вѣченъ, всемогущъ тѣмъ величіемъ, благостью, вѣчностью и всемогуществомъ, которыя рождаетъ, т-е. чрезъ Сына. А это лишало бы понятіе Бога Отца всякаго содержанія. Кромѣ того подобное ученіе стояло бы въ явномъ противорѣчіи съ никейскимъ символомъ, который называетъ Сына Божія „Богомъ отъ Бога и Свѣтомъ отъ Свѣта“ и этимъ указываетъ на полное равенство свойствъ Отца и Сына [1]). Такимъ образомъ, въ противоположность предшествующимъ церковнымъ писателямъ бл. Августинъ совершенно устраняетъ ту мысль, что Отецъ отличается отъ Сына простотою Своей природы, и вслѣдствіе этого является менѣе познаваемымъ, чѣмъ Сынъ, въ которомъ единство Отца распадается на множественность, удоборазличимую для разума. Отсюда слѣдовалъ тотъ необходимый выводъ, что Отецъ въ той же мѣрѣ познаваемъ, въ какой и Сынъ.

Съ неменьшей ясностью высказывается бл. Августинъ и противъ второй формы ученія о неопредѣлимости Божественнаго существа. Каппадокійцы и авторъ Ареопагитикъ различали безкачественную сущность всѣхъ трехъ Лицъ св. Троицы, содержащіяся въ ней потенціи и энергіи, дѣйствующія въ мірѣ. Исходя изъ идеи простоты божественной природы, бл. Августинъ не полагаетъ никакого реальнаго различія между ея сущностью и силами. Измѣняемость предполагаетъ сложность, неизмѣняемость простоту. Тварь тѣлесная и безтѣлесная измѣняема, потому что слагается изъ сущности и акциденціи Такъ сущность человѣка, его духъ, не есть то, что онъ имѣетъ. Нашъ духъ можетъ имѣть мудрость, благоразуміе, храбрость, но можетъ ихъ и не имѣть, въ одно время онъ можетъ имѣть эти качества въ большей степени, чѣмъ въ другое. Все это показываетъ, что человѣческій духъ реально отличается отъ своихъ свойствъ. Въ противоположность твари, Богъ, существо неизмѣняемое, есть то, что Онъ имѣетъ. Его сущность тождественна съ Его свойствами. Онъ такъ имѣетъ пре-

[1]) Ibid. VI, 2—3.

мудрость, что Самъ есть премудрость. Для Бога быть и быть сильнымъ одно и тоже[1]). Если же сущность Бога тождественна съ Его свойствами, то она не возвышается надъ ними въ качествѣ абсолютно неопредѣлимаго бытія. Она есть „множественная простота или простая множественность". Въ ней нѣтъ безразличія, неуловимаго для мысли. Слѣдовательно, она можетъ быть насколько же познаваема, насколько познаваемы и ея свойства

Изъ изложеннаго мы видимъ, что въ представленіи о сущности бл. Августинъ не совпадаетъ ни съ доникейскимъ, ни съ послѣникейскимъ богословіемъ восточной церкви, потому что ему совершенно чужда онтологическая концепція, полагавшая различіе между сущностью, потенціей и энергіей. Для него не существуетъ въ Богѣ такой стороны, которая была бы непознаваема въ силу своей безкачественности и неопредѣлимости. Принимая это во вниманіе, мы уже теперь должны предвидѣть, что, если мы и встрѣтимъ у него мысль объ ограниченности доступнаго для человѣка богопознанія, то она будетъ вытекать изъ совершенно другихъ предпосылокъ. Дальнѣйшее изслѣдованіе подтвердитъ это предположеніе.

Методъ богопознанія. Востокъ выдвигалъ въ понятіи о Богѣ идею сущности. Онъ видѣлъ въ Немъ преимущественно первопричину міра и всякаго бытія. Этимъ былъ обусловленъ и методъ богопознанія. Писатели, которыхъ мы коснулись въ предшествующемъ обозрѣніи, въ богопознаніи шли отъ дѣйствія къ причинѣ. Отъ свойствъ міра они восходили къ божественнымъ энергіямъ, произведшимъ ихъ, отъ энергій къ потенціямъ, какъ ихъ источнику, отъ потенцій къ сущности, какъ ихъ основѣ и носителю. Не отрицая кавзальнаго отношенія Бога къ міру, бл. Августинъ въ своей теологіи выдвигаетъ на первый планъ идею высшаго блага. Богъ есть высшее благо. Это Его основное свойство, изъ котораго вытекаютъ всѣ прочія и которое опредѣляетъ собою методъ богопознанія. Въ познаніи того, что такое Богъ, бл. Ав-

[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 De Trinit VI, 6. In illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia. Ibid. VII, 2. 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. Ibid. V, 11. Cp. in. Ioan. Ev. Tr. XLVIII, 6. De Trinit. VI, 11. VIII, 2.

густинъ рекомендуетъ итти тѣмъ же путемъ, какой былъ принятъ имъ въ доказательствѣ бытія Божія изъ идеи существа наилучшаго. Чтобы убѣдиться въ бытіи Бога, нужно установить, что сверхъ самаго лучшаго изъ эмпирическихъ благъ—разумной души—есть нѣчто высшее и превосходное. Это наивысшее и есть Богъ. Чтобы познать, что такое Богъ, нужно пересмотрѣть все существующее и выдѣлить изъ него наилучшее. Это послѣднее и даетъ содержаніе понятію Богъ.

Слово Богъ обращаетъ мысль къ представленію о нѣкоторой превосходнѣйшей и безсмертной природѣ [1]). Поэтому, если мы хотимъ избѣжать богохульства, то должны мыслить о Богѣ или вѣровать въ Бога, какъ въ Высочайшее Благо, выше котораго ничего не можетъ существовать и быть мыслимо [2]). Всѣ безъ исключенія изображаютъ Бога въ чертахъ наивысшаго, по ихъ понятіямъ, превосходства. Нельзя найти человѣка, который признавалъ бы Богомъ нѣчто такое, лучше чего есть нѣчто другое [3]). Поэтому въ представленіи людей о томъ, что такое Богъ, не было бы никакихъ споровъ и несогласій, если бы всѣ сходились между собой въ понятіи о высшемъ благѣ. Но именно здѣсь то мы и сталкиваемся съ величайшимъ разнообразіемъ мнѣній въ зависимости отъ степени духовнаго развитія людей. Даже почитатели многихъ боговъ выдѣляютъ изъ ихъ сонма одного, какъ наивысшаго, какъ бога боговъ, и надѣляютъ его совершенствами, которыя сами считаются наивысшимъ благомъ. Тѣ, которые не знаютъ иныхъ благъ, кромѣ тѣлесныхъ, считаютъ бога боговъ самымъ превосходнѣйшимъ изъ тѣлъ—небомъ или тѣмъ, что есть на небѣ самаго превосходнаго и блистательнаго. Если въ своихъ религіозныхъ представленіяхъ они идутъ дальше видимаго міра, то, какъ это дѣлаютъ манихеи, измышляютъ нѣкоторое свѣтовое начало, которое представляютъ себѣ или безконечнымъ, или заключеннымъ въ формы, признаваемыя ими наиболѣе совершенными, напр., въ форму человѣческаго тѣла. Тѣ же, которые стремятся видѣть Бога посредствомъ ума и которымъ доступны блага духовныя, ставитъ Его выше всѣхъ природъ тѣлесныхъ и видимыхъ, даже выше невидимыхъ и умопостигаемыхъ, но измѣняемыхъ [4]). Та-

---

[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. In Ioan Ev. Trac. I, 8 Ср. De doctr. christ I, 6.

[2]) De morib. II, 24.

[3]) De doctr. christ I. 7

[4]) Ibid. I, 7

кимъ образомъ все, лучше и выше чего существуетъ нѣчто другое, должно быть исключено изъ понятія о Богѣ.

Низшимъ благомъ является матеріальная природа. Но именно потому, что выше и лучше ея духовное начало, все тѣлесное и вещественное не должно быть мыслимо въ понятіи о Богѣ. Представлять Бога тѣлеснымъ значитъ признавать Его не высшимъ, а низшимъ благомъ, ставить Его ниже души не только человѣка, но и души животныхъ, потому что душа мухи, послѣдняго изъ живыхъ существъ, выше видимаго свѣта, т. е. самаго прекраснаго изъ матеріальныхъ благъ [1]). Выше тѣлъ ихъ психическіе образы, которые, находясь въ душѣ, принимаютъ участіе въ ея непространственности и духовности, но и они ниже разумной души, ниже интеллекта, который судитъ какъ тѣла, такъ и ихъ образы. Поэтому, разсуждая о природѣ Высшаго Блага необходимо очистить умъ отъ всѣхъ фантазмъ и попытаться познать Бога по аналогіи съ тѣмъ, что есть въ насъ наивысшаго, съ разумомъ. Вѣдь нельзя же допустить, чтобы Дарующій былъ ниже своего дара [2]). Итакъ, познаніе души болѣе приближаетъ насъ къ истинному понятію о Богѣ, чѣмъ познаніе тѣлъ.

Душа выше тѣлъ потому, что она свободна отъ пространственныхъ ограниченій, свойственныхъ всему матеріальному. Высшее выраженіе ея природы—разумъ—не имѣетъ очертаній, протяженія въ пространствѣ, разстояній между частями, массы, движеній отъ одного мѣста къ другому, окраски. Но если этихъ несовершенствъ нѣтъ въ лучшей части нашего существа, то тѣмъ болѣе ихъ не можетъ быть въ томъ, что гораздо лучше лучшаго въ насъ [3]).

---

[1]) De duab anim. 1—5.

[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 altis 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. Epist CXX, 11

[3]) Si autem hunc jam capit, attendat diligen er nihil eo esse in sua natura

Поэтому нѣтъ болѣе близкой природы, всматриваясь въ которую можно было бы и Бога, неподвижно пребывающаго превыше всей Своей твари, мыслить безтѣлеснымъ образомъ, какъ природа, созданная по Его образу, и, наоборотъ, нѣтъ ничего послѣдовательнѣе, какъ, представляя себѣ душу тѣломъ, мыслить и о Богѣ, какъ о тѣлѣ. Этимъ бл. Августинъ объясняетъ возникновеніе матеріалистическаго ученія Тертулліана, который, признавъ тѣлесность души, перенесъ это свойство и на Бога. Наоборотъ, правильное представленіе о безтѣлесной природѣ души очищаетъ и понятіе о Богѣ отъ всѣхъ чувственныхъ элементовъ [1]). Бл. Августинъ часто прибѣгаетъ къ психологическимъ аналогіямъ, чтобы выяснить идею непространственности Бога. Желая дать понятіе о непротяженности Бога, присутствующаго вездѣ не по частямъ, а всѣмъ Своимъ существомъ, онъ обращается къ душѣ, которая, оживляя тѣло, пребываетъ въ каждой его части цѣлостно, вслѣдствіе чего боль малѣйшаго члена ощущаетъ не часть души, а вся она въ цѣломъ [2]). Писаніе говоритъ, что Духъ Божій носился надъ бездной и не получившей еще формы матеріей. Нельзя представлять себѣ этого дѣйствія въ видѣ передвиженія Духа Св. въ пространствѣ. Онъ носился надъ бездной Своею силою на подобіе того, какъ воля художника носится надъ своимъ произведеніемъ [3]). Чтобы понять, какимъ образомъ Богъ, оставаясь неподвижнымъ во времени и пространствѣ, приводитъ въ движеніе тварь въ томъ и другомъ отношеніи, нужно сначала выяснить себѣ, какимъ образомъ душа, сама по себѣ непространственная и потому не движущаяся отъ одной точки къ другой, передвигаетъ съ мѣста на мѣсто свое тѣло [4]). Если Богъ есть свѣтъ, то Его не слѣдуетъ мыслить по аналогіи съ чувственнымъ свѣтомъ, но по аналогіи съ тѣмъ свѣтомъ, которымъ мы не только созерцаемъ внутренно безплотные образы тѣлъ, но и оцѣниваемъ ихъ, т. е. по аналогіи съ своимъ умомъ [5]). Бога нельзя видѣть въ пространствѣ

---

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. De Trin. V, 2.

[1]) De Genes. ad litt. X, 40—41. Рус. п. VIII, 204—206. De Trinit. II, 16.

[2]) Contr. Epist. Fund. XVI. XXI.

[3]) De Genes. op. imperf. 16. Рус. п. VII, 106.

[4]) De Genes. ad litter. VIII, 40 ср. 41—43. Рус. п. VIII, 132—134.

[5]) Contr. Faust. XX, 7.

чувственными очами. Но развѣ можемъ мы видѣть глазами, которыми смотримъ на внѣшній міръ, любовь, радость, миръ, великодушіе, вѣру, переживаемыя внутренно [1])?

Если душа даетъ понятіе о непространственности Божіей, то въ другихъ отношеніяхъ она является недостаточной для того, чтобы служить исходной точкой въ познаніи Бога. При всѣхъ своихъ совершенствахъ она не высшее благо, потому что ей свойственна измѣнчивость. Она волнуется то однимъ желаніемъ, то другимъ, поддается различнымъ аффектамъ, то забываетъ, то припоминаетъ, отъ незнанія переходитъ къ знанію, отъ грѣха къ чистотѣ или обратно, то приближается къ Истинѣ, то отдаляется отъ нея [2]). Поэтому въ стремленіи познать Бога не должно останавливаться на ней, а слѣдуетъ искать блага высшаго, т. е. неизмѣняемаго [3]). Это—неизмѣняемая Истина, на основаніи которой разумная душа произноситъ судъ надъ сравнительной цѣнностью различныхъ видовъ бытія [4]), или умопостигаемый свѣтъ, подъ воздѣйствіемъ котораго умъ нашъ обо всемъ правильно судитъ [5]). Истина есть лицо Божіе [6]). Намъ нѣтъ надобности пояснять, что такое неизмѣняемая Истина. Достаточно напомнить читателю параграфъ, гдѣ уже былъ данъ анализъ этого понятія. Истина есть совокупность всѣхъ принциповъ мышленія. Принципы геометріи, законы соотношенія чиселъ, высшіе идеалы добра и красоты, руководящія начала діалектики, мыслимые въ единствѣ ихъ сущности и источника, есть Истина [7]). Съ достаточ-

---

[1]) Epist. CXLVII, 43—44 CXX, 12.

[2]) Contr. Epist. Fund. 21 De div. quaest. XLV, 1 Contr Faust. XX, 7 De doctr. christ. I, 8.

[3]) 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. Epist. CCXLII, 2. Ср. De Trinit. XV, 1

[4]) 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. De Trinit. VIII, 3.

[5]) Serm. IV, 5—7. Ср. Confes. VII, 23. Рус. п. I, 187—188.

[6]) Quidve aliud est Dei facies, quam ipsa cui suspiramus, et cui nos amatae mundos pulchrosque reddimus, veritas? De ordin. I. 23. Рус. п. II, 160.

[7]) См. ч. II, стр. 136—145.

ной полнотой, было также показано, что Истина, понимаемая въ этомъ смыслѣ, и Богъ были въ глазахъ бл. Августина тождественны [1]). Если же это такъ, то выясненное нами ученіе бл. Августина о способѣ познанія принциповъ мышленія или Истины есть въ то же время ученіе о познаніи Бога или о Его непосредственномъ созерцаніи [2]).

Ограниченность богопознанія Бл. Августинъ очень часто говоритъ о недоступности полнаго богопознанія человѣческому уму. На страницахъ его сочиненій мы встрѣчаемъ на этотъ счетъ выраженія не менѣе рѣшительныя, чѣмъ въ восточной церковной литературѣ. Въ душѣ, пишетъ онъ, нѣтъ другого знанія о Богѣ, кромѣ знанія, какимъ образомъ она не знаетъ Его [3]). Богъ неизреченъ. Легче сказать, что Онъ не есть, чѣмъ дать понять что Онъ есть... Ты спрашиваешь, что такое Богъ? Это то, что око не видѣло, что ухо не слышало, что не приходило на сердце человѣку (1 Кор. II, 9) [4]). При поверхностномъ взглядѣ подобныя изреченія могутъ вводить въ заблужденіе, но въ дѣйствительности они навѣяны чтеніемъ Плотина и вовсе не соотвѣтствуютъ подлинной мысли западнаго христіанскаго философа. По сравненію съ представителями восточнаго богословія онъ относится къ человѣческому уму и его силамъ съ гораздо большимъ довѣріемъ и, если всеже считаетъ ихъ недостаточными для адэкватнаго познанія Бога, то основаніе для этого указываетъ не въ неопредѣлимости существа Божія.

Начнемъ съ такихъ утвержденій бл. Августина, которыя на востокѣ должны были бы показаться парадоксальными. Для всѣхъ писателей, которыхъ мы коснулись въ своемъ историческомъ экскурсѣ, служитъ неоспоримой истиной, что міръ мы познаемъ лучше, чѣмъ Бога. Бл. Августинъ, напротивъ, полагаетъ, что при всемъ несовершенствѣ нашего богопознанія мы знаемъ Бога всеже лучше, чѣмъ міръ матеріальный, души другихъ людей и даже себя самихъ. Тѣла могутъ быть удалены на слишкомъ большое пространство отъ нашихъ чувствъ, могутъ быть отдѣлены отъ нихъ непроницаемой преградой, но своей природѣ они не подобны уму, который познаетъ ихъ не иначе, какъ чрезъ свое тѣло.

[1]) См. ч. II, стр 155—168

[2]) См. ч. II, стр 190—201

[3]) 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. De ordin. II, 47. Рус. п. II, 219 De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo. Ibid. II, 44. Рус. п. II, 215 Est. ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia. Epist. CXXX, 28

[4]) Enar. in Ps. LXXV, 12.

Богъ же всегда пребываетъ въ нашемъ умѣ, который подобенъ Ему по духовности своей субстанціи. Поэтому Бога мы знаемъ лучше, чѣмъ природу вещественную [1]). Далѣе, состоянія чужой души и ея мысли для насъ гораздо менѣе достовѣрны, чѣмъ Самый Свѣтъ Господа Бога нашего, просвѣщающій насъ. Что мы видимъ въ неизмѣняемой Истинѣ, то неоспоримо и не можетъ быть поколеблено никакимъ скепсисомъ, а что разсказываетъ о себѣ другой человѣкъ, всегда оставляетъ возможность сомнѣнія Для насъ очевиднѣе вѣрность библейскаго повѣствованія о шестидневномъ твореніи по существу, чѣмъ замыслы и намѣренія автора, разсказавшаго о немъ. Если бы явился самъ Моисей и заявилъ: вотъ что я хотѣлъ сказать, описывая творческую дѣятельность Бога, то мы могли бы ему только вѣрить. Душа другаго человѣка для насъ закрыта, но неизмѣняемую Истину непосредственно видитъ каждый своимъ собственнымъ умомъ [2]) Всякій любящій брата и любящій свою любовь къ нему познаетъ Бога. Любовь непосредственнѣе и достовѣрнѣе, чѣмъ ближняго, которая любитъ [3]). Наконецъ, объемъ своихъ собственныхъ силъ мы познаемъ лишь изъ опыта и иногда съ трудомъ разбираемся въ сложномъ сплетеніи своихъ внутреннихъ движеній. Поэтому Бога мы постигаемъ при всей ограниченности богопознанія въ этой жизни всетаки лучше, чѣмъ самихъ себя. О Богѣ мы знаемъ навѣрное, что Онъ неизмѣняемъ и не можетъ потерпѣть никакого насилія, а о себѣ не знаемъ, какимъ искушеніямъ можетъ противостоять. Даже и то, что мы знаемъ о себѣ, мы знаемъ только благодаря интеллектуальному свѣту, изливаемому на насъ Богомъ [4]). Мысль,

---

[1]) De Genes. ad. litt V, 34 Рус. п. VIII, 34 Sed invisibilia (justitia, sapientia) intellecta conspiciuntur et cum videntur, multo certiora sunt quam ea quae corporis sensus attingit Epist. CXX, 9.

[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? Confes. XII, 35. Рус п. I, 104.

[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. De Trinit VIII, 12

[4]) 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 praesentior quam tibi, et tamen te novi

заключающаяся въ приведенныхъ данныхъ, служитъ выводомъ изъ того основного положенія, что Богъ открывается уму въ непререкаемомъ и самоочевидномъ элементѣ мышленія. Если Богъ— Истина, руководящая оцѣнивающей дѣятельностью ума, то Онъ долженъ быть познаваемъ достовѣрнѣе всего прочаго.

Однако, бл. Августинъ далекъ отъ того, чтобы считать богопознаніе, доступное человѣку въ настоящей жизни, адэкватнымъ своему высочайшему объекту. Выраженіемъ этой тенденціи служитъ довольно часто высказываемая имъ мысль, что Богъ познается лучше незнаніемъ, чѣмъ знаніемъ. Отрицательное богословіе, имѣвшее такое широкое распространеніе въ восточной церковной литературѣ, нашло для себя мѣсто и въ сочиненіяхъ бл. Августина, но здѣсь оно отличается такими своеобразными чертами, которыя рѣшительно не позволяютъ видѣть въ немъ простое воспроизведеніе раннѣйшихъ образцовъ. Такихъ чертъ двѣ

Апофатическое богословіе на востокѣ выходило изъ того положенія, что существо Божіе неопредѣленно и неопредѣлимо, и въ зависимости отъ этого стремилось вознести Бога не только выше всего матеріальнаго и человѣческаго, но и выше всего умопостигаемаго. Отрицательное богословіе у бл. Августина не простирается на умопостигаемое. Во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ о познаніи Бога чрезъ незнаніе, авторъ имѣетъ въ виду отринуть только чувственныя и антропоморфическія представленія о Богѣ, показать, что Бога не должно мыслить протяженнымъ подобно тѣлу, и измѣняемымъ подобно человѣческому и вообще тварному духу. Вотъ одинъ примѣръ. „Если теперь вы не можете понять, что такое Богъ, то поймите, что не есть Богъ: вы много подвинетесь впередъ, если перестанете представлять себѣ Бога не такимъ, каковъ Онъ есть. Не можешь еще дойти до познанія, что Онъ есть, познай, что Онъ не есть. Богъ не тѣло, не земля, не небо, не луна, не солнце, не звѣзды, не это тѣлесное, потому что если Онъ не небесное, то тѣмъ болѣе не земное. Устрани всякое тѣло. Затѣмъ слушай другое. Богъ не есть измѣняемый духъ. Я, конечно, исповѣдую, и должно исповѣдывать Его Духомъ, потому что Евангеліе говоритъ: Богъ есть Духъ. Однако, поднимись выше всякаго измѣняемаго духа, поднимись выше духа, который то знаетъ, то не знаетъ, то помнитъ, то забываетъ, хочетъ, чего не

---

nullo modo posse violari; ego vero quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam, nescio .. Quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio .. Confes X, 7 Рус. п. I, 274 Срав Solil. I, 8. Рус п. II, 234—236.

хотѣлъ, не хочетъ, чего хотѣлъ, испытываетъ ли уже онъ эти измѣненія, или только можетъ ихъ испытывать: стань выше всего этого. Ты не находишь въ Богѣ никакой измѣняемости, не находишь, чтобы нѣчто было въ Немъ иначе теперь, а иначе немного ранѣе, потому что тамъ, гдѣ есть иначе и иначе, имѣла мѣсто нѣкоторая смерть. Вѣдь умереть значитъ не быть тому, что было. Богъ же безсмертенъ“ [1]). Таковы же и всѣ прочія страницы, на которыхъ мы встрѣчаемъ отрицательное богословіе [2]). Наоборотъ, намъ не удалось найти ни одного параграфа, въ которомъ авторъ поставлялъ бы Бога выше красоты, блага, справедливости, мудрости, какъ это постоянно дѣлаютъ восточные писатели. И это различіе не случайно. Для апофатическаго богословія предшественниковъ бл. Августина красота, благо, справедливость, мудрость— энергіи или силы Божіи, позади которыхъ находится неопредѣлимый носитель—сущность. Для бл. Августина Богъ именно и есть Благо, Красота, Премудрость, Справедливость, тождественныя и неотличимыя отъ Его сущности. Слѣдовательно, его отрицательное богословіе не могло простираться на эти умопостигаемые предикаты Божества.

Другая отличительная черта ученія бл. Августина о познаніи Бога чрезъ незнаніе вытекаетъ изъ первой и состоитъ въ томъ, что этотъ способъ богопознанія мыслится имъ въ видѣ преходящаго момента въ религіозно-нравственномъ развитіи человѣка. Его отрицательное богословіе не принципіальное, а воспитательное. По воззрѣніямъ писателей, которыхъ мы сопоставляемъ съ бл. Августиномъ, познаніе Бога чрезъ отрицаніе сохраняетъ свою силу для всѣхъ въ этой жизни. Даже въ состояніи экстаза человѣкъ познаетъ только то, что сущность Божія непознаваема. Дискурсивное мышленіе, дробящее простоту объекта на множественность силъ, вообще не можетъ дать никакого опредѣленія неопредѣлимому. Бл. Августинъ рекомендуетъ отрицательное богословіе только младенцамъ въ познаніи, которые, какъ и онъ въ моло-

---

[1]) In. Ioan. Ev. Tr. XXIII, 9.

[2]) Haup 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: puidquid 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. Enar. in Ps. LXXXV, 12. Cp. De Trinit. VIII, 3. V, 2. Serm. IV, 5. XXI, 2. LIII, 12. Quaest. in Heptat. VI, 29. Epist. CXX, 13.

дости, не могутъ представить себѣ ничего безтѣлеснаго и не въ состояніи узрѣть Истину, т.-е. выдѣлить въ своемъ внутреннемъ мірѣ руководящія начала мышленія. Онъ говоритъ имъ: пока вы не научились созерцать истины, справедливости, мудрости, блага, держитесь того мнѣнія о Богѣ, что Онъ не тѣло и не измѣняемый духъ. Въ этомъ уже не малый успѣхъ. Но всѣ должны стремиться выйти изъ того состоянія, когда необходимо бываетъ отрицательное богословіе [1]).

Хотя, такимъ образомъ, въ настоящей жизни можно превзойти отрицательное богословіе и познать, что такое Богъ, однако, и въ этомъ случаѣ достигнутые результаты остаются въ высшей степени несовершенны. Въ обоснованіи этой мысли бл. Августинъ отчасти совпадаетъ съ восточными богословами. Вмѣстѣ съ ними онъ указываетъ двѣ причины несовершенства богопознанія: чувственный характеръ мышленія и безконечность Бога. Но въ отличіе отъ нихъ, по выясненнымъ уже причинамъ, онъ не ставитъ этотъ недостатокъ человѣческаго познанія въ связь съ неопредѣленностью божественной сущности.

Богопознаніе не можетъ быть совершеннымъ потому, что въ немъ неосуществимы тѣ два условія, при которыхъ единственно возможно всякое познаніе. Познаніе предполагаетъ уподобленіе познающаго познаваемому и возможность охватить предметъ познанія со всѣхъ сторонъ. Когда умъ человѣческій стремится познать Бога, онъ не можетъ ни вполнѣ Ему уподобиться, ни всецѣло охватить Его.

Богъ—существо духовное и неизмѣняемое. Поэтому совершеннымъ образомъ могъ бы познавать Его только умъ, свободный отъ всякихъ чувственныхъ представленій и не подлежащій измѣненіямъ. Но человѣческій умъ не таковъ. Наша мысль насыщена образами фантазіи. Безобразное мы облекаемъ въ извѣстныя формы, непространственное локализируемъ въ пространствѣ, вѣчность мыслимъ въ видѣ безконечнаго протяженія

---

[1]) *Nuncsi non potestis comprehendere quid sit Deus*, vel hoc comprehendite quid non sit Deus: multum profecerilis, si non aliud quam est, de Deo senseritis *Nondum potes* pervenire ad quid sit, perveni ad quid non sit. In Ioan. Ev. Tr. XXIII, 9. *Si non vales comprehendere Deus quid sit*, parum non tibi putes esse scire quid non sit. Ibid. XXIII, 10. 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. De Trinit. VIII, 3. Quisquis Deum ita cogitat, *etsi nondum potest omni modo invenire* quid sit; pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit. Ibid. V, 2 Non enim parva est inchoatio cognitionis Dei, *si antequam possimus nosse quid sit*, incipiamus jam nosse quid non sit. Epist. CXX, 13 *Nondum potes dicere, Hoc est*: saltem dic, Non est hoc. Serm. LIII, 12.

времени. Хотя бы мы и понимали, что при мысли о Богѣ должны быть удалены всѣ фантазмы, однако, онѣ врываются въ область чистаго мышленія помимо нашей воли и этимъ затемняютъ созерцаніе духовной истины. Между познающимъ и познаваемымъ не устанавливается такимъ образомъ въ достаточной мѣрѣ подобія. Только чистый умъ есть образъ Божій, и только имъ можно достойно познавать Бога [1]). По мѣрѣ очищенія [2]) его отъ фантазмъ, по мѣрѣ развитія власти ума надъ воображеніемъ, и богопознаніе становится все совершеннѣе и совершеннѣе. Однако въ настоящей жизни полное уподобленіе ума Богу невозможно, а потому невозможно и познаніе Бога лицомъ къ лицу, обѣщанное праведнымъ по воскресеніи [3]). Даже тѣ, которые пріобрѣли власть надъ своей фантазіей, не могутъ въ теченіе болѣе или менѣе продолжительнаго времени сопротивляться напору конкретнаго элемента сознанія. Поэтому, если и случается иногда чистый актъ богопознанія, то онъ отличается чрезвычайной кратковременностью. Безплотная Истина во всей своей чистотѣ доступна созерцанію ума только въ первый моментъ возникновенія мысли о ней. Но какъ только умъ сосредоточитъ на ней свое вниманіе, его тотчасъ же окутываетъ густой туманъ чувственныхъ образовъ и созданій воображенія [4]). Умъ человѣка не только съ трудомъ борется противъ фантазмъ, но, какъ умъ твари, подверженъ измѣненіямъ. Поэтому отраженіе въ немъ неизмѣняемаго объекта познанія носитъ на себѣ всѣ черты измѣняемости и не соотвѣтствуетъ уже воспринятой истинѣ [5]). Богъ присутствуетъ въ познаніи твари въ менѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ Своей собственной субстанціи [6]).

Вторымъ условіемъ познанія служитъ конечность познаваемаго, позволяющая уму объять его со всѣхъ сторонъ. Но Богъ безконеченъ и не можетъ быть охваченъ конечнымъ умомъ. Свою мысль бл. Августинъ поясняетъ примѣромъ зрительныхъ ощущеній. Нужно, говоритъ онъ, полагать различіе между понятіями

---

[1]) De Trinit. VIII, 6. De civ. Dei XI, 2 Рус. п. IV, 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. Serm. CCLXI, 4. Подробнѣе объ этомъ будетъ сказано далѣе, въ отдѣлѣ о причинѣ заблужденій.

[3]) De Trinit. XIV, 14. Epist. CXII, 3.

[4]) De Trinit. VIII, 3. XII. 23. Enar. in psal. XLI, 10. Serm. LII, 16. Confes. X, 65. Рус п. I, 318. Комментарій къ этимъ мѣстамъ см. выше, ч II, стр. 213—214.

[5]) De Trinit. XII, 23. Ср. ч. II, стр. 200—201.

[6]) De Trinit. IX, 16. Ср. ч II, стр. 4

видѣть и всецѣло охватывать зрѣніемъ. Мы видимъ присутствующие предметы, если они доступны нашему чувству, но по большей части мы не обнимаемъ ихъ зрѣніемъ. Когда мы смотримъ на лицо, то не видимъ затылка и обратно. Всецѣло объемлется зрѣніемъ лишь то, что ни въ какой мѣрѣ не укрывается отъ видящаго, или по крайней мѣрѣ то, границы чего можно обозрѣвать однимъ взоромъ. Такъ взглядъ вполнѣ обнимаетъ границы печати, но всеже видитъ только ея поверхность и не проникаетъ въ самую толщу этого предмета. Гораздо совершеннѣе видитъ внутреннее око желаніе души, потому что проницаетъ его всецѣло. Такимъ образомъ, зрѣніе обыкновенно не обнимаетъ предмета, а только касается его. Такъ точно умъ не охватываетъ безконечность божественной природы, а только въ нѣкоторой степени касается ея [1]). Величію Божію нѣтъ конца, поэтому постигнуть всего Бога мы не можемъ [2]). Вслѣдствіе того, что Богъ безконеченъ, Его нужно искать не для того только, чтобы познать, но и послѣ того, какъ Онъ отчасти познанъ [3]).

Отраженіемъ платоническихъ идей служитъ ученіе бл. Августина о неизреченности Бога. „Познать Отца всего трудно, сказать невозможно"—это изреченіе Платона было общимъ мѣстомъ въ патристической литературѣ. Бл. Августинъ слѣдуетъ ему, когда, не отрицая возможности богопознанія, не допускаетъ мысли, чтобы познанное о Богѣ могло найти достойное выраженіе на человѣческомъ языкѣ. „Богъ истиннѣе мыслится, чѣмъ изображается словомъ, и истиннѣе существуетъ, чѣмъ мыслится" [4]). „Душа скорѣе осмѣливается говорить о Богѣ, чѣмъ видѣть Его,

---

[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. Serm. CXVII, 5. 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 Epist. CXLVII, 21.

[2]) Si magnitudinis ejus non est finis, capere ex eo aliquid possumus; Deum tamen totum capere non possumus. Enar. in psal. CXLIV, 6 Ср. In Ioan. Ev. Tr. XCVI, 4.

[3]) Quaeramus inveniendum, quaeramus inventum Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, immensus est In Ioan Ev. Tr. LXIII, 1.

[4]) De Trinit. VII, 7.

но тѣмъ менѣе можетъ выразить Его, чѣмъ чище можетъ видѣть“ [1]). „Превосходящее все величіе можетъ быть мыслимо духовными, но никѣмъ не можетъ быть выражено“ [2]). Когда мы хотимъ выразить свои понятія о Богѣ, то сдѣлавъ это, чувствуемъ, что сказали не то, что хотѣли сказать [3]). Всѣ человѣческія слова, когда рѣчь идетъ о Богѣ, имѣютъ лишь условное и приблизительное значеніе [4]).

Причина неизреченности Бога лежитъ въ свойствахъ человѣческаго языка. Слова обыкновенно обозначаютъ матеріальные предметы, физическія дѣйствія и пространственныя и временныя отношенія. Поэтому первая причина недостаточности словъ для выраженія понятій о Богѣ заключается въ ихъ чувственно-конкретномъ характерѣ. Послѣ большихъ усилій и трудовъ умъ приходитъ къ познанію вѣчности и непространственности Бога, но въ человѣческомъ языкѣ онъ не находитъ словъ для выраженія этихъ понятій, потому что смыслъ всѣхъ словъ имѣетъ отношеніе или къ пространству, или ко времени [5]). Примѣръ подобнаго несоотвѣтствія между мыслію и ея внѣшнимъ выраженіемъ мы находимъ въ сочиненіи бл. Августина *Contra Adimantum*. На человѣческомъ языкѣ, говоритъ онъ здѣсь, вообще нѣтъ словъ достойныхъ Бога. Но премудрость Божія, прежде чѣмъ снизойти до воплощенія, снизошла въ свящ. Писаніи до нашего языка. „Я сказалъ: снизошла, читаемъ мы дальше, однако, когда начинаю размышлять объ этомъ словѣ, то нахожу, что употребилъ его не въ собственномъ смыслѣ“. Снизойти можетъ только то, что, передвигаясь въ пространствѣ, оставляетъ высшее положеніе и ищетъ низшаго, но Премудрость Божія, находясь вездѣ всецѣло, не можетъ переходить съ мѣста на мѣсто [6]).

Другой причиной неизреченности Бога служитъ неизбѣжный антропоморфизмъ человѣческихъ словъ. Мы бываемъ склонны признавать за одними выраженіями возвышенный характеръ, а за другими низменный, и намъ кажется, что первыя достойны Бога, а вторыя оскорбляютъ Его величіе Въ дѣйствительности между ними нѣтъ большого различія, и они въ одинаковой степени далеки отъ того, что хотятъ обозначить. Легко видѣть, что раскаяніе не соотвѣтствуетъ понятію о Богѣ, Который все пред-

---

[1]) Contr. Epist. Fund. 21.
[2]) Epist. CCXLII, 2.
[3]) De doctr. christ. I, 6.
[4]) De Trinit. VII, 7.
[5]) De Genes. ad litt. V, 34. Рус. п. VIII, 24.
[6]) Contr Adim. XIII, 2.

видитъ. Но не болѣе соотвѣтствуетъ ему и предвѣдѣніе. Предвѣдѣніе есть не что иное, какъ знаніе будущаго. Но для Бога будущаго не существуетъ. Въ Его неизмѣняемомъ умѣ все дано, какъ настоящее, а слѣдовательно и знаніе вещей, свойственное Богу, можетъ быть только вѣдѣніемъ, а никакъ не предвѣдѣніемъ Но и самое слово вѣдѣніе не выражаетъ того, что разумѣется подъ божественнымъ познаніемъ. Подъ вѣдѣніемъ мы понимаемъ постигнутое или посредствомъ чувства, или посредствомъ разума и сохраняемое памятью. О человѣкѣ мы говоримъ, что онъ чувствуетъ и чувствовалъ, познаетъ и познавалъ, но о Богѣ этого сказать нельзя, не подчиняя Его законамъ времени [1]). Такимъ образомъ, предвѣдѣніе и вѣдѣніе Божія не имѣютъ ничего общаго съ тѣмъ, что называется такъ на человѣческомъ языкѣ. Богъ предвидитъ и видитъ непзреченнымъ образомъ. Наши понятія чище словъ. Мысленно, говоря о вѣдѣніи Божіемъ, мы удерживаемъ изъ того, что обозначается словами предвѣдѣніе и вѣдѣніе, лишь то, что нѣчто не укрывается отъ божественнаго ума, но устраняемъ всякій элементъ перехода отъ возможности къ дѣйствительности и измѣненія во времени [2]) Такъ какъ всѣ вообще слова, обозначая движенія нашей души, недостаточны для выраженія божественнаго величія, то Духъ Божій въ свящ. Писаніи употребляетъ выраженія, очевидно недостойныя Бога, какъ, напр., раскаяніе, гнѣвъ, ревность, чтобы этимъ для всѣхъ яснымъ несоотвѣтствіемъ языка возвышенности предмета побудить людей внимательнѣе изслѣдовать, насколько приличны и тѣ слова, которыя кажутся болѣе высокими и одухотворенными [3]). Благоговѣйное молчаніе здѣсь выше, чѣмъ какое бы то ни было выраженіе [4]). Но мы не можемъ обойтись безъ словъ, такъ какъ ими мы воспитываемся къ познанію Бога, и при помощи ихъ постепенно переходимъ къ пониманію того, что превосходитъ всякое слово [5]).

Въ ученіи о непзреченности Бога бл. Августинъ по внѣшности совпадаетъ съ представителями восточнаго богословія, но въ дѣйствительности глубоко съ ними расходится. Для первыхъ существо Божіе непостижимо и потому невыразимо. Для Августина Богъ доступенъ познанію, потому что умъ, постепенно очищаясь отъ чувственности, пріобрѣтаетъ способность мыслить непростран-

---

[1]) De div. quaest. ad Simpl II, Qu. II, 2
[2]) Ibid. II, Qu. II, 3.
[3]) Contr. Adim. VII, 4. XI Contr. adver leg. et proph I, 40
[4]) Contr Adim. XI.
[5]) De Genes. contr. manich. I, 24.

ственное, вѣчное, безплотное, но языкъ въ этомъ отношеніи отстаетъ отъ него и не можетъ за нимъ слѣдовать.

Мистическія состоянія сознанія.

Въ предшествующихъ отдѣлахъ былъ выясненъ способъ, посредствомъ котораго познается бытіе и природа Бога Но этимъ не разрѣшается еще вопросъ, какимъ образомъ человѣку становятся доступны внутреннія движенія божественнаго ума и воли Въ самомъ дѣлѣ, можно знать природу человѣка и не знать, о чемъ въ данный моментъ онъ думаетъ, и какія чувства его волнуютъ. Наоборотъ, самыя извращенныя понятія о человѣческой природѣ нисколько не препятствуютъ взаимному пониманію людей въ ихъ обыденной жизни Какъ субстанціальная Истина, Богъ руководитъ естественными функціями познанія, но кромѣ того совершенно особымъ, исключительнымъ образомъ Онъ сообщаетъ людямъ опредѣленныя знанія, открываетъ будущее, обнаруживаетъ свое отношеніе къ свободнымъ уклоненіямъ тварей отъ универсальнаго закона, которое на человѣческомъ языкѣ называется Его гнѣвомъ, раскаяніемъ, состраданіемъ, повелѣваетъ одно и запрещаетъ другое. Какимъ же образомъ совершается откровеніе внутреннихъ движеній божественнаго духа въ сознаніи человѣка?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ implicite уже данъ въ ученіи о познаніи чужой души Въ самомъ дѣлѣ, между откровеніемъ Божественнаго Духа и обнаруженіями внутренней жизни конечнаго духа есть извѣстная аналогія. Чужая душа съ ея мыслями, чувствами и желаніями закрыта для нашего непосредственнаго воспріятія. Точно также сокрыта отъ насъ и внутренняя жизнь Божества. Свои душевныя состоянія мы обнаруживаемъ предъ окружающими при помощи знаковъ, подаваемыхъ тѣломъ и потому чувственно воспринимаемыхъ. Для непосредственной передачи своихъ мыслей другому человѣку у насъ нѣтъ никакихъ средствъ, потому что души людей отдѣлены другъ отъ друга тѣломъ. Богъ также изъявляетъ Свою волю иногда посредствомъ знаковъ, которыми служатъ дѣйствительныя, спеціально для этой цѣли творимыя, по своей субстанціи матеріальныя, чувственновоспринимаемыя вещи. Но сверхъ того у Него есть и другіе способы откровенія. Подавая собесѣднику извѣстный знакъ своей мысли, мы дѣйствуемъ на его чувства, чтобы посредствомъ нихъ вызвать въ его душѣ психическій образъ знака, который въ свою очередь возбуждаетъ въ его умѣ мысль, занимающую насъ. Богъ

посредствомъ ангеловъ можетъ внушать воображенію пророка психическіе образы тѣлъ независимо отъ чувственныхъ воспріятій. Эти образы также служатъ лишь знаками тѣхъ мыслей, которыя Богу угодно возбудить въ умѣ человѣка, избраннаго быть носителемъ откровенія, но эти знаки нематеріальны и внушаются ангелами безъ посредства тѣлъ. Въ томъ и другомъ случаѣ Богъ открываетъ человѣку движенія Своего ума не непосредственно, а чрезъ посредство твари или тѣлесной, т е вещей, которыя предназначены быть знаками, или безтѣлесной, т е. ангеловъ, внушающихъ пророку въ качествѣ знаковъ безтѣлесныя подобія вещей. Наконецъ, Богъ можетъ непосредственно говорить самой Истиной, безъ всякихъ знаковъ и образовъ, къ тому, что есть въ человѣкѣ самого лучшаго, къ его уму, такъ какъ между Богомъ и умомъ нѣтъ ничего ни раздѣляющаго, ни посредствующаго. Откровеніе во всѣхъ трехъ перечисленныхъ формахъ можетъ быть воспринимаемо человѣкомъ въ бодрственномъ и нормальномъ состояніи, но вторая и третья форма откровенія гораздо лучше достигаютъ своей цѣли тогда, когда человѣкъ находится въ извѣстныхъ состояніяхъ, отклоняющихся отъ обычной нормы. Когда органы внѣшнихъ чувствъ дѣйствуютъ энергично, получаемыя посредствомъ нихъ впечатлѣнія настолько ярки, что мѣшаютъ воспріятію психическихъ образовъ, внушаемыхъ духовными силами. Поэтому внушенія ангеловъ сознаются гораздо отчетливѣе во снѣ, въ болѣзняхъ и главнымъ образомъ въ экстазѣ, когда внѣшнія чувства бездѣйствуютъ, и кричащая осязательность ощущеній перестаетъ заслонять блѣдныя подобія тѣлъ. Но пока дѣйствуетъ воображеніе, хотя бы и въ экстазѣ, чувственный элементъ познанія врывается въ воспріятіе отвлеченной Истины и мѣшаетъ ему. Поэтому, когда Богъ говоритъ къ уму, экстазъ долженъ достигнуть высшей степени и выразиться не только въ усыпленіи дѣятельности чувствъ, но и воображенія, чтобы мысль могла оставаться чистой отъ всякихъ тѣлесныхъ образовъ.

Вотъ въ общихъ и основныхъ чертахъ отвѣтъ бл Августина на вопросъ о способахъ откровенія. Перейдемъ теперь къ подробностямъ. Главный интересъ настоящаго отдѣла падаетъ на мистическія состоянія сна, бреда и экстаза. Чтобы лучше понять особенность взглядовъ бл. Августина на этотъ предметъ необходимо ясно представлять, въ какомъ положеніи находился данный вопросъ въ наукѣ и литературѣ того времени.

Экстатическія состоянія въ представленіи древнихъ. Древняя философія стояла въ тѣснѣйшей связи съ религіей, которая очень часто не только выдвигала философскія проблемы, но и

подсказывала ихъ рѣшеніе. Самыя сложныя и абстрактныя философемы древности при ближайшемъ знакомствѣ съ ихъ генезисомъ нерѣдко оказываются просто отвлеченнымъ выраженіемъ ходячихъ религіозныхъ понятій. Связь ученія объ экстазѣ съ религіей особенно очевидна Въ основѣ его лежитъ религіозный опытъ, а неодинаковость самаго опыта естественно приводила и къ различію теорій. Намъ извѣстны двѣ формы ученія объ экстазѣ. Первая развилась на почвѣ мантики и дивинаціи, вторая — на почвѣ мистики.

Экстазъ, какъ условіе дивинаціи и пророчества. Въ естественномъ стремленіи проникнуть въ тайны будущаго, древній человѣкъ прибѣгалъ къ многочисленнымъ пріемамъ. Онъ видѣлъ знаки боговъ въ нѣкоторыхъ объективныхъ явленіяхъ внѣшняго міра и старался посредствомъ нихъ угадать, что его ожидаетъ впереди. Отсюда возникли всѣ виды гаданій: по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ, по трупамъ дѣтей, по полету птицъ и т. п. Но гораздо болѣе поражали его воображеніе вѣщія сновидѣнія, таинственныя и загадочныя слова, произносимыя въ бреду больными и безумными, прорицанія людей, охваченныхъ религіознымъ восторгомъ. Древность объединила эти явленія въ одну группу, замѣчая ихъ сходство. Изъ нихъ экстазъ съ особенной силой привлекалъ къ себѣ вниманіе мыслящихъ людей. Впервые греческій міръ познакомился съ нимъ въ культѣ Діониса Празднества въ честь этого божества совершались ночью на вершинахъ горъ. Вся ихъ обстановка была разсчитана на то, чтобы приводить участниковъ, въ большинствѣ женщинъ, въ величайшее возбужденіе. Темнота ночи, колеблющееся пламя факеловъ, дрезезжащій звукъ мѣдныхъ чашъ, глухіе удары въ бубны, нѣжіе флейты, дикіе танцы и кружеліе, опьяняющія куренія и напитки —все это вмѣстѣ взятое производило нѣчто подобное одержимости и бѣсованію, которыя считались священнымъ безуміемъ. Участники празднества, охваченные религіознымъ энтузіазмомъ, чувствовали въ себѣ присутствіе бога, овладѣвшаго ихъ душой и тѣломъ. Въ этомъ состояніи они слышали голоса, находились во власти видѣній. Вода, которую они черпали изъ обыкновенныхъ источниковъ, представлялась имъ молокомъ или медомъ. Они видѣли удаленное по времени и пространству. Людямъ того времени казалось, что душа въ этихъ случаяхъ оставляетъ тѣло, вступаетъ въ общеніе съ духами [1]), переносится въ другія мѣста

---

[1]) *Er. Rohde* Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen 2 Aufl. Freiburg i B. 1898. B. II, S. 4—22 47, not. 3. *A. Dieterich.* Eine Mithrasliturgie.

и эпохи и становится свидѣтельницей того, что тамъ происходитъ. Культъ Діониса съ теченіемъ времени слился съ культомъ Аполлона, сообщивъ послѣднему первоначально ему несвойственный оргіастическій характеръ, хотя и въ очень смягченной формѣ Такъ возникъ общеизвѣстный оракулъ въ Дельфахъ. Пиѳія, дѣвственная жрица бога, садилась на треножникъ, поставленный надъ отверстіемъ скалы, изъ котораго выходили одуряющія испаренія, и подъ вліяніемъ ихъ впадала въ экстатическое состояніе Тѣло ея подергивалось конвульсивными движеніями, на губахъ показывалась пѣна, изъ устъ исходили прорицанія въ формѣ гекзаметровъ. Подобныя необычайныя явленія считались доказательствомъ того, что душа пророчицы отдѣлилась отъ тѣла, а ея мѣсто заняло божество, чтобы пользоваться голосовыми органами человѣка, какъ своими собственными. Не прорицательница передаетъ слушателямъ откровеніе, сообщаемое ей богомъ, а онъ самъ говоритъ ея устами, такъ что, когда она произноситъ „я“, то это мѣстоименіе обозначаетъ не ея личность, а личность бога [1]). Нервное потрясеніе, которое испытывала служительница и вмѣстѣ жертва этого возбуждающаго культа, иногда было настолько велико, что кончалось, послѣ непродолжительной болѣзни, смертью [2]). Тѣмъ же характеромъ отличались прорицанія сивиллъ и бакидовъ. Это были странствующіе прорицатели, не связанные съ какимъ-либо опредѣленнымъ культомъ или храмомъ. По народнымъ понятіямъ, въ порывѣ энтузіазма, охваченные священнымъ безуміемъ, они были орудіемъ бога, вселяющагося въ нихъ и насильственно принуждающаго ихъ произносить тѣ или другія изреченія [3]). Экстатическія состоянія и потрясающія мистическія переживанія, въ которыхъ видѣли предвосхищеніе загробнаго блаженства подъ покровительствомъ хтоническихъ божествъ, составляли основу той притягательной силы, которой отличались Элевзины и другія мистеріи синкретической эпохи. Экстазъ посвященныхъ отчасти подготовлялся тонко разсчитанной обрядностью, отчасти возникалъ самопроизвольно на почвѣ религіозной экзальтаціи отъ природы къ ней предрасположенныхъ и религіозно настроенныхъ натуръ, естественно искавшихъ удовлетворе-

---

Leipzig 1903. S 95—99. *R. Reitzenstein.* Die hellenistischen Mysterienreligionen. ihre Grudgedanken und Wirkungen. Leipzig und Berlin 1910. S. 87—89

[1]) *E. Rohde.* Op. cit. II, 56—61, особ. 60—61 not. *A. Bouche-Leclercq.* Histoire de la Divination dans l'antiquite. T. I. Paris 1879 P. 354—359

[2]) *Bouche-Leclercq.* Op. cit. III, p 203.

[3]) *E. Rohde* Op. cit. II, S. 68—69 Ср. вообще 62—69. *A. Bouche-Leclercq.* Op. cit. T. II, 134—135 О сивиллахъ вообще Ibid II, 133—214.

нія своимъ стремленіямъ въ культахъ, окутывающихъ себя обаяніемъ тайны. Предъ взорами избранныхъ и получившихъ доступъ къ закрытымъ для толпы церемоніямъ проходили видѣнія, ихъ окружали манящіе или устрашающіе призраки, они созерцали боговъ не въ символахъ, а лицомъ къ лицу, въ подлинной формѣ ихъ бытія. Степень подавленности сознанія во время этихъ явленій была не одинакова и колебалась между полной ясностью и совершенной бездѣятельностію чувствъ. Одни входили въ общеніе съ богами въ бодрственномъ состояніи, другіе видѣли ихъ въ полуснѣ, когда грезы переплетаются съ дѣйствительными воспріятіями, третьи погружались въ глубокій сонъ и каталептическую неподвижность [1])

Экстатическія состоянія духа, игравшія такую важную роль въ религіозной жизни древнихъ, послужили предметомъ теоретическаго изслѣдованія для мыслителей. Трудно было бы указать хотя одного изъ нихъ, который не пытался бы опредѣлить своего отношенія къ мантикѣ [2]). Для нашихъ цѣлей достаточно коснуться лишь того направленія греческой философіи, которое, признавая дѣйствительность фактовъ дивинаціи, создало опредѣленную философскую теорію, дающую ей раціональное объясненіе и оправданіе. Въ этомъ направленіи самое выдающееся значеніе принадлежитъ Платону. Исходной точкой для его философскихъ разсужденій о пророческомъ экстазѣ служатъ уже приведенные нами факты религіознаго быта древнихъ: вступленіе дельфійской пиѳіи, жрецовъ Додоны, сивиллъ и пророковъ, выступавшихъ съ указаніемъ средствъ очищенія въ годину общественныхъ бѣдствій [3]). Философъ раздѣляетъ народныя воззрѣнія и утверждаетъ, что боги никогда не даютъ человѣку дара прорицанія, если онъ владѣетъ своимъ умомъ. Они внушаютъ свою волю только тогда, когда сила мышленія или бываетъ связана, какъ, напр., во время сна, или совсѣмъ оставляетъ человѣка по причинѣ болѣзни или священнаго безумія [4]). Въ этихъ случаяхъ избранникъ боговъ говоритъ много истиннаго, но самъ онъ не понимаетъ, что и почему говоритъ [5]). Поэтому прорицатель нуждается въ истолкователѣ, который, пользуясь всею ясностью раз-

---

[1]) *K. De Iong.* Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung. Leiden. 1909. S. 203—211 323—329.

[2]) *Cicero*, De divinatione. Lib. I, 3. *Ed. Nisard*, Oevres completes de Ciceron avec la traduction en français. T. IV, p. 183. *A. Bouche-Leclercq*. T. I, 28—91.

[3]) *Plat* Phaedr 244. Ed. *R. B. Hirchgii* Vol. I, 710—711.

[4]) Tim. 71. *Hirsch.* Vol II, 234.

[5]) Menon 99. *Hirsch.* Vol I, 464

судка, обсуждалъ бы смыслъ изреченій, произнесенныхъ имъ въ экстазѣ, или значеніе видѣній, которыя его посѣтили [1]). Такъ какъ умъ и его дѣятельность исключаются самымъ понятіемъ изступленія, то Платонъ признаетъ органомъ дивинаціи низшую часть души, связанную съ тѣломъ и воспринимающую воздѣйствіе боговъ чрезъ печень [2]) Однако, такая временная потеря разсудка не есть зло, а напротивъ, даръ боговъ и источникъ величайшихъ благъ[3]). Подобнымъ же характеромъ отличается ученіе стоиковъ о дивинаціи. Взявъ подъ свою защиту народную религію, они оправдывали всѣ виды мантики и, подобно Платону, признавали сонъ, безуміе и экстазъ условіемъ откровеній, получаемыхъ свыше. Взглядъ стоиковъ на мантику изложенъ подробно въ первой книгѣ діалога Цицерона *De divinatione* отъ лица его брата и собесѣдника Квинта [4]). Отъ Платона и стоиковъ ученіе объ экстазѣ перешло въ систему Филона, сложившуюся изъ этихъ двухъ элементовъ. Вотъ, напр., объясненіе, которое даетъ Филонъ словамъ Писанія: *При захожденіи солнца изступленіе овладѣло Авраамомъ* (Быт XVI, 12). Въ душѣ человѣка солнцу соотвѣтствуетъ умъ. Пока это солнце освѣщаетъ всю душу, пророческое откровеніе невозможно. Но когда свѣтъ ума склоняется къ западу, душу охватываетъ божественное изступленіе и пророческое безуміе. Когда восходитъ божественный свѣтъ, человѣческій заходитъ, и обратно, ибо невозможно совмѣщеніе смертнаго и безсмертнаго [5]).

Языческія понятія о дивинаціи и мантикѣ были совершенно чужды Ветхому Завѣту и первоначальному христіанству. Правда, въ харизматическихъ явленіяхъ, которыми была такъ богата древняя церковь, могли встрѣчаться факты экстатическихъ состояній [6]), но они были единичны, не имѣли принципіальнаго значе-

---

[1]) Tim. 72. *Hirsch.* Vol. II, 234.

[2]) Ibid. 71. *Hirsch.* Vol. II, 233—334.

[3]) Phaedr. 244 *Hirsch.* Vol. I, 710—711 Ср. *Bouche-Leclercq*, T. I, pp. 47—55.

[4]) О снахъ и экстазѣ Lib I, 20—32. *Ed Nisard.* T. IV, pp. 192—200. *Bouche-Leclercq.* T. I, p. 57—64.

[5]) *Philo.* Quis rer. div. heres. 263—266. *Ed Cohn*, Vol. III, p. 60 Ср. De vit. Mos. I, 51. Ed *Cohn.* IV, p. 187, 283. Quis rer. div. her. 52. *Cohn.* III, p. 59, 258—259. De spec. leg. I, 64—65. IV, 49. Ed. *Cohn.* Vol. V, pp. 16. 219—220. См. подр. *P. Heinisch*, Der Einfluss Philos auf die alteste christliche Exegese. Münster i. W. 1908 S. 42—44. *E. Brehier*, Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris 1908 Pp. 189—196.

[6]) Богатый матеріалъ даетъ *H. Weinel* Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus. Leipzig 1899.

нія и не опредѣляли собою религіознаго быта [1]). Въ ранней христіанской литературѣ встрѣчаются также выраженія, дающія мысль о пассивности пророка въ моментъ вдохновенія [2]), но они представляютъ собою механическое усвоеніе языка и стиля Филона, сочиненіями котораго усердно пользовались, и не свидѣтельствуютъ о существованіи богословской теоріи, на которой считали бы необходимымъ настаивать. Практика оргіастическихъ культовъ и соотвѣтствующая теорія проникли въ церковь лишь въ монтанистическомъ движеніи, вспыхнувшемъ во Фригіи, странѣ изувѣрнаго служенія Кибелѣ, подъ заразительнымъ вліяніемъ нервной неуравновѣшенности бывшаго жреца этой богини Монтана [3]). По свидѣтельству современниковъ, Монтанъ внезапно впалъ въ экстатическое состояніе, имѣлъ видъ одержимаго и выступилъ съ странной пророческой проповѣдью, по своей формѣ совершенно несвойственной обычаямъ церкви [4]). Сохранившіяся изреченія монтанистическихъ пророковъ даютъ возможность судить о характерѣ ихъ экстаза. „Вотъ человѣкъ, какъ лира, гласитъ одно изъ нихъ, и я касаюсь его, какъ плектръ; человѣкъ спитъ, а я бодрствую: вотъ Господь приводитъ въ изступленіе сердца людей и даетъ (другія) сердца людямъ“ [5]). Человѣкъ совершенно пассивенъ. Онъ какъ бы спитъ, а въ немъ дѣйствуетъ посторонняя сила, которая пользуется его голосовыми органами для произнесенія звуковъ. Поэтому мѣстоименіе „я“ относится не къ личности пророка, а къ личности говорящаго его устами. Это ясно видно изъ приведенныхъ уже словъ и еще яснѣе изъ слѣдующаго изреченія: „Меня прогоняютъ какъ волка отъ овецъ; а я не волкъ, я —слово, духъ, сила“ [6]). Находясь въ экстастическомъ состояніи, монтанистическіе пророки видѣли видѣнія и слышали голоса [7]).

Вмѣстѣ съ возникновеніемъ монтанизма вопросъ о формѣ про-

---

[1]) *P. de Labriolle.* La crise montaniste. Paris 1913. P. 168—172.

[2]) *Pseudo-Iust.* Cohort. ad gentes, c VIII. Ed. *Otto.* Corp. apolog. III, p 38. *Athenagoras*, Suppl. pro christ. c. VII, IX. Ed. *Otto*, VII, p. 36. 42. Рус. п. 76 78. *Hippolytus*, De Christo et Antichristo, c. II *Ed. Achelis* GCS. B. I, H. 2. S. 4—5 *Clemens Alex.* Protrept. I, 5, 3. Ed, *Stählin.* (GCS) I, 6 Strom. VI, 18, 168. *Stah.* II, 518 Ср. *G. N. Bonwetsch*, Die Geschichte des Montanismus Erlangen 1881. S. 63—66. *Heinisch*, op cit. S. 44—47. *Labriole*, op. cit. p. 172—175.

[3]) *Didymus Alex.* De trinitate. III, 41, 3. *Bonwetsch*, op. cit. 149.

[4]) *Eusebius.* Hist. eccles. V, 16, 7. 9. Ed. *Schwartz* (GCS) Th. I, 462—464. Рус. п 263—265.

[5]) *Epiphanius*, Advers. haeres XLVIII, 4.

[6]) *Eusebius*, Hist. eccles. V, 16, 17. Ed. *Schwar.* Th. I, 466. Рус п. 267. Ср *Tertullianus*, De pudicit. XXI.

[7]) *Tertullian.* De exhortat. castit. X. Ср *Bonwetsch.* Op. cit. S. 57—59.

рочества и объ экстазѣ становится животрепещущимъ въ христіанской средѣ. Ему посвящаетъ два сочиненія Мелитонъ сардійскій [1]); по поводу экстаза пишутъ Климентъ александрійскій [2]), Мильтіадъ [3]), анонимъ, цитуемый Епифаніемъ [4]) Вся эта литература погибла, за исключеніемъ небольшихъ фрагментовъ изъ сочиненій Мильтіада и анонима. Со стороны монтанистовъ экстатическую форму пророчества защищалъ Тертулліанъ въ обширномъ сочиненіи *Объ экстазѣ*, къ сожалѣнію не сохранившемся [5]). Воззрѣній Тертулліана намъ необходимо коснуться, такъ какъ его сочиненія, хорошо знакомыя Августину, въ значительной степени опредѣлили собою его отношеніе къ данному вопросу. Трудъ Тертулліана, посвященный спеціально экстазу, повидимому, не былъ извѣстенъ Августину, можетъ быть потому, что былъ написанъ на греческомъ языкѣ, мало доступномъ иппонскому епископу. Но Августинъ несомнѣнно пользовался и имѣлъ въ виду сочиненіе Тертулліана *О душѣ*, въ которомъ послѣдній также касается вопроса о пророчествѣ и откровеніяхъ [6]).

Слѣдуя основному догмату монтанистовъ, Тертулліанъ признаетъ экстазъ необходимымъ условіемъ божественнаго наитія. Когда человѣкъ находится подъ вліяніемъ Духа Божія, или созерцаетъ славу Божію, или когда Богъ говоритъ его устами, онъ по необходимости отрѣшается отъ чувствъ [7]). Природа экстаза опредѣляется его тѣснымъ отношеніемъ къ сну. Въ самомъ началѣ бытія Богъ соединилъ въ лицѣ Адама сонъ съ экстазомъ. Съ тѣхъ поръ эта связь стала обычной [8]). Тертулліанъ до такой степени сливаетъ ихъ, что иногда трудно бываетъ различить, о какомъ изъ этихъ двухъ состояній онъ говоритъ. По своему существу экстазъ есть отрѣшеніе отъ чувствъ и подобіе сна или безумія [9]). Человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Его тѣло нуждается въ покоѣ и потому можетъ впадать во время сна и экстаза въ бездѣятельное, пассивное состояніе. Напротивъ, душа

---

[1]) *Eusebius*, Hist eccles IV, 26, 2. Ed. *Schwar* Th. I, 380—382 Рус. п. 216.

[2]) *Clemens Alex.* Strom. IV, 13, 93. Ed. *Stahl* II, 289.

[3]) *Eusebius*, Hist. eccles. V, 17, 1. Ed. *Schwar* Th. I, 470. Рус. п. 269

[4]) *Epiphanius*, Adv. haereses. XLVIII, 1—13.

[5]) *Hieronymus*, De viris illust. 24. 40. 53.

[6]) *August.* De Genes. ad litt X, 41—42. Рус. п. VIII, 205—207

[7]) *Tertul.* Advers. Marc IV, 22 CSEL. Vol XLVII, 492—493.

[8]) Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus (Gen. II): et misit Deus ecstasin in Adam et dormit. Somnus enim corpori provenit in quietem, exstasis animae accessit adversus quietem, et inde jam forma somnem ecstasi miscens et natura de forma. De anim. 45. CSEL. Vol, XX. p 374

[9]) Hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar. Ibid

есть субстанція вѣчно дѣятельная, поэтому она и во время сна продолжаетъ свои движенія. Она путешествуетъ по сушѣ и морю, производитъ торговлю, думаетъ, работаетъ, шутитъ Возможность этой независимой отъ тѣла дѣятельности обусловлена тѣмъ, что душа снабжена своими собственными членами. Сновидѣнія являются результатомъ ея [1]) Экстазъ отличается отъ сна лишь тѣмъ, что душа, охваченная имъ, при своемъ отрѣшеніи отъ тѣла, находится въ болѣе интенсивномъ движеніи. „Сонъ приходитъ къ тѣлу для покоя, а экстазъ приходитъ къ душѣ для противодѣйствія покою“ [2]). Поэтому экстазъ часто называется силой, овладѣвающей душой [3]). Ни сновидѣнія, ни экстазъ съ его видѣніями не зависятъ отъ воли человѣка. Нельзя произвольно вызвать то или другое сновидѣніе [4]). Нельзя самого себя повергнуть въ экстатическое состояніе Даже постъ не производитъ экстаза, а лишь, дѣлая человѣка угоднымъ Богу, побуждаетъ Его послать экстазъ [5]). Поэтому мы не отвѣтственны въ своихъ видѣніяхъ: прелюбодѣяніе, совершенное во снѣ, не осуждается, какъ и мученичество, перенесенное во снѣ не награждается [6]). Если сновидѣнія не зависятъ отъ произвола, то ихъ причиной можетъ быть или Богъ, Который во исполненіе пророчества Іоиля, посылаетъ своимъ рабамъ и рабынямъ сны святые, пророческіе, призывающіе къ истинной религіи, такъ что большая часть людей знаютъ Его изъ сновидѣній, или демоны, проникающіе въ спальни и навѣвающіе сны нечистые, лукавые, или различные обстоятельства, воздѣйствующія на душу [7]). Точно такъ же и экстазъ производится или Богомъ [8]) или темными силами [9]).

Экстазъ есть своего рода безуміе. Онъ связанъ съ бездѣятельностью чувствъ, самозабвеніемъ, омраченіемъ самосознанія [10]). Однако память не покидаетъ человѣка, и это указываетъ на то, что экстазъ не болѣзненное, а естественное состояніи души [11]). Содержаніе экстатическихъ откровеній связано съ видѣніями и

---

[1]) Ibid. 43. Vol. XX, p 372.

[2]) Ibid. 45. Vol. XX. 374.

[3]) Ibid. 9. 11. 45. Vol. XX, p. 310. 316. 374. Adv. Marc. IV, 22; V, 8. CSEL. Vol XLVII, 492—493. 600—601.

[4]) De anim 47. Vol. XX, p 378.

[5]) Ibid. 48 Vol. XX, 379—380.

[6]) Ibid. 45. Vol. XX, p. 374

[7]) Ibid. 46—47. Vol XX, 377—378.

[8]) Adv. Marc. IV, 22. V, 8. Vol. XLVII, p. 492—493. 600—601.

[9]) De anim. 46. Vol. XX, 277.

[10]) Ibid. 45. Vol. XX, 374. Adv. Marc. IV, 22 Vol. XLVII, p. 492 493.

[11]) De anim. 45. Vol. XX, p. 374.

голосами, слѣдовательно съ конкретными и наглядными образами. Такъ во время преображенія Господня апостолы, находясь въ экстазѣ, видятъ Моисея и Илію [1]). Очень яркое представленіе о томъ, что разумѣлъ Тертулліанъ подъ экстазомъ, даетъ его разсказъ объ одномъ случаѣ, списанномъ съ натуры Защитникъ монтанизма имѣлъ возможность познакомиться съ экстазомъ на примѣрѣ одной „сестры“ т. е. одной монтанистической визіонерки, которая впадала въ экстатическое состояніе обыкновенно во время богослуженія и сообщала потомъ ему о своихъ видѣніяхъ. Находясь въ Духѣ, она созерцала ангеловъ и Самого Господа, видѣла и слышала тайны, т. е. картины и звуки символическаго значенія, угадывала сокровенныя помышленія окружающихъ, давала медицинскіе совѣты. Исходной точкой для ея грезъ служили дѣйствительныя впечатлѣнія — содержаніе прочтеннаго отрывка изъ Св Писанія, пропѣтаго псалма, произнесенной проповѣди или возглашенной молитвы Когда однажды Тертулліанъ произносилъ проповѣдь о душѣ, она впала въ экстазъ и увидѣла душу въ человѣческомъ образѣ, облеченную въ воздушное, нѣжное и лучезарное тѣло [2]), т. е. такой именно, какой ее описывалъ самъ Тертулліанъ, потому что ея видѣніе вполнѣ соотвѣтствуетъ понятію о душѣ, раскрытому въ *De anima*.

Въ заключеніе нужно отмѣтить, что Тертулліанъ признаетъ эти видѣнія объективными. Находя въ только что описанномъ видѣніи достаточное доказательство тѣлесности души, онъ полагаетъ, что сестра видѣла въ состояніи экстаза не символъ души, а самую душу со всѣми ея физическими свойствами [3]). Точно такъ же относится онъ къ видѣніямъ умирающихъ. Душа постепенно выходитъ изъ тѣла. Ея часть, освободившаяся отъ оковъ плоти, видитъ ангеловъ и демоновъ. А такъ какъ душа едина, то видимое одной ея частью передается той, которая еще связана съ тѣломъ, и человѣку кажется, что онъ видитъ духовныя силы тѣлесными очами [4]).

Отрицательное отношеніе церкви къ экстазу смягчилось послѣ ея окончательной побѣды надъ монтанизмомъ и вмѣстѣ съ возникновеніемъ монашества Въ средѣ египетскихъ подвижниковъ съ новой силой оживаютъ первохристіанскія харизмы, а вмѣстѣ съ ними появляются случаи пророческихъ видѣній въ экстати-

---

[1]) Adv. Marc. IV, 22 Vol XLVII, p. 493.

[2]) De anim. 9. Vol XX, p. 310—311

[3]) Ibid

[4]) Ibid 53. Vol XX, p 386. Ср. *G. Esser*, Die Seelenlehre Tertullians Paderborn 1893. S. 135—141. *P. de Labriolle*, op. cit. p. 365—370

ческомъ состояніи. Ихъ описаніемъ полны біографіи преподобныхъ и аскетическіе сборники, какъ Лавсаикъ и Достопамятныя сказанія. Съ этого времени экстазъ видѣній становится бытовымъ явленіемъ среди монаховъ [1]).

Экстазъ безмыслія. Первые слѣды зарождающагося ученія объ экстазѣ этого рода мы находимъ въ діалогахъ Платона Федръ, Пиръ, Государство. Существуетъ два міра: идеальный и чувственный. Совокупность идей есть подлинно сущее. Это—вѣчные, безотносительные первообразы вещей. Міръ чувственный—отраженіе этихъ первообразовъ. Задача философа восходить діалектически отъ конкретныхъ вещей къ понятіямъ, отъ частныхъ понятій къ болѣе общимъ, отъ нихъ къ всеобщимъ принципамъ бытія и мышленія и въ этомъ черпать высшее и благородное наслажденіе [2]). Платонъ не зналъ ничего выше идей. Ихъ упорядоченная система существуетъ сама по себѣ и не принадлежитъ никакому носителю. За ихъ многообразіемъ не скрывается никакого безкачественнаго и неопредѣлимаго начала. Поэтому задача познанія не можетъ простираться далѣе созерцанія идей, и такъ какъ все познается подобнымъ, то она вполнѣ осуществима для обычнаго мышленія съ его анализомъ, соединеніемъ и разъединеніемъ понятій. Для созерцанія истинно-сущаго есть одно только необходимое условіе—очищеніе ума отъ всего чувственнаго, отъ конкретныхъ представленій и образовъ фантазіи. Стремящійся къ познанію идей долженъ развить въ себѣ способность отвлеченнаго мышленія [3]). Часто говоря о необходимости отрѣшенія отъ тѣла и освобожденія отъ его узъ, Платонъ нигдѣ не ставитъ условіемъ восхожденія къ высшему и послѣднему объекту познанія преодолѣніе дискурсивнаго мышленія. Никакой высшей формы познанія, кромѣ діалектики, онъ не допускалъ, не предвидѣлъ даже ея возможности. Единственно, что въ его системѣ напоминаетъ собою экстазъ позднѣйшихъ платониковъ, сводится къ идеѣ внезапнаго откровенія предъ сознаніемъ высшихъ идей. Въ своемъ движеніи отъ частнаго къ общему мысль постепенно приближается къ царству идей, но на извѣстной высотѣ этотъ путь прерывается неожиданнымъ порывомъ ума, который, какъ-бы перескакивая чрезъ промежуточныя звенья, сразу достигаетъ своей

---

[1]) См. *П. Поповъ.* Религіозный идеалъ св. Аѳанасія александрійскаго. Стр. 75—93. *Егоже* Мистическое оправданіе аскетизма въ твореніяхъ прп. Макарія египетскаго. Стр. 28—37.

[2]) *Plat.* Rep VII, 532—534 Ed *Hirschigii*, Vol. II, 136—138. Рус. п. III, 381—385. Ibid. VI, 511. Ed. *Hirschigii*, Vol. II, 123. Рус. п. III, 343—345.

[3]) Phaed. 66—67. 83. *Hirsch* Vol. I, 51—52. 65. Рус. п. II, 71—74. 95—96.

конечной цѣли и замираетъ въ блаженномъ созерцаніи самой красоты и блага. Сначала человѣкъ любитъ только одно какое-нибудь прекрасное тѣло, потомъ его любовь распространяется и на другія тѣла, въ которыхъ онъ также находитъ слѣды красоты, отсюда онъ переходитъ къ красотѣ добродѣтельной души, отъ нея восходитъ къ красотѣ самой добродѣтели и къ красотѣ знанія и въ этотъ моментъ, когда его эросъ уже приближается къ своей конечной цѣли, предъ нимъ вдругъ предстаетъ сама вѣчная, неизмѣняемая, безотносительная идея красоты, по причастію которой прекрасно все, что созерцалось ранѣе [1]). Не трудно догадаться, какое реальное переживаніе лежитъ въ основѣ этой философемы. Для этого нужно только принять во вниманіе, что она стоитъ въ связи съ идеей припоминанія. Если намъ послѣдовательно все въ болѣе и болѣе ясныхъ чертахъ напоминаютъ о забытомъ предметѣ, мы постепенно подходимъ къ нему, и однако послѣдній моментъ, когда изгладившійся образъ возникаетъ въ сознаніи во всей своей первоначальной полнотѣ и свѣжести, всегда ощущается какъ нѣкоторая внезапность, какъ извѣстный скачокъ, прерывающій цѣпь подробностей, посредствомъ которыхъ насъ ведутъ къ намѣченной цѣли. Такъ, переходя отъ тѣлесной красоты къ духовной, умъ встрѣчаетъ на своемъ пути все болѣе и болѣе ясные слѣды умопостигаемой красоты, но окончательно овладѣваетъ ею въ какомъ-то внезапномъ полетѣ энтузіазма, уже не нуждающемся въ дальнѣйшихъ напоминаніяхъ. Это—своего рода экстазъ, но не экстазъ безмыслія, такъ какъ въ подобные моменты мышленіе не угасаетъ, и его содержаніе, поскольку созерцается именно красота, остается опредѣленнымъ. Только сопровождающее этотъ актъ волненіе находитъ для себя аналогію въ томъ экстазѣ, о которомъ говорятъ эпигоны платонизма [2]). Платонъ различаетъ только двѣ степени познанія: ощущеніе и дискурсивное мышленіе. Для третьей степени—экстаза въ его системѣ не было соотвѣтствующаго объекта.

Послѣдователи Платона пошли дальше своего учителя. Они приняли его ученіе объ идеяхъ, но выше ихъ поставили источникъ, изъ котораго онѣ возникаютъ и которымъ обусловлены въ своемъ бытіи Они взглянули на идеи, какъ на энергіи и потенціи, принадлежащія нѣкоторой сущности. Но въ силу отождест

---

[1]) Sympos 210—211 *Hirsch* V I, 686—688. Рус. и IV, 205—208 Phaedr. 250. *Hirsch* V I, 715 Рус. и IV, 63—64.

[2]) *E Rohde* Psyche B II, S 282—284 *H. Koch.* Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen Mainz 1900. S 136—138

вленія мышленія и бытія эта онтологическая схема въ ихъ системахъ вылилась въ форму антропологическои аналогіи. Какъ въ умственной дѣятельности человѣка можно отличать силу мышленія отъ его содержанія, умъ отъ совокупности понятій, которыя имъ порождаются, такъ выше идей-силъ нужно допустить бытіе нѣкотораго начала, изъ котораго онѣ рождаются. Какъ сущность безъ своихъ потенцій и энергій, какъ умъ, понимаемый въ смыслѣ силы мышленія и логически отдѣляемый отъ своего содержанія, лишены всякой опредѣленности, такъ безкачественъ первый принципъ, изъ котораго возникаетъ система идей, этихъ первообразовъ вещей и вмѣстѣ силъ, дѣйствующихъ въ мірѣ. Такая метафизическая надстройка требовала введенія новаго элемента въ гносеологію. Все, что говорилъ Платонъ о познаніи идей, могло быть удержано. Но въ системахъ позднѣйшихъ платониковъ появляется объектъ, который, исходя изъ того принципа, что все познается подобнымъ, нельзя было признать доступнымъ дискурсивному мышленію. Какъ было показано въ предшествующемъ отдѣлѣ, это повело къ ученію о непознаваемости существа Божія для ума въ его обычной дѣятельности. Сущность Божія проста, безкачественна, неопредѣленна. Между ея простотой и множественностью дискурсивнаго мышленія, все разлагающаго на элементы, движущагося отъ одного понятія къ другому, познающаго только опредѣленное, нѣтъ никакого соотвѣтствія, никакого подобія. Поэтому, если она вообще можетъ стать достояніемъ нашей души, то для этого долженъ существовать какой-то другой способъ познанія, настолько же возвышающійся надъ дискурсивнымъ мышленіемъ, насколько сущность возвышается надъ своими потенціями и энергіями. Этой высшей формой познанія былъ признанъ экстазъ. Но такъ какъ объектомъ познанія для него указывалась неопредѣленная и безкачественная сущность, то самъ онъ могъ быть только экстазомъ безмыслія, т. е. такимъ состояніемъ сознанія, которому чужда опредѣленность познавательнаго содержанія. Если бы экстазъ давалъ какую нибудь опредѣленную мысль о сущности Божіей, то между познаваемымъ и познаніемъ не было бы никакого соотвѣтствія или, другими словами, въ этомъ актѣ познавалась бы не безкачественная сущность, а качественно опредѣленныя силы, и самъ онъ былъ бы не интуитивнымъ созерцаніемъ Бога, а дискурсивнымъ мышленіемъ. Такимъ образомъ, въ отличіе имъ Платона, позднѣйшіе платонизирующіе мыслители въ восхожденіи познанія къ Богу указывали не двѣ, а три ступени. Сначала нужно освободиться отъ обмановъ чувствъ, потому что ощущенія, страсти и

воображеніе мѣшаютъ дѣятельности мышленія. Чтобы созерцать безплотныя идеи, нужно освободиться отъ тиранніи наглядныхъ образовъ. Когда мышленія очищено отъ всего этого, оно безпрепятственно вращается въ области идей. Но Богъ выше самихъ идей и ума. Чтобы познать Его, нужно отрѣшиться отъ дискурсивнаго мышленія въ такой же степени, въ какой для созерцанія идей необходимо освободиться отъ чувственности. Тогда душа, достигая возможной для нея простоты, уподобляется сущности Божіей, непосредственно соприкасается съ нею и черпаетъ въ этомъ неизъяснимое блаженство Въ ней умираютъ не только чувства, но и самое мышленіе, и въ этомъ состояніи безмыслія она входитъ въ таинственное общеніе съ Богомъ. Вотъ въ самыхъ общихъ чертахъ сущность экстаза, въ которомъ дано мистическое созерцаніе Бога. Познакомимся теперь, въ какихъ конкретныхъ чертахъ выразилась эта общая тема у различныхъ мыслителей. Изъ системъ, которыя могутъ для насъ имѣть значеніе, идея мистическаго экстаза встрѣчается только у Филона, Плотина, св Григорія Нисскаго и въ Ареопагитикахъ. Изъ предшествующаго мы уже знаемъ, что Филонъ и Плотинъ сосредоточивали сущность въ Первой Ипостаси, а вторую разсматривали въ качествѣ силы и энергіи Поэтому объектомъ экстатическаго созерцанія для нихъ было Первое Начало въ отличіе отъ Логоса или Интеллекта. Христіанскіе писатели послѣ никейскаго собора признавали сущность, потенціи или энергіи общимъ достояніемъ всѣхъ трехъ Ипостасей. Поэтому въ ихъ сочиненіяхъ экстазъ есть форма познанія единой сущности трехъ Лицъ въ отличіе отъ ихъ міротворящихъ и міроуправляющихъ силъ.

А. Филонъ. Насколько намъ извѣстно, въ греческой философской литературѣ ученіе объ экстазѣ безмыслія было впервые оформлено названнымъ іудейскимъ мыслителемъ изъ Александріи Этого требовала логика его системы. Богъ въ ней—чистое бытіе, Логосъ — система божественныхъ идей-силъ, міръ—обнаруженіе этихъ силъ. Если для дискурсивнаго мышленія доступенъ только Логосъ, то Богъ познается инымъ способомъ. Въ чемъ заключается этотъ способъ, на это Филону указывали, по всей вѣроятности, не столько внѣшнія, напр., индійскія вліянія, сколько его собственная психологія. Изслѣдователи отмѣчаютъ въ сочиненіяхъ философа слѣды личныхъ экстатическихъ переживаній [1]). Поэтому, можно допустить, что эта форма экстаза была имъ открыта. Психологическимъ условіемъ возникновенія этого состоянія служитъ

[1]) *H. Koch.* Op. cit S 142. *Brehier*, Op cit. p. 190. *Guyot.* Op cit 98—90.

монопденизмъ, сосредоточенность сознанія на одной, по возможности бѣдной содержаніемъ, идеѣ [1]). Философскій методъ Филона долженъ былъ приводить его къ подобному сосредоточенію всѣхъ душевныхъ силъ на идеѣ чистаго бытія. Онъ состоялъ „въ постепенной логической абстракціи, въ послѣдовательномъ восхожденіи мысли отъ даннаго въ опытѣ конкретнаго множества къ неданному абстрактному единству“ [2]). Въ результатѣ этихъ логическихъ операцій всѣ нити сходились въ одной безкачественной точкѣ, къ познанію которой стремилась вся мысль и весь пафосъ чувства. Такая концентрація всей душевной жизни на одной идеѣ была благопріятной почвой для возникновенія экстаза Свой религіозный опытъ Филонъ облекъ въ слѣдующую теорію

Типами людей, прошедшихъ всѣ три степени религіознаго развитія, были Авраамъ и Моисей. Авраамъ былъ первоначально воспитанъ въ мудрости халдеевъ, которые поклонялись свѣтиламъ, признавали ихъ причиною всѣхъ измѣненій, и считали за Бога самый міръ [3]) Потомъ онъ какъ бы пробудился отъ сна, и его духовное око облистало чистымъ свѣтомъ Богъ открылъ ему, что онъ болѣе приблизится къ истинѣ, если исходной точкой для познанія возьметъ вмѣсто великаго града малый, вмѣсто міра человѣка [4]). Послѣдовавъ этому призыву, онъ понялъ, что какъ тѣломъ управляетъ невидимый умъ, такъ надъ міромъ царствуетъ невидимый Владыка. Такъ отъ чувственнаго познанія онъ перешелъ къ интеллектуальному. Это и значитъ, что онъ переселился изъ Земли Халдейской въ Харранъ (Быт. XI, 31) [5]). Затѣмъ, Богъ повелѣлъ Аврааму покинуть Харранъ и переселиться въ землю Ханаанскую, уже не изъ одного государства въ другое, а изъ государства въ пустыню, чтобы вести тамъ кочевой образъ жизни. Патріархъ охотно повиновался, потому что ищущіе Бога цѣнятъ любезное Ему одиночество и стараются прежде всего въ этомъ уподобиться Ему [6]). Послѣ этого Богъ явился Аврааму въ видѣ

---

[1]) *Leeba* Les tendances fondamentales des mystiques chretiens. Rev. Philos. 1902 T LIV *Murisier*. Le Sentiment religieux dans l'extase. Rev Philosoph 1898 T XLVI. *Boudroux*. Le mysticisme. Bulletin de l'institut generale psychologique. 1902 Janv-Fevr

[2]) *Муретовъ*. Цит. соч. стр 103.

[3]) *Phil.* De Abraham 15. Ed. *Cohn*. IV, p. 17, 69.

[4]) Ibid. 15 *Cohn* IV, p 17—18, 70—71

[5]) Ibid 16. *Cohn*. IV, p. 18—19, 72—76. De migr Abrah 34—38. *Cohn* II, p 304—311, 187—215

[6]) De Abrah 18. *Cohn*. IV, p. 20—21, 85—87.

трехъ странниковъ То обстоятельство, что явленіе произошло въ полдень, символически указываетъ на полноту откровенія умопостигаемаго солнца, озаряющаго души чистыхъ [1]). Тройственность же явленія объясняется тѣмъ, что его субъектомъ былъ Богъ, сопровождаемый двумя высшими силами—творящей и царственной, какъ-бы двумя тѣнями, падающими отъ одного предмета. Въ этомъ явленіи Богъ открывалъ себя то какъ единаго, то какъ тройственнаго. Пока умъ человѣка не достигъ чистоты и еще не получилъ посвященія въ великія мистеріи, онъ способенъ созерцать лишь силы Божіи и потому видитъ Бога тройственнымъ. Если же онъ достигъ наивысшей степени чистоты, если онъ возвысился надъ всякой множественностью, то онъ видитъ только одного Бога [2]). Но умъ съ трудомъ остается на высотѣ этого созерцанія. Подобно усталому глазу, въ которомъ начинаетъ двоиться пламя свѣтильника, и умъ вмѣсто одного опять видитъ трехъ [3]). Авраамъ созерцалъ богоявленіе и тѣмъ и другимъ образомъ, поэтому и обращался къ Богу то въ единственномъ, то въ множественномъ числѣ [4]).

Для достиженія экстатическаго состоянія необходимо прежде всего отрѣшиться отъ чувственности. Нужно закрыть глаза, заключить слухъ, положить предѣлъ дѣятельности прочихъ чувствъ, оставить заботы о тѣлесныхъ потребностяхъ, искать темноты и одиночества. Все это создаетъ благопріятное условіе для дѣятельности ума и познанія безтѣлеснаго [5]). Но этого недостаточно. Умъ долженъ освободиться не только отъ вліянія чувствъ, но и стать выше себя самого. Онъ долженъ покинуть не только землю, т. е. тѣло, не только родныхъ, т. е. чувство, не только домъ отца, т. е. слово, но и себя самого, стать изступленнымъ, подобно вакханкамъ, въ экстазѣ преодолѣть дискурсивное мышленіе [6]). Стать внѣ себя значитъ для ума собрать всѣ свои силы и сосредоточить ихъ на Богѣ. Вслѣдствіе этого въ немъ не остается уже силъ, чтобы сознавать себя самого [7]). Въ собранности всѣхъ своихъ

---

[1]) Ibid. 24. *Cohn.* IV, p. 27, 119. Срав. Quaest in Genes. L. IV, 1 Ed. Lipsiae 1830. Vol. VII, 60

[2]) Ibid. 24. *Cohn.* IV, p 27—28, 120—123

[3]) Quaest. in Genes L. IV, 8. Ed. Lips Vol. VII, p 67—68.

[4]) Ibid. L IV, 2. Ed. Lips. Vol. VII, p. 62

[5]) De migr. Abrah 34. *Cohn.* II, 191.

[6]) Quis rer. div. heres. 14 *Cohn* III, p 16, 69—70. Leg alleg. III, 14. *Cohn.* I, p 122, 43.

[7]) Quaest. in Genes. L IV, 2. Vol VII. 61. Quis rer. div her. 14. *Cohn.* III, p. 17, 73.

силъ умъ уподобляется Богу. Пока, забывъ себя самого, онъ пребываетъ въ этомъ святилищѣ боговѣдѣнія, онъ выше человѣка и занимаетъ средину между нерожденной и смертной природой [1]). Такимъ образомъ, создается подобіе между познаваемымъ и познающимъ, и познаніе Бога становится возможно.

Однако, эта форма богопознанія чужда опредѣленнаго содержанія. Такъ какъ объектъ познанія простъ и безкачественъ, то и въ познаніи не можетъ быть никакой качественной опредѣленности, иначе оно не соотвѣтствовало бы своему предмету. Моисей въ пламенномъ желаніи познать, что такое сущность Божія, молилъ Бога показать ему Себя Самого. Онъ зналъ, что это невозможно, и однако достигъ недостижимаго, вступивъ въ мракъ, гдѣ былъ Богъ (Исх. XX, 21), т. е. возвысился до таинственныхъ и безвидныхъ мыслей о Богѣ. Онъ позналъ только одно,—что Богъ по своему существу непознаваемъ и невидимъ [2]). О Богѣ можно сказать только то, что онъ существуетъ. Онъ есть безкачественное бытіе и потому только бытіе Бога и познается въ экстазѣ. Есть два способа познать бытіе Бога. Одни приходятъ къ убѣжденію въ Его существованіи, исходя отъ міра и его явленій. Ихъ мысль идетъ снизу вверхъ и познаетъ Бога чрезъ посредство того, что не есть Богъ. Другіе познаютъ Бога чрезъ Него Самого. Подобно тому, какъ солнце мы видимъ посредствомъ его собственнаго свѣта, такъ и бытіе Бога мы можемъ видѣть чрезъ Него Самого, потому что Онъ для Себя есть свѣтъ. Одни познаютъ природу единицы изъ двоицы, другіе природу двоицы изъ единицы. Видящіе Бога чрезъ Него Самого суть Его истинные служители. Къ ихъ числу принадлежалъ Израиль—видящій Бога. Но и они видятъ лишь то, что Богъ есть, а не каковъ Онъ есть [3]). Кромѣ ощущенія бытія Бога и Его непознаваемости элементомъ экстаза служитъ необыкновенный подъемъ чувства. Явленіе Бога наполняетъ сердце желаніемъ никогда съ Нимъ не разлучаться [4]). Уже непрекращающееся исканіе Бога, вѣчное приближеніе къ этому неистощимому источнику благъ даетъ величайшее счастіе [5]). Самое же видѣніе есть энтузіазмъ, трезвенное упоеніе [6]).

---

[1]) De Somn. II, 34. *Cohn.* III, p. 295—296, 231—234.

[2]) De poster. Cain. 4. *Cohn.* II, 3—4, 13—15. De mutat. nom. 2 *Cohn.* III, p. 157, 7—8 Ср *Koch.* Das mystische Schauen beim hl. Gregor v Nyssa. Theol. Quartalschr 1898. S. 411—412.

[3]) De praem. et poen 7. *Cohn.* V, p 345 40—47.

[4]) Quaest in Genes. IV, 20 Vol VII, p 75.

[5]) De post. Cain. 6. *Cohn*, II, p. 5, 21.

[6]) De opif. mund. 23. *Cohn*, I, p 24, 71. Ср. объ экстазѣ у Филона: *Муретовъ*

В Плотинъ. По свидѣтельству Порфирія, за время, проведенное имъ съ Плотиномъ, его учитель четыре раза испыталъ состояніе экстаза и созерцалъ Бога безъ формы, безъ идеи, возвысившись надъ интеллектомъ и интеллигибельнымъ [1]). Слѣдовательно и Плотинъ описываетъ это состояніе по собственному опыту. Психологически это было обусловлено, какъ и у Филона, стремленіемъ сосредоточить всѣ силы ума на идеѣ простого и неопредѣленнаго Единаго. Но если Филонъ мыслилъ эту субстанцію, какъ нѣчто, находящееся внѣ, то для Плотина она совпадала съ той безкачественной точкой, которую мы ощущаемъ, какъ центръ самосознанія. Отбрасывая все конкретное содержаніе духа и концентрируя душевную жизнь на единствѣ самосознанія, онъ создавалъ въ себѣ состояніе монондеизма. Въ связи съ этимъ психологическимъ явленіемъ стоитъ его теорія экстаза. Подобное познается подобнымъ: посредствомъ тѣла мы воспринимаемъ матеріальное, посредствомъ дискурсивнаго мышленія умопостигаемое съ характеромъ множественности, посредствомъ упрощенія ума Единое. Такимъ образомъ, надо различать три степени познанія Какъ для того, чтобы познать природу умопостигаемую, нужно освободить сознаніе отъ всѣхъ чувственныхъ образовъ, такъ для созерцанія Единаго, нужно удалить все умопостигаемое [2]). Форма познанія Единаго не есть дискурсивное мышленіе. Сущность послѣдняго состоитъ въ переходѣ отъ одного элемента къ другому, но въ абсолютно простомъ нѣтъ различія, которое допускало бы такое движеніе мысли [3]). Поэтому Бога можно видѣть не посредствомъ ума, а посредствомъ того, что выше ума [4]). Чтобы созерцать простое, нужно уподобиться ему, а это достигается упрощеніемъ душевной жизни. Пока душа воспринимаетъ какія-либо знанія, она далека отъ Единаго, потому что дискурсивное мышленіе множественно [5]). Какъ во всякомъ другомъ актѣ познанія невозможно мыслить нѣчто, если въ это время мысль занята чѣмъ-нибудь другимъ, такъ и созерцаніе Единаго невозможно, если въ умѣ есть еще какой-нибудь образъ или идея. Какъ матерія должна быть безкачественна, чтобы воспринимать

цит соч. 104—105 прим. *H Koch* Op. cit. 138—142. *Guyot.* Op. cit 93—101. *Brehier*, Op cit 196—197. *H. Windisch*, Die Frömmigkeit Philos. Leipzig 1909. S. 60—62.

[1]) *Porphirii* Vita Plot. XXIII.

[2]) *Plotin* Ennead. V, 5, 6 P. 335.

[3]) Ibid. V, 3, 17. P. 325. VI, 7, 35—36. P. 502—503.

[4]) Ibid. VI, 9, 10. P. 538. V, 5, 8. P. 336.

[5]) Ibid. VI, 9, 4. P. 532.

всякую форму, такъ еще въ большей степени умъ долженъ быть чуждъ всякой формы, чтобы въ немъ не было никакого препятствія для просвѣщенія со стороны Единаго. Чтобы созерцать Единое, умъ не долженъ знать ничего другого, даже себя самого [1]) Подобно допущеннымъ въ сокровенное святилище, которые вводится туда совершенно раздѣтыми, умъ долженъ обнажить себя отъ всѣхъ одеждъ, въ которыя онъ облекся, сходя въ этотъ міръ [2]). Необходимо войти въ себя самого и, отрѣшившись отъ всего множественнаго, сосредоточиться на чистой монадѣ [3]). Съ устраненіемъ всего содержанія ума должно исчезнуть и самосознаніе Въ противномъ случаѣ умъ двоился бы между Единымъ и самимъ собою и полное упрощеніе сознанія не было бы достигнуто [4]). Въ состояніи экстаза душа не ощущаетъ своего тѣла, не чувствуетъ, жива ли она, человѣкъ ли она, сущность ли, существо ли универсальное или еще что-либо въ мірѣ [5]). Такъ въ душѣ исчезаетъ всякій элементъ множественности. Она становится подобной Богу по своему единству, не заключая въ себѣ никакого различія ни въ отношеніи къ себѣ самой, ни въ отношеніи къ другимъ существамъ. Въ тотъ моментъ, когда ей открывается первое начало, въ ней умолкаютъ всѣ движенія гнѣва, похоти, разума, самой мысли [6]). Въ ней нѣтъ уже никакого движенія, потому что Богъ не есть движеніе: собственно говоря, она не есть жизнь, а выше жизни; она болѣе уже не мышленіе, потому что Богъ выше мысли [7]). Такъ какъ всякій актъ познанія слагается изъ нѣсколькихъ моментовъ, то экстазъ не можетъ быть признанъ мышленіемъ или познаніемъ. Это, скорѣе, соприкосновеніе или сліяніе познающаго и познаваемаго [8]). Созерцающій и созерцаемое соединяются въ безраздѣльномъ тождествѣ [9]). Они напоминаютъ собою два концентрическихъ круга: поскольку они совпадаютъ центрами, они одно, поскольку они различны, это — два круга [10]). Хотя концентрація мысли подготовляетъ экстазъ, однако, моментъ его наступленія всегда является неожиданнымъ:

---

[1]) Ibid. VI, 9, 7. P. 535. VI, 7, 34. P 501.
[2]) Ibid. I, 6, 7 P. 35. III, 8, 9. P. 188.
[3]) Ibid. V, 5, 4. P. 333. V, 1, 6. P. 302. V, 8, 11. P. 358.
[4]) Ibid. V, 8, 11. P. 358. VI, 5, 12. P. 455—456.
[5]) Ibid. VI, 7, 34 P. 501
[6]) Ibid. VI, 9, 11. P. 539.
[7]) Ibid VI, 7, 35. P. 502.
[8]) Ibid V, 3, 17. P. 325. VI, 7, 36. P. 503. VI, 9, 11. P. 539.
[9]) Ibid V, 7. 10—11. P. 358.
[10]) Ibid. VI, 9, 10. P. 538. VI, 7, 34—35. P. 501—503.

сосредоточивъ въ себѣ все вниманіе, умъ спокойно долженъ ожидать, пока взойдетъ его солнце и озаритъ его своимъ свѣтомъ [1]).

Уже изъ самыхъ условій возникновенія экстаза и изъ характерныхъ чертъ этого состоянія можно заключать, что въ немъ не дано никакого опредѣленнаго понятія и содержанія, потому что всякая опредѣленная мысль, разрушая простоту этого акта, дѣлала бы невозможнымъ и самый экстазъ. Умъ, всецѣло поглощенный предметомъ созерцанія, въ моментъ экстаза ни о чемъ не можетъ ни говорить, ни думать. У него для этого нѣтъ ни силъ, ни желанія, ни досуга. Однако, память сохраняется и потому пережитое въ экстазѣ можетъ быть предметомъ анализа въ нормальномъ состояніи сознанія [2]) Описывая экстазъ по воспоминаніямъ, Плотинъ сравниваетъ его съ пророческимъ изступленіемъ, во время котораго человѣкъ смутно ощущаетъ присутствіе въ себѣ чего-то высшаго, но не знаетъ, что это такое Такъ и въ состояніи чистоты ума ощущается присутствіе въ немъ Начала всего, которое однако выше и лучше всего [3]). Въ моментъ внутренняго отождествленія съ Божествомъ, Оно является сознанію въ формѣ свѣта, внезапно озаряющаго душу. Какъ всякій другой богъ, приходя по призыву благочестивыхъ людей, наполняетъ свѣтомъ ихъ жилище, такъ и душа, непросвѣщенная этимъ свѣтомъ, не имѣетъ въ себѣ Бога, а просвѣщенная достигла того, что служитъ предметомъ ея исканій [4]). Мы уже указывали на то, что Плотинъ называетъ умопостигаемымъ свѣтомъ всѣ вообще силы, исходящія отъ Единаго,—какъ силы мышленія, такъ и силы бытія. Вслѣдствіе этого весьма трудно рѣшить, что разумѣетъ онъ подъ свѣтомъ, видимымъ въ экстазѣ Есть ли это нѣчто подобное тому „умному свѣту“, о которомъ такъ много спорили византійскіе мистики XIV в., или здѣсь имѣется въ виду чистое сознаніе, но во всякомъ случаѣ этотъ свѣтъ безпредметенъ и не имѣетъ никакого познавательнаго содержанія Подобно тому, какъ солнце видимо не чрезъ какой-нибудь другой свѣтъ, но чрезъ свѣтъ, отъ него исходящій, такъ и душа, просвѣщаемая божественнымъ свѣтомъ, видитъ его чрезъ него же [5]), и при томъ, видя его, она не видитъ ничего другого. Свѣтъ воспринимается обыкновенно вмѣстѣ съ формой освѣщенныхъ предметовъ. Устраняя осложняющій элементъ формы, мы получили бы свѣтъ въ его чи-

---

[1]) Ibid V, 5, 8 P. 336.
[2]) Ibid V. 7, 34 P. 501. V, 3, 17 P 325—326.
[3]) Ibid. V. 3, 14. P. 323.
[4]) Ibid. V, 3, 17 P 326.
[5]) Ibid

стомъ видѣ, если бы глазъ былъ способенъ ощущать свѣтъ, не отражаемый никакимъ тѣломъ. Въ интеллектуальномъ созерцаніи экстаза душа видитъ въ себѣ самой умопостигаемый свѣтъ въ его отрѣшенности отъ всякихъ объектовъ и формъ. Она уподобляется глазу, который при давленіи на него, видитъ свѣтъ, находящійся въ немъ самомъ [1]).

Состояніе экстаза даетъ высочайшее внутреннее удовлетвореніе. Душа, охваченная блаженнымъ чувствомъ единенія съ Богомъ, ощущаетъ, что она обладаетъ тѣмъ благомъ, къ которому всегда стремилась, и что въ мірѣ нѣтъ ничего лучше и выше этого блага. Своего счастія она не промѣняетъ ни на что въ мірѣ, даже на цѣлое небо. Что касается прочихъ вещей, какъ бы плѣнительны онѣ ни были, то въ эти минуты она не можетъ унизиться до того, чтобы созерцать ихъ. Все, что привлекало ее раньше,—начальство, власть, богатство, красота, наука,—кажется ей теперь достойнымъ презрѣнія [2]). По своему характеру это чувство напоминаетъ наслажденіе любви. Богъ и душа становятся единымъ. Это—интимность, которой въ дольнемъ мірѣ подражаютъ любящіе и любимые, стремящіеся слиться въ одно существо. Душа упивается божественнымъ нектаромъ, и когда этотъ напитокъ опьяняетъ ее и лишаетъ разума, она бываетъ внѣ себя отъ любви, изнываетъ отъ счастья, превосходящаго всѣ ея желанія Но такое опьяненіе цѣннѣе разсудительной ясности [3]).

С. Св. Григорій Нисскій. Теорія мистическаго экстаза въ христіанской литературѣ появляется впервые въ сочиненіяхъ св. Григорія Нисскаго. Ея связь съ философіей Филона не подлежитъ сомнѣнію. На это указываетъ уже то обстоятельство, что св. Григорій говоритъ объ экстазѣ въ сочиненіи *О жизни Моисея*, представляющемъ собою переложеніе одноименнаго сочиненія Филона и, подобно послѣднему, связываетъ его съ библейскимъ повѣствованіемъ о богоявленіи Моисею. Но это заимствованіе, на которое не рѣшился ни одинъ изъ предшественниковъ св. Григорія на литературномъ поприщѣ, диктовалось требованіями христіанскаго быта и дѣйствительными явленіями въ средѣ монашества. Методъ богопознанія, котораго держался Климентъ александрійскій, съ логической необходимостью требовалъ въ качествѣ естественнаго

---

[1]) Ibid. V, 5, 7. P. 335—336

[2]) Ibid. VI, 7, 34 P. 501.

[3]) Ibid. VI, 7, 35 P 502 I, 6. 7. P 35 VI, 9, 4. P 532. VI, 9, 9 P. 537. Ср. объ экстазѣ у Плотина *E Vacherot*, Histoire de l'ecole d' Alexandrie. Paris 1846. T. I, p. 579—599. *A. Drews*. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Iena 1907 S. 271—290. *H Guyot*. L'infinité divine. P. 233—245.

завершенія экстаза. Какъ мы знаемъ, онъ состоялъ въ постепенномъ отвлеченіи съ цѣлью сосредоточить мысль на идеѣ безкачественной монады. Изъ конкретнаго представленія о матеріальномъ предметѣ нужно устранить прежде всего его физическія свойства—цвѣтъ, тяжесть, плотность,—потомъ геометрическія свойства—протяженіе въ длину, ширину и высоту. Послѣ этого получается единица, имѣющая положеніе въ пространствѣ. По устраненіи же послѣдняго остается чистая монада, а ея созерцаніе, какъ было выяснено, и является психологическимъ условіемъ экстаза. Далѣе, Климентъ александрійскій не менѣе св. Григорія былъ знакомъ съ сочиненіями Филона. Но несмотря на требованія логики и знакомство съ философскимъ ученіемъ объ экстазѣ, онъ не ввелъ его, однако, въ свою систему. Это можно объяснить только тѣмъ, что въ его время идея экстаза была скомпрометтирована монтанизмомъ и требовала не столько оправданія, сколько поправокъ, которымъ и были посвящены недошедшія до насъ сочиненія Климента, направленныя противъ фригійскихъ пророковъ. Ко времени св. Григорія обстоятельства измѣнились Съ развитіемъ мистики экстатическія состоянія, совершенно свободныя отъ крайностей и противоцерковныхъ тенденцій монтанизма, получали все болѣе вѣса въ средѣ монаховъ. Мы уже говорили о широкомъ распространеніи между ними экстаза видѣній и пророчествъ. Но бывали случаи и экстаза безмыслія. Вотъ одинъ примѣръ, разсказанный св. Исаакомъ Сирянымъ со словъ одного подвижника: „Въ одинъ день хотѣлъ я принять пищу, по прошествіи предъ тѣмъ четырехъ дней, въ которые ничего не вкушалъ. И когда сталъ я на вечернюю службу, чтобы послѣ нея вкусить, и стоялъ на дворѣ келіи моей, между тѣмъ какъ солнце еще было высоко, то, начавъ службу, только въ продолженіе первой славы совершалъ ее съ сознаніемъ, а послѣ того пребывалъ въ ней, не зная, гдѣ я, и оставался въ семъ положеніи, пока не взошло опять солнце въ слѣдующій день и не согрѣло лица моего. И тогда уже, когда солнце начало сильно безпокоить меня и жечь мое лицо, возвратилось ко мнѣ сознаніе мое, и вотъ я увидѣлъ, что насталъ уже другой день“ [1]). Затѣмъ экстатическія состоянія испыталъ св. Василій Великій. Такъ однажды во время молитвы его облисталъ невещественный свѣтъ, исполнившій сіяніемъ все его жилище. Св. Григорію былъ извѣстенъ этотъ случай, потому что онъ разсказываетъ о немъ въ похвальномъ словѣ, посвященномъ памяти

---

[1]) *Исаакъ Сиринъ*. Творенія. Рус. пер. Моск. Дух Акад. Изд. 3. Сергіевъ посадъ 1911 г Стр. 142—143.

Василія Великаго [1]). Когда въ христіанской жизни получили значеніе подобныя состоянія естественно было обратиться къ философскимъ теоріямъ, которыя могли бы дать имъ объясненіе и оправданіе.

Св. Григорій Нисскій различаетъ три ступени, которыя проходитъ человѣкъ на пути къ совершенному боговѣдѣнію. Моисею богоявленіе началось свѣтомъ купины, потомъ Богъ бесѣдовалъ съ нимъ въ облакѣ и, наконецъ, онъ узрѣлъ Бога во мракѣ. Удаленіе отъ чувственныхъ представленій о Богѣ есть переходъ отъ тьмы къ свѣту. Далѣе слѣдуетъ познаніе естества невидимаго на основаніи видимаго міра, которое, закрывая какъ бы облакомъ все видимое, пріучаетъ душу обращать свой взоръ къ сокровенному. Достигая совершенства, душа входитъ въ самое святилище боговѣдѣнія и объемлется здѣсь божественнымъ мракомъ, потому что, оставивъ позади все видимое и постигаемое, она соприкасается съ невидимымъ и непостижимымъ [2]). Эта третья ступень есть изступленіе, экстазъ, во время котораго человѣкъ выходитъ изъ себя самого. Въ такомъ состояніи находился Давидъ (Псал. CXV, 2), ап. Павелъ (II Кор. V, 13; XII, 2—4), не знавшій, въ тѣлѣ ли онъ былъ или безъ тѣла, ап. Петръ, когда видѣлъ спускающуюся плащаницу (Дѣян. X, 10—15) [3]). Экстазъ не даетъ никакого опредѣленнаго познанія о существѣ Божіемъ. Богъ позволяетъ душѣ чувствовать Свое присутствіе, но по невидимости природы избѣгаетъ яснаго уразумѣнія [4]). Такъ какъ все видимое и постижимое необходимо превзойти, то для воспріятія въ экстазѣ остается только то, что есть въ Богѣ невидимаго и непостижимаго [5]). Въ воспріятіи непостижимости объекта познанія и лежитъ ручательство того, что имъ является именно божественное существо [6]). Чѣмъ болѣе умъ приближается къ созерцанію Бога, тѣмъ болѣе усматриваетъ несозерцаемость Его. Оставивъ все видимое и постигаемое, онъ проникаетъ въ незримое и непостижимое. Его знаніе состоитъ именно въ томъ, что Богъ по Своему естеству

---

[1]) *Gregor Nys.* In laud. Bas. *Migne*, Ser. gr. XLVI, col. 809C. Рус. п. VIII, 316. Ср. *Holl.* Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältniss zu den Grossen Kappadoziern. Tubingen und Leipzig 1904. S. 206 Anm.

[2]) In cant. cant. Hom. XI. *Migne*, Ser. gr. XLIV, col. 1000D—1001A. Рус. п. IV, 278—279.

[3]) Ibid. Hom. X. *M.* XLIV, col. 989C—991A. Рус. п. IV, 267—268. Ср. In Hexaem. *M.* XLIV, col. 120D—121AB. Рус. п. I, 71—73.

[4]) Ibid. Hom. XI. *M.* XLIV, col. 1001B. Рус. п. IV, 280.

[5]) Ibid. Hom. XI. *M.* XLIV, col. 1001A. Рус. п. IV, 279.

[6]) Ibid. Hom. VI. *M.* XLIV, 893B. Рус. п. IV, 158. Hom. XII. *M.* XLIV, col. 1028A. Рус. п. V, 308.

есть нѣчто превышающее всякое вѣдѣніе и постиженіе [1]). Въ области чувства экстазъ проявляется какъ экзальтація любви. Эту эмоціональную сторону экстаза св. Григорій изображаетъ въ толкованіи на Пѣснь пѣсней. Душа—невѣста Христа. Она томится желаніемъ соединенія съ Богомъ. Но сущность Божія, отчасти проявляющаяся въ мірѣ, постоянно ускользаетъ отъ объятій ея помысловъ. Тѣмъ, что есть въ Немъ постижимаго, Богъ привлекаетъ къ Себѣ, а Своей непостижимостью онъ возбуждаетъ еще больше жажды [2]). Когда въ экстазѣ душа вступаетъ въ мракъ непознаваемаго, она видитъ удаляющагося Бога, вслѣдъ Которому вѣчно стремятся ея желанія и помыслы [3]). Она находится тогда въ состояніи трезваго упоенія [4]).

D. Ареопагитики. Ученіе Григорія Нисскаго объ экстазѣ почти безъ всякихъ измѣненій воспроизводится авторомъ, скрывшимъ себя подъ именемъ св. Діонисія Ареопагита. Познаніе Бога недоступно чувству, объектомъ дискурсивнаго мышленія служатъ божественныя идеи, силы, исхожденія, проявленія. Сущность же Бога познается въ нѣкоторой высшей формѣ соприкосновенія съ ней человѣческаго ума. Какъ умопостигаемое и не имѣющее образа не можетъ быть воспринимаемо чувствомъ, такъ единство, превышающее всякое дискурсивное мышленіе, не можетъ быть постигаемо этимъ послѣднимъ [5]). Въ соприкосновеніе съ Богомъ входитъ лишь умъ, оставившій все чувственное и умопостигаемое, все сущее и несущее, и возвысившійся до единенія съ тѣмъ, что выше всякой сущности и познанія [6]). Дѣятельность мышленія должна совершенно прекратиться [7]). Необходимо всецѣло отрѣшиться и отъ себя самаго и стать всецѣло Божіимъ [8]). Умъ, очистившись отъ всего существующаго и оставивши себя самого, вступаетъ въ единеніе съ Богомъ и чрезъ незнаніе пріобрѣтаетъ высшее вѣдѣніе о Немъ [9]). Описанное состояніе ума есть экстазъ,

[1]) De vit. Moys *M.* XLIV, col 377AB Рус п. I, 315—316.

[2]) De vit. Moys *M* XLIV, col. 401AB Рус. п. I, 343—344. 345. In Cant cant. Hom. II *M.* XLIV, col. 777CD. Hom. IV, col 845AB. Hom. V, col. 860BC. Hom VI, col. 892—893. Hom VIII, col. 940—941 Рус. п. III, 27 104, 120—121. 157. 211—213.

[3]) De vit. Moys. *M.* XLIV, 399—409. Рус. п. IV, 340—354.

[4]) In Cant cant Hom. X. *M.* XLIV, 992A. Рус. п III, 268 Срав. *F Diekamp.* Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Münster 1896 S. 90—101. Поправки къ этому изслѣдованію см. *Koch* Das mystische Schauen bei hl Gregor von Nyssa Theol. Quartalschr 1898 S 397—420. *Holl.* Op cit. S 205—207.

[5]) *Dionys. Areop* De divin. nomin. I, 1. *Migne.* Ser gr. III, col. 588B.

[6]) De myst theol. I, 1. *M* III, col. 997B

[7]) De divin nom. I, 4. *M.* col 592D.

[8]) Ibid. VII, 1 *M.* col. 865D—868A

[9]) Ibid. VII, 3 *M.* col 872B

отрѣшеніе отъ себя самого [1]). Психологическимъ условіемъ и отличительной чертой экстаза служитъ сосредоточенность всѣхъ силъ ума на идеѣ простой и не допускающей никакого многообразія единицѣ. Авторъ Ареопагитикъ различаетъ троякое движеніе разумной души: прямое, спиральное и круговое. Переходя путемъ абстракціи отъ конкретныхъ вещей къ понятіямъ, и отъ однихъ понятій къ другимъ, болѣе всеобщимъ, умъ по прямой линіи восходитъ къ простотѣ первоначальной единицы. По существу это движеніе есть не что иное, какъ методъ абстракціи, который выдвигали на первый планъ Филонъ и вслѣдъ за нимъ Климентъ александрійскій. Спиральное движеніе направляется вверхъ, слѣдуя отъ одного сужденія къ другому, чтобы посредствомъ извлекаемаго изъ нихъ умозаключенія приближаться постепенно къ цѣли. Это—дѣятельность разсудка, проявляющаяся въ построеніи силлогизмовъ. Въ круговомъ движеніи душа отрѣшается отъ всего внѣшняго, входитъ въ свою внутреннюю храмину и собираетъ во едино всѣ свои разумныя силы [2]). Вслѣдствіе этого соединенія всѣхъ силъ какъ бы въ одной точкѣ душа сама становится единой, уподобляется Высшей Монадѣ и входитъ въ единеніе съ Нею [3]). Но это непосредственное соприкосновеніе съ объектомъ познанія не даетъ уму никакой опредѣленной мысли о немъ, хотя въ тоже время экстазъ не есть и абсолютная пустота ума. Это—форма воспріятія объекта, стоящая выше опредѣленности дискурсивнаго мышленія. Въ ней соединяются знаніе и незнаніе, свѣтъ и мракъ. Достигшій состоянія экстаза, подобно Моисею, вступаетъ въ мракъ непознаваемости [4]). Однако, это невѣдѣніе есть все же познаніе того, кто выше всего познаваемаго [5]). Въ области чувства отрѣшенію ума отъ себя самого соотвѣтствуетъ эросъ, забывающая себя любовь. Соединившись съ Богомъ, человѣкъ живетъ уже не для себя, а для Бога и въ Богѣ [6]).

На предшествующихъ страницахъ мы познакомились съ двумя видами экстаза. Не трудно указать черты различія, характеризующія тотъ и другой. Первый видъ удовлетворяетъ потребностямъ практической религіозности, второй мистики. Первый достигается возбужденіемъ дѣятельности фантазіи, служитъ спут-

---

[1]) Ibid. VII, 1. *M* col 865D. De myst. theol I, 1, *M*. col. 1000A.

[2]) De div. nomin. IV, 9. *M* col. 705AB.

[3]) Ibid I, 4. *M*. col. 589D.

[4]) De myst theol. I, 3 *M*. col. 1001A. Epist V, *M*. col. 1073A—1076A.

[5]) Epist. I. *M*. col. 1065A.

[6]) De div. nom IV, 13. *M*. col. 712A. *H Koch*. Pseudo—Dionysius Areopagita. S 135—174.

нникомъ религіознаго энтузіазма и бурныхъ религіозныхъ движеній, второй обусловленъ бездѣйстіемъ чувствъ, фантазіи и самого мышленія. Содержаніемъ перваго служатъ видѣнія, голоса, слѣдовательно, наглядныя представленія и опредѣленныя теоретическія положенія. Содержаніемъ второго такое состояніе сознанія, которое не имѣетъ ничего общаго ни съ воображеніемъ, ни съ мышленіемъ. Въ экстазѣ перваго вида пассивность чувства открываетъ просторъ для воображенія, въ экстазѣ мистическаго созерцанія мышленіе уступаетъ свое мѣсто какому-то сверхсознательному состоянію.

Экстазъ безмыслія можетъ имѣть мѣсто лишь въ такихъ системахъ, въ которыхъ для него, какъ извѣстной формы познанія есть соотвѣтствующій объектъ, т. е. такое начало, которое по своей безусловной простотѣ и неопредѣлимости недосягаемо для дискурсивнаго мышленія. Идея мистическаго созерцанія стоитъ въ необходимой логической связи съ ученіемъ о безкачественности существа Божія. Она возникаетъ тамъ, гдѣ или вторая Ипостась, какъ содержаніе божественнаго мышленія, противопоставляется первой, какъ безразличной и неопредѣлившейся силѣ мышленія (Филонъ, Плотинъ), или различается въ Богѣ непознаваемая сущность и познаваемыя энергіи и свойства (Григорій Нисскій и Ареопагитики). Въ системѣ бл. Августина, какъ мы знаемъ, отсутствуетъ то и другое. Онъ очень настойчиво опровергаетъ ученіе, видѣвшее въ Лицѣ Премудрости Божіей совокупность божественныхъ идей, безъ которыхъ Отецъ не могъ бы быть разумнымъ и сознательнымъ существомъ. Съ неменьшей настойчивостью онъ доказываетъ, что въ Богѣ сущность и свойства тождественны. Этимъ устранялась идея безкачественности и неопредѣленности божественнаго существа. Такимъ образомъ, въ кругѣ философскихъ идей бл. Августина не доставало данныхъ для усвоенія ученія объ экстазѣ безмыслія. У него не было объекта, который могъ бы восприниматься не иначе, какъ путемъ отрѣшенія отъ дискурсивнаго мышленія. Въ этомъ отношеніи онъ отступаетъ отъ неоплатонизма къ Платону. Въ силу этихъ причинъ въ своемъ ученіи объ экстазѣ бл. Августинъ примыкаетъ къ первому направленію и стоитъ подъ замѣтнымъ вліяніемъ Тертулліана.

Ученіе бл. Августина объ откровеніи. Со времени Платона греческая философія разсматривала всѣ виды познанія по аналогіи съ зрительнымъ ощущеніемъ. Процессъ зрительнаго воспріятія представлялся наиболѣе яснымъ и отчетливымъ. Поэтому психологія того времени направляла свое вниманіе прежде всего на

него и, давъ ему то или иное истолкованіе, пользовалась полученной схемой для выясненія дѣятельности какъ прочихъ чувствъ, такъ и самого ума. Чрезъ Плотина такая постановка гносеологической проблемы перешла, какъ мы уже знаемъ, къ бл. Августину. Для послѣдняго всякое познаніе есть зрѣніе, а потому зрѣніе можетъ быть раздѣлено на три вида: тѣлесное, духовное и интеллектуальное. Свою мысль Августинъ поясняетъ наглядным примѣромъ. Когда мы читаемъ въ Евангеліи слова: *возлюби ближняго твоего какъ самого себя*, то у насъ въ дѣятельномъ состояніи находятся всѣ три вида зрѣнія. Посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія мы воспринимаемъ кодексъ, страницы и самыя буквы, которыми написано это евангельское изреченіе Посредствомъ духовнаго мы представляемъ себѣ образъ ближняго, который, не присутствуя здѣсь, не можетъ быть объектомъ воспріятія для тѣлеснаго зрѣнія Наконецъ, интеллектуальное зрѣніе усматриваетъ, что такое любовь, которая должна соединять между собою всѣхъ людей. Эта послѣдняя, какъ сила духовная, неосязаемая и не имѣющая никакихъ очертаній, не только не можетъ быть видима тѣлесными очами, но не можетъ предстать и предъ воображеніемъ въ какой-нибудь наглядной формѣ. Итакъ, подъ тѣлеснымъ зрѣніемъ разумѣется дѣйствительное воспріятіе предмета посредствомъ органовъ чувствъ, подъ духовнымъ—дѣятельность воображенія, которая созерцаетъ нематеріальные образы, хранимые памятью и произвольно измѣняемые фантазіей, а подъ интеллектуальнымъ—отвлеченное мышленіе [1]). Терминологію этого раздѣленія бл. Августинъ заимствовалъ изъ XIV гл. I-го посл. ап. Павла къ Коринѳянамъ. Выясняя здѣсь сравнительную цѣнность дара языковъ и пророческаго дарованія, апостолъ говоритъ, что молящійся на языкѣ молится духомъ, а умъ его не принимаетъ въ этомъ участія (1 Кор. XIV, 14). По толкованію бл. Августина, апостолъ называетъ въ этомъ случаѣ духомъ способность созерцанія внутреннихъ образовъ, а умомъ ихъ пониманіе [2]) Оправданіе же для такого наименованія онъ находитъ въ томъ, что все безтѣлесное, но дѣйствительно существующее, обыкновенно называется духомъ; между тѣмъ образы отсутствующихъ матеріальныхъ предметовъ, хотя подобны имъ, но сами нематеріальны и, слѣдовательно, духовны [3]) Впрочемъ, бл. Августинъ, не желая спорить о словахъ, не прочь признать установленные имъ термины равнозначущими болѣе

---

[1]) *August.* De Genesi ad litter XII, 15. Рус. п. VIII, 265—266

[2]) Ibid. XII, 19. Рус. п. VIII, 269—270.

[3]) Ibid. XII, 16. Рус. п. VIII, 267

употребительнымъ у предшествующихъ экзегетовъ: тѣлесный, душевный и духовный [1]).

Изъ этихъ трехъ видовъ зрѣнія каждый низшій видъ стоитъ въ зависимости отъ высшаго, но высшій видъ не зависитъ отъ низшаго. Въ самомъ дѣлѣ, тѣлесное зрѣніе невозможно безъ духовнаго. Форма внѣшняго предмета, отпечатлѣвшаяся въ тѣлесномъ органѣ, воспринимается лишь въ томъ случаѣ, если порождаетъ въ душѣ соотвѣтствующій психическій образъ, но психическій образъ вещи можетъ возникать въ сознаніи и независимо отъ раздраженія физическихъ органовъ: онъ можетъ быть вызванъ изъ нѣдръ памяти произвольными усиліями воли или же предстать предъ воображеніемъ помимо воли [2]). Далѣе, какъ тѣлесное, такъ и духовное зрѣніе нуждаются въ интеллектуальномъ, а послѣднее не нуждается ни въ томъ, ни въ другомъ. Тѣлесное зрѣніе часто обманываетъ насъ, когда мы ошибочно полагаемъ, что въ тѣлахъ происходитъ то, что въ дѣйствительности происходитъ только въ нашихъ чувствахъ. Такъ мореплавателямъ кажется, что на сушѣ движутся предметы, которые на самомъ дѣлѣ стоятъ, а смотрящимъ на небо представляется, что неподвижно стоятъ свѣтила, которыя въ дѣйствительности находятся въ непрерывномъ движеніи. Обманчивымъ бываетъ и духовное зрѣніе, когда душа принимаетъ за дѣйствительные предметы ихъ психическіе образы или тѣ подобія тѣлъ, которыя она созерцаетъ духомъ, когда, выражаясь современнымъ языкомъ, она считаетъ свои галлюцинаціи за объективныя явленія. Интеллектуальное зрѣніе необходимо и для тѣлеснаго, и для духовнаго зрѣнія, такъ какъ только оно даетъ возможность отличить въ нихъ ложь отъ истины [3]). Само же интеллектуальное зрѣніе въ нихъ не нуждается, потому что оно никогда не ошибается: если актъ интеллектуальнаго зрѣнія имѣетъ мѣсто, то чрезъ него воспринимается истинное, если же истинное не воспринимается, то интеллектуальнаго зрѣнія вовсе нѣтъ [4]). Богъ открываетъ Свою волю посредствомъ всѣхъ трехъ видовъ зрѣнія, то такимъ образомъ, что при откровеніи чрезъ низшій видъ зрѣнія въ дѣятельномъ состояніи находятся и высшіе виды, но не наоборотъ. Ученіе

---

[1]) Ibid. XII, 70. Рус. п VIII, 314—315.

[2]) Ibid. XII, 51. Рус. п. VIII, 297

[3]) Ibid. XII, 52. Рус. п. VIII, 298.

[4]) 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. Ibid. XII, 52. Рус п. VIII, 299.

бл. Августина объ откровеніи Бога тварямъ стоитъ въ тѣсной связи съ психологической теоріей трехъ видовъ зрѣнія и иллюстрируетъ ее. Богъ открывается или чрезъ тѣлесную тварь, или чрезъ духовную, или непосредственно. Въ первомъ случаѣ Онъ обращается къ тѣлесному зрѣнію, во второмъ къ духовному, въ третьемъ къ интеллектуальному. Соотвѣтственно только-что сдѣланнымъ предварительнымъ замѣчаніямъ мы должны разсмотрѣть каждый изъ перечисленныхъ видовъ откровенія въ отдѣльности.

Откровеніе чрезъ тѣлесное зрѣніе. Тѣлесное зрѣніе воспринимаетъ только матеріальные предметы, имѣющіе положеніе въ пространствѣ, состоящіе изъ частей и находящіеся на извѣстномъ разстояніи отъ глаза. Богъ и ангелы духовны, непротяженны, не состоятъ изъ частей, не занимаютъ опредѣленнаго мѣста. Поэтому непосредственно открывать себя чувственному зрѣнію они не могутъ. Но чтобы вызвать зрительное ощущеніе, они пользуются матеріальною тварью, чрезъ которую и воздѣйствуютъ на чувство [1]). Свящ. Писаніе очень часто говоритъ объ откровеніяхъ чрезъ дѣйствительныя чувственныя воспріятія Адамъ видѣлъ Бога, ходящаго въ раю въ образѣ человѣка [2]), Авраамъ принималъ у себя трехъ странниковъ, Моисей слышалъ голосъ изъ пылающей купины [3]), Валтасаръ былъ устрашенъ видѣніемъ пишущей руки и непонятныхъ словъ, начертанныхъ на стѣнѣ [4]), многіе не только видѣли, но и осязали ангеловъ [5]). Иногда Богъ являлъ Себя въ громѣ и молніи, какъ на Синаѣ [6]), иногда съ неба звучала членораздѣльная рѣчь, какъ во время крещенія Господа [7]). Сюда же относится сошествіе Духа Св. на Іисуса Христа въ видѣ голубя и на апостоловъ въ видѣ огненныхъ языковъ [8]), а также звѣзда, указавшая волхвамъ мѣсто рожденія Спасителя [9]). Во всѣхъ этихъ случаяхъ Богомъ чрезъ посредство ангеловъ [10]) были созданы матеріальныя субстанціи. Когда народъ слышалъ звуча-

---

[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. Contr. Adim IX, 1 De Trinit. II, 13 15. 24. 25.

[2]) De Genes. ad litt. XI, 46. Рус. п. VIII, 245—246.

[3]) Contr Adim. XXVIII, 2.

[4]) De Genes. ad litt. XII. 23, Рус. п. VIII, 273.

[5]) Ibid. XI, 43. Рус п. VIII, 244—245

[6]) Enchirid. LIX. Рус. п. XI, 46. De civ Dei XV, 23, 1. Рус. п. V, 121 -123 De Trinit. II, 25—26.

[7]) De Genes. ad litter. IX, 3. Рус. п. VIII, 143—144.

[8]) Epist. CLXIX, 9.

[9]) Contr. Faust. II, 5.

[10]) De Trinit. III, 4—22

щее съ неба свидѣтельство Отца о Сынѣ, это было дѣйствительное сотрясеніе воздуха и членораздѣльный звукъ, хотя онъ не издавался какимъ-нибудь живымъ существомъ, а былъ произведенъ силою Божіей. Звѣзда, за которою слѣдовали волхвы, не была изъ числа созданныхъ въ началѣ, но вновь была сотворена для того, чтобы указать колыбель Христа [1]). Голубь, явившійся при крещеніи Господа, былъ дѣйствительной матеріальной субстанціей. Силою Божіей изъ матеріи было создано тѣло, по формѣ подобное голубю и совершающее движенія, свойственныя этой птицѣ. Поэтому Евангеліе и говоритъ: *въ видѣ какъ бы голубя* [2]). Ангелы являлись людямъ въ дѣйствительныхъ матеріальныхъ тѣлахъ. Поэтому ихъ можно было не только видѣть, но и осязать [3]). По той же причинѣ они дѣйствительно, а не иллюзорно вкушали пищу подъ гостепріимной кущей Авраама и раздѣляли трапезу съ Товіей [4]). Для того, чтобы быть доступными чувствамъ человѣка, ангелы, по данной имъ отъ Бога власти надъ матеріальной природой, создавали себѣ изъ элементовъ дѣйствительное тѣло, которое, по минованіи надобности, снова разрѣшали въ стихіи [5]). Всѣ эти спеціально и на опредѣленное время создаваемыя матеріальныя субстанціи были знаками божественной воли и стояли къ ней въ такомъ же отношеніи, въ какомъ тѣлесные жесты и звукъ голоса къ безплотной мысли человѣка, выражающейся въ этихъ внѣшнихъ проявленіяхъ. Основная мысль бл. Августина въ его ученіи объ откровеніи чрезъ тѣлесное зрѣніе представляетъ собою дальнѣйшее развитіе нѣкоторыхъ положеній, высказанныхъ на западѣ еще Тертулліаномъ, который, стараясь доказать противъ Маркіона тождество Бога Творца и Спасителя, настаивалъ на дѣйствительности тѣлъ, въ которыхъ являлись ангелы и на реальности грома и молніи во время синайскаго законодательства [6]).

Откровеніе чрезъ духовное зрѣніе. Когда откровеніе сообщается человѣку чрезъ посредство духовнаго зрѣнія, то тѣлесное въ большей или меньшей степени бездѣйствуетъ. Тѣлесное зрѣніе не можетъ имѣть мѣста, если оно не сопровождается духовнымъ, духовное же зрѣніе хотя и можетъ возникнуть безъ участія интеллектуальнаго, однако нуждается въ немъ, такъ какъ въ про-

---

[1]) Contr. Faust. II, 5.
[2]) Epist. CLXIX, 10. De agon. christ. 24.
[3]) Enchirid. LIX. Рус. п. XI, 46. De civ. Dei XV, 23, 1. Рус. п. V, 121—123.
[4]) Serm. CCCLXII, 10. De civ. Dei XIII, 22. Рус. п. IV, 322—323.
[5]) Serm. XII, 9.
[6]) *Tertul.* Adv. Marc III, 9—10. CSEL. Vol. XLVII, p. 390—393.

тивномъ случаѣ человѣкъ не можетъ отличать внутренніе образы вещей отъ самыхъ вещей и понимать значеніе тѣхъ видѣній, которыя проносятся предъ его духовнымъ окомъ. Безъ участія интеллектуальнаго зрѣнія онъ можетъ созерцать внушаемые ему образы, но не можетъ понимать ихъ. Созерцаніе же знаковъ безъ ихъ пониманія не составляетъ откровенія. Отсюда откровеніе чрезъ духовное зрѣніе тогда только бываетъ дѣйствительнымъ откровеніемъ, когда соединяется съ интеллектуальнымъ зрѣніемъ.

Дѣятельность тѣлеснаго зрѣнія и всѣхъ вообще внѣшнихъ чувствъ прекращается, оставляя просторъ для двухъ высшихъ видовъ воспріятія, во снѣ, въ болѣзненномъ бреду и въ экстазѣ. Изслѣдованія древнихъ философовъ о мантикѣ и дивинаціи выдѣляли эти состоянія въ одну группу, какъ явленія однородныя. Тертулліанъ настолько сближаетъ сонъ и экстазъ, что иногда не легко бываетъ провести разграничительную черту между тѣмъ, что относится къ первому и что ко второму Бл. Августинъ слѣдуетъ за ними. Желая выяснить психологическую природу экстаза, онъ постоянно сопоставляетъ его съ душевными болѣзнями и сномъ, стараясь понять пророческія видѣнія по аналогіи съ сновидѣніями здоровыхъ и бредомъ больныхъ [1]).

Двѣ черты роднятъ между собою эти явленія. Первая состоитъ въ томъ, что спящій, находящійся въ бреду или въ экстазѣ, придя въ себя и возвратившись къ нормальному и бодрственному состоянію, иногда помнитъ о томъ, что испыталъ, и разсказываетъ объ этомъ, а иногда совершенно забываетъ [2]). Второй чертой служитъ большая или меньшая бездѣятельность внѣшнихъ чувствъ и вытекающая отсюда особая яркость внутреннихъ образовъ, вслѣдствіе которой спящій, больной или изступленный теряютъ возможность отличать ихъ отъ дѣйствительныхъ тѣлъ и вещей. Чѣмъ болѣе во снѣ прекращается притокъ внѣшнихъ впечатлѣній, тѣмъ ярче грезы, проносящіяся въ нашемъ сознаніи, тѣмъ труднѣе становится отличать ихъ отъ дѣйствительныхъ воспріятій. Тоже характеризуетъ бредъ и экстазъ. Однако, нужно имѣть въ виду, что усыпленіе чувствъ и отождествленіе внутреннихъ состояній съ внѣшней дѣйствительностью не всегда бываетъ полнымъ, но имѣетъ степени. „Со мной бывало, разсказываетъ бл. Августинъ, а потому не сомнѣваюсь, что случалось и съ другими, когда во снѣ, пораженный несообразностью видимаго, я чувствовалъ, что сплю и вижу сонъ“. Возможно даже часть сновидѣнія ото-

---

[1]) *August* De Genes. ad. lit. XII, 25 26. 39. Рус. п. VIII, 274—276. 285—286.
[2]) Ibid. XII, 25. Рус. п. VIII, 274—275.

ждествлять съ внѣшней дѣйствительностью, а другую часть сознавать въ качествѣ собственнаго субъективнаго состоянія. Для поясненія этого бл. Августинъ разсказываетъ объ одномъ своемъ сновидѣніи. Видя однажды во снѣ своего друга, онъ старался убѣдить послѣдняго, что представляющіяся ему картины не дѣйствительныя тѣла, а грезы спящаго, что даже самый разговоръ ихъ есть не болѣе, какъ сновидѣніе, что другъ его въ этотъ моментъ тоже спитъ и видитъ во снѣ совсѣмъ другое, однако у него оставалось сомнѣніе, дѣйствительно ли онъ разговариваетъ съ другомъ или и это ему только такъ кажется [1]). Но тоже самое случается и въ бреду и въ экстазѣ. Самъ Августинъ наблюдалъ простолюдина, который, находясь во власти внутреннихъ видѣній, воспринималъ посредствомъ чувствъ и дѣйствительные предметы и отчетливо различалъ одно отъ другого. Это, говорилъ онъ, видитъ душа моя, а не глаза [2]). Онъ наблюдалъ также случаи экстатическихъ состояній, когда внутреннія состоянія не уступали по своей яркости дѣйствительнымъ воспріятіямъ, но не исключали и этихъ послѣднихъ, такъ что человѣкъ разговаривалъ „и съ присутствующими и съ отсутствующими, но какъ съ присутствующими“ [3]). Въ томъ и другомъ случаѣ экстазъ не былъ полнымъ. Высшая степень экстаза характеризуется совершенною невоспріимчивостью тѣлесныхъ чувствъ. Въ этомъ случаѣ душа человѣка бываетъ всецѣло погружена въ созерцаніе или образовъ тѣлъ посредствомъ духовнаго зрѣнія или вещей безтѣлесныхъ посредствомъ интеллектуальнаго зрѣнія, но даже съ открытыми глазами ничего не видитъ посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія, равно какъ ничего не воспринимаетъ и чрезъ другія тѣлесныя чувства.

Причина необыкновенной яркости внутреннихъ, психическихъ образовъ вещей во снѣ и экстазѣ состоитъ въ отрѣшеніи души отъ тѣла. Не оставляя совершенно своей матеріальной оболочки, но продолжая оживлять свой организмъ, душа можетъ отдѣляться отъ него своимъ вниманіемъ [4]). Подобное отрѣшеніе души отъ тѣла можетъ зависѣть отъ двухъ причинъ. Оно можетъ быть вызвано или естественными измѣненіями въ нервной системѣ, или сверхъестественнымъ вмѣшательствомъ добрыхъ и злыхъ духовъ. Естественныя измѣненія во внутреннихъ орга-

[1]) Ibid. XII, 3. Ср. 43. Рус. п. VIII, 259. 290—291.

[2]) Ibid. XII, 4. Рус. п. VIII, 259—260

[3]) Ibid. XII, 25. Рус. п. VIII, 274—275.

[4]) De Genes. ad litt. XII, 14. 25—26. 27 41. 53—54 Рус. п. VIII, 265. 274—277. 288. 299—300.

нахъ чувствъ, въ силу которыхъ душа теряетъ возможность проникать въ нихъ своимъ вниманіемъ, бываютъ нормальными и ненормальными. Къ первымъ относится обычное усыпленіе центральныхъ органовъ, ко вторымъ ихъ болѣзненное разстройство у френетиковъ и людей, страдающихъ лихорадками или общимъ разслабленіемъ тѣла [1]). Но не всякое поврежденіе органовъ воспріятія отрѣшаетъ душу отъ чувствъ. Если оно ограничивается лишь ихъ оконечностью, наружными пріемниками внѣшнихъ раздраженій или, такъ сказать, дверью, чрезъ которую внѣшній міръ проникаетъ въ душу, то человѣкъ не утрачиваетъ способности ощущать психическіе образы вещей въ качествѣ своихъ внутреннихъ состояній. Такъ бываетъ у слѣпыхъ и глухихъ. Несмотря на поврежденіе глазъ и ушей, душа ихъ можетъ сознавать свою дѣятельность и напряженіе въ центральномъ органѣ воспріятія и въ нервныхъ путяхъ, соединяющихъ его съ внѣшними аппаратами. Чтобы образъ пріобрѣлъ яркость дѣйствительнаго воспріятія необходимо бездѣйствіе органа во всемъ его цѣломъ, начиная соотвѣтствующимъ центромъ въ мозгу, продолжая нервными путями и кончая внѣшнимъ воспринимающимъ аппаратомъ. Душѣ свойственно стремленіе къ познанію внѣшнихъ вещей. Когда путь къ удовлетворенію этого стремленія преграждень непроводимостью органовъ, вниманіе души не можетъ распространяться въ нихъ, и вся ея энергія обращается къ внутреннему творчеству. Вслѣдствіе этого внутренніе образы, создаваемые ею самою или внушаемые со стороны, получаютъ необыкновенную живость и массивность [2]). Психологически экстазъ не отличается отъ сна и болѣзненнаго бреда. Въ немъ душа также отрѣшается отъ чувствъ и утрачиваетъ способность различать образы тѣлъ отъ дѣйствительныхъ воспріятій. Разница состоитъ только въ томъ, что здѣсь бездѣйствіе чувствъ и ихъ неспособность служить проводниками вниманія души бываютъ обусловлены не сномъ и не болѣзнію, а сверхъестественнымъ воздѣйствіемъ духовъ [3]). Таково значеніе термина отрѣшеніе души отъ тѣла и таковы

---

[1]) Ibid. XII, 49. Рус. п. VIII, 295—296.

[2]) 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. Ibid. XII, 43. Рус. п. VIII, 290. Вообще объ этомъ Ibid. XII, 42—44. Рус. п. VIII, 289—292. Сравн выше ч. II, стр. 60—61.

[3]) Ibid. XII, 41. 49. Рус. п. VIII, 288. 296.

психологическія и физіологическія причины этого явленія. Чѣмъ полнѣе дѣйствіе этихъ причинъ, тѣмъ болѣе утрачивается способность дѣйствительныхъ воспріятій и усиливается осязательность внутреннихъ образовъ.

Дальнѣйшій вопросъ, разсматриваемый бл. Августиномъ, касается причинъ возникновенія въ сознаніи спящихъ и изступленныхъ тѣхъ или другихъ образовъ. Чѣмъ обусловленъ характеръ и содержаніе ихъ грезъ?

Ближайшая причина находится въ самомъ человѣкѣ, въ дѣятельности его фантазіи, при чемъ законы ея творческой работы остаются неизмѣнными какъ въ часы бодрствованія, такъ и во время сна, бреда, экстаза. Въ бодрственномъ состояніи фантазія или воспроизводитъ образы дѣйствительныхъ вещей, хранимые въ памяти, или создаетъ новые образы, соединяя, разъединяя, уменьшая, увеличивая элементы, поступившіе въ хранилище памяти, какъ результатъ дѣйствительныхъ воспріятій [1]). Самый же подборъ воспроизводимыхъ и вновь создаваемыхъ образовъ опредѣляется желаніями и страстями. Движеніе образовъ въ фантазіи спящихъ или находящихся въ болѣзненномъ бреду подчиняется тѣмъ же законамъ. Это или воспоминанія о прошедшемъ и испытанномъ ранѣе, или произвольная комбинація наличныхъ образовъ, руководимыя импульсами воли и ея общимъ направленіемъ [2]). Какъ во время бодрствованія люди чѣмъ-либо озабоченные только о томъ и думаютъ, чего имъ не достаетъ, такъ и во снѣ страсть къ пріобрѣтенію обнаруживается въ сновидѣніяхъ дѣлового характера, а уснувшіе съ пустымъ желудкомъ грезятъ о вкусныхъ блюдахъ и напиткахъ [3]). Съ трудомъ выработанное высокое нравственное состояніе отражается и въ сновидѣніяхъ: Соломонъ и во снѣ всему предпочелъ мудрость и, оставивъ съ презрѣніемъ прочее, просилъ ее у Бога [4]).

Однако случаи предвидѣнія будущаго въ бодрственномъ состояніи, вѣщихъ сновидѣній, зрѣнія на разстояніи и чтенія мыслей не позволяютъ остановиться на однѣхъ естественныхъ причинахъ видѣній, но вынуждаютъ признать вмѣшательство въ дѣятельность воображенія духовныхъ, свѣтлыхъ или темныхъ силъ, ан-

---

[1]) Ibid. XII, 49. Рус. п. VIII, 295—296.

[2]) 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. Ibid. XII, 26. Рус. п VIII, 275—276.

[3]) Ibid. XII, 58. Рус. п. VIII, 305.

[4]) Ibid. XII, 31. Рус. п VIII, 279—281.

геловъ или демоновъ Бл. Августинъ разсказываетъ нѣсколько такихъ удивительныхъ происшествій.

Уже въ бодрственномъ состояніи люди совершенно здоровые и не бѣсноватые по какому-то таинственному внушенію могутъ предсказывать будущее или ненамѣренно, какъ Каіафа (Іоан. XI, 51), или же выдавая себя за прорицателей въ видѣ шутки. Такъ нѣсколько юношей, остановившись на своемъ пути въ гостинницѣ и желая пошутить надъ своимъ легковѣрнымъ хозяиномъ, назвались астрологами и стали наудачу говорить ему объ обстоятельствахъ его прошедшей жизни. Къ ихъ удивленію хозяинъ подтвердилъ ихъ слова, какъ чистѣйшую правду. Тогда, ободренные успѣхами въ раскрытіи тайнъ прошедшаго, они перешли къ предсказанію будущаго. Между прочимъ хозяинъ, обезпокоенный продолжительной отлучкой сына, спросилъ ихъ объ его здоровьѣ и времени возвращенія. Мистификаторы, увѣренные въ томъ, что хозяинъ не станетъ догонять ихъ на другой день, если ихъ пророчество и не сбудется, успокоили его на счетъ здоровья сына и пообѣщали его возвращеніе въ тотъ же день. Но ихъ предсказаніе сбылось: лишь только они собрались уходить, сынъ хозяина возвратился [1]). Другой подобный случай произошелъ на одномъ языческомъ празднествѣ. По принятому обычаю одинъ юноша плясалъ предъ оркестромъ, въ шутку подражая умопзступленнымъ, и всѣ окружающіе хорошо это понимали. Остановившись среди пляски, чтобы передохнуть, смѣясь и окруженный смѣющейся толпой, онъ предсказалъ, что наступающей ночью въ ближайшемъ лѣсу львомъ будетъ растерзанъ человѣкъ, смотрѣть на трупъ котораго съ наступленіемъ дня сбѣжится большая толпа, и мѣсто празднества опустѣетъ. Такъ дѣйствительно и случилось. Этому предсказанію всѣ очень удивлялись и болѣе другихъ самъ юноша, потому что всѣ были убѣждены, что это — шутка [2]).

Еще удивительнѣе ясновидѣніе больныхъ. Бл. Августинъ зналъ мальчика, страдавшаго болѣзнію половыхъ органовъ, причинявшей ему неимовѣрныя мученія. Приступы острыхъ болей оканчивались обыкновенно глубокимъ обморокомъ, во время котораго больной не чувствовалъ внѣшнихъ раздраженій и своимъ духомъ уносился въ область видѣній. Придя въ себя, онъ могъ ихъ припомнить и разсказать. Почти всегда ему являлись два лица— пожилой мужчина и мальчикъ, которые говорили и показывали

---

[1]) De Genes ad litter. XII, 46. Рус. п. VIII, 293.

[2]) Ibid. XII, 47. Рус. п. VIII, 293—294.

ему то, что, по его словамъ, онъ слышалъ или видѣлъ Однажды они показали ему мѣсто райскаго блаженства съ сонмомъ ликующихъ въ неизреченномъ свѣтѣ святыхъ и мѣсто мученій грѣшниковъ Они же дважды давали ему медицинскіе совѣты, которые всякій разъ приносили нѣкотое облегченіе, хотя окончательно его излечили всеже врачи [1]). Одинъ больной лихорадкой въ припадкахъ бреда, напоминающихъ сумасшествіе, обнаруживалъ удивительное ясновидѣніе. Онъ говорилъ окружающимъ, когда посѣщавшій его и имѣвшій на него большое вліяніе пресвитеръ выходилъ изъ дома, гдѣ находился на своемъ пути, какъ приближался и когда входилъ въ домъ. Это обстоятельство дало поводъ домашнимъ признать больного за одержимаго нечистой силой, и пресвитеръ былъ приглашенъ творить надъ нимъ заклинанія. Но экзоркизмъ оказалъ свое дѣйствіе лишь вмѣстѣ съ выздоровленіемъ больного отъ лихорадки, картина котораго ничѣмъ не отличалась отъ обычнаго въ такихъ случаяхъ теченія болѣзни [2]). Зналъ бл. Августинъ несомнѣннаго душевно-больного, который предсказалъ смерть одной женщины и не въ видѣ прорицанія, а какъ бы припоминая о случившемся и прошедшемъ. Когда при немъ упомянули объ этой женщинѣ, еще совершенно здоровой, онъ сказалъ: „Она умерла. Я видѣлъ, какъ ее вынесли и прошли съ ея тѣломъ вотъ здѣсь“. Чрезъ нѣсколько дней она внезапно скончалась, и процессія съ ея тѣломъ прошла по тому мѣсту, о которомъ говорилъ больной [3]).

Для объясненія подобныхъ фактовъ бл. Августинъ вводитъ сверхъестественный элементъ—внушеніе добрыхъ или злыхъ ангеловъ [4]). Впервые Аристотель высказалъ мысль, впослѣдствіе подхваченную и разработанную стоиками, что душа по природѣ обладаетъ способностью предвидѣть будущее. Бл. Августинъ не подвергаетъ ее подробной критикѣ, а лишь замѣчаетъ, что даже признаніе этого положенія не исключаетъ вмѣшательства духовныхъ силъ. Если душа и обладаетъ способностью предсказывать будущее, то все же необходимо допустить, что требуются извѣстныя условія, при которыхъ эта способность можетъ проявляться. Вѣдь человѣкъ всегда хочетъ знать будущее, но не всегда, а очень рѣдко, можетъ его предвидѣть. Слѣдовательно, душа можетъ пользоваться своей дивинаторской способностью только въ

---

[1]) Ibid. XII, 37—38. Рус. п VIII, 284—285.
[2]) Ibid XII. 35. Рус. п. VIII, 283—284.
[3]) Ibid. XII, 36. Рус. п. VIII, 284.
[4]) Ibid. XII, 26. Рус. п. VIII, 275—276.

томъ случаѣ, если получаетъ помощь. Но мы уже знаемъ, что бл. Августинъ признавалъ тѣло началомъ абсолютно пассивнымъ, не оказывающимъ никакого вліянія на душу, поэтому онъ не могъ допустить, чтобы сила предвидѣнія, свойственная душѣ, могла приходить въ дѣятельное состояніе подъ вліяніемъ тѣла. Дѣйствующей причиной можетъ быть только высшее по отношенію къ низшему. Отсюда вытекало, что, признавая спеціальную одаренность души, условій ея проявленія нужно искать всеже въ дѣятельности безплотныхъ духовъ [1]).

Способъ воздѣйствія духовъ на человѣческую душу, посредствомъ котораго они внушаютъ ей свои представленія или мысли, неизвѣстенъ, но бл. Августинъ намѣчаетъ нѣсколько возможныхъ рѣшеній этого вопроса. Прежде всего фактъ вліянія духовъ на воображеніе предполагаетъ прозрачность для нихъ человѣческой души. Чтобы вліять на теченіе образовъ въ фантазіи человѣка, духи должны непосредственно видѣть содержаніе его сознанія. Бл. Августинъ приписываетъ добрымъ ангеламъ неограниченную способность чтенія мыслей. Въ нѣсколько болѣе слабой степени онъ оставляетъ ее и за демонами. Злые духи безъ сомнѣнія видятъ дурныя движенія воли въ душѣ человѣка. Въ этомъ убѣждаютъ случаи обнаруженія тайныхъ помысловъ бѣсноватыми. Но они не видятъ добродѣтелей человѣка, иначе дьяволъ не сдѣлалъ бы безнадежной попытки склонить къ ропоту на Бога терпѣливаго Іова [2]). Человѣкъ также можетъ видѣть мысли добрыхъ и злыхъ духовъ, однако не всегда, а лишь въ томъ случаѣ, если сами они пожелаютъ ихъ обнаружить. Бл. Августинъ полагаетъ, что у нихъ есть какой-то духовный способъ скрывать свои мысли отъ человѣческой души, подобно тому, какъ человѣкъ, пользуясь физическими средствами, можетъ скрывать отъ другихъ свое тѣло [3]). Итакъ главной причиной, открывающей для духовъ возможность вліянія на фантазію и мысль человѣка, служитъ прозрачность и проницаемость духовныхъ субстанцій другъ для друга. Но на этомъ бл. Августинъ не останавливается, а старается про-

---

[1]) 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. Ibid. XII, 27. Рус. п. VIII, 274 Si enim demonstrantur haec, nec utique a corpore demonstrari possunt, quid restat nisi ut ab aliquo spiritu demonstrentur? Ibid. XII, 26. Рус. п. VIII, 276.

[2]) Ibid XII, 34. 48. Рус. п. VIII, 283. 294.

[3]) Ibid XII, 48. Рус. п. VIII, 294.

нинуть глубже въ тайну воздѣйствія одного духа на другой. Здѣсь открывается троякая возможность. Образы, внушаемые духами и созерцаемые подъ ихъ вліяніемъ, могутъ лишь извлекаться ими изъ нѣдръ самой души, въ которой они находились и ранѣе въ потенціальномъ видѣ, подобно полузабытымъ представленіямъ, дремлющимъ въ памяти, пока какая-нибудь причина не вызоветъ ихъ въ свѣтлое поле сознанія [1]). Возможно далѣе, что духи какимъ-то неизвѣстнымъ намъ способомъ примѣшиваютъ къ нашей душѣ и внѣдряютъ въ нее тѣ образы, которые созерцаютъ сами [2]). Наконецъ, не исключена возможность, что душа непосредственно видитъ эти образы не въ себѣ самой, а въ томъ духѣ, который пожелалъ обнаружить предъ ней свои помыслы [3]). Непререкаемое рѣшеніе этихъ вопросовъ во всякомъ случаѣ бл. Августинъ признаетъ недоступнымъ нашему познанію [4]). Представляется довольно страннымъ, почему въ данномъ случаѣ бл. Августинъ не воспользовался послѣдовательно проведенной имъ въ психологіи познанія схемой матеріи и формы. Если психическій образъ, возникшій въ связи съ физическимъ раздраженіемъ органовъ воспріятія, информируетъ память, какъ потенціальное начало, если образъ, хранимый въ памяти, информируетъ способность воспоминанія и воображенія, то естественно было предположить, что и психическій образъ вещи, находящійся въ одномъ духѣ, проницаемомъ для другого, можетъ информировать воспринимающую способность этого послѣдняго.

Отъ психологіи экстаза духовнаго зрѣнія бл. Августинъ переходитъ къ вопросу о пророческомъ значеніи видѣній. Болѣе всего вниманія онъ удѣляетъ мысли, высказанной Тертулліаномъ Мы уже отмѣтили, что карѳагенскій пресвитеръ, исходя изъ представленія о тѣлесности души, полагалъ, что экстатики и умирающіе видятъ души и ангеловъ въ ихъ собственной субстанціи. Онъ пользовался видѣніемъ монтанистической визіонерки для выясненія физическихъ свойствъ души, опредѣленія ея формы, внѣшняго вида, цвѣта. Бл. Августинъ имѣетъ въ виду это мѣсто изъ сочиненія Тертулліана *De anima* и направляетъ противъ него свои возраженія [5]). Онъ не раздѣлялъ мнѣнія о тѣлесности души. Душа—нематеріальная, непространственная, неосязаемая субстанція. Но когда во снѣ или въ экстазѣ видятъ умершихъ, то во-

[1]) Ibid. XII, 27. 48. Рус. п. VIII, 276—277. 294.
[2]) Ibid. XII, 26 48. 58. 28. Рус п VIII, 275—276. 294. 305. 277—278.
[3]) Ibid. XII, 27. 58. Рус. п VIII, 276—277. 305.
[4]) Ibid. XII, 27. 48. Рус. п VIII, 276—277 294.
[5]) Ibid X, 41—43 Рус п. VIII, 287—291.

ображеніе рисуетъ себѣ образъ человѣческаго тѣла, какъ субстанціи протяженной, заключенной въ пространственную и осязаемую форму. Слѣдовательно, видимое въ этомъ случаѣ не есть сама душа, а только безтѣлесный образъ ея тѣла, который созданъ воображеніемъ на основаніи матеріаловъ, полученныхъ раннѣе путемъ чувственныхъ воспріятій. Поэтому эѳіопъ всегда видитъ себя во снѣ чернымъ, и очень удивился бы, если бы увидѣлъ себя въ какомъ-нибудь другомъ образѣ. Монтанистическая пророчица, о которой разсказываетъ Тертулліанъ, созерцала въ духѣ воздушный и лучезарный образъ души. Этого, конечно, не могло бы быть, если бы она никогда не слыхала или не читала о такомъ цвѣтѣ [1]).

Во снѣ, въ бреду и въ экстазѣ часто видятъ умершихъ, загробное блаженство праведныхъ и наказанія грѣшныхъ. Иногда подобныя видѣнія оказываются пророческими. Мертвые даютъ такія указанія и совѣты живымъ, къ которымъ послѣдніе не могли бы прійти естественнымъ путемъ. Какъ смотрѣть на эти факты? Посѣщаютъ ли усопшіе тѣхъ, кого оставили на землѣ, чтобы принять участіе въ ихъ дѣлахъ? Покидаетъ ли душа сновидцевъ свое тѣло и уносится въ страну умершихъ, чтобы взглянуть на обители блаженныхъ и темницу злыхъ? Исходятъ ли на землю мученики для исцѣленія у своихъ гробницъ одержимыхъ, устами которыхъ демоны кричатъ объ ихъ приближеніи? Бл. Августинъ отвѣчаетъ на всѣ эти вопросы отрицательно. Души умершихъ получаютъ по смерти желанное успокоіе и не заботятся о дѣлахъ человѣческихъ. По слову Писанія, отецъ и мать оставляютъ насъ, не оставляетъ только Богъ (Ис. XXVI, 10), Авраамъ и Израиль не знаютъ народа вѣрующихъ, прошедшаго отъ нихъ (Ис. LXIII, 16), благочестивому царю Іосіи было въ видѣ особой милости обѣщано Богомъ, что онъ умретъ ранѣе, чѣмъ народъ его будетъ наказанъ, чтобы не видѣть его бѣдствій (IV Цар. XXII, 18—20). Если бы, продолжаетъ бл. Августинъ, души умершихъ интересовались тѣмъ, что происходитъ на землѣ, то „моя благочестивая мать, слѣдовавшая за мною по сушѣ и морю, чтобы только не разставаться со мною, посѣщала бы меня каждую ночь. Не могла же она стать настолько черствой вслѣдствіе слишкомъ счастливой жизни, чтобы, когда какое-нибудь

---

[1]) 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 unquam istum legisset, vel audisset Ibid. X, 42. Рус. п.VIII, 206.

обстоятельство угнетаетъ мое сердце, не утѣшить сына, котораго она любила исключительнымъ образомъ, котораго никогда не хотѣла видѣть унылымъ“ [1]).

Свое мнѣніе бл. Августинъ старается доказать анализомъ содержанія видѣній, которыя представляются необъяснимыми при отрицаніи вмѣшательства мертвыхъ въ дѣла живыхъ. Его методъ состоитъ въ томъ, чтобы на основаніи тѣхъ элементовъ видѣній, которые допускаютъ возможность провѣрки, судить о тѣхъ, которые провѣркѣ подлежать не могутъ. При всякомъ отрѣшеніи души отъ тѣла человѣкъ видѣтъ не только умершихъ, но и живыхъ, не только рай и адъ, но и реальныя мѣстности. Ясно, что о томъ и другомъ нужно утверждать одно и тоже. Если визіонеръ видитъ самыя души и дѣйствительно посѣщаетъ ихъ обители, то онъ видитъ и отсутствующихъ живыхъ и переносится въ ихъ жилища. Если же онъ созерцаетъ только образы отсутствующихъ живыхъ и мѣстъ ихъ жительства, то такъ же слѣдуетъ смотрѣть и на видѣнія душъ. „Но такова человѣческая слабость, восклицаетъ бл. Августинъ, если кто видитъ во снѣ мертваго, то полагаетъ, что видѣлъ душу его, а когда подобнымъ же образомъ видитъ живого, то не сомнѣвается, что ему явилась не душа его и не тѣло, а подобіе человѣка“ [2]). Для иллюстраціи примѣненія этого метода, мы позволимъ себѣ привести два-три факта, подвергнутыхъ Августиномъ подробному анализу.

Когда еще преподавателемъ риторики бл. Августинъ жилъ въ Миланѣ, одному молодому человѣку было предъявлено требованіе объ уплатѣ долга, выданнаго подъ расписку его умершаго отца, отъ котораго по завѣщанію къ нему перешло все имущество. Это требованіе показалось подозрительнымъ въ виду того, что покойный ни словесно, ни въ завѣщаніи не оговорилъ долговъ. Возникающее судебное дѣло очень обезпокоило наслѣдника. Въ такомъ состояніи онъ увидѣлъ во снѣ отца, который указалъ ему, гдѣ спрятана квитанція, погашающая предъявленную расписку. На основаніи этого недобросовѣстный кредиторъ былъ изобличенъ во лжи и вынужденъ былъ возвратить заемное письмо, не истребованное должникомъ при окончательномъ разсчетѣ. Какъ не подумать, что душа умершаго въ своихъ заботахъ о сынѣ явилась къ нему ночью и сообщила то, чего онъ не зналъ? Однако этому случаю Августинъ противопоставляетъ другой, совершенно такой же, но допускающій провѣрку. Онъ произошелъ почти одновременно съ первымъ.

---

[1]) De cur. pro mort. gerend. 16

[2]) Ibid. 13. 15.

Когда Августинъ оставался еще въ Миланѣ, его ученикъ, Евлогій, занялъ мѣсто преподавателя риторики въ Карѳагенѣ. Готовясь къ лекціи, которую онъ долженъ былъ читать три дня спустя, молодой и самолюбивый преподаватель натолкнулся на такое мѣсто въ очередномъ чтеніи изъ Цицерона, котораго самъ не могъ прокомментировать. Ожидаемая непріятность до такой степени его озабочивала, что онъ едва могъ уснуть „Въ эту ночь, продолжаетъ свой разсказъ Августинъ, явился ему во снѣ я и истолковалъ, что онъ не понималъ, или лучше не я, а образъ мой безъ моего вѣдома, такъ какъ въ это время далеко за моремъ я или занимался чѣмъ-нибудь другимъ, или самъ что-нибудь видѣлъ во снѣ и вовсе не заботился объ его тревогахъ. Какъ это происходитъ, я не знаю, но какъ бы оно ни происходило, почему мы не думаемъ, что видѣніе мертваго происходитъ такъ же, какъ и видѣніе живого, во всякомъ случаѣ такъ, что ни тотъ ни другой не знаетъ и не заботится, кто, гдѣ и когда видитъ во снѣ его образъ“ [1])?

Другой примѣръ сложнѣе. Обстоятельства дѣла таковы. Въ Тулліенской городской общинѣ, отстоявшей недалеко отъ Иппона, было два гражданина съ именемъ Курмы — одинъ дуумвиръ, но бѣдный и необразованный, другой кузнецъ [2]). Первый, подверг-

---

[1]) Ibid 13.

[2]) Достовѣрность факта, сущность котораго излагается въ дальнѣйшемъ, бл. Августинъ всячески старается провѣрить. О самомъ событіи онъ узналъ два года спустя послѣ происшествія отъ своего друга, который находился въ дружественныхъ отношеніяхъ и съ Курмой. Заинтересованный необычайностью явленія, бл Августинъ настоялъ, чтобы ему обо всемъ разсказалъ самъ Курма Недовольствуясь этимъ, онъ разспрашивалъ свидѣтелей событія, чтобы установить, насколько показанія, данныя больнымъ по воспоминанію о пережитомъ, согласуются съ его разсказами въ моментъ пробужденія отъ летаргіи. (De cur. pro mort. ger. 17) Сомнѣваться въ правдивости бл. Августина нѣтъ никакихъ основаній. Однако, у Лукіана мы находимъ весьма близкую параллель къ этой исторіи, убѣждающую въ томъ, что подобные разсказы были ходячими. Вотъ это мѣсто. „Когда я находился въ состояніи бодрствованія, подходитъ ко мнѣ прекрасный юноша, одѣтый въ бѣлую одежду, поднимаетъ меня и ведетъ чрезъ какую-то пропасть въ адъ, который я тотчасъ же узналъ, увидѣвъ Тантала, Титія и Сисифа: и нужно ли мнѣ перечислять вамъ еще и все остальное? Я очутился въ судилищѣ, гдѣ присутствовали Эакъ, Харонъ, богини судьбы и Эриніи, и сидѣлъ нѣкто, вѣроятно, самъ царь Плутонъ, читавшій имена тѣхъ, кому надлежало стать покойниками, и кто случайно прожилъ свыше положеннаго ему срока. Мой проводникъ быстро подвелъ меня къ Плутону, но тотъ разсердился на юношу, зачѣмъ онъ привелъ меня. „Его пряжа еще не выполнена“, сказалъ Плутонъ, „такъ что пусть уходитъ. А вмѣсто него приведи *кузнеца* Демила, который живетъ уже сверхъ веретена“. Радостно выбѣжалъ я изъ подземнаго міра, и лихорадка прошла у меня. Всѣмъ

шись тяжкой болѣзни, впалъ въ летаргію Нѣсколько дней онъ лежалъ безъ движенія, безъ пищи, ничего не чувствовалъ, не реагировалъ на внѣшнія возбужденія и только потому не былъ погребенъ живымъ, что рука, поднесенная къ его ноздрямъ, ощущала едва замѣтное дыханіе. Когда онъ очнулся, то открывая глаза, сказалъ: „Пусть кто-нибудь сходитъ въ домъ Курмы кузнеца и посмотритъ, что тамъ дѣлается". Оказалось, что кузнецъ умеръ въ тотъ моментъ, когда пробудился дуумвиръ. Во время обморока больной находился во власти видѣній,о которыхъ подробно разсказалъ окружающимъ. Сначала онъ видѣлъ себя въ одномъ помѣстьѣ въ обществѣ мѣстныхъ клириковъ, изъ которыхъ одинъ пресвитеръ очень убѣждалъ его креститься въ Иппонѣ у Августина. Затѣмъ ему казалось, что онъ дѣйствительно отправился въ Иппонъ и тамъ принялъ крещеніе. Послѣ этого онъ перенесенъ былъ въ страну мертвыхъ, встрѣтилъ тамъ души ранѣе этого умершихъ знакомыхъ, видѣлъ райское блаженство праведныхъ и получилъ совѣтъ креститься у Августина, если хочетъ быть вмѣстѣ съ святыми. На это онъ возразилъ, что уже крестился, но голосъ сказалъ ему: „Иди, крестись истинно, а то было въ видѣніи". Наконецъ, его отпустили, но удаляясь, онъ слышалъ, какъ кто-то сказалъ, что привели не того Курму, какого было приказано. Обсуждая этотъ случай, бл. Августинъ признается, что, пожалуй, и самъ повѣрилъ бы, что Курма былъ среди умершихъ и видѣлъ ихъ души, если бы вмѣстѣ съ почившими онъ не видѣлъ и живыхъ и если бы его посѣщенію рая не предшествовало посѣщеніе помѣстья, гдѣ пресвитеръ убѣждалъ его креститься, и Иппона, гдѣ, какъ ему казалось, онъ дѣйствительно крестился. Если живые, которыхъ онъ видѣлъ, не находились при немъ и ничего не знали объ его видѣніяхъ, если въ помѣстьѣ и въ Иппонѣ онъ несомнѣнно не былъ даже духомъ, потому что ничего не зналъ о томъ, что тамъ въ это время происходило, то гдѣ основаніе иначе смотрѣть на тѣ грезы, которые имѣли отношеніе къ умершимъ, и принимать ихъ за дѣйствительное общеніе души съ міромъ загробнымъ?[1]).

Доказательствомъ общенія душъ умершихъ съ живыми многіе

сообщалъ я, что скоро умретъ Демилъ. Онъ жилъ пососѣдству съ нами и, какъ говорили, былъ чѣмъ-то боленъ. И вскорѣ мы услышали вопли плакавшихъ по Демилѣ". (*Лукіанъ* Любитель лжи или невѣръ Сочиненія т. I. Москва 1915 Стр. 254). Совпаденіе разительное, но именно распространенность подобныхъ разсказовъ въ языческомъ обществѣ и могла навѣять дѣйствительныя грезы такого рода въ больномъ мозгу летаргика, что устанавливается опросомъ бл. Августина.

[1]) Рус. и 15.

считали чудеса, происходившія у гробницъ мучениковъ. Бѣсноватые или, по всеобщему мнѣнію, демоны ихъ устами просили какъ бы приближающихся мучениковъ оставить ихъ и не мучить. Бл. Августинъ примѣняетъ къ этимъ фактамъ тоже правило, вспоминая, что въ Миланѣ у мощей мучениковъ Гервасія и Протасія одержимые просили пощады, какъ у присутствующаго, и у св. Амвросія, когда онъ находился дома, былъ занятъ совсѣмъ другими дѣлами [1]) и вовсе о нихъ не думалъ.

Такимъ образомъ какъ во снѣ, такъ и въ экстазѣ человѣкъ видитъ не самыя реальности, а образы людей, мѣстъ и вещей. Эти образы внушаются ему добрыми или злыми ангелами. Божественное провидѣніе пользуется въ этихъ случаяхъ свѣтлыми и темными силами, чтобы чрезъ нихъ умы человѣческіе или получали наставленіе, или вводились въ заблужденіе, или находили утѣшеніе, или подвергались устрашенію, смотря по заслугамъ каждаго [2]). Такъ разсказываютъ, что иногда умершіе, тѣла которыхъ остались непогребенными, являлись во снѣ своимъ близкимъ, указывали, гдѣ лежитъ ихъ трупъ, и просили погребенія. Все это внушалось спящимъ не душой умершаго, для которой погребеніе тѣла не имѣетъ никакого значенія, а добрыми или злыми ангелами. Первые могли дѣлать это съ цѣлью утѣшить живыхъ или освятить добродѣтель заботы объ усопшихъ, вторые для того, чтобы посѣять суевѣрное убѣжденіе, будто непогребенный не можетъ достигнуть той степени загробнаго покоя, которая, по законамъ подземнаго міра, доступна только погребеннымъ [3]).

---

[1]) 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 De cur pro mort. Gerend. 21.

[2]) De Genes. ad litt. XII, 16 Рус. п. VIII, 267.

[3]) De cur. pro mort. ger. 12. Свою теорію экстаза духовнаго зрѣнія бл. Августинъ использовалъ въ вопросѣ о превращеніи людей въ животныхъ. Эти сказочные разсказы были въ то время широко распространены. О себѣ бл. Августинъ говоритъ, что во время своего пребыванія въ Италіи онъ много слышалъ исторій о женщинахъ, содержательницахъ постоялыхъ домовъ, которыя, давая путешественникамъ какого-то снадобья въ сырѣ, превращаютъ ихъ во вьючныхъ животныхъ и заставляютъ таскать тяжести. (De civ. Dei, XVIII, 18, 1 Рус. п. VI, 25). Апулею пришла въ голову остроумная мысль поставить героя своего бытового романа Золотой оселъ въ условія, при которыхъ онъ могъ бы подсмотрѣть человѣческіе нравы, ни въ комъ не возбуждая застѣнчивости и желанія укрыться отъ нескромнаго взгляда. Съ этой цѣлью, пользуясь ходячими сказками, онъ заставляетъ его превратиться въ осла, который, сохраняя человѣческій умъ, переходитъ изъ рукъ въ руки и всюду наблюдаетъ картины люд-

Образы вещей, которые человѣкъ видитъ въ состояніи отрѣшенія отъ тѣла, могутъ служить знаками какихъ нибудь мыслей.

скихъ пороковъ и преступленій Бл. Августинъ относится къ подобнымъ разсказамъ и къ фабулѣ знаменитаго романа съ извѣстной осторожностью, однако, въ концѣ концовъ не рѣшается отказать имъ въ довѣріи, такъ какъ слышалъ много такого отъ лицъ, правдивость которыхъ для него не подлежала никакому сомнѣнію. (Haec ad nos non quibuscumque, qualibus credere putaremus indignum, sed eis referentibus pervenerunt, quos nobis non existimaremus fuisse mentitos. De civ Dei XVIII, 18, 3 Рус. п VI, 27) Въ объясненіе этихъ мнимыхъ фактовъ онъ создаетъ цѣлую теорію. Если превращенія людей въ животныхъ и случаются, то для христіанскаго философа не было сомнѣнія въ томъ, что ихъ причиной могутъ быть только темныя силы Но столь же несомнѣнно было для него и то, что демоны не могутъ измѣнять субстанціи Божіихъ тварей, потому что творческой причиной можетъ быть только Богъ Злые духи безсильны произвести дѣйствительныя измѣненія въ самой природѣ душъ или тѣлъ. Ихъ власть ограничивается лишь областью человѣческой фантазіи: они могутъ внушать людямъ фантастическіе образы, не соотвѣтствующіе дѣйствительности Видимость превращенія человѣка во вьючныхъ животныхъ достигается такимъ образомъ Путешественнику даютъ снадобья, погружающаго его въ состояніе усыпленія чувствъ болѣе глубокое, чѣмъ обыкновенный сонъ, демоны же волнуютъ въ это время его духъ тяжелыми грезами Вслѣдствіе этого находящимся въ припадкѣ такого рода каталепсіи кажется, что они превращены въ ословъ или муловъ. Субъективно для нихъ подобныя фантазіи имѣютъ всю реальность дѣйствительныхъ переживаній Непріятный сонъ для насъ такъ же мучителенъ, какъ и печальная дѣйствительность (De Genes. ad litter XI, I, 61 Рус. п. VIII, 308) Эта теорія объясняетъ, какимъ образомъ люди получаютъ увѣренность въ своемъ превращеніи Но по разсказамъ того времени, не только самъ человѣкъ воображаетъ себя таскающимъ клади, но и другіе видятъ его въ этомъ положеніи и принимаютъ за дѣйствительное животное. Для объясненія этого бл. Августинъ вводитъ дополнительную теорію: когда чувства человѣка усыплены или подавлены, то его phantasticum, т е. та часть его души, которая творитъ и воспринимаетъ образы тѣлъ, можетъ являться другимъ людямъ въ такихъ призрачныхъ формахъ, какія его въ данный моментъ волнуютъ. (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 De civ. Dei. XVIII, 18, 2. Рус п. VI, 29). Одинъ знакомый бл. Августина ночью предъ отходомъ ко сну увидѣлъ, какъ къ нему вошелъ его пріятель философъ и истолковалъ одно темное мѣсто изъ Платона, чего не хотѣлъ сдѣлать раньше Потомъ выяснилось, что это былъ призракъ, въ точности соотвѣтствовавшій сновидѣнію 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. De civ. Dei XVIII, 18, 2 Рус. п. VI, 261. Но и эта добавочная теорія не объясняетъ, какимъ образомъ передвигаются

Для выраженія мысли можно пользоваться всевозможными символами: тѣлодвиженіями, звуками, предметами, образами предметовъ. Внутренніе образы, внушаемые человѣку духами, служатъ языкомъ, на которомъ ангелы и демоны объясняются съ существами, облеченными въ плоть. Но, какъ было выяснено, подборъ образовъ во время всевозможныхъ грезъ зависитъ или отъ произвольной дѣятельности воображенія или отъ воздѣйствія духовныхъ силъ. Въ первомъ случаѣ видѣнія ничего не обозначаютъ. Во второмъ они имѣютъ какую-нибудь цѣль и значеніе, потому что въ противномъ случаѣ духамъ не было бы причины внушать ихъ. Съ особеннымъ вниманіемъ поэтому нужно относиться къ экстазу, который охватываетъ душу человѣка въ то время, когда онъ бодрствуетъ и совершенно здоровъ. Независимость этого состоянія отъ органическихъ причинъ указываетъ на то, что оно возникло подъ вліяніемъ духовъ, которые не имѣли бы надобности прибѣгать къ нему, если бы не хотѣли сообщить чего-либо человѣку[1]). Для своихъ цѣлей духи пользуются такими состояніями, въ которыхъ дѣятельность внѣшнихъ чувствъ умолкаетъ и оставляетъ просторъ для духовнаго зрѣнія, созерцающаго внушаемые образы съ необычайною яркостью[2]).

Отрѣшаясь отъ тѣла и уносясь въ область видѣній, душа человѣка вращается среди безтѣлесныхъ образовъ матеріальныхъ вещей, не отличая подобій отъ дѣйствительности, потому что духовное зрѣніе само по себѣ для этого недостаточно. Такъ ап. Петръ, видя въ экстазѣ спускающуюся съ неба плащаницу, наполненную нечистыми животными, принялъ ее за дѣйствительный предметъ, и далекъ былъ отъ мысли, что это только образъ вещи. Съ другой стороны, освобожденный ангеломъ изъ темницы, онъ счелъ дѣйствительность за видѣніе[3]). Далѣе, такъ какъ наглядные образы

тяжести, если вьючныя животныя, на которыхъ они представляются нагруженными, призрачны. Бл. Августинъ полагаетъ, что демоны вызываютъ въ душѣ людей призрачные образы вьючныхъ животныхъ, а сами, оставаясь невидимы, перемѣщаютъ кладн. (Onera, si vera sunt corpora, portantur a daemonibus, ut illudatur hominibus, partim vera onerum corpora, partim jumentorum falsa cernentibus. Ibid). Подтвержденіе своего взгляда бл. Августинъ находитъ въ разсказѣ Престанція. По словамъ послѣдняго, его отецъ, принявъ ядъ, впалъ въ такой глубокій сонъ, что его никакъ не могли разбудить. Придя въ себя чрезъ нѣсколько дней, онъ повѣдалъ своимъ близкимъ о томъ, какъ ему снилось, что онъ былъ ломовой лошадью и возилъ въ Ретію военный провіантъ. По наведеннымъ впослѣдствіи справкамъ оказалось, что все видѣнное имъ во снѣ происходило въ дѣйствительности. (Ibid.).

[1]) De Genes. ad litt. XII, 26—27. 45. 49. Рус. п. VIII, 275—277. 292. 295—296.

[2]) De div quaest. ad Simplic. Lib II, qu. 1, 1.

[3]) De Genes. ad litt. XII, 53. Рус. п. VIII, 299—300.

вещей, внушаемые ангелами, служатъ знаками какихъ-нибудь мыслей, то духовное зрѣніе само по себѣ не способно понять не только значенія этихъ символовъ, но и того, что они — символы и знаки. Наконецъ, если видѣнія обозначаютъ нѣчто будущее, то въ экстазѣ одного только духовнаго зрѣнія человѣкъ считаетъ ихъ дѣйствительнымъ событіемъ настоящаго времени, а придя въ сознаніе, разсказываетъ объ этомъ, какъ о прошедшемъ. Такъ душевно-больной, о которомъ уже была рѣчь, созерцалъ въ своемъ воображеніи будущее событіе—смерть женщины и ея погребальную процессію—какъ настоящее, а послѣ окончанія видѣнія отнесъ все это къ прошедшему. Но если экстазъ духовнаго видѣнія соединяется съ интеллектуальнымъ зрѣніемъ, то человѣкъ понимаетъ, что онъ видитъ лишь образы вещей, какъ нѣкоторые знаки, уразумѣваетъ ихъ смыслъ и, если они имѣютъ пророчественное значеніе, относитъ ихъ къ будущему. Таково именно было состояніе св. Іоанна Богослова во время экстаза на Патмосѣ, описаннаго имъ въ Апокалипсисѣ [1]). Мысли, служащія истолкованіемъ образовъ, внушаются пророку ангелами тѣмъ же способомъ, какимъ и самые образы, какъ это было съ тайнозрителемъ Іоанномъ [2]).

Послѣ этихъ психологическихъ разъясненій бл. Августину оставалось только иллюстрировать свою мысль библейскими примѣрами.

Второй способъ откровенія состоитъ въ томъ, что Богъ чрезъ ангеловъ воздѣйствуетъ на фантазію живыхъ тварей и внушаетъ имъ образы тѣлесныхъ предметовъ, чтобы побудить ихъ къ какому-нибудь дѣйствію или выразить имъ Свою волю чрезъ эти знаки. Если видѣніе психическихъ образовъ не сопровождается ихъ пониманіемъ, то къ духовному зрѣнію не присоединяется никакой высшей формы откровенія. Въ совершенно изолированномъ видѣ это имѣетъ мѣсто только въ отношеніи къ животнымъ, когда Провидѣніе побуждаетъ ихъ творить Свою волю. Писаніе говоритъ, что Богъ привелъ безсловесныхъ къ Адаму для нареченія имъ имени. Нельзя, конечно, думать, что Богъ пригналъ ихъ къ Адаму или приказалъ имъ притти звуками голоса, потому что животное ихъ не понимаетъ. Какъ разумныя, такъ и неразумныя существа приводятся въ движеніе представленіями, которыя, затрогивая чувство, возбуждаютъ къ дѣятельности волю. Но разумное существо, оцѣнивая свои побужденія, производитъ между ними выборъ, а животное находится все-

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid.

цѣло во власти образовъ фантазіи и приводится ими въ движеніе чисто механически. Ангелы и заставляютъ неразумныя твари служить волѣ Провидѣнія, внушая имъ соотвѣтствующія представленія. Такъ было въ раю, черезъ ангеловъ же повелѣніе Божіе достигло кита, поглотившаго Іону (Іоан. II, 1), и червя, подточившаго корень тыквы (Ibid. IV, 6 — 7) [1]). При посредствѣ ангеловъ Богъ открывался въ духовномъ зрѣніи какъ праведнымъ, такъ и грѣшнымъ. Онъ запретилъ во снѣ обижать Авраама царямъ Герарскому и Египетскому (Быт. XII, 17—20. XX, 3), а другого царя убѣждалъ не трогать Исаака (Быт. XXVI, 8—11). Этимъ же способомъ онъ призывалъ Лавана быть справедливымъ къ Іакову (Быт. XXXI, 24). Фараону во снѣ было открыто грозившее странѣ наступленіе голода (Быт. XLI), а Навуходоносору его болѣзнь (Дан. II—IV). Въ экстазѣ духовнаго зрѣнія ап. Петръ видѣлъ спускающуюся съ неба плащаницу, подвѣшенную за четыре угла (Дѣян. X, 11), пророкъ Исаія видѣлъ Господа, сидящаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ [2]).

Вещи, чрезъ посредство которыхъ Богъ изъявляетъ Свою волю, и внутренніе образы, внушаемые живымъ существамъ чрезъ ангеловъ, суть знаки или какъ бы языкъ, на которомъ Онъ говоритъ съ тварями. Но для пониманія знака недостаточно его одного; нужно еще знаніе его истиннаго смысла. Поэтому точно постигаетъ волю Божію не тотъ, кому Богъ показываетъ дѣйствительныя вещи чрезъ тѣлесное зрѣніе, и не тотъ, кому Онъ внушаетъ образы вещей чрезъ духовное зрѣніе, а тотъ, кому Онъ открываетъ значеніе этихъ знаковъ чрезъ интеллектуальное зрѣніе. Валтасаръ видѣлъ пишущую руку. Вслѣдствіе возбужденія органа зрѣнія этой матеріальной субстанціей въ душѣ его тотчасъ же возникъ образъ руки. Онъ догадывался, что это необычайное явленіе—какой-то знакъ, но не могъ понять, что онъ обозначаетъ. Даніилъ не присутствовалъ при видѣніи чудесной руки, но, просвѣщенный Духомъ, открылъ царю смыслъ этого знака [3]). Навуходоносоръ во снѣ видѣлъ образъ истукана, символизировавшій судьбу его царства, но не только не понялъ значенія этого образа, но забылъ и самое сновидѣніе, отъ котораго у него сохранилось только смутное воспоминаніе, какъ о чемъ то важномъ и страшномъ. Даніилу же было открыто не только значеніе сновидѣнія царя, но и самое это сновидѣніе. Если Навуходоносоръ получилъ откро-

[1]) De Genes. ad litt. IX, 24—25. Рус п. VIII, 159—160

[2]) Enar. in Ps. CIV, 9. Serm. VI, 1; XII, 4; De div. quaest. ad Simpl. L. II. Qu. I, 1 Contra Adim. XXVIII, 2.

[3]) De Genes. sed litt. XII, 23. Рус. п. VIII, 273. Contr. Adim. XXVIII, 2.

вeніе только чрезъ духовное зрѣніе, то пророку истина была сообщена и чрезъ духовное и чрезъ интеллектуальное зрѣніе. Такимъ образомъ, не Валтасаръ и не Навуходоносоръ были пророками, а Даніилъ, потому что откровеніе, соединенное съ пониманіемъ, ап. Павелъ называетъ пророчествомъ (1 Кор. XIII, 2) [1]).

Откровеніе чрезъ одно интеллектуальное зрѣніе. Экстазъ интеллектуальнаго зрѣнія связанъ съ усыпленіемъ не только тѣлеснаго зрѣнія, но и воображенія. Въ этомъ состояніи умъ очищается отъ всѣхъ тѣлесныхъ подобій и переносится какъ бы въ страну разумныхъ и умопостигаемыхъ предметовъ, въ которой истина созерцается безъ всякихъ тѣлесныхъ покрововъ и не омрачается ошибками ложныхъ мнѣній [2]) Ему открывается тогда безтѣлесная дѣйствительность и все, что относится къ міру интеллигибельному. Въ этомъ случаѣ Богъ непосредственно формуетъ умъ разумныхъ существъ и говоритъ къ нимъ внутренно. Таково небесное созерцаніе ангеловъ. Богъ бесѣдуетъ съ ними, просвѣщая ихъ умы непреложною Истиной, такъ что имъ дано знать разомъ все, что во времени происходитъ не одновременно [3]). До грѣхопаденія первыхъ людей Богъ и съ ними могъ говорить такимъ же образомъ, хотя и съ меньшимъ удѣленіемъ мудрости, соотвѣтственно меньшему совершенству природы человѣка въ сравненіи съ природой ангеловъ [4]). Онъ говорилъ тогда къ самой лучшей части человѣческаго существа, къ его уму, который является преимущественно образомъ Божіимъ [5]). Но послѣ грѣхопаденія чувственная природа человѣка возстала противъ его духовной

---

[1]) De div quaest ad Simpl. L II, 1, 1 De Genes ad litt. XII, 24. Рус. п. VIII. 273—274.

[2]) Porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in talibus 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 De Genes ad litt XII, 54. Рус. п. VIII, 300 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 De div quaest. ad Simpl. L. II, qu. 1, 1.

[3]) De divers quaest. ad Simpl. L II, qu. VI. De civ. Dei X, 15. Рус. п. IV, 130—131 XVI, 6, 1. Рус. п. V, 150 De Genes. ad litt VIII, 47 XII, 69. Рус. п. VIII, 137—138. 313—314.

[4]) De Genes. ad litt. XI, 43. VIII, 47 50. IX, 3. Рус. п VIII, 244—245. 137—138 139—140. 143—144

[5]) De civ Dei XI, 2. Рус. п. IV, 175—176.

природы и омрачила умъ фантазмами. Вслѣдствіе этого люди почти утратили способность воспринимать интеллектуальное откровеніе. За исключеніемъ нѣкоторыхъ святыхъ, они не могутъ уже понимать непосредственнаго обращенія Бога къ уму [1]). Поэтому Богъ сталъ говорить съ человѣкомъ посредствомъ твари тѣлесной или духовной [2]). Но и теперь съ святыми Онъ бесѣдуетъ непосредственно, обращаясь къ ихъ интеллекту [3]). Лучшимъ условіемъ этого является экстазъ интеллектуальнаго зрѣнія. Но и на этой высокой ступени созерцанія сохраняется общій законъ интеллектуальнаго познанія, въ силу котораго для него необходимъ интеллектуальный свѣтъ. Поэтому, освободившись отъ власти тѣла и навязчивости фантазіи, душа созерцаетъ не только умопостигаемую дѣйствительность, но и свѣтъ, въ которой она можетъ быть видима, т. е. Самого Бога [4]). Она видитъ тогда славу Божію не такъ, какъ ее видѣлъ на Синаѣ народъ Израильскій, т. е. не въ физическихъ явленіяхъ грома и молніи, и не въ духовныхъ образахъ, какъ Исаія, а въ ея безтѣлесной сущности [5]). Созерцаніе Бога не подъ символами, а подъ той формой, въ которой Онъ существуетъ Самъ по Себѣ, обѣщано чистымъ сердцемъ на небѣ, но и въ условіяхъ земного существованія оно возможно, хотя имѣетъ мѣсто въ чрезвычайно рѣдкихъ случаяхъ. Его удостоился Моисей и ап. Павелъ, можетъ быть, и другіе апостолы. Богъ открывалъ Себя Моисею посредствомъ тѣлесной твари (Исх. XIX, 18 и XXXIII, 9), являлся Ему и въ видѣніяхъ, но пророкъ, въ своей пламенной любви къ Создателю, не удовлетворялся этимъ, а желалъ видѣть Бога безъ покрова символовъ, въ Его собственной сущности (Исх XXX, 12). И Богъ исполнилъ его молитву. Въ книгѣ Чиселъ Моисей противопоставляется прочимъ пророкамъ. Тѣмъ Богъ являлъ Себя во снѣ, въ видѣніи, въ гаданіи, а съ

---

[1]) De civ. Dei XI, 2. Рус. п IV, 175—176. De Genes ad litt. XI, 43. Рус. п. VIII, 244—245.

[2]) De Genes. ad litt VIII, 49—50. XI, 46. Рус п. VIII, 139—140. 245—246.

[3]) De civ. Dei VII, 30. XVI, 6, 1. Рус. п. III, 386—387. V, 150—151. De agon. christ. 9. De Trinit III, 14.

[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. De Genes. ad litt. XII, 59 Рус. п. VIII, 306.

[5]) Ibid. XII, 54. Рус. п. VIII, 300.

Моисеемъ бесѣдовалъ „усты къ устомъ“ и показалъ ему славу Свою (Числъ XII, 6—8). Онъ говорилъ къ нему неизреченнымъ образомъ, тою формою, въ которой Самъ существуетъ и которую никто не можетъ видѣть, пока его умъ не освободится отъ тираніи чувствъ или по отдѣленіи души отъ тѣла въ смерти, или въ такомъ глубокомъ экстазѣ, во время котораго человѣкъ, подобно Апостолу, не можетъ сказать, въ тѣлѣ ли онъ находится, или внѣ тѣла [1]). Подъ третьимъ небомъ, на которое былъ восхищенъ ап. Павелъ, и разумѣется третій, интеллектуальный видъ зрѣнія. Апостолъ созерцалъ Бога умомъ, ставшимъ выше не только тѣлеснаго, но и духовнаго зрѣнія [2]). Конечно, и на этой высшей ступени богопознанія человѣкъ не можетъ постигнуть Бога вполнѣ адэкватно, потому что умъ твари никогда не можетъ въ полной мѣрѣ уподобиться своему Творцу, однако это есть все же познаніе существа Божія, хотя и несовершенное [3]).

Мы видѣли, что, по ученію бл. Августина, человѣкъ и въ обычномъ состояніи видитъ интеллектуальный свѣтъ, т. е. Истину или Бога. Но въ экстазѣ интеллектуальнаго зрѣнія познаніе Бога несравненно совершеннѣе. Чтобы видѣть умопостигаемый свѣтъ и въ обычномъ состояніи нужно по возможности очистить свою мысль отъ вмѣшательства воображенія. Привычка облекать отвлеченную мысль въ конкретные образы и искать опоры для ея пониманія въ наглядныхъ представленіяхъ мѣшаетъ уму реализировать въ сознаніи даже истинную геометрическую линію, потому что мы всегда представляемъ ее тончайшею нитью, слѣдовательно не одной только чистой долготой. Вторженіе фантазіи въ область мышленія есть источникъ всѣхъ религіозныхъ заблужденій. Подъ

---

[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 intellectualis potest, sevocata ab omni corporis sensu, et ab omni significativo aenigmate spiritus Ibid XII, 55, Рус. п. VIII, 301

[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 Ibid XII, 56. Рус п VIII, 303. Ср. Epist. CXLIV, 31—32.

[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. De Genes. ab litt. XII, 56. Рус. п. VIII, 303.

вліяніемъ его люди не могутъ понять непротяженности, непространственности, чистой духовности Бога Такъ, напр., манихеи, не зная ничего лучше матеріальнаго свѣта, берутъ его образъ, позволяютъ своему воображенію расширить его до безконечности и думаютъ, что эта фантазма, это произвольное созданіе фантазіи, которому ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности, и есть Богъ [1]) Поэтому до истиннаго понятія о Богѣ возвышается лишь тотъ, кто устраняетъ всѣ чувственные образы и мыслитъ Бога голько въ категоріяхъ разума. Однако идеалъ этотъ неосуществимъ въ обыкновенныхъ условіяхъ умственной дѣятельности, потому что при всемъ желаніи человѣкъ не можетъ преградить наглядньмъ представленіямъ доступъ къ своему мышленію. Въ экстазѣ же интеллектуальнаго зрѣнія всѣ они сами отпадаютъ, способность, порождающая ихъ, какъ бы засыпаетъ, и дѣятельность ума становится чистой и свободной отъ всякихъ инородныхъ примѣсей [2]). Какъ для яркости и наглядности образовъ въ экстазѣ духовнаго зрѣнія нужно усыпленіе тѣлеснаго зрѣнія, такъ для чистоты мышленія въ экстазѣ интеллектуальнаго зрѣнія нужно усыпленіе духовнаго зрѣнія.

Въ связи съ познаніемъ существа Божія въ экстазѣ интеллектуальнаго зрѣнія стоитъ возможность видѣть въ Богѣ будущее. Въ откровеніи чрезъ духовное зрѣніе знаніе будущаго внушаютъ пророку ангелы, въ экстазѣ интеллектуальнаго зрѣнія самъ пророкъ видитъ грядущія событія тѣмъ же способомъ, какимъ о нихъ узнаютъ и ангелы [3]). Предсказаніе будущаго было бы немыслимо, если бы оно такъ или иначе не существовало въ настоящемъ, потому что нельзя ни видѣть, ни познавать того, чего совсѣмъ нѣтъ [4]). Хотя будущее въ полномъ смыслѣ еще не наступило, но оно уже существуетъ въ своихъ причинахъ и признакахъ. Такъ восходящее солнце до нѣкоторой степени уже дано въ предвозвѣщающей его зарѣ [5]). Опытъ прошедшаго позволяетъ догадываться о будущемъ, и на этомъ основывается предвидѣніе врачей, земледѣльцевъ, моряковъ Но ихъ наблюденіе улавливаетъ лишь ближайшія и низшія причины явленій, которыя иногда могутъ не согласоваться съ высшими и отдаленными. Отсюда предсказанія, опирающіяся на обычную связь явленій, не

---

[1]) Contr. Faust. XX. 7.

[2]) Epist. CXLIV, 31 De Genes. ad litt. XII, 55. Рус п. VIII, 301.

[3]) О двухъ способахъ откровенія будущаго см De Trinit. IV, 22. De civ. Dei XI, 4, 1. IX, 22. Рус п. IV, 177—178. 96—97.

[4]) Confes. XI, 22. 25. Рус. п. I, 345—346 348—349.

[5]) Ibid. XI, 24. Рус. п I, 347—348.

всегда сбываются и представляютъ собою лишь догадку [1]). Причиною, съ необходимостью обусловливающей будущее, служатъ вѣчныя основанія вещей, которыя находятся въ Премудрости Божіей не въ видѣ прошедшаго или будущаго, а въ видѣ настоящаго и пребывающаго. Это—свитки временъ, которыя въ Ней „существуютъ и вѣчно существуютъ, а въ нашемъ мірѣ будутъ существовать, чтобы не существовать". Произнести истинное пророчество можетъ только тотъ, кто видитъ не признаки будущихъ событій, а самыя событія, поскольку идеально они уже совершились въ вѣчной и неизмѣняемой Премудрости Божіей [2]). Въ обычномъ состояніи человѣкъ познаетъ цѣнность вещей въ свѣтѣ вѣчной Истины, но онъ не можетъ познавать въ вѣчныхъ основаніяхъ Премудрости сущность и причинную связь вещей. „Умъ нашъ не способенъ созерцать (тѣла) у Бога въ тѣхъ идеяхъ, по которымъ они сотворены, чтобы, и не видя тѣлесными чувствами, знать ихъ число, величину, качества" [3]). Поэтому все, относящееся въ природѣ, ученые познаютъ не въ вѣчныхъ основаніяхъ, а путемъ опыта, описанія мѣстъ и временъ [4]). Но ангелы могутъ познавать тѣлесное не только способомъ, подобнымъ человѣческому, но и непосредственно въ божественныхъ идеяхъ, и этотъ второй способъ гораздо совершеннѣе перваго [5]). Поэтому они безошибочно видятъ будущее твари. Человѣческій умъ, возвысившись до созерцанія существа Божія, становится подобенъ имъ, получаетъ возможность заглянуть „въ горнило, гдѣ первообразы кипятъ", и видѣть будущее непосредственно въ его вѣчныхъ основаніяхъ [6]).

Ученіе бл. Августина объ экстазѣ интеллектуальнаго зрѣнія приближается къ мистикѣ Филона, Плотина и восточныхъ христіанскихъ писателей—Григорія Нисскаго и автора Ареопагитикъ,—но отнюдь съ нею не совпадаетъ. Черты различія достаточно отмѣтить кратко. Экстазъ, по воззрѣнію восточныхъ писателей, есть отрѣшеніе не только отъ чувствъ и наглядныхъ представленій, но и отъ дискурсивнаго мышленія съ его понятіями. Это—состояніе безмыслія, которое не даетъ никакого опредѣленнаго познанія о существѣ Божіемъ. Умъ не познаетъ Бога, а непосредственно соприкасается съ Нимъ и убѣждается въ Его бытіи и

---

[1]) De div. demon. 10. De Trinit VI, 21—22 Contr Faust. XXVI, 4.

[2]) De Trinit. IV, 22, 23

[3]) De Genes. ad litt V, 34. Рус. п. VIII, 24—25

[4]) De Trinit. IV, 21.

[5]) De Genes. ad litt. IV, 40—42. 46—52. Рус. п. VII, 264—266 269—275 De civ. Dei IX, 22. XI, 7. 29. Рус п. IV, 96—97. 184—185. 222—223.

[6]) De Trinit IV, 22 De civ Dei XI, 4, 1 Рус п IV, 177—178

непознаваемости. По ученію бл. Августина, созерцаніе Бога въ экстазѣ обусловлено прекращеніемъ дѣятельности тѣлеснаго и духовнаго зрѣнія, но не дискурсивнаго мышленія, которое, напротивъ, у него отождествляется съ интеллектуальнымъ зрѣніемъ, и слѣдовательно съ самимъ созерцаніемъ. Экстазъ, о которомъ онъ говоритъ, не есть безмысліе, а мышленіе, но очистившееся отъ примѣси наглядныхъ образовъ Онъ сравниваетъ его съ познаніемъ справедливости и мудрости [1]). Это—познаніе rerum intellectualium et intelligibilium [2]). Онъ утверждаетъ, что Моисей позналъ сущность Бога, насколько это доступно тварному уму [3]). Наконецъ, экстазъ, по ученію бл Августина, даетъ возможность видѣть будущее. Такимъ образомъ, познаніе, свойственное ему, имѣетъ опредѣленное содержаніе.

III.

Достовѣрность познанія.

Все, написанное бл. Августиномъ по вопросу о достовѣрности познанія, имѣетъ самое тѣсное отношеніе къ его личному опыту и исторіи его интеллектуальнаго развитія. Сначала, вслѣдствіе отсутствія навыка къ отвлеченному мышленію и преобладанія воображенія онъ поддается дѣтскимъ заблужденіямъ манихейства. Затѣмъ, усталый въ борьбѣ съ сомнѣніями, онъ поддается на нѣкоторое время скептицизму Новой Академіи. Но скоро его освобождаетъ какъ отъ матеріализма въ мышленіи, такъ и отъ скепсиса система Плотина. Наконецъ, онъ убѣждается, что тѣхъ же результатовъ онъ достигъ бы, если бы съ большимъ довѣріемъ отнесся къ Церкви и отдался бы съ дней ранней юности подъ ея руководство. Подъ вліяніемъ этихъ обстоятельствъ и связанныхъ съ ними личныхъ переживаній онъ подвергаетъ критикѣ скептицизмъ, часто возвращается къ вопросу о причинахъ философскихъ заблужденій и пишетъ нѣсколько трактатовъ о средствахъ, устраняющихъ ихъ и подготовляющихъ умъ къ воспріятію духовной истины. Этимъ тремъ пунктамъ и посвящаются дальнѣйшія страницы нашего изслѣдованія.

---

[1]) De div quaest. ad Simpl. L. II, 1, 1.
[2]) De Genes. ad litt. XII, 54 Рус п. VIII, 300
[3]) Ibid. XII, 55. 56. Рус. п. VIII, 301—304.

Критика скептицизма.

Скептическую философію Новой Академіи бл. Августинъ подвергаетъ критикѣ въ спеціальномъ сочиненіи *Contra academicos*. Источникъ этого діалога выясненъ въ литературѣ съ достаточной полнотой, и результаты этого изслѣдованія не возбуждаютъ никакого сомнѣнія. Путемъ текстуальныхъ сопоставленій установлено, что въ основѣ первой книги названнаго труда лежитъ діалогъ Цицерона *Hortensius*, а въ основѣ двухъ послѣднихъ книгъ — его же *Academica* [1]). Такъ какъ Цицеронъ выступаетъ въ своихъ сочиненіяхъ защитникомъ Новой Академіи, то бл. Августинъ, отстаивая достовѣрность познанія, направляетъ остріе своей критики противъ этого знаменитаго оратора, или, другими словами, противъ скепсиса, поскольку онъ былъ взятъ подъ свою защиту Цицерономъ [2]). Тѣмъ не менѣе въ самой критикѣ онъ находится въ сильной зависимости отъ того самаго автора, котораго опровергаетъ. Прежде всего онъ обязанъ ему своимъ знакомствомъ съ ученіемъ скептиковъ. Касаясь этой доктрины, онъ нигдѣ не ссылается на иные источники, но всегда пользуется лишь ея цицероновскимъ изложеніемъ. Исторія школы ему также извѣстна только изъ сочиненій Цицерона. Но послѣднія служили для него не только источникомъ свѣдѣній о скептицизмѣ и скептикахъ, но содержали въ себѣ и нѣсколько критическихъ соображеній, которыми онъ могъ воспользоваться въ своей борьбѣ съ философіей сомнѣнія. Въ этомъ отношеніи важна рѣчь Лукулла, которая воспроизводитъ стоическіе доводы противъ скептицизма, заимствованные у Антіоха, послѣдователя Новой Академіи, впослѣдствіи измѣнившаго ей и перешедшаго на сторону стоиковъ [3]). Чтобы судить, какъ далеко простиралась независимость бл. Августина въ критикѣ скептицизма, умѣстно бу-

[1]) *D. Ohlmann.* De S Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis. Argentorati 1897. Pp 28—49. 73—76 *P Drewniok.* De Augustini Contra academicos libris III Vratislaviae 1913

[2]) Illud etiam quod in comparatione argumentorum Ciceronis, quibus in libris suis Academicis usus est, meas (CSEL) nugas esse dixi, quibus argumenta illa certissima ratione refutavi. Retract. I, 1, 4. 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. Contr. acad III, 14 Рус. п. II, 71. Ср .Ibid. III, 15. 45. Рус п. II, 72. 104

[3]) *R. Hirzel.* Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Th III. Leipzig 1883. S. 251—279.

детъ изложить въ общихъ чертахъ тѣ возраженія, съ которыми въ сочиненіяхъ Цицерона выступаетъ противъ Новой Академіи Лукуллъ-Антіохъ.

Стоическія возраженія противъ скептицизма у Цицерона. Сущность спора между стоиками и скептиками сводится къ немногимъ основнымъ положеніямъ. Та и другая сторона сходилась въ идеалѣ мудреца, который не долженъ ни въ чемъ поступать неосмотрительно, безъ достаточныхъ разумныхъ основаній. Но линія поведенія мудраго, избѣгающаго всего неосмотрительнаго, должна получить то или другое направленіе въ зависимости отъ того, признаетъ ли онъ возможность познанія истины или отрицаетъ ее. Рѣшая для себя этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ, мудрецъ тѣмъ самымъ ставитъ себя предъ обязанностью строго критическаго отношенія къ содержанію своего мышленія, такъ какъ онъ долженъ дѣйствовать соотвѣтственно только тому, истинность чего стоитъ для него внѣ всякаго сомнѣнія. Отрицательный отвѣтъ на вопросъ о достовѣрности познанія, наоборотъ, долженъ влечь за собою или полное воздержаніе мудраго отъ всякой дѣятельности или, такъ какъ это невозможно, дѣятельность, руководимую практическими соображеніями приблизительной достовѣрности. Въ первомъ смыслѣ вопросъ разрѣшали стоики, во второмъ скептики. Стоики находили, что у мудреца есть достаточно средствъ отличить истину отъ заблужденія. По ихъ ученію, ощущеніе обязано своимъ происхожденіемъ воздѣйствію внѣшнихъ предметовъ на чувство. Образъ предмета, ставшій подъ его вліяніемъ достояніемъ чувства, можетъ, однако, находить въ душѣ какъ сочувствіе для себя, т. е. признаніе своего соотвѣтствія вещи, такъ и несочувствіе. Душа относится съ довѣріемъ не къ каждому образу, но только къ тому, который посредствомъ извѣстнаго признака обнаруживаетъ свое соотвѣтствіе внѣшнему предмету. Образъ, получившій на основаніи этого признака одобреніе души, стоики называли терминомъ *φαντασία καταληπτική*. Между представленіями истинными и ложными, по ихъ мнѣнію, есть различіе, непосредственно усматриваемое душой и служащее основаніемъ для разпознаванія ихъ истинности или ложности. А такъ какъ изъ чувственныхъ представленій развиваются понятія и всѣ высшія формы познанія, то основаніе достовѣрности представленій служитъ таковымъ и для всякаго познанія вообще. Въ противоположность стоикамъ представители Новой Академіи доказывали, что никакого признака, по которому можно было бы отличить истинное представленіе отъ ложнаго, не существуетъ. Въ подтвержденіе этого они ссылались на многочисленные примѣры

обмановъ чувствъ, на сновидѣнія, бредъ больныхъ и умалишенныхъ. Весло, опущенное въ воду, кажется преломленнымъ, шея голубя отливаетъ различными цвѣтами, для человѣка, плывущаго въ лодкѣ, предметы, которые находятся на сушѣ, представляются движущимися, а свѣтила небесныя неподвижными. Хотя всѣ эти чувственныя воспріятія несомнѣнно ложны, однако, въ нихъ самихъ нѣтъ никакихъ данныхъ, на основаніи которыхъ душа могла бы ихъ отвергать. Точно также сны, грезы и бредовыя идеи въ тотъ моментъ, когда онѣ волнуютъ душу, имѣютъ для человѣка всю реальность ощущеній и ничѣмъ не отличаются отъ воспріятій, вполнѣ соотвѣтствующихъ дѣйствительности [1]). Далѣе скептики ссылались на случаи неразличимости образовъ, возникающихъ въ душѣ подъ воздѣйствіемъ совершенно одинаковыхъ внѣшнихъ предметовъ. Близнецы, оттиски одной и той же печати, яйца одной и той же породы птицъ до такой степени подобны другъ другу, что различить вызываемыя ими въ душѣ представленія нѣтъ никакой возможности.

Несмотря на серьезность этихъ возраженій, Лукуллъ въ сохраненномъ ему диалогѣ Цицерона поддерживаетъ стоическое ученіе о возможности распознать истинное отъ ложнаго и о невозможности для мудреца ограничиться простой вѣроятностью или приблизительной достовѣрностью руководящихъ его дѣятельностью познаній.

Защита достовѣрности познанія естественно должна была свестись къ критикѣ доводовъ скептицизма, опирающихся на общеизвѣстные примѣры обмановъ чувствъ. Свидѣтельства чувствъ, по мнѣнію Лукулла, до такой степени достовѣрны и ясны, что не оставляютъ желать ничего лучшаго. Однако, не всѣ ощущенія соотвѣтствуютъ дѣйствительности и не все, что намъ кажется, существуетъ именно такъ, какъ воспринимаютъ наши чувства. Для того, чтобы показанія ихъ были вѣрны, необходимо соблюденіе нѣкоторыхъ условій. Чувства должны быть здоровы и остры, а во внѣшней дѣйствительности для ихъ дѣятельности не должно быть никакихъ препятствій и преградъ. Чтобы устранить неблагопріятныя условія воспріятій и получить вѣрное впечатлѣніе отъ предметовъ, мы мѣняемъ ихъ освѣщеніе и положеніе въ пространствѣ, то приближая ихъ къ глазамъ, то отдаляя. Вѣрность чувственныхъ воспріятій, обусловленная нормальностью органовъ чувствъ и благопріятными внѣшними условіями, можетъ

[1]) *Cicero.* Acad prior XXIV Ed. *Nisard* Vol III, 459. Acad. post XI. Ed *Nisard*, Vol III, p 433

быть еще болѣе повышена упражненіемъ. Художникъ гораздо лучше, чѣмъ обыкновенный человѣкъ, различаетъ цвѣта и формы, а музыкантъ звуки [1]). Когда всѣ эти условія соблюдены, то достовѣрность свидѣтельства чувствъ становится для насъ очевидной [2]). Представленія, вызванныя игрой воображенія или возникшія въ бреду и состояніи безумія, не имѣютъ признака очевидности. Мечтатель, возвратившійся къ дѣйствительности, прекрасно сознаетъ, что картины, которыя онъ только что созерцалъ, не имѣютъ ничего общаго съ реальнымъ порядкомъ вещей, пробудившійся отъ сна тотчасъ же убѣждается, что посѣтившія его сновидѣнія не болѣе, какъ грезы. Какъ только чувства, подавленныя сномъ или разстроенныя болѣзнію, приходятъ въ нормальное состояніе, тотчасъ же возвращается къ человѣку способность различать истинное отъ ложнаго. Но смутное сознаніе ненормальной дѣятельности чувствъ часто сопровождаетъ человѣка даже въ состояніи опьяненія и безумія [3]). Что касается неразличимости одинаковыхъ предметовъ, то стоики не допускали, чтобы въ предѣлахъ одного мірового періода могло существовать нѣсколько совершенно тождественныхъ предметовъ [4]). Каждая вещь носитъ въ себѣ извѣстные отличительные признаки, а слѣдовательно можетъ быть по нимъ узнана. Для этого необходимо только упражненіе. Близнецы, которые сливаются въ одинъ образъ для постороннихъ, различимы для матери. Говорятъ, что на островѣ Делосѣ въ то время, когда тамъ процвѣтало разведеніе куръ съ промышленною цѣлью, встрѣчались люди, которые, взглянувъ на яйцо, могли сказать, какой курицей оно снесено. Да и вообще часто случается, что предметы, которыхъ мы никогда не надѣялись различить, благодаря навыку, начинаютъ казаться намъ совершенно непохожими другъ на друга [5]).

На непосредственно усматриваемой достовѣрности чувственныхъ воспріятій основывается безспорность сужденій, какъ, напр., это—бѣлое, это—сладкое или это—лошадь, а это—собака, а потомъ умозаключеній, какъ, напр., если человѣкъ, то животное смертное, причастное разуму, и наконецъ основныхъ принциповъ всякаго изысканія и доказательства. Если бы всѣ руководящія понятія были ложны или обязаны своимъ происхожденіемъ пред-

---

[1]) *Acad. pior.* VII Ed. *Nisard.* Vol. III, p. 441—442.
[2]) Ibid XII *Nisard.* III, p. 447.
[3]) Ibid. XVI—XVII Ed *Nisard* III, 451—452.
[4]) Ibid. XXVI. *Nisard.* III, 461—462
[5]) Ibid. XVIII. *Nisard* III, 453.

ставленіямъ, которыхъ нельзя отличить отъ ложныхъ, то были бы невозможны науки и искусства, не было бы никакого различія между художникомъ и нехудожникомъ [1]). При отсутствіи увѣреннаго въ себѣ знанія была бы невозможна добродѣтель. Мудрость или искусство жить основывается на устойчивомъ и непоколебимомъ убѣжденіи. Хорошій человѣкъ скорѣе согласится перенести невыразимыя страданія, чѣмъ измѣнить своему долгу или обѣщанію. Какимъ же образомъ онъ можетъ налагать на себя столь тяжелыя правила, если у него нѣтъ ничего твердаго, установленнаго, познаннаго, что могло бы оправдывать долгъ? Мудрость, не знающая себя, не можетъ быть названа мудростью. Мудрый можетъ дѣйствовать съ свойственной ему послѣдовательностью и постоянствомъ лишь въ томъ случаѣ, если ему извѣстны послѣдствія его поведенія и цѣль нравственной дѣятельности—высшее благо. Всякое дѣйствіе предполагаетъ мотивъ, но всякій мотивъ опредѣляется знаніемъ или вѣрой. Человѣкъ дѣйствуетъ только тогда, когда усматриваетъ соотвѣтствіе предмета стремленій своей природѣ, а это невозможно, если истиннаго нельзя отличить отъ ложнаго [2]). Наконецъ, достовѣрность логики скрытымъ образомъ признаютъ сами скептики. Все ихъ ученіе основано на діалектикѣ. Они постоянно пользуются опредѣленіемъ и раздѣленіемъ, а это изобличаетъ въ нихъ людей, убѣжденныхъ въ своей правотѣ и не сомнѣвающихся въ томъ, что они могутъ отличить истинное отъ ложнаго [3]).

Такимъ образомъ, какъ въ области чувственнаго познанія, такъ и въ сферѣ высшихъ проявленій познавательной дѣятельности есть полная возможность отличить истинное отъ ложнаго. Вслѣдствіе этого мудрецъ относится съ величайшей осмотрительностью ко всѣмъ своимъ сужденіямъ и не принимаетъ никакого рѣшенія прежде, чѣмъ удостовѣрится въ правильности своего взгляда на вещи. Онъ взвѣшиваетъ, насколько въ данный моментъ хорошо дѣйствуютъ его чувства, не подавлены ли они чѣмъ-нибудь, не ослаблена ли ихъ сила; онъ принимаетъ во вниманіе, находятся ли самыя вещи въ условіяхъ, благопріятныхъ для воспріятія, и не слишкомъ ли малымъ временемъ онъ располагаетъ, чтобы отчетливо ихъ распознать. Если онъ находится въ состояніи безумія, то откладываетъ свое рѣшеніе, чтобы не одобрить ложъ-

---

[1]) Ibid. VII. *Nisard.* III, 442—443
[2]) Ibid VIII. *Nisard.* III, 443—444
[3]) Ibid XIII—XIV. *Nisard* III, 448—449

наго вмѣсто истиннаго [1]). Когда предъ нимъ находится два совершенно одинаковыхъ предмета, онъ не предпринимаетъ ничего опредѣленнаго, пока не научится ихъ различать и не пріобрѣтетъ увѣренности въ своихъ сужденіяхъ [2]). Именно то обстоятельство, что мудрый иногда дѣйствуетъ рѣшительно, а иногда отказывается отъ какихъ бы то ни было выступленій, говоритъ противъ академиковъ, такъ какъ, если бы въ глазахъ его не было никакого различія между истиннымъ и ложнымъ, то онъ или никогда не воздерживался бы отъ дѣятельности или воздерживался бы всегда [3]). Принятіе скептическаго ученія съ необходимостью влечетъ за собою полное отреченіе отъ всякой дѣятельности и совершенное безразличіе по отношенію ко всѣмъ задачамъ жизни Выходъ изъ затрудненія, предложенный Карнеадомъ, несостоятеленъ: истинное нельзя замѣнить вѣроятнымъ уже потому, что, не зная истиннаго, нельзя знать и того, что приближается въ той или другой степени къ истинѣ [4]).

Такова критика скептицизма, которую бл. Августинъ читалъ въ діалогахъ Цицерона и которой онъ могъ воспользоваться въ своей собственной борьбѣ съ философскимъ сомнѣніемъ. Изъ послѣдующаго для насъ будетъ ясно, что рѣчь Лукулла дѣйствительно дала ему въ руки оружіе противъ академиковъ. Подобно Лукуллу бл. Августинъ защищаетъ достовѣрность чувствъ и безспорность логики, распространяется о несовмѣстимости идеала мудреца съ безусловнымъ скептицизмомъ, подвергаетъ критикѣ идею вѣроятнаго. Но несмотря на эти совпаденія, критика бл. Августина настолько отличается отъ стоической, что выступаетъ предъ каждымъ изслѣдователемъ съ чертами несомнѣнной оригинальности. Возраженія, въ которыхъ бл. Августинъ совпадаетъ съ своимъ источникомъ, развиты имъ гораздо подробнѣе и съ несравненно большей глубиною мысли и философской проницательности. Къ этимъ основаніямъ онъ присоединилъ новыя, до него никѣмъ еще не выдвинутыя и послужившія плодотворнымъ сѣменемъ для послѣдующаго развитія философской мысли. Наконецъ, общій строй его полемики не имѣетъ ничего общаго съ стоическимъ. Для стоиковъ исходной точкой и основой всякаго познанія служитъ представленіе. Достовѣрность всѣхъ прочихъ формъ познанія, развивающихся изъ представленія, обусловлена

---

[1]) Ibid XVII. *Nisard.* III, 452.
[2]) Ibid XVIII. *Nisard* III, 453
[3]) Ibid. XVII. *Nisard.* III, 452
[4]) Ibid. XVIII—XIX. *Nisard.* III, 454—455.

самоочевидностью послѣдняго [1]). Но въ себѣ самомъ, въ самый моментъ переживанія, мнимое ощущеніе не заключаетъ никакихъ признаковъ своей ложности. Самоочевидность истинныхъ представленій не можетъ быть доказана, потому что обманы чувствъ не менѣе реальны, чѣмъ нормальныя воспріятія. Только какая-то инстанція, стоящая выше чувства, можетъ распознавать истинныя свидѣтельства чувствъ и отличать ихъ отъ иллюзій или бредовыхъ образовъ. У стоиковъ такой инстанціи не было Насыщенный платоническими идеями, бл. Августинъ былъ въ болѣе выгодномъ положеніи по отношенію къ этому вопросу. Дуализмъ чувственнаго и раціональнаго познанія, на которомъ зиждется платоническая философія, указывалъ ему на то, гдѣ слѣдуетъ искать высшаго судилища для оцѣнки дѣятельности чувствъ. Признавъ относительную достовѣрность чувствъ, онъ перенесъ непререкаемый элементъ познанія въ область разума и здѣсь нашелъ твердую точку опоры для своей философіи.

Возраженія бл Августина противъ скептицизма. Скептицизмъ былъ извѣстенъ древнему міру въ двухъ формахъ, значительно отличавшихся другъ отъ друга какъ по своему духу, такъ и по своему развитію. Первая была представлена школою Пиррона, вторая Новой Академіей [2]). Бл. Августинъ имѣетъ дѣло исключительно съ скептицизмомъ академиковъ Далѣе нужно замѣтить, что отношеніе нашего мыслителя къ Новой Академіи не безусловно отрицательное. Онъ чувствуетъ себя скорѣе продолжателемъ ея дѣла — борьбы съ матеріализмомъ стоиковъ,—чѣмъ ея противникомъ [3]). Это объясняется его взглядомъ на отношеніе Новой Академіи къ старой. Поэтому необходимо предварительно выяснить этотъ взглядъ и потомъ уже перейти къ изложенію критики скептицизма.

Возникновеніе и исторія Новой Академіи. Родоначальникомъ

---

[1]) *L. Stein.* Die Erkenntnistheorie der Stoa. Berlin 1888. S 250—276 154—186. 213—228.

[2]) Свѣдѣнія объ особенностяхъ и исторіи той и другой школы см. *R Hirzel* Op cit Th. III, S. 1—250. *R. Richter.* Der Skeptizismus in der Philosophie. B. I. Leipzig 1904. S. 21—41. *A. Goedeckemeyer.* Die Geschichte des griechischen Skeptizismus Leipzig. 1905.

[3]) 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. Epist I, 1 Вслѣдствіе этого самое заглавіе сочиненія *Contra academicos* казалось ему неточнымъ и онъ замѣнилъ его другимъ—*De academicis.* Retract I, 1. Ср. *Leder.* Op cit. S. 3.

Новой Академіи былъ Платонъ. Этотъ великій мыслитель заимствовалъ у своего учителя, Сократа, нравственную философію, а у Пиѳагора знаніе вещей естественныхъ и божественныхъ, съ своей же стороны онъ восполнилъ все это діалектикой. Такъ получилась совершеннѣйшая философія, сущность которой сводится къ признанію бытія двухъ міровъ: умопостигаемаго и воспринимаемаго посредствомъ чувствъ, истиннаго и подобнаго истинному или созданнаго по образу истиннаго. Неразумный останавливается своею мыслію на чувственномъ мірѣ, и это порождаетъ въ его душѣ мнѣніе, мудрый же отъ чувственнаго восходитъ къ умопостигаемому и становится причастнымъ истинѣ [1]). По смерти Платона, во главѣ его школы стояли сначала Спевзиппъ, сынъ его сестры, и Ксенократъ, его любимый ученикъ, а потомъ Полемонъ, отъ котораго руководящая роль перешла къ Аркезилаю [2]). При первыхъ пріемникахъ Платона вошло въ обыкновеніе хранить доктрину учителя въ тайнѣ отъ непосвященныхъ, такъ какъ понимать ее могутъ только люди, ведущіе сверхчеловѣческій по чистотѣ образъ жизни, а распространять священныя истины среди неподготовленныхъ значитъ ихъ профанировать. При Полемонѣ въ число членовъ школы вступилъ Зенонъ, принесшій съ собою матеріалистическій образъ мыслей. Поэтому ему не сочли возможнымъ на первыхъ же порахъ открыть идеалистическіе элементы платонизма, а рѣшили ждать, пока онъ освободится отъ ложныхъ навыковъ своей мысли. Между тѣмъ Полемонъ умеръ, а его мѣсто занялъ Аркезилай, соученикъ Зенона. Тогда Зенонъ, не сдерживаемый болѣе авторитетомъ, сталъ открыто проповѣдывать, что иного міра, кромѣ тѣлеснаго, нѣтъ, и что все существующее, не исключая Бога и души, матеріально. Его ученіе было подхвачено толпой, всегда склонной по привычкѣ къ чувственному во всемъ духовномъ видѣть тѣло, и стало быстро распространяться. Тогда Аркезилай рѣшилъ, что при сложившихся обстоятельствахъ задачей школы является не выясненіе ея положительнаго ученія, а критика матеріализма и стоической теоріи познанія, которая искала достовѣрности въ свидѣтельствѣ чувствъ [3]). Воспользовавшись высказаннымъ еще Сократомъ и Платономъ, но не получившимъ у нихъ достаточнаго развитія, тезисомъ, что оградить себя отъ ошибки можно, лишь не довѣряя

---

[1]) Contr. academ. III, 37 Рус. п. II, 97—98.

[2]) De civ. Dei VIII, 12. Рус. п. IV, 24.

[3]) Cum ergo Epicurei nunquam sensus corporis falli dicerent, stoici autem falei aliquando concederent, utrique tamen regulam comprehendendae veritatis in sensibus ponerent. Epist. CXVIII, 19.

данным чувства, Аркезилай сталъ доказывать, что тѣмъ способомъ, который рекомендуетъ Зенонъ, познать истину нельзя, и что мудрый не долженъ ввѣрять себя пагубному руководству мнѣнія. Его критика направлялась, такимъ образомъ, исключительно противъ ученія о достовѣрности чувственнаго познанія. Сенсуализмъ стоиковъ не призналъ однако себя побѣжденнымъ. Послѣ Зенона его отстаивалъ Хризиппъ, но противъ него выступилъ другой выдающійся представитель Новой Академіи — Карнеадъ. Въ отличіе отъ Аркезилая онъ ввелъ идею вѣроятнаго или подобнаго истинѣ. Такъ какъ познаніе истины невозможно, утверждалъ онъ, то мудрый долженъ руководиться въ своемъ поведеніи подобнымъ истинному. Но этимъ самымъ онъ очень тонко далъ понять, что его доктрина не ограничивается однимъ отрицаніемъ возможности познанія, а заключаетъ въ себѣ эзотерическіе элементы противоположнаго характера Вѣдь ничего нельзя назвать подобнымъ истинному, если неизвѣстно, что такое истинное. Поэтому Карнеадъ зналъ, чему подобно вѣроятное, но скрывалъ это отъ непосвященныхъ. Ученикъ Карнеада, Метродоръ, впервые открыто заявилъ, что невозможность познанія вовсе не составляетъ основного положенія академиковъ, и что они воспользовались этимъ ученіемъ только какъ оружіемъ противъ стоиковъ Въ этомъ же направленіи дѣйствовалъ потомъ Филонъ изъ Ларриссы. Онъ уже сообщалъ настоящее ученіе Платона противникамъ, если они отказывались отъ своего мнѣнія, и пытался возвратить Академію къ Платону. Но въ это время ученикъ его и стоика Мнезарха, Антіохъ, перешелъ къ старой Академіи, но нанесъ значительный ущербъ чистотѣ ея ученія присоединеніемъ къ нему стоическихъ элементовъ. Вмѣстѣ съ этимъ онъ возсталъ противъ представителей Новой Академіи, обвиняя ихъ въ нововведеніяхъ, и защищалъ тезисъ, что мудрый можетъ познать истину. Обострившъ такимъ образомъ вопросъ, онъ привелъ въ столкновеніе старую и Новую Академію. Это побудило Филона обратиться къ испытанному скептическому оружію для борьбы съ Антіохомъ, которую затѣмъ въ томъ же духѣ продолжалъ на западѣ Цицеронъ. Завершеніемъ этой исторіи было возстановленіе чистаго платонизма въ системѣ Плотина, въ лицѣ котораго какъ-бы ожилъ самъ Платонъ [1]).

Этотъ историческій очеркъ развитія Новой Академіи основывается не на преданіи, а на личной догадкѣ бл. Августина. Къ

[1]) Contr. acad. III, 38—41. Рус. п 98—102 Epist. CXVIII. 1o Epist. I.

изложенному воззрѣнію христіанскаго платоника привелъ, во-первыхъ, тотъ несомнѣнный фактъ, что Новая Академія въ противоположность школѣ Пиррона, дѣйствительно, шла въ своемъ развитіи отъ строгаго скептицизма къ догматизму и направляла свою критику главнымъ образомъ противъ стоиковъ. Во-вторыхъ, важную роль сыграло въ этомъ отношеніи замѣчаніе Цицерона о какой-то эзотерической сторонѣ въ ученіи академиковъ [1]). Въ чемъ состояла тайна этихъ философовъ, Цицеронъ не указалъ, но бл. Августинъ на основаніи его словъ пришелъ къ догадкѣ, что этой тайной, скрываемой отъ непосвященныхъ, былъ чистый платонизмъ или, точнѣе, платоническое ученіе о мірѣ сверхчувственномъ, постигаемомъ однимъ только умомъ [2]). Что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло именно съ догадкой бл. Августина, въ этомъ убѣждаютъ его собственныя неоднократныя признанія [3]).

Такимъ образомъ, свою критику бл. Августинъ направляетъ собственно не противъ академиковъ, которыхъ онъ считалъ истинными платониками и въ этомъ смыслѣ своими единомышленниками, а противъ тѣхъ, кто, не понимая скрытаго замысла академиковъ, принимаетъ ихъ ученіе за чистую монету и видитъ въ нихъ скептиковъ [4]).

Возраженія практическаго характера. Побужденіе, заставившее бл. Августина выступить противъ скептицизма, коренится въ самыхъ свойствахъ его личности и пережитомъ религіозномъ кри-

---

[1]) *Cicero* 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. Acad. pr. XVIII *Nisard* III, 454.

[2]) *August* 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 Contr. acad. III, 43. Рус п II, 103.

[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. Contr. acad. III, 37. Рус. п. II, 97. Haec et alia hujusmodi *mihi videntur* inter successores ejus, quantum poterant, esse servata, et pro mysteriis custodita Ibid III, 38 Рус. п. II, 98 Ср. Epist. I, 1. *Hirzel.* Op. cit. Th. III, S. 216—222. *Leder* 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 crediderunt. 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. Contr. acad. II, 24. Рус. п. II, 51.

зисѣ. Личность страстная и цѣлостная, всецѣло отдававшаяся овладѣвающей ею идеѣ, бл. Августинъ не могъ помириться съ тѣмъ идеаломъ мудреца, который проповѣдывали скептики. Вступивъ на путь служенія Богу, онъ не могъ, какъ хотѣлъ, отдать Ему всю свою энергію, пока новое направленіе воли не получило для себя оправданія въ незыблемой философіи. Какъ прежде усталость воли, отсутствіе идеала, разсѣянность желаній были причиной временнаго увлеченія скептицизмомъ, такъ теперь ясно сознанная и принятая волей цѣль жизни, концентрація на ней всѣхъ стремленій должны были возбуждать его на борьбу съ скептицизмомъ, грозившимъ ослабить новую волю [1]). Несовмѣстимость скептицизма съ идеей мудреца и недостаточность вѣроятности для устойчивой нравственной дѣятельности, выдвинутыя стоиками противъ Новой Академіи, стали для бл. Августина личнымъ опытомъ. Въ чужія формулы онъ внесъ свое непосредственное чувство, и потому онѣ слились съ его личностью и были органически имъ усвоены. Такимъ образомъ, возраженія практическаго характера, выставленныя Августиномъ противъ скептицизма, не столько по существу опровергаютъ это ученіе, сколько показываютъ, почему оно не могло быть принято нашимъ мыслителемъ, почему возмущалась противъ абсолютнаго сомнѣнія его душа: когда послѣ обращенія въ немъ снова возгорѣлась нравственная энергія, онъ поставилъ для себя первой задачей устранить разслабляющее вліяніе скепсиса [2]).

Идеаломъ всѣхъ древнихъ философскихъ школъ былъ мудрецъ, познавшій истину и въ ней нашедшій счастье и удовлетвореніе. Составляя свой трактатъ противъ академиковъ, бл. Августинъ не считалъ еще себя самого мудрецомъ, но надѣялся со временемъ стать имъ [3]). Существованіе мудрецовъ было общепризнаннымъ убѣжденіемъ. Въ этомъ отношеніи не составляли исключенія, какъ справедливо утверждаетъ бл. Августинъ, и сами

---

[1]) См ч. I, стр 125—132.

[2]) Самъ бл. Августинъ полагаетъ въ этомъ задачу сочиненія *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. Cont. acad. III, 43. Ср. II, 23 Рус. п. II, 103. 49.

[3]) Ibid.

скептики [1]). Для древней философіи бытіе мудреца было не менѣе очевиднымъ и не подлежащимъ сомнѣнію фактомъ, чѣмъ въ наше время существованіе математики и физики, какъ наукъ. Поэтому, какъ для Канта фактъ существованія этихъ наукъ послужилъ точкою отправленія для его теоріи познанія, такъ для бл. Августина фактъ бытія мудрыхъ былъ исходной точкой въ критикѣ скептицизма. Кантъ ставилъ вопросъ, при какихъ условіяхъ возможна наука. Бл. Августинъ спрашивалъ, совмѣстимо ли отрицаніе возможности познанія съ фактомъ существованія мудреца [2]), и находилъ совершенно невозможнымъ дать на этотъ вопросъ утвердительный отвѣтъ. По самому своему понятію, мудрый причастенъ мудрости, слѣдовательно онъ нѣчто знаетъ, знаетъ по крайней мѣрѣ то, что такое мудрость [3]). Съ этой точки зрѣнія ученіе скептиковъ о мудромъ, который, опасаясь ошибки, воздерживается отъ всякихъ категорическихъ сужденій, представляется бл. Августину грубѣйшимъ противорѣчіемъ. Можно было бы утверждать, что мудреца вовсе не существуетъ, но, разъ допустивъ его существованіе, нельзя говорить, что онъ не знаетъ, живетъ ли, для чего живетъ, какъ живетъ [4]).

Вторымъ возраженіемъ практическаго характера, съ которыми бл. Августинъ обращается къ скептикамъ, служитъ критика ихъ ученія о вѣроятности, какъ основѣ дѣятельности мудраго. Противники академиковъ настаивали на томъ, что скептицизмъ лишаетъ человѣка силы и дѣлаетъ его неспособнымъ къ практической дѣятельности, что человѣкъ, ничего не утверждающій, ничего и не дѣлаетъ. На это академики отвѣчали, что для практической дѣятельности необходима не увѣренность въ объективной истинности извѣстнаго взгляда, а лишь предпочтеніе одного

---

[1]) Si sapientem ipsum negas posse inveniri; non jam cum Academicis, sed tecum, quisquis hoc sentis, sermone alio disseremus Illi enim cum haec disputant, de sapiente profecto disputant. Clamat Cicero, seipsum magnum esse opinatorem, sed de sapiente se quaerere. Ibid. III, 31. Рус. п. II, 91

[2]) *R. Richter*. Op. cit B II, S. 35—37.

[3]) Ergo arbitror ego sapienti certam esse sapientiam, id est sapientem percepisse sapientiam; et ob hoc eum non opinari, cum assentiatur sapientiae: assentitur enim ei rei, quam si non percepisset, sapiens non esset. Contr. acad. III, 32 Рус п II, 91.

[4]) Dicendum potius erat, non posse in hominem cadere sapientiam, quam sapientem nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat; postremo, quo perversius magisque delirum et insanum dici nihil potest, simul et sapientem esse, et ignorare sapientiam. Quid enim est durius, hominem non posse esse sapientem, an sapientem nescire sapientiam? Ibid. III, 19. Рус. п. II, 76—77.

взгляда предъ другимъ. Человѣкъ долженъ руководиться въ своей дѣятельности тѣмъ, что представляется ему болѣе вѣроятнымъ и приближающимся къ истинѣ (verisimile). Бл. Августинъ старается доказать противорѣчивость этого понятія въ системѣ академиковъ. Отрицая познаніе истины, они не могутъ говорить и о подобномъ истинѣ, такъ какъ признаніе извѣстнаго положенія подобнымъ истинѣ предполагаетъ познаваемость самой истины. Вѣдь нельзя же сказать, что вотъ этотъ мальчикъ, сынъ Романіана, похожъ на отца, если намъ неизвѣстенъ самъ Романіанъ [1]). Повидимому такое доказательство противорѣчивости понятія вѣроятнаго опирается лишь на словесную форму термина, обозначающаго его (verisimile), и представляетъ собою не что иное, какъ споръ о словахъ. Достаточно взять греческія выраженія, которыми академики пользовались для обозначенія положеній приблизительной достовѣрности (*εὔλογον*, *πιθανόν*), или второй терминъ, употребляемый Цицерономъ для той же цѣли (probabile), какъ соображенія бл. Августина утрачиваютъ уже свою силу. Это дѣйствительно и ставятъ ему на видъ его собесѣдники, защищающіе въ діалогѣ дѣло академиковъ [2]). Но бл. Августинъ протестуетъ противъ этого замѣчанія. Противорѣчіе, о которомъ идетъ рѣчь, касается не словъ, а самого дѣла. Прежде всего Цицеронъ не такой посредственный писатель, чтобы употреблять слова необдуманно или не умѣть назвать предметъ его настоящимъ именемъ. Онъ намѣренно ввелъ терминъ verisimile, чтобы приподнять нѣсколько покрывало съ той тайны, которую хранили академики, и дать понять людямъ проницательнымъ, что въ дѣйствительности скептики не отрицаютъ наличности положеній истинныхъ, разъ говорятъ о положеніяхъ, подобныхъ истиннымъ [3]). Далѣе, чтобы узнать въ извѣстномъ сужденіи положеніе вѣроятное, необходимо имѣть понятіе о положеніи истинномъ, а откуда въ душѣ могло бы появиться это понятіе, если бы человѣкъ фактически не зналъ ничего истиннаго? Напр., когда у насъ спрашиваютъ, будетъ ли завтра, послѣ этой ясной и безоблачной ночи, хорошая погода, мы отвѣчаемъ, что вѣроятно завтра будетъ солнечный день. Это сужденіе мы сознаемъ въ качествѣ вѣроятнаго только потому, что внутренно сравниваемъ его съ какимъ-нибудь сужденіемъ, имѣющимъ въ нашихъ глазахъ ха

---

[1]) Ibid. II, 19. Рус. п. II, 45—46.
[2]) Ibid. II, 24. Рус. п. II, 50
[3]) Ibid. II, 24. 26. Рус. п. II, 50—51. 52. Ср Ibid III, 40 Рус п. II, 100.

рактеръ несомнѣнности, напр, съ сужденіемъ: это дерево не можетъ сейчасъ же сдѣлаться серебрянымъ [1]).

Помимо своей противорѣчивости ученіе о вѣроятномъ не достигаетъ своей цѣли. Академики полагаютъ, что для мудреца неприлично заблуждаться и рекомендуютъ ему руководиться въ жизни тѣмъ, чему внутренно онъ не отдаетъ своего сочувствія. Академикамъ кажется, что человѣкъ не ошибается, если изъ осторожности онъ ничего не признаетъ истиннымъ. Это дѣйствительно правильно, если имѣть въ виду только интеллектуальную сторону дѣла, но несостоятельно, если обратиться къ практической сторонѣ. Рекомендуемая ими осторожность такъ же мало предохраняетъ отъ ошибокъ въ поведеніи, какъ и легковѣріе, потому что заблуждается не тотъ только, кто идетъ ложнымъ путемъ, но и тотъ, кто не идетъ истиннымъ. И легковѣрный можетъ случайно угадать правильное направленіе и чрезмѣрно осторожный можетъ быть обманутъ кажущейся вѣроятностью [2]).

Въ нравственной области послѣдствія ученія о вѣроятномъ еще болѣе гибельны, такъ какъ дѣйствовать здѣсь по соображеніямъ вѣроятія равносильно уничтоженію всякихъ общеобязательныхъ нравственныхъ нормъ. Вѣроятность обезцѣниваетъ всѣ нравственные критеріи и оправдываетъ прелюбодѣяніе, убійство и всякое преступленіе. Дѣйствуя по соображеніямъ вѣроятности, человѣкъ не считаетъ своихъ поступковъ ни должными, ни недолжными, слѣдовательно внутренно не сознаетъ себя совершающимъ преступленіе. Однако, преступленіе не ограничивается внутреннимъ сознаніемъ, но имѣетъ и свою объективную сторону [3]).

Достовѣрность чувственнаго познанія. Обманчивость чувствъ служила для скептиковъ основаніемъ отрицать достовѣрность познанія матеріальной природы. Ложность свидѣтельства чувствъ проявляется въ трехъ формахъ. Во-первыхъ, очень часто чувства говорятъ намъ о томъ, чего вовсе нѣтъ въ дѣйствительности. Такъ плывущимъ въ лодкѣ кажется, что движутся стоящія на сушѣ башни, а смотрящимъ на небо представляется, что свѣтила небесныя стоятъ неподвижно. Весло, опущенное въ воду, имѣетъ

---

1) Ibid II, 26—27 Рус. п. II, 52—53

2) Ibid. III, 34. Рус. п II, 92—94.

3) 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. Ibid. III, 36 Вообще III, 35—36. Рус. п. II, 94—97.

видъ преломленнаго. При несовпаденіи зрительныхъ лучей въ одной точкѣ предметы двоятся въ глазахъ. Во-вторыхъ, мы принимаемъ обыкновенно одну вещь за другую, одинаково съ ней окрашенную, одинаково звучащую, имѣющую одинъ запахъ или вкусъ, одинаковую на осязаніе. Такъ грохотъ проѣзжающей повозки мы принимаемъ за громъ, а мѣдное кольцо въ потемкахъ за золотое. Наконецъ, во снѣ, въ болѣзненномъ бреду и въ состояніи экстаза человѣкъ не отличаетъ волнующіе его внутренніе образы отъ тѣлъ, находящихся внѣ его [1]).

Признавая дѣйствительность всѣхъ этихъ фактовъ, бл. Августинъ находитъ, что выводъ, который изъ нихъ дѣлаютъ, слишкомъ преувеличенъ. Каковы бы ни были такъ называемые обманы чувствъ, необходимо признать, что не все, опирающееся на свидѣтельство нашихъ тѣлесныхъ органовъ, непремѣнно ложно.

Прежде всего сами академики не отрицаютъ дѣйствительнаго существованія находящейся внѣ нашего сознанія реальности, обнаруживающейся въ чувственныхъ воспріятіяхъ. Они признаютъ, что существуетъ нѣчто кажущееся намъ не тѣмъ, что оно есть на самомъ дѣлѣ, но усиливаются доказать, что это нѣчто не таково, какимъ мы его воспринимаемъ. Такимъ образомъ, по сознанію самихъ скептиковъ чувства недостаточны только для вѣрнаго воспріятія свойствъ вещей, но не ихъ бытія [2]). Если же чувства даютъ намъ знать о бытіи нѣкоторой внѣшней реальности, то именно чрезъ нихъ предъ нами открывается существованіе міра. Пусть міръ не таковъ, какимъ кажется, но бытія его все же отрицать нельзя. Совокупность чувственныхъ воспріятій, хотя бы даже не вѣрно передающихъ свойства вещей, мы называемъ міромъ, а если бы кто-нибудь вздумалъ это оспаривать, то получился бы лишь споръ о словахъ [3]).

---

[1]) Contr acad II, 11 Рус. п. II, 38—39 Solil. II, 11 Рус п. II, 268—269. De Genes ad litt XII, 52. Рус. п. VIII, 298—299.

[2]) 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 Ibid. III, 24 Рус п II, 83. Ср. *Cicero* 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. Acad. pr. XXXII *Nisard.* III, 468.

[3]) 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

Далѣе остается непоколебленной академиками субъективная достовѣрность чувственныхъ воспріятій, на которую указывали еще эпикурейцы. Всякій можетъ съ увѣренностью сказать скептику: „я знаю, что это кажется мнѣ бѣлымъ; я знаю, что это услаждаетъ мой слухъ; я знаю, что этотъ запахъ для меня пріятенъ; я знаю, что это сладко на мой вкусъ; я знаю, что для меня это холодно". Конечно, очень часто одна и таже вещь вызываетъ у различныхъ животныхъ, у различныхъ людей и даже у одного и того же человѣка не одинаковыя впечатлѣнія. Листья дикой маслины человѣку кажутся горькими на вкусъ, но для козла они сладки, потому что онъ къ нимъ упорно тянется Могутъ они не казаться горькими и какому-нибудь человѣку, могутъ утрачивать свой горькій вкусъ и для человѣка, которому прежде казались горькими Но эпикуреецъ, возражая скептикамъ, ничего этого не отрицаетъ. Однако, съ полной добросовѣстностью онъ можетъ поклясться, что для него именно и притомъ въ данный моментъ они кажутся горькими. Безспорность этого утвержденія ничего не теряетъ даже въ томъ случаѣ, если подобныя впечатлѣнія обусловлены не дѣйствительнымъ вліяніемъ внѣшняго предмета на чувство, а являются плодомъ воображенія. Пусть я вижу во снѣ, что лакомлюсь вкуснымъ блюдомъ, однако, и здѣсь остается безспорнымъ, что во снѣ я испытываю удовольствіе [1]).

Наконецъ, чувства не только вѣрно говорятъ о бытіи предметовъ и о тѣхъ субъективныхъ впечатлѣніяхъ, которыя они вызываютъ въ нашей душѣ, но въ предѣлахъ доступнаго имъ правильно отражаютъ и самую внѣшнюю дѣйствительность. Мы уже знаемъ, что, по теоріи бл. Августина, причиною ощущенія служитъ измѣненіе органа воспріятія подъ вліяніемъ внѣшняго объекта, которое не укрывается отъ вниманія души. Между объектомъ воспріятія и органомъ устанавливается отношеніе причины къ дѣйствію. Подъ вліяніемъ внѣшней причины органъ чувства испытываетъ совершенно опредѣленныя состоянія, которыя не могутъ оставаться тѣми же при измѣненіи самой причины. Если глазъ видитъ весло, погруженное въ воду, преломленнымъ, то для этого есть свои причины въ воспринимаемой реальности. Весло въ данномъ случаѣ дѣйствуетъ на чувство совсѣмъ чрезъ другую среду Если вода и воздухъ не одно и то же, то и воздѣйствіе весла на глазъ чрезъ эти стихіи не можетъ

---

sentitur habere terram et coelum, aut quasi terram, et quasi coelum, mundum voco. Ibid III, 24 Рус. п II, 82—83.

[1]) Ibid. III, 26. Рус. п II, 84—85.

быть одинаковымъ Поэтому скорѣе слѣдовало бы порицать зрѣніе въ томъ случаѣ, если бы при этихъ условіяхъ оно видѣло весло прямымъ [1]). Тоже самое можно сказать о движущихся башняхъ, разноцвѣтныхъ перышкахъ птицъ и прочихъ обманахъ чувствъ. Выступая такимъ образомъ на защиту чувствъ, бл. Августинъ ссылается на эпикурейцевъ и слѣдуетъ имъ [2]).

Приведенныя возраженія касаются только дѣйствительныхъ ощущеній, возникающихъ подъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ объектовъ, но въ силу тѣхъ или иныхъ причинъ не вѣрно отражающихъ вещи. Остается область образовъ, которые въ состояніи усыпленія, болѣзни или сумасшествія получаютъ такую пластичность, что человѣкъ утрачиваетъ возможность отличать ихъ отъ ощущеній. Признавая самый фактъ, бл. Августинъ обращаетъ вниманіе своихъ противниковъ на то, что въ обманахъ сновидѣній и бредовыхъ образовъ нисколько не повинны чувства. Вѣдь сонъ и болѣзни приводятъ въ бездѣйствіе чувства, и именно вслѣдствіе этого душа живетъ въ это время въ области образовъ, или созданныхъ ею самою, или оставшихся въ ея памяти послѣ когда-то испытанныхъ ощущеній. Душа обольщается здѣсь не чувствами, а собственнымъ воображеніемъ. Поэтому, если чувства свидѣтельствуютъ здоровымъ и бодрствующимъ объ истинномъ положеніи вещей, то бредъ и галлюцинаціи больныхъ ничего не говорятъ противъ достовѣрности ихъ показаній [3]). Затѣмъ обманчивость снова не идетъ далѣе тѣлеснаго. Если душа дѣйствительно постигаетъ что-либо во снѣ умомъ, то это оказывается истиннымъ и по пробужденіи. Если, напр., человѣкъ видитъ себя во снѣ разсуждающимъ о чемъ-нибудь съ близкими или незнакомыми, то обстановка бесѣды, лица, съ которыми она ведется, мѣсто, гдѣ она происходитъ, слова, которыми пользуются собесѣдники, не

---

[1]) 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. Ibid. III, 26. Рус п. II, 84. 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. De ver. relig. 62. Рус. п. VII, 52—53.

[2]) Contr. acad. III, 26. Рус. п. II, 84—85. Объ отношеніи въ этомъ пунктѣ бл. Августина къ эпикурейцамъ см. *R. Richter.* Op. cit B II, 23—27

[3]) 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. Contr. acad. III, 25. Рус. п. II, 84.

имѣютъ ничего общаго съ дѣйствительностью. Но то, что въ этой, созданной воображеніемъ, обстановкѣ, которая и на яву не имѣла бы никакого значенія въ отношеніи къ раціональному содержанію бесѣды, было высказано истиннаго, остается таковымъ всегда. Если существуетъ шесть міровъ и одинъ, то и для соннаго и для бодрствующаго будетъ истиннымъ, что ихъ семь. Что трижды три девять, это остается неоспоримымъ, хотя бы весь родъ человѣческій погрузился въ сонъ [1]).

Такимъ образомъ, въ познаніи тѣлеснаго нѣтъ никакого обмана. Насъ не обманываютъ тѣла, которыя мы воспринимаемъ, потому что въ понятіи обмана мыслится преднамѣренность, а ея въ тѣлахъ быть не можетъ, такъ какъ они бездушны. Они могутъ вводить въ заблужденіе только помимо своей воли, т. е. могутъ быть ложны, но не могутъ быть лживы. Но и чувства насъ не обманываютъ, потому что органы чувствъ ни о чемъ не могутъ возвѣщать духу, какъ только о своихъ физическихъ измѣненіяхъ [2]). Обманывается и обманываетъ насъ только умъ, который или недостаточно внимательно, или недостаточно вѣрно оцѣниваетъ и обсуждаетъ данныя чувствъ. Прежде чѣмъ принять свидѣтельство чувствъ, необходимо убѣдиться, что оно соотвѣтствуетъ внѣшней дѣйствительности и не является игрой воображенія, не имѣющей никакого отношенія къ внѣшнимъ возбужденіямъ [3]). Орудіемъ провѣрки служитъ главнымъ образомъ умъ: онъ судитъ, почему весло въ водѣ должно казаться преломленнымъ, хотя въ дѣйствительности оно остается прямымъ [4]). Пусть возбужденія чувства даютъ иногда ложныя показанія о дѣйствительно существующемъ, но если умъ не довѣряетъ имъ, то онъ и не обманывается [5]) Если же умъ не производитъ должной оцѣнки показаніямъ чувства, то въ этомъ случаѣ не органъ воспріятія худъ, а худъ его судья—умъ [6]). Но не только умъ, а въ извѣстныхъ случаяхъ и само чувство можетъ служить провѣркою для непосредственнаго чувственнаго воспріятія. Это примѣнимо особенно въ

---

[1]) Ibid. III, 25. Рус. п. II, 83—84.

[2]) Unde falsitas oritur, non rebus ipsis 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. De ver. rel. 67. Рус. п. VII, 57. Ibid. 61—62 Рус п. VII, 52—53

[3]) De Trinit. XV, 21 De Genes. ad litt XII, 52. Рус. п. VIII, 298—299

[4]) De ver. rel. 53. Рус. п. VII, 44.

[5]) Solil. II, 3 Рус. п. II, 261—262.

[6]) De ver rel 62. Рус. п VII, 53.

тѣхъ случаяхъ, когда предметы обманываютъ насъ своимъ сходствомъ. Когда мы принимаемъ звукъ проѣзжающей повозки за громъ, а пищу, приправленную сладкимъ сокомъ, за приготовленную на меду, то ошибка происходитъ только потому, что впечатлѣній одного чувства мы не провѣряемъ показаніями другихъ [1]).

Всѣ изложенныя соображенія о достовѣрности чувствъ и о возможности провѣрки ихъ показаній приводятъ бл. Августина къ заключенію, что въ нихъ мы имѣемъ цѣнный источникъ знанія. Чрезъ посредство чувствъ намъ извѣстно о небѣ, землѣ и обо всемъ, что въ нихъ. Мы справедливо довѣряемъ не только свидѣтельству собственныхъ чувствъ, но и разсказамъ другихъ людей, основаннымъ на показаніяхъ ихъ чувствъ. Иначе пришлось бы сомнѣваться въ существованіи океана, знаменитыхъ городовъ и странъ, пришлось бы отказаться отъ всѣхъ историческихъ знаній и усумниться въ томъ, что мы произошли отъ своихъ родителей [2]). Правда, Карнеадъ утверждаетъ, что познанію недоступны только предметы, относящіеся къ философіи, а не обыденныя вещи и отношенія, которыя не имѣютъ никакой важности. Но это—уловка, посредствомъ которой онъ старается оградить безусловность своихъ скептическихъ принциповъ. Вѣдь онъ не могъ бы утверждать, что не знаетъ, человѣкъ онъ или муравей. Поэтому, чтобы избѣжать упрека въ непослѣдовательности, онъ и ограничиваетъ вопросъ о познаваемости вещей сферой философскаго вѣдѣнія [3]).

Но чувство, хотя и служитъ источникомъ знанія, однако, познанія въ собственномъ смыслѣ оно дать не можетъ. Животныя, надѣленныя только чувствами, хотя очень часто и болѣе острыми, чѣмъ человѣкъ, имѣютъ не знаніе, а нѣкоторое подобіе знанія [4]). Но и человѣкъ пріобрѣтаетъ знаніе лишь постольку, поскольку онъ пользуется умомъ, а не чувствомъ [5]). Чувство дано живот-

---

[1]) De Genes. ad litt. XII, 52. Рус. п. VIII, 298—299.

[2]) Absit etiam ut scire nos negemus, quae testimonio didicimus aliorum: aliquin 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. De Trinit. XV, 21

[3]) Contr. acad. III, 22. Рус. п. II, 79—81.

[4]) De civ. Dei XI, 27, 2 Рус. п. IV, 219

[5]) De ordin II, 5. Рус. п. II, 175—176. De quant. anim. 54. Рус. п. II, 390.

нымъ и человѣку для охраненія тѣлесной жизни, поэтому оно открываетъ имъ все необходимое, полезное или вредное для физическаго благосостоянія, но не имѣетъ отношенія къ тому, что выше тѣла и не касается его пользы [1]). Кто ограничивается только чувствами, тотъ не знаетъ не только Бога, но и себя самого [2]). Причина того, что чувства не даютъ познанія, лежитъ въ измѣняемости воспринимаемаго ими объекта и ихъ самихъ. Познать значитъ схватить мыслію. Но если можно овладѣть тѣмъ, что всегда остается неизмѣняемымъ, какова истина, то нельзя удержать того, что непрерывно измѣняется. Объектъ чувственныхъ воспріятій, тѣла, находятся въ непрестанной текучести. Безъ перерыва растутъ волосы. Непрерывно человѣкъ подвигается къ юности или старости. Ничто не можетъ задержать стремительный потокъ этихъ измѣненій. Поэтому и сами чувства не могутъ овладѣть измѣняемымъ [3]) Съ другой стороны сами тѣлесные органы претерпѣваютъ постоянныя измѣненія. Они измѣняемы, а истина вѣчна. Поэтому тѣло не можетъ помогать душѣ въ познаніи неизмѣняемаго. Отъ него можно только требовать, чтобы оно не мѣшало познанію. Умъ долженъ отвлекаться отъ тѣла, когда онъ мыслитъ [4]). Такимъ образомъ, чувства подобны кораблю, на которомъ мы достигаемъ области безтѣлеснаго, гдѣ необходимо уже высадиться на берегъ и пользоваться однимъ только умомъ [5]).

---

[1]) Contr. acad. III, 13 Рус п II, 70—71

[2]) Quisquis enim ea sola novit quae corporis sensus attingit, non solum cum Deo esse non mihi videtur, sed ne secum quidem. De ordin II, 5 Рус. п. II, 175.

[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, 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. De div. quaest IX.

[4]) 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 De immort. anim. 1. Рус п. II, 300 Впослѣдствіи бл. Августинъ сдѣлалъ поясненіе къ этому мѣсту въ томъ смыслѣ, что предметомъ интеллектуальнаго познанія является и духъ нашъ, хотя онъ и измѣняемъ. Retr. I, 5, 2.

[5]) 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. Solil I, 9. Рус п. II, 237.

Достовѣрность интеллектуальнаго познанія. Свидѣтельства чувствъ могутъ соотвѣтствовать дѣйствительности, но могутъ и расходиться съ нею. Поэтому они нуждаются въ провѣркѣ со стороны разума. Ихъ достовѣрность устанавливается критикою ума Такимъ образомъ, раціональное познаніе, представляющее собою высшую инстанцію по отношенію къ чувственному, отличается большей достовѣрностью Изъ сферы раціональнаго познанія не подлежатъ сомнѣнію, во-первыхъ, принципы мышленія, во-вторыхъ, данныя самосознанія.

А Достовѣрность принциповъ мышленія. Свою критику скептики направляли не только противъ свидѣтельства чувствъ, но и противъ самой логики. Бл. Августинъ находитъ ее софистической и основанной на намѣренномъ и замаскированномъ искаженіи правилъ логики. По его мнѣнію, достаточно простой бдительности, чтобы убѣдиться въ ея полной несостоятельности [1]). Въ дѣйствительности правила діалектики непререкаемы. Не подлежитъ сомнѣнію, что при допущеніи извѣстнаго положенія необходимо признать и выводъ, который правильно изъ него сдѣланъ, что въ раздѣлительномъ силлогизмѣ должна быть признана та часть его, которая остается послѣ устраненія всѣхъ прочихъ [2]). Діалектика даетъ поэтому много безспорныхъ знаній. „Если въ мірѣ четыре стихіи, то не пять Если солнце одно, то ихъ не два. Не можетъ одна и таже душа быть смертной и безсмертной. Не можетъ человѣкъ въ одно и тоже время быть и счастливымъ и несчастнымъ. Не можетъ быть въ одномъ и томъ же мѣстѣ одновременно и свѣта солнца и тьмы ночи. Теперь мы или бодрствуемъ или спимъ. То, что, какъ мнѣ кажется, я вижу, есть или тѣло или не тѣло“ [3]). Всѣ эти знанія не терпятъ никакого ущерба отъ болѣзненныхъ и ненормальныхъ состояній чувства, такъ какъ логика примѣнима и къ образамъ дѣйствительныхъ вещей и къ фантазмамъ воображенія. Непоколеби-

[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. Contr acad. III, 29 Рус п. I, 88 De doctr christ II, 48

[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 Contr. acad. III, 29. Рус п. II, 88.

[3]) Ibid.

мая достовѣрность діалектики остается незатронутой и фактомъ разногласія философскихъ системъ, на который любили указывать скептики. Пусть физики, Демокритъ и Эпикуръ спорятъ между собою о происхожденіи міра, но и въ ихъ системахъ есть нѣчто, стоящее выше всякихъ разногласій и одинаково признаваемое всѣми. Это—истина раздѣленій, которыя могутъ быть построены въ этой области. „Для меня несомнѣнно, говоритъ Августинъ, что міръ или одинъ или не одинъ, и если не одинъ, то число міровъ или конечно или безконечно. Пусть Карнеадъ покажетъ, что это положеніе не отличается отъ ложнаго Затѣмъ я знаю, что этотъ нашъ міръ имѣетъ настоящее устройство или въ силу природы тѣлъ или по волѣ нѣкотораго провидѣнія, что онъ или всегда былъ и будетъ, или имѣлъ начало, но не будетъ имѣть конца, или не произошелъ во времени, но будетъ имѣть конецъ, или и получилъ начало во времени и не всегда будетъ существовать. Подобнымъ же образомъ я знаю безчисленное количество истинъ изъ области физики, потому что эти истины раздѣльны, и никто не можетъ смѣшать ихъ по какому-то сходству съ ложнымъ. Но прими изъ этихъ раздѣленій что-нибудь опредѣленное, говоритъ академикъ. Не хочу, потому что это значитъ: откажись отъ того, что ты знаешь, и говори, что не знаешь“ [1]). Истина раздѣленій сохраняетъ свою силу не только въ наукѣ о природѣ, но и во всѣхъ другихъ философскихъ дисциплинахъ. Такъ въ этикѣ для всѣхъ остается несомнѣннымъ, что высшее благо, съ которымъ связана блаженная жизнь, или вовсе не существуетъ или существуетъ, и если существуетъ, то находится или въ душѣ, или въ тѣлѣ, или въ томъ и другомъ [2]).

Кромѣ діалектики полной непререкаемостью отличаются математическія истины. Въ состояніи усыпленія, въ болѣзненномъ бреду и въ сумасшествіи человѣкъ принимаетъ много ложнаго, и кажущагося за истинное и дѣйствительно существующее. Но истина математическихъ положеній не колеблется и этими болѣзненными состояніями. Если міровъ шесть и одинъ, то ихъ семь, это я знаю независимо отъ тѣхъ состояній, которыя въ данный моментъ переживаю. Что трижды три девять и составляетъ квадратъ трехъ, это остается истиннымъ, хотя бы весь родъ

---

[1]) Contr acad. III, 23. Рус и II, 81—82

[2]) Mihi tamen tardo illi atque stulto licet interim scire, bonı 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. Ibid. III, 27 Рус. и. II, 86

человѣческій былъ погруженъ въ глубокій сонъ [1]). Той же степенью достовѣрности отличаются геометрическія понятія линіи и шара [2]). Поэтому математика является въ глазахъ бл. Августина идеаломъ и образцомъ знанія. Только то можно считать дѣйствительно познаннымъ, что предстаетъ предъ разумомъ съ такой же степенью несомнѣнности, какой отличается положеніе, что одинъ, два, три и четыре составляютъ десять [3]). Если бы мы могли познать Бога съ той же степенью достовѣрности, съ какой познаемъ свойства геометрической линіи и шара, то намъ не оставалось бы желать ничего лучшаго [4]).

Хотя въ полемикѣ съ академиками бл. Августинъ отмѣчаетъ безспорность только діалектики и математики, однако, въ его собственномъ сознаніи съ чертами несомнѣнности выступаютъ и всѣ прочіе принципы мышленія, о всеобщности и неизмѣняемости которыхъ онъ говоритъ. Геометрическія отношенія, законы математики, аксіоматическія положенія, принципы діалектики, основныя нормы эстетики и морали созерцаются всѣми умами одинаковымъ образомъ. Умъ или видитъ ихъ такими, какими они существуютъ въ дѣйствительности, или вовсе не видитъ. Они вѣчны и неизмѣняемы. Никто произвольно не можетъ измѣнить законовъ численныхъ соотношеній, принциповъ эстетики и нравственности. Ихъ всеобщность и необходимость есть синонимъ ихъ несомнѣнности. Такъ какъ на предшествующихъ страницахъ все это уже было подробно выяснено, то теперь намъ остается только напомнить о нихъ читателю [5]).

В. Достовѣрность самопознанія. Самопознаніе относится бл. Августиномъ, какъ было уже показано, къ области интеллектуальнаго познанія [6]), и въ непререкаемости его актовъ нашъ

---

[1]) 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. Ibid. III, 25. Рус. п. II, 83—84.

[2]) Solil I, 9 Рус п. II, 236—237.

[3]) Contr. acad II, 9 Рус. п. II, 36.

[4]) Solil I, 9—10 Рус. п II, 236—238 De quant. anim. 13 25. Рус п II, 341—354.

[5]) См. ч II, стр. 151—155

[6]) См ч. II, стр. 234—236.

мыслитель видитъ главное доказательство несостоятельности абсолютнаго скептицизма.

Для насъ несомнѣнно, что мы существуемъ, что знаемъ о своемъ существованіи, что любимъ свое существованіе и знаніе. Чувства и воображеніе не даютъ намъ истиннаго знанія, потому что въ этой области всегда возможно принять за истинное только подобное истинѣ. Въ актахъ самосознанія мы воспринимаемъ свое бытіе, знаніе, любовь безъ посредства внѣшнихъ чувствъ, образовъ тѣлъ и созданій фантазіи. Никакія возраженія академиковъ не въ состояніи поколебать достовѣрность актовъ самосознанія. Они не могутъ сказать мнѣ: „а можетъ быть ты обманываешься, потому что я существую, если обманываюсь. Какимъ же образомъ я могу обманываться въ своемъ существованіи, если самый фактъ ошибки и заблужденія въ этомъ служитъ доказательствомъ моего существованія? Точно также я не обманываюсь и въ знаніи о томъ, что я знаю: какъ знаю я о томъ, что существую, такъ знаю и то, что я знаю. Несомнѣнно, наконецъ, и то, что я люблю свое бытіе и знаніе. Пусть даже то и другое будетъ ложнымъ, однако, истиннымъ останется то, что я люблю ложное. Вѣдь никто не сталъ бы упрекать меня въ любви къ ложному, если бы ложно было, что я люблю ложное“ [1]). Если человѣкъ можетъ обманываться, довѣряя свидѣтельству внѣшнихъ чувствъ, такъ какъ не всегда можетъ отличать внутренніе образы, овладѣвающіе имъ, отъ воспріятій дѣйствительныхъ предметовъ, то этимъ нисколько не затрогивается достовѣрность сознанія его бытія. Въ этомъ случаѣ академикъ не можетъ сказать: „можетъ быть ты спишь и не знаешь этого и видишь во снѣ. Кому же не извѣстно, что видѣнія спящихъ въ высшей степени подобны воспріятіямъ бодрствующихъ.“ Но тотъ, кто увѣренъ въ несомнѣнности знанія о своей жизни,

---

[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? De civ Dei XI, 26. Рус. п. IV, 216—217.

не говоритъ: я знаю, что бодрствую, но утверждаетъ: я знаю, что живу. Слѣдовательно, спитъ ли онъ или бодрствуетъ, онъ живетъ. Онъ не можетъ быть обманутъ въ этомъ случаѣ сновидѣніями, потому что и спать и видѣть во снѣ можетъ только живой. Противъ достовѣрности этого знанія академикъ не можетъ поставить и такого возраженія: можетъ быть ты находишься въ припадкѣ безумія и не знаешь этого, такъ какъ воспріятіямъ здоровыхъ вполнѣ подобны видѣнія безумныхъ. Но кто находится въ припадкѣ безумія, тотъ живетъ, и не говоритъ противъ академиковъ: я знаю, что не страдаю безуміемъ, а говоритъ: я знаю, что живу. Слѣдовательно, никогда не можетъ обманываться и лгать, кто утверждаетъ, что знаетъ, что живетъ“ [1]). И нельзя сказать, чтобы это непререкаемое знаніе было слишкомъ бѣдно содержаніемъ и ограничивалось немногочисленными тезисами. Актовъ самосознанія много, и знаніе о каждомъ изъ нихъ можетъ умножаться до безконечности. „Кто говоритъ: знаю, что я живу, утверждаетъ, что у него есть знаніе о чемъ то одномъ. Если потомъ онъ скажетъ: знаю, что я знаю, что живу, то это уже два знанія А то, что онъ знаетъ то и другое знаніе, есть уже третье знаніе“ [2]). Въ самомъ сомнѣніи скрыто доказательство невозможности абсолютнаго скептицизма, который, сомнѣваясь во всемъ, не можетъ, однако, сомнѣваться въ реальности собственнаго сомнѣнія. „Всякій, сознающій себя сомнѣвающимся, сознаетъ истинное и вполнѣ увѣренъ въ томъ, что сознаетъ, слѣдовательно онъ увѣренъ въ истинномъ. Такимъ образомъ всякій сомнѣвающійся въ бытіи истины, въ себѣ самомъ имѣетъ нѣчто истинное, въ чемъ онъ не можетъ сомнѣваться“ [3]). Свидѣтельство самосознанія настолько безспорно, что даже самъ академикъ Цицеронъ, желая начать свой діалогъ *Гортензій* положеніемъ, не допускающимъ возраженій, взялъ для него исходной истиной тезисъ: всѣ мы хотимъ быть блаженными [4]). Подражая Цицерону, и Августинъ начинаетъ свои діалоги съ аксіоматическихъ положеній, опирающихся на достовѣрность самосознанія. „Можешь ли ты, обращается онъ къ Навигію въ діалогѣ *De beata vita*, назвать намъ нѣчто такое, что ты знаешь? Могу, сказалъ онъ. Если это тебя не затруднитъ, сказалъ я, то укажи на что-нибудь. И такъ какъ онъ колебался, я спросилъ, знаешь ли ты по край-

---

[1]) De Trinit. XV, 21
[2]) Ibid.
[3]) De ver rd 73. Рус. п. VII, 62—63. De duab. anim 13—14
[4]) De Trinit. XV, 21.

ней мѣрѣ, что ты живешь. Знаю, сказалъ онъ. Значитъ ты знаешь, что у тебя есть жизнь, такъ какъ никто не можетъ жить, иначе, какъ благодаря жизни [1]). Тотъ же пріемъ употребляетъ онъ и въ другихъ раннихъ діалогахъ [2]). Говоря о самодостовѣрности актовъ сознанія бл. Августинъ разумѣетъ не только непререкаемость познанія внутреннихъ переживаній, но и души, какъ субстанціи, обнаруживающейся въ этихъ переживаніяхъ. Самопознаніе есть познаніе самое совершенное, самое несомнѣнное и непоколебимое, а такимъ можетъ быть лишь знаніе сущности. Слѣдовательно, въ актахъ самопознанія открывается сущность души [3]).

Мысль о непоколебимой достовѣрности актовъ самосознанія, впервые обращенная бл. Августиномъ противъ скептицизма, сама по себѣ не была новостью въ древней философіи. Уже послѣдователи Пиррона отмѣчали самодостовѣрность внутреннихъ переживаній, къ области которыхъ относили мышленіе, а также движенія чувства и воли [4]). Но едва ли эта мысль могла быть внушена бл. Августину ученіемъ этой скептической школы, такъ какъ съ нею онъ былъ совершенно незнакомъ. Болѣе прямымъ источникомъ, вліяніе котораго на бл. Августина не подлежитъ сомнѣнію, было ученіе Плотина о непререкаемости самопознанія Интеллекта, перенесенное занимающимъ насъ мыслителемъ, какъ было выяснено [5]), изъ области космическихъ принциповъ въ психологію. Но у Плотина ученіе о достовѣрности самопознанія не использовано въ интересахъ полемики съ скептицизмомъ. Бл. Августинъ далъ ему это важное примѣненіе, и въ этомъ отношеніи былъ предшественникомъ Декарта съ его знаменитымъ

---

[1]) De beat vit. 7. Рус. п. II, 111

[2]) 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 Solil. II, 1. Рус. п. II, 259. 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. De lib. arb. I, 16. 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. Ibid. II, 7.

[3]) Сравн. ч. II, стр. 342—243

[4]) *R Richter* Op cit B II S 43.

[5]) Ч II, 237—245

Cogito ergo sum [1]). Намъ кажется, что бл. Августинъ былъ обязанъ этой счастливой мыслію ученію эпикурейцевъ о субъективной достовѣрности ощущеній. Ихъ возраженіе противъ скептиковъ бл. Августинъ усвоилъ полностію. „Я не вижу, пишетъ онъ, какъ академикъ опровергнетъ того, кто говоритъ: я знаю, что это мнѣ кажется бѣлымъ“ [2]). Но этотъ аргументъ ему казался недостаточнымъ, такъ какъ вмѣстѣ съ академиками онъ признавалъ возможность иллюзій и галлюцинацій, которыя, сохраняя субъективную достовѣрность, оказываются ложными въ отношеніи къ объективной дѣйствительности. Это побудило его противопоставить чувству умъ, но въ области раціональнаго познанія онъ попытался найти элементъ, безспорность котораго была бы не ниже субъективной достовѣрности ощущеній. Удаляя изъ эпикурейской формулы элементъ чувственнаго ощущенія, онъ далъ ей только новое выраженіе. Вмѣсто: „я знаю, что это кажется мнѣ бѣлымъ“ получилось: я знаю, что существую, живу, знаю, хочу. Одну формулу отъ другой отдѣляетъ одинъ только шагъ. Это—та же самая мысль, но въ болѣе отвлеченномъ выраженіи [3])

Психологія заблужденій.

Критика скептицизма выяснила два положенія. Свидѣтельство чувствъ, когда они находятся въ нормальномъ состояніи, достовѣрно, но нуждается въ провѣркѣ и критикѣ со стороны разума Раціональное познаніе въ своихъ основныхъ принципахъ непререкаемо. Тѣмъ не менѣе ошибки и заблужденія—постоянный удѣлъ человѣка. Это выдвигаетъ вопросъ, гдѣ лежитъ причина заблужденій. Основная мысль, которая служитъ въ системѣ бл. Августина отвѣтомъ на этотъ вопросъ, заимствована имъ изъ неоплатонизма и является довольно обычной въ патристической литературѣ того времени, но общая тема разработана имъ съ за-

---

[1]) Объ отношеніи Декарта къ Августину см. *E. Melzer.* Augustini atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a quibusque differant quaeritur. Bonnae 1860. *H. Leder.* Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Descartes Marburg 1901 S 76—88

[2]) Contr acad. III, 26. Рус. п. II, 84.

[3]) По вопросу о достовѣрности познанія у бл Августина, кромѣ процитованныхъ сочиненій, ср *I Storz.* Die Philosophie des hl. Augustinus S. 30—85 *I. Martin.* Saint Augustin. Paris 1901. P. 32—48 *A. Kratzer.* Die Erkenntnislehre des Aurelius Augustinus Munchen 1913. *H. Kauff.* Die Erkenntnislehre des hl. Augustin und ihr Verhaltnis zur platonischen Philosophie. Th. I Gewissheit und Wahrheit 1899

мѣчательной подробностью и оригинальностью на основаніи личнаго опыта. Подъ вліяніемъ Плотина, мало интересовавшагося логикой, и личнаго опыта борьбы съ воображеніемъ, онъ разсматриваетъ настоящую проблему не съ логической точки зрѣнія, какъ Аристотель, а исключительно съ психологической.

Причина философскихъ заблужденій по ученію Плотина. Борьба съ матеріализмомъ стоиковъ была одною изъ самыхъ настоятельныхъ задачъ философіи Плотина, а усвоенный имъ гносеологическій дуализмъ Платона былъ его главнымъ орудіемъ въ осуществленіи упомянутой задачи. Существуетъ двѣ области бытія: тѣлесное, матеріальное, пространственное и безтѣлесное, нематеріальное, непротяженное. Первое познается чувствомъ, второе умомъ. Чувство не даетъ настоящаго знанія, а порождаетъ только мнѣніе. Это зависитъ отъ того, что чувство обладаетъ не самымъ предметомъ, а его образомъ, отпечаткомъ. Сама познаваемая вещь остается внѣ чувства. Но не только ощущеніе служитъ отображеніемъ предмета, но и понятія о вещахъ матеріальныхъ, выработанныя дискурсивнымъ мышленіемъ на основаніи чувственныхъ воспріятій, также являются лишь образами познаваемаго. Вслѣдствіе этого чувственное воспріятіе и возникающее изъ него понятіе не составляютъ знанія, а служатъ лишь источникомъ мнѣнія. Только въ интеллектуальномъ познаніи человѣкъ обладаетъ самой познаваемой вещью, потому что умопостигаемое реально, самой своей субстанціей, присутствуетъ въ умѣ [1]).

Причина всѣхъ философскихъ заблужденій сводится къ тому, что человѣкъ мнѣнію отдаетъ предпочтеніе предъ знаніемъ и объ умопостигаемомъ мыслитъ по аналогіи съ чувственнымъ. Чувственность съ ея образами тѣлесныхъ вещей, съ ея похотями и страстями постоянно вмѣшивается въ процессъ интеллектуальнаго познанія и искажаетъ его. Отъ состоянія тѣла часто зависитъ характеръ мышленія. Когда тѣло переполнено, душу волнуютъ одни желанія и мысли, а когда оно испытываетъ недостатокъ, — другія [2]). Пожеланія, гнѣвъ, потребности тѣла внушаютъ дурныя мысли и мнѣнія. Эти страсти своимъ крикомъ заглушаютъ внушенія, исходящія отъ лучшей части человѣческаго существа, его ума. Душа, волнуемая аффектами, подобна собранію, въ которомъ толпа безчинствуетъ, а мудрый вынужденъ молчать [3]). Въ особенности опасны чувственныя воспріятія, когда обо всемъ су-

---

[1]) *Plotin.* Ennead. V, 5, 1. P. 330—331. V, 9, 7. P 365.
[2]) Ibid. I, 8, 8. P 43.
[3]) Ibid. IV, 4, 17. P. 232. VI, 4, 15. P. 445

ществующемъ судятъ только на основаніи ихъ однихъ. Такъ люди не могутъ представить, чтобы горы и скалы, которыя оказываютъ противодѣйствіе нашимъ усиліямъ и въ свою очередь наносятъ намъ удары, не имѣли дѣйствительнаго существованія, а вещи неосязаемыя и безтѣлесныя, какъ душа и интеллектъ, имѣли бытіе въ подлинномъ смыслѣ [1]). Разумъ говоритъ намъ, что міръ умопостигаемый непространственъ, но мы подъ вліяніемъ чувствъ, все располагающихъ въ пространствѣ, склонны не довѣрять ему. [2]). Первое начало стоитъ выше всякой мѣры, границы, формы, поэтому для правильнаго познанія его нужно руководиться однимъ только умомъ, устранивъ чувство и все, что изъ него возникаетъ [3]). Но задача эта въ высшей степени трудна. Подобно тому, какъ глазъ, утомленный разсматриваніемъ мелкихъ предметовъ, спѣшитъ возвратиться къ крупнымъ, такъ человѣкъ старается перейти отъ безплотнаго и неуловимаго къ пространственному и осязаемому въ надеждѣ найти здѣсь твердую точку опоры [4]).

Причиною такой навязчивости чувственныхъ воззрѣній служитъ, во-первыхъ, соединеніе души съ тѣломъ. Часть души, вовлеченная въ матерію и подавленная тѣломъ, находится какъбы въ дремотномъ состояніи. Чувственныя воспріятія—это результатъ дѣятельности сонной души. Поэтому и люди, довѣряющіе имъ, подобны спящимъ и принимающимъ свои сновидѣнія за дѣйствительность. Задача человѣка состоитъ въ полномъ отрѣшеніи отъ тѣла. Пробужденіе души не есть ея воскресеніе съ тѣломъ, а воскресеніе отъ тѣла, такъ какъ первое было бы не болѣе, какъ переходомъ отъ сна къ сну, изъ одной постели въ другую [5]). Но эта основная причина вреднаго вліянія чувственности на мышленіе усиливается второю, именно силою привычки. Въ дѣтствѣ чувство пробуждается къ дѣятельности ранѣе, чѣмъ разсудокъ. Прежде, чѣмъ умъ вступитъ въ свои права, чувство успѣваетъ уже упрочить свое вліяніе [6]). Оттого, хотя умопостигаемое находится въ душѣ, но по привычкѣ къ созерцанію внѣшнихъ объектовъ умъ разсматриваетъ его, какъ нѣчто внѣшнее [7]).

Вотъ то немногое, что мы находимъ у Плотина по вопросу о вліяніи страстей и чувственныхъ представленій на мышленіе.

---

[1]) Ibid. III, 6, 6. P. 156—157. V, 5, 11. P. 338.
[2]) Ibid. VI, 4, 13. P. 413.
[3]) Ibid. VI, 9, 3. P. 531. V, 5, 11. P. 338. VI, 4 13. P. 413.
[4]) Ibid. VI, 9, 3. P. 530.
[5]) Ibid. III, 6, 6 P. 156—157 V, 5, 11. P. 338.
[6]) Ibid. V, 9, 1. V. 361.
[7]) Ibid. V, 9, 10. p. 358

это—только общія замѣчанія о противоположности чувственности и ума, о тѣлѣ, какъ оковахъ души, по существу своему препятствующихъ мышленію. Онъ ограничивается сравненіями и не даетъ анализа философскихъ заблужденій съ намѣченной точки зрѣнія. Отъ Плотина эта идея въ той же общей формѣ перешла въ патристическую литературу. Что тѣло и чувственность препятствуютъ мышленію, это стало въ ней общимъ мѣстомъ. Но въ развитіи этой мысли не шли далѣе общихъ положеній и наглядныхъ образовъ.

Бл. Августинъ не останавливается на общихъ фразахъ и сравненіяхъ. У него былъ болѣзненно пережитой опытъ вліянія страстей и фантазіи на мышленіе. Изъ исторіи его интеллектуальнаго развитія мы знаемъ, насколько въ юности у него преобладало воображеніе надъ мышленіемъ, какъ всякая отвлеченная идея облекалась въ его сознаніи въ конкретные образы, съ какимъ трудомъ онъ выработалъ для себя понятіе непротяженности духа. Увлеченіе манихействомъ и другія заблужденія его прошлаго коренились въ навязчивости фантазіи, и онъ видѣлъ въ этомъ результатъ своего пристрастія къ чувственному вообще: къ плотскимъ удовольствіямъ, матеріальнымъ благамъ и мірской славѣ [1]). Этотъ опытъ и наполнилъ для него конкретнымъ содержаніемъ общія формулы неоплатонизма о противоборствѣ между разумомъ и чувственностью.

Причина философскихъ заблужденій по ученію бл. Августина. Переживъ мучительный кризисъ, бл. Августинъ вынесъ изъ него убѣжденіе, что всѣ ошибки въ ученіи о Богѣ, душѣ, загробной жизни обязаны своимъ происхожденіемъ вмѣшательству конкретнаго содержанія сознанія, а также чувствъ и страстей въ процессъ отвлеченнаго мышленія и раціональной оцѣнки.

Существуетъ двѣ непохожихъ другъ на друга области познанія: міръ матеріальный и міръ духовный. Имъ соотвѣтствуетъ два органа познанія — чувство и умъ. Первое въ порождаемыхъ имъ конкретныхъ образахъ вещей отражаетъ тѣлесное, протяженное, измѣняемое, тлѣнное. Второй созерцаетъ безтѣлесное, непротяженное, неизмѣняемое, вѣчное. Отсюда ясно, что мыслить умопостигаемое по аналогіи съ чувственнымъ значитъ совершенно искажать его природу. Но въ той же мѣрѣ было бы ошибочно мыслить и о тѣлесномъ по аналогіи съ умопостигаемымъ. Та и другая область познанія должны быть строго разграничены и не выходить изъ предѣловъ своей компетенціи. Вмѣшательство ума въ жизнь чувства въ извѣстной степени мѣшаетъ его дѣятель-

---

[1]) См. ч. I, стр. 107—111, 142—143, 148—151, 153—163.

ности и ослабляетъ его. Такъ животныя обладаютъ болѣе острыми чувствами, чѣмъ человѣкъ, потому что душа ихъ тѣснѣе связана съ тѣломъ и не отвлекается умомъ къ созерцанію безтѣлеснаго. Но и у человѣка въ раннемъ дѣтствѣ, пока разумъ не вошелъ еще въ свои права, наблюдается необыкновенная тонкость чувствъ. Грудныя дѣти прекрасно узнаютъ свою кормилицу по прикосновенію и запаху, что совершенно невозможно для взрослаго [1]). Но на этой сторонѣ явленія бл. Августинъ не останавливается. Чувство по причинамъ, о которыхъ будетъ сказано позднѣе, имѣетъ гораздо большую силу надъ человѣкомъ, чѣмъ умъ, и потому опасность для познанія угрожаетъ не отъ вмѣшательства ума въ область чувства, а отъ вмѣшательства чувства въ область ума [2]).

Попытаемся сначала выяснить вліяніе на мышленіе страстей. Плотскія похоти, низменныя желанія, своекорыстныя стремленія искажаютъ правильную оцѣнку вещей, затемняютъ истину, разрушаютъ чистоту нравственнаго сужденія. Есть два способа оцѣнки: раціональный, объективный и чувственный, субъективный. Въ свѣтѣ непреложной и неизмѣняемой истины разумъ усматриваетъ съ полной несомнѣнностью естественный порядокъ благъ. Онъ видитъ мѣсто, которое та или другая вещь по степени своего совершенства занимаетъ въ порядкѣ природы. Для всякаго ясно, что живое выше неживого, что въ категоріи живыхъ существъ ниже всего стоятъ растенія, за ними слѣдуютъ существа чувствующія (животныя), затѣмъ существа разумныя смертныя (люди), а выше послѣднихъ безсмертныя разумныя силы (ангелы). Но есть другой критерій, съ точки зрѣнія котораго блага распредѣляются совсѣмъ въ другомъ порядкѣ. Это — мѣрка удовольствія, пользы, личной выгоды. Когда эти двѣ оцѣнки сталкиваются, то результаты ихъ не совпадаютъ: чувство обыкновенно ставитъ выше то, что разумъ признаетъ низшимъ [3]). Оттуда, гдѣ преобладаетъ плотская жизнь, а разумъ неразвитъ или подавленъ чувственностью, исходитъ оцѣнка вещей второго порядка, совершенно не отвѣчающая ихъ дѣйствительной цѣнности. Она выражается какъ въ практическомъ отношеніи къ вещамъ, такъ и въ чисто теоретическихъ

---

[1]) De quant anim 54. Рус. п. II, 390.

[2]) De lib. arb. II, 31. De doctr christ. I, 9—10 Soli. I, 24. Рус п. II, 70—71. Contr. acad. III, 13. Рус. п. II, 253—254.

[3]) 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. De lib arb. III, 17.

сужденіяхъ о нихъ. Дитя, живущее еще чувствомъ, у котораго разумъ дремлетъ, часто желаетъ, чтобы лучше умеръ какой-нибудь человѣкъ, почему-либо внушающій ему страхъ, чѣмъ его птичка, особенно, если она красива и хорошо поетъ [1]). Но подобнымъ же образомъ судятъ и взрослые, въ душѣ которыхъ не господствуетъ разумъ. Неодушевленные предметы мы до такой степени предпочитаемъ иногда чувствующимъ существамъ, что, если бы это было въ нашей власти, то совсѣмъ истребили бы послѣднихъ ради своихъ удобствъ. Вѣдь всякій хозяинъ желаетъ, чтобы въ его домѣ былъ хлѣбъ и не было мышей, были деньги и не было блохъ. Высокъ человѣкъ по достоинству своей природы, но по большей части конь цѣнится дороже раба, а драгоцѣнный камень дороже рабыни [2]). Хотя разумъ ставитъ выше тѣла небесныя, чѣмъ земныя, однако, человѣкъ, руководящійся выгодой, скорѣе согласился бы, чтобы съ небеснаго свода исчезло нѣсколько звѣздъ, чѣмъ погибло какое-нибудь деревцо въ его саду или корова въ его хлѣвѣ [3]). Насъ печалитъ мимолетность благъ, дающихъ счастье на одну минуту и потомъ исчезающихъ, оставляя въ сердцѣ одну горечь потери. Мы скорбимъ и ропщемъ. Неудовлетворенное чувство не позволяетъ намъ видѣть того, что именно послѣдовательность смѣняющихся явленій создаетъ гармонію и красоту общаго движенія вселенной, какъ смѣна слоговъ и словъ образуетъ прекрасное стихотвореніе. Не входя частями въ составъ стихотворенія, мы любуемся имъ со стороны и ясно видимъ, что непрерывное рожденіе и умираніе звуковъ есть необходимое условіе эстетическаго впечатлѣнія. Но въ движеніи вѣковъ мы принимаемъ личное участіе. Ихъ красота слагается изъ нашихъ потерь и трудовъ. Естественно, поэтому, что чувство наше возмущается противъ того, что одобряетъ разумъ. Развѣ пріятны побѣжденному атлетическія игры, хотя ихъ красота обусловлена между прочимъ и его позоромъ [4])? Невѣрная оцѣнка вещей, внушаемая чувствомъ

---

[1]) Ibid

[2]) De civ Dei XI, 16. Рус. п. IV, 200—201

[3]) De lib. arb III, 17.

[4]) 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 De ver rel. 43. Рус. п. VII, 34—35.

и выгодой, порождаетъ дуалистическія ученія. Подъ вліяніемъ ея человѣкъ прославляетъ Бога за менѣе совершенныя творенія и не воздаетъ Ему хвалы за болѣе совершенныя. Иногда же онъ осмѣливается порицать за нихъ Бога или отказывается признать Бога творцомъ вещей, непріятныхъ для его плотскаго чувства [1]).

Если чувственность неблагопріятно вліяетъ на оцѣнку вещей вообще, то страсти въ особенности извращаютъ нравственныя сужденія. Человѣкъ перестаетъ видѣть свѣтъ справедливости, если око ума его омрачено гнѣвомъ, жадностью, похотью и превратною любовью къ вещамъ преходящимъ [2]). Вѣчный законъ установилъ, чтобы заслуга была обусловлена волею человѣка, а блаженство или страданіе слѣдовали помимо его воли за его дѣяніями въ качествѣ награды или наказанія. Кто стремится жить согласно съ требованіями этого закона, для того онъ не только справедливъ, но благъ и пріятенъ. Наоборотъ, тѣ, которые, оставивъ правило вѣчной справедливости, ищутъ благъ временныхъ, ненавидятъ и отрицаютъ законъ возмездія [3]). Подъ вліяніемъ своего пристрастія къ жизни временной человѣкъ несогласно съ истиной расцѣниваетъ добродѣтели и пороки. Выше всего ставя временную жизнь, онъ считаетъ самыми тяжкими тѣ преступленія, которыя вредятъ этой жизни или отнимаютъ ее. Всѣ ненавидятъ воровъ, грабителей, палачей и убійцъ и относятся снисходительно къ распутству, пьянству, расточительности, если они не задѣваютъ ничьихъ интересовъ. Руководясь этимъ правиломъ, люди оправдываютъ ложь, когда при помощи ея можно избѣжать опасности для жизни или непріятностей для тѣла [4]).

Наконецъ, истина скрываетъ свое лицо, отъ того, кто отдаетъ свое сердце не ей самой, а какой-нибудь временной привязанности. У кого къ исканію истины примѣшиваются эгоистическіе мотивы, тотъ никогда ее не увидитъ. Кто любитъ истину ради проповѣдника, возвѣщающаго ее, будетъ ли это ангелъ или человѣкъ, тотъ можетъ любить и ложь, если только предметъ его пристрастія станетъ возвѣщать что-нибудь отъ себя [5]). Другіе любятъ извѣстную мысль и хотятъ, чтобы она непремѣнно была истинною, а когда сама истина ихъ опровергаетъ, они ненавидятъ ее изъ-

---

[1]) De lib arb III, 17. De civ. Dei XI, 22 Рус. п. IV, 207—209. De Genes c. man. I, 26. Contr. Faust. XXI, 3. 4 XXXII, 20. Contr. epist. Fund. 38.

[2]) Serm. LXXV, 5. LXXXVIII, 6

[3]) De lib. arb. I, 30—31

[4]) De mendac. 38

[5]) Expos. in epist ad Gal. I, 4

за той мысли, которую любятъ вмѣсто нея [1]). Истина есть общее достояніе, никому не принадлежащее исключительно. Богъ призываетъ всѣхъ къ участію въ ней, а кто по гордости любитъ ее какъ свое открытіе и собственное достояніе, тотъ отлучаетъ себя отъ общенія со всѣми и замыкается въ собственной нищетѣ [2]).

Кромѣ чувствъ и страстей трудно побѣдимымъ препятствіемъ для правильнаго мышленія служитъ фантазія. Отвлеченныя положенія, вполнѣ ясныя и понятныя для ума, теряютъ свою чистоту, облекаясь въ конкретные образы. Свои наблюденія въ этой области бл. Августинъ иллюстрируетъ примѣрами, относящимися къ математикѣ и эстетикѣ. Уму присуще понятіе квадрата, на основаніи котораго мы судимъ, насколько тотъ или другой предметъ приближается къ правильному геометрическому равностороннему четырехугольнику. Это понятіе не есть однако наглядный образъ квадрата той или другой величины, а представляетъ собою его законъ, не имѣющій никакихъ очертаній. Но непрерывная дѣятельность фантазіи не позволяетъ намъ реализировать въ сознаніи это понятіе въ его отвлеченной формѣ. При мысли о законѣ квадрата въ нашемъ воображеніи непремѣнно возникаетъ наглядный образъ четырехугольника опредѣленной величины [3]). Другой примѣръ. Когда мы размышляемъ о составѣ, порядкѣ и дѣлимости шестиричнаго числа, то въ нашемъ сознаніи, появляются образы какъ-бы маленькихъ тѣлецъ, дающихъ этому числу наглядность. Даже умъ сильный, привыкшій къ отвлеченному мышленію, не обходится безъ нихъ. Онъ только игнорируетъ ихъ и старается чисто логически понять математическую природу этого числа независимо отъ всякихъ образовъ [4]). Законъ эстетическихъ отношеній въ пространствѣ и времени, примѣнимый къ формамъ всѣхъ величинъ и движеніямъ всѣхъ скоростей, самъ не имѣетъ пространственныхъ границъ и не движется во времени [5]). Но представить его, какъ нѣчто, стоящее выше пространства и времени, чрезвычайно трудно, потому что въ воображеніи при размышленіи о немъ непремѣнно появляются конкретныя представленія, относящіяся къ нему какъ частные случаи, въ

---

[1]) Confes. X, 34. Рус п. I, 295.

[2]) Ibid. XII, 34 Рус. п. I, 404—405. De moribus I, 31.

[3]) Solil. II, 35. Рус. п II, 297. De Trinit. XII, 23

[4]) Quamvis enim se objecient 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. De Genes. ad litt IV, 13. Рус. п. VII, 243.

[5]) De ver. rel. 56 Рус п VII, 46—47. Ср. выше ч. II, стр. 116—119

которыхъ онъ воплощается [1]). Только при крайнемъ напряженіи мысли и лишь на одинъ мигъ умъ нашъ въ состояніи коснуться вѣчныхъ истинъ во всей ихъ отвлеченности и чистотѣ, но тотчасъ же, какъ-бы ослѣпленный ихъ умопостигаемымъ сіяніемъ, низвергается въ привычную для него область чувственныхъ образовъ и фантазмъ, которые подобно облакамъ заволакиваютъ ясность развернувшагося предъ нимъ духовнаго неба. Въ своихъ усиліяхъ преподобѣдить воображеніе бл. Августинъ не разъ испыталъ эти сладостныя мгновенія полета мысли въ заоблачную область безобразнаго и внѣвременнаго, но вмѣстѣ съ этимъ онъ имѣлъ случай убѣдиться и въ чрезвычайной кратковременности такихъ экстазовъ ума [2]). Вотъ въ этой навязчивости фантазіи подъ вліяніемъ личнаго опыта бл. Августинъ и видѣлъ главный источникъ философскихъ заблужденій.

Отдѣльные примѣры ошибокъ, разъясненные бл. Августиномъ съ этой точки зрѣнія, даютъ его мысли полную осязательность. Время есть форма бытія вещей измѣняемыхъ. Если не существуетъ этихъ вещей, если все пребываетъ въ покоѣ и постоянствѣ, то не можетъ быть и времени. Для ума это совершенно ясно. Но фантазія не въ силахъ отрѣшиться отъ привычки все располагать во временной послѣдовательности и представлять бытіе времени предваряющимъ всякій данный моментъ. Подъ вліяніемъ этого люди приходятъ къ мысли о вѣчномъ бытіи міра. Увлекаясь летучимъ воображеніемъ, они блуждаютъ мыслію по безпредѣльнымъ пространствамъ временъ, будто бы предшествовавшихъ созданію міра, и удивляются, какъ это всемогущій Богъ такъ долго оставался въ бездѣйствіи. Между тѣмъ, если не было міра, то не было и времени, а если не было времени, то нельзя и спрашивать, почему *тогда* Богъ покоился [3]).

Съ такимъ же трудомъ преподѣждается фантазія въ представленіи о матеріи, какъ безформенной основѣ всякихъ измѣненій. Бл Августинъ описываетъ, какъ самъ онъ, не довольствуясь понятіемъ безкачественной матеріи, пытался создать ея наглядный образъ. Въ своей фантазіи онъ извращалъ образы дѣйствительныхъ вещей и представлялъ себѣ матерію въ отвратительныхъ, чудовищныхъ и химерическихъ формахъ. Она была для

---

[1]) De Trinit XII, 23

[2]) De Trinit VIII, 3. Enar. in Psal. XLI, 10. Serm. LII, 16 Confes. VII, 16. Рус. п. I, 180—181. VII, 23. Рус п. I, 187. Ср. ч. II, стр 213—215 Особ. прим. на стр. 213, гдѣ приведены буквальныя выдержки.

[3]) Confes. XI, 15. Рус. п. I, 338—339

него безформенной не въ смыслѣ отсутствія всякой формы, а по сравненію съ тѣмъ, что заключено въ красивыя формы. И такъ какъ онъ не различалъ еще мышленія отъ воображенія, то пришелъ къ выводу, что легче мыслить матерію вовсе несуществующей, чѣмъ безкачественной и безформенной [1]). Подъ вліяніемъ той же фантазіи человѣкъ представляетъ себѣ будущее обиталище праведниковъ въ видѣ царства свѣта, не понимая, что въ этомъ случаѣ онъ является игрушкою похоти очей и хочетъ выйти изъ этого міра вмѣстѣ съ этимъ міромъ. Въ дѣйствительности онъ беретъ образъ наиболѣе свѣтлой части міра и въ своемъ воображеніи расширяетъ его въ безконечность. Но то же самое легко сдѣлать не только съ образомъ свѣта, но и съ образами воды, вина, меда, золота, даже крови и костей [2]).

О заблужденіяхъ въ ученіи о душѣ мы уже имѣли случай сказать въ другой связи и по другому поводу [3]). Поэтому теперь достаточно коснуться этого предмета въ общихъ чертахъ. Умъ познаетъ себя въ своемъ бытіи и дѣятельности непосредственно и съ непререкаемой достовѣрностью. Мы знаемъ, что живемъ, мыслимъ, чувствуемъ, желаемъ. Въ этихъ актахъ самосознанія открывается самая сущность души и при томъ цѣлостно, а не частично Душа сознаетъ себя не въ качествѣ тѣла, а въ качествѣ безтѣлеснаго и непротяженнаго мышленія. Это сознаніе присуще всѣмъ людямъ и никогда ихъ не покидаетъ [4]). Но удивительнѣе всего то, что несмотря на столь ясное и достовѣрное свидѣтельство самосознанія о нематеріальности души, люди стараются уяснить для себя ея сущность посредствомъ того, что гораздо менѣе достовѣрно, посредствомъ образовъ тѣлъ, которыя находятся внѣ насъ и познаются чрезъ внѣшнія чувства. Отсюда возникаютъ матеріалистическія теоріи философовъ. Одни изъ нихъ отождествляютъ душу, власть которой надъ тѣломъ они непосредственно сознаютъ, съ какой-либо важной и активной частью самого тѣла, напр., съ кровью, мозгомъ или сердцемъ. Другіе полагаютъ, что сущностью души служитъ сцѣпленіе атомовъ, воздухъ или огонь. Третьи, не находя возможнымъ признать тѣлесность души и въ то же время не будучи въ состояніи представить безтѣлесной субстанціи, совсѣмъ отрицаютъ ея субстанціальность и считаютъ ее связью первичныхъ элементовъ тѣла. Такимъ образомъ, всѣ эти

---

[1]) Confes XII, 6. Рус. п. I, 373—374. Ср. ч. I, стр. 108—109.
[2]) De ver. rel. 40. Рус п VII, 32. Contr Faust. IV, 2
[3]) См. ч. II, стр. 247—249.
[4]) См. ч. II, стр. 240—245.

мыслители признаютъ душу однимъ изъ тѣлъ, образы которыхъ хранятся въ ихъ памяти [1]). Причина этого состоитъ въ томъ, что они ничего не могутъ мыслить безъ конкретныхъ представленій, и все то, что въ нихъ не укладывается, они считаютъ вовсе несуществующимъ [2]). Ихъ мысль не умѣетъ отдѣлить отъ себя самой находящіеся въ ней образы чувственно-воспринимаемыхъ вещей и считаетъ себя за то, безъ чего не можетъ себя мыслить [3]). По привычкѣ къ пространственнымъ отношеніямъ мы съ трудомъ также можемъ отрѣшиться отъ мысли, что душа наша передвигается вмѣстѣ съ тѣломъ съ мѣста на мѣсто, хотя, внѣпространственная по природѣ, она движется только во времени [4]).

Ошибки въ ученіи о Богѣ обусловлены тремя причинами. Одни мыслятъ о Богѣ по аналогіи съ тѣлами и переносятъ на Него ихъ свойства. Они представляютъ Его сіяющимъ и блистающимъ. Другіе приписываютъ Ему свойства тварнаго духа, воображая, что Богъ забываетъ и вспоминаетъ. Третьи изображаютъ Его въ такихъ чертахъ, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности, которыхъ нѣтъ ни въ тѣлахъ, ни въ сотворенныхъ душахъ, ни въ Самомъ Создателѣ. Такъ, напр., нѣкоторые утверждаютъ что Богъ Самъ Себя рождаетъ, хотя ничто не можетъ само себѣ давать бытіе [5]). Особенно часто бл. Августинъ говоритъ о заблужденіяхъ перваго рода Мышленіе людей, привязанныхъ къ матеріальному міру, до такой степени насыщено образами предметовъ, дѣйствительно существующихъ или воображаемыхъ, что, отрѣшаясь отъ нихъ, они чувствуютъ, какъ ихъ охватываетъ пустота и ничтожество. Имъ кажется, что безтѣлесное вовсе не существуетъ. Отсюда отрицаніе матеріальности Бога въ ихъ глазахъ равносильно отрицанію самаго Его бытія. Они

---

[1]) Errat autem mens, cum se istis imaginibus tanto amore conjungit, ut etiam se esse aliquid 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. De Trinit. X, 8 cp. 9.

[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. Ibid. X, 10.

[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. Ibid. X, 11

[4]) De Genes. ad litt VIII, 40—42 Рус. п VIII, 132—134

[5]) De Trinit. I, 1. De ver. rel 18 Рус п VII, 16

тѣмъ болѣе боятся считать Бога не тѣломъ, чѣмъ болѣе боятся признать Его не существующимъ [1]). Таковы древніе философы. Преданные умомъ тѣлу, они признавали первымъ началомъ міра или воду, какъ Ѳалесъ, или воздухъ, какъ Анаксименъ, или огонь, какъ стоики, или атомы, какъ Эпикуръ, или сіяніе свѣта, разлитого въ безконечныхъ пространствахъ, какъ манихеи [2]) Изъ христіанскихъ писателей по этой же причинѣ училъ о тѣлесности Бога Тертулліанъ [3]). Этимъ же бл. Августинъ объясняетъ возникновеніе ереси тритеистовъ. Въ Божественной Троицѣ—одна сущность, не возрастающая отъ соединенія Лицъ. Сущность Отца, Сына и Духа Св., вмѣстѣ взятыхъ, не больше, чѣмъ сущность Кого-либо Одного изъ Нихъ [4]), но душевный человѣкъ не можетъ ничего мыслить, кромѣ предметовъ, занимающихъ каждый свое мѣсто и раздѣленныхъ пространствомъ, и по аналогіи съ этимъ представляетъ себѣ св. Троицу [5]).

Что касается самаго подбора тѣлесныхъ образовъ, подъ которыми плотскіе люди мыслятъ Бога, то онъ опредѣляется ихъ желаніями и пристрастіями. Всѣмъ безъ исключенія присуща мысль о Богѣ, какъ Высшемъ Благѣ, какъ Существѣ выше и лучше Котораго не можетъ быть, и потому каждый приписываетъ Богу то, что ему кажется самымъ лучшимъ. Кто не знаетъ ничего выше плотскихъ благъ, тотъ облекаетъ Бога въ самыя совершенныя, по его взгляду, тѣлесныя формы. Онъ отождествляетъ Бога или съ небомъ, или съ тѣмъ, что есть на небѣ самаго прекраснаго, или съ самимъ міромъ, или съ свѣтовымъ началомъ, простирающимся ли въ безконечность или же заключеннымъ въ форму, которая кажется ему самой привлекательной, напр., въ форму человѣческаго тѣла [6]). Примѣромъ можетъ служить заблужденіе манихеевъ. Богъ есть умопостигаемый свѣтъ, просвѣщающій всего человѣка. Но они, какъ мухи, любятъ матеріальный свѣтъ, доступный тѣлеснымъ очамъ, видимый для мухъ, червей и прочихъ животныхъ, просвѣщающій не всего человѣка, а только его тѣло. Они берутъ образъ этого свѣта, расширяютъ его въ своемъ воображеніи до безконечности и полагаютъ, что таковъ именно и есть Богъ. За Бога они принимаютъ

---

[1]) De Genes. ad litt. X, 40. Рус. п. VIII, 204. Усилія самого Августина представить Бога духовнымъ началомъ: Confes. VII, 1—2. 11. Рус. п. I, 159—161 175

[2]) De civ. Dei VIII, 5 Рус. п. IV, 11. De ver. rel. 96. Рус п. VII, 82

[3]) De Genes. ad litt. X, 41. Рус. п. VIII, 205

[4]) De Trinit. VII, 11. VIII, 2—3. Epist. CXX, 7.

[5]) De agon christ. 17.

[6]) De doctr christ I. 7.

фантазму, созданіе своего воображенія. Въ этомъ отношеніи они стоятъ ниже язычниковъ. Послѣдніе воздаютъ божеское поклоненіе тому, что дѣйствительно существуетъ, хотя и не есть Богъ, а они признаютъ за Бога то, чего вовсе нѣтъ [1]). Подобныя фантазмы въ понятіи о Богѣ св. Писаніе по справедливости приравниваетъ къ идоламъ и кумирамъ [2]).

Легкость воображенія и трудность мышленія, кажущаяся очевидность всего чувственно-воспринимаемаго и трудность усвоенія умопостигаемаго повергали бл. Августина въ величайшее изумленіе, и онъ искалъ объясненій для этого факта. По существу своему воспринимаемое чувствами менѣе доступно познанію, чѣмъ созерцаемое умомъ. Умопостигаемое находится въ насъ самихъ, во внутреннѣйшей части нашего ума, воспринимаемое чувствомъ внѣ насъ, умопостигаемое подобно познающему, потому что и умъ безтѣлесенъ, воспринимаемое чувствомъ, будучи матеріальнымъ, не подобно познающему, умопостигаемое, какъ истины геометріи, математики, діалектики, безусловно достовѣрно и самоочевидно, воспринимаемое чувствомъ сомнительно,—и тѣмъ не менѣе намъ кажется, что первое менѣе доступно познанію, чѣмъ второе. Вслѣдствіе этого приходится брать примѣры изъ области внѣ насъ находящихся вещей, прибѣгать къ чертежамъ и схемамъ, чтобы пояснить отвлеченную истину, внутренно присущую нашему уму. Наша мысль въ томъ именно ищетъ опоры, въ чемъ состоитъ ея слабость [3]). Душа непосредственно сознаетъ себя началомъ мыслящимъ, чувствующимъ, желающимъ и въ этомъ непререкаемомъ свидѣтельствѣ самосознанія нѣтъ никакихъ данныхъ для того, чтобы признать ее тѣлесной, но человѣку кажется, что сущность души становится для него понятнѣй, если онъ, оставивъ достовѣрное знаніе о ней, отождествитъ ее съ ка-

---

[1]) De Genes. c. man. II, 6. Contr Faust. XX, 7. 9. XXV, 2. V, 11 Contr. epist. Fund. 49.

[2]) Epist. ad Rom. inchoat. expos. 4. 15.

[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. De Trinit. XI, 1.

кимъ-нибудь тѣломъ [1]). Почему же душа съ такимъ трудомъ познаетъ себя и ту интеллигибельную дѣйствительность, съ которой она всегда внутренно соединена, и съ такою легкостью движется въ области образовъ тѣлъ, населяющихъ ея память и какъ-бы окружающихъ ея внутреннее существо периферически?

Неоплатонизмъ отвѣчалъ на этотъ вопросъ ученіемъ о тѣлѣ, какъ темницѣ души, необходимо поглощающей ея энергію и лишающей ее интеллектуальной силы. Не безъ намека на христіанскій догматъ Плотинъ полагалъ задачу человѣка въ воскресеніи отъ тѣла, а не съ тѣломъ. Христіанскій епископъ, въ символѣ вѣры котораго входилъ догматъ воскресенія плоти, не могъ оставить безъ измѣненія эту теорію, проникнутую столь рѣзкимъ дуализмомъ. Онъ не допускаетъ, чтобы душа утрачивала силу созерцать духовное вслѣдствіе самаго факта соединенія съ тѣломъ. Тѣло есть необходимая составная часть человѣческой природы. Оно подавляетъ духъ только въ настоящемъ состояніи наслѣдственной грѣховности, нарушившей гармоническое отношеніе тѣла и духа. Тѣло было послушнымъ орудіемъ духа до грѣхопаденія, по воскресеніи же будетъ подчиняться его мановеніямъ еще полнѣе. Но послѣ грѣхопаденія низшая сторона человѣческой природы возобладала надъ высшей и наполнила сознаніе чувственными образами и фантазмами. Чтобы развиваться правильно и жить согласно плану творенія, человѣкъ долженъ подчиняться высшему и властвовать надъ низшимъ. Вмѣсто этого онъ отпалъ отъ Всевышняго и отдалъ свою любовь себѣ самому и внѣшнему міру [2]). Тогда міръ получилъ власть надъ нимъ и овладѣлъ его сердцемъ. Въ человѣкѣ возникло жадное стремленіе наслаждаться внѣшнимъ міромъ и всепоглощающій интересъ къ нему. Новорожденное дитя устремляетъ все свое вниманіе на окружающіе его матеріальные предметы и черпаетъ здѣсь тѣмъ больше наслажденія, чѣмъ новѣе для него впечатлѣнія бытія. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно взглянуть, съ какой жадностью оно тянется къ огню Если свѣтильникъ стоитъ въ спальнѣ такимъ образомъ, что спеленутый ребенокъ, лишенный возможности повернуть шею, можетъ видѣть его только скошеннымъ взглядомъ, то у него развивается привычное косоглазіе [3]). Но не міръ, а только Богъ можетъ дать человѣку полное удовлетвореніе. Внѣшнія же блага, мимолетныя и непрочныя, внушаютъ

---

[1]) Ibid. X, 7—11.
[2]) De Trinit X, 7.
[3]) Ibid. XIV, 7.

ему постоянное опасеніе ихъ утраты. Боясь лишиться ихъ, душа сосредоточиваетъ все вниманіе на своихъ движеніяхъ, посредствомъ которыхъ воспринимаетъ внѣшнія вещи, и всецѣло отдается заботѣ сохранить ихъ для себя. Она хотѣла бы никогда съ ними не разставаться и унести ихъ въ свой внутренній міръ, но такъ какъ это невозможно, то она создаетъ изъ части своей субстанціи ихъ безтѣлесные образы, чтобы всегда хранить ихъ при себѣ. Такимъ образомъ, въ душѣ получается какъ-бы два концентрическихъ круга: сама душа и умопостигаемое, соединенное съ ней, представляютъ собою внутренній кругъ, а образы тѣлъ, сохраняемые въ ней,—внѣшній [1]). Вслѣдствіе этого взоръ души можетъ быть направленъ или на ея внутреннюю сторону или на внѣшнюю. Пристрастіе и любовь къ внѣшнимъ вещамъ побуждаютъ ее сосредоточивать свое вниманіе главнымъ образомъ на образахъ тѣлъ, потому что ихъ она боится потерять, а въ обладаніи собою она увѣрена [2]).

Это естественное пристрастіе къ внѣшнему и тѣлесному усиливается еще привычкой останавливать свое вниманіе на конкретномъ содержаніи сознанія [3]). Первоначально дитя живетъ исключительно въ области внѣшнихъ чувствъ. Разумъ развивается въ немъ очень медленно и, прежде чѣмъ онъ войдетъ въ свои права [4]), всѣ позиціи бываютъ заняты чувственностью, которая успѣла уже стать привычной [5]) Такъ образуется *consuetudo carnalis*, привычка къ

---

[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 Ibid. X, 7 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. Ibid. X, 11

[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 Ibid. X, 7 XIV, 7 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. De music. VI, 33. Versabatur namque, non veritate certior, sed consuetudine securior, in rebus humanis. De morib. I, 11.

[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. De trinit. X, 7. 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. Ibid. X, 11.

[4]) De peccat. merit. I, 67—69. De civ. Dei XXI, 16. Рус. п VI, 282—283.

[5]) Мысль бл. Августина мы выясняемъ на основаніи De Trinit. X, 7—11 и XIV, 7. Считаемъ долгомъ сдѣлать по этому поводу одну оговорку Въ указан-

чувственному, постоянный врагъ мышленія Это обстоятельство побуждаетъ бл Августина коснуться вообще вліянія привычки на мышленіе. Разительнымъ примѣромъ этого можетъ служить наше представленіе о пространствѣ. Никому и въ голову не приходитъ утверждать, что во вселенной можно различать переднюю и заднюю, правую и лѣвую сторону, но мы съ трудомъ примиряемся съ тѣмъ положеніемъ, что въ ней нѣтъ ни верха, ни низа. Откуда же это различіе? Оно объясняется только силою привычки. Въ своихъ движеніяхъ мы постоянно мѣняемъ положеніе въ горизонтальномъ направленіи, и вслѣдствіе этого у насъ не успѣваетъ возникнуть привычки видѣть извѣстную часть вселенной всегда справа или слѣва, спереди или сзади, но мы почти никогда не мѣняемъ своего вертикальнаго положенія и потому привыкаемъ видѣть небо надъ головой, а землю подъ ногами [1]) Людямъ обыкновенно кажется, что они понимаютъ привычныя явленія. Слыша въ первый разъ неизвѣстное слово, по большей части освѣдомляются о его значеніи и происхожденіи, но не обнаруживаютъ никакого желанія заниматься изысканіями о проис-

---

ныхъ мѣстахъ бл. Августинъ пользуется изложенной теоріей собственно для объясненія того, почему человѣкъ имѣетъ склонность мыслить сущность безплотной души по аналогіи съ тѣлами Мы расширяемъ эту теорію и беремъ ее въ болѣе общемъ смыслѣ, объясняя посредствомъ нея вообще склонность человѣка мыслить умопостигаемое въ чувственныхъ формахъ Но намъ кажется, что этимъ мы не навязываемъ бл Августину чуждой ему мысли. Во-первыхъ, самъ онъ въ краткихъ выраженіяхъ возводитъ причину и прочихъ философскихъ заблужденія къ увлеченію души внѣшнимъ міромъ, слѣдовательно, даетъ имъ по существу тоже самое объясненіе. (Confes. VII, 11. Рус. п. I, 175. De ver. rel. 45. Рус. п. VII, 37. De quant. anim. 75. Рус. п. II, 411). Далѣе, по его ученію, умопостигаемая дѣйствительность присутствуетъ субстанціально во внутреннѣйшей части души, но отъ ея созерцанія умъ отвлекается привычной любовью къ образамъ тѣлъ (См. ч. II, 186—190). Познать эту дѣйствительность, по его взгляду, можно только познавъ свою душу (ч II, 178—181). Такимъ образомъ, таже причина, которая мѣшаетъ человѣку видѣть безплотность своей души, должна служить препятствіемъ и для воспріятія присутствующей въ ней умопостигаемой реальности. Поскольку познаніе безтѣлеснаго и вѣчнаго связано съ самопознаніемъ, къ нему можетъ быть отнесено все сказанное о препятствіяхъ къ правильному постиженію души.

[1]) 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. De div. quaest. XXIX.

хожденіи общеупотребительныхъ словъ [1]). Видѣнія въ экстатическомъ состояніи возбуждаютъ всеобщій интересъ, но никто не интересуется вопросомъ о происхожденіи сновидѣній, хотя природа этого повседневнаго явленія не менѣе загадочна [2]). Въ силу той же привычки все необычайное, о чемъ повѣствуетъ Писаніе, возбуждаетъ недовѣріе, а между тѣмъ въ той же степени непонятенъ самый міръ съ его неизмѣннымъ порядкомъ, смѣною дня и ночи, чередованіемъ временъ года, перемѣною листьевъ у растеній, силою сѣмянъ. Можно себѣ представить изумленіе человѣка, увидѣвшаго все это въ первый разъ, но мы ко всему привыкли, и насъ уже ничто не удивляетъ [3]). Такимъ образомъ, причиною навязчивости фантазіи бл Августинъ признаетъ жадное стремленіе души къ внѣшнимъ предметамъ, какъ источнику наслажденія, и привычку на все смотрѣть глазами чувства и плоти.

Средства очищенія мышленія.

Когда въ человѣкѣ пробуждается умъ, онъ находитъ душу во власти чувственности, которая не позволяетъ ей подняться въ область отвлеченной истины. Аффекты и страсти вмѣшиваются въ раціопальную оцѣнку вещей и извращаютъ ее. Въ процессъ мышленія врываются образы вещей, дѣйствительно существующихъ, или созданія воображенія, не имѣющія ничего общаго съ дѣйствительностью, и заставляютъ умъ мыслить о духовныхъ реальностяхъ по аналогіи съ тѣлами. Привычка на все смотрѣть сквозь призму чувственности настолько велика, что человѣкъ лишь съ трудомъ освобождается отъ власти идоловъ фантазіи: достигнувъ извѣстной высоты въ пониманіи безтѣлеснаго, онъ какъ-бы поражается непривычнымъ блескомъ открывающейся предъ нимъ чистой истины и спѣшитъ возвратиться въ привычное для него царство тѣней. Лишь постепенно, съ большими усиліями ума и воли, плотская привычка можетъ быть ослаблена. Такъ какъ умъ развивается постепенно, то въ подавленіи чувственности имѣетъ большое значеніе прежде всего возрастъ. Дѣти съ необходимостью подчиняются ей, юноши почти съ необходимостью, для людей же, вступившихъ въ зрѣлый возрастъ, это не необходимо [4]). Но естественнаго развитія умствен-

---

[1]) De Genes ad litt. XII, 40 Рус. п. VIII, 286—287.

[2]) Ibid. XII. 39—40. Рус. п. VIII, 285—287.

[3]) De util cred. 34. De agon. christ. 24. De Genes ad litt VIII, 2—3 IX, 6—7. 29 Рус. п VIII, 101—102. 145—146. 163—164

[4]) His ergo carnalibus vel corporalibus formis inhaerere amore pueros neces-

ныхъ способностей недостаточно. Необходима еще борьба воли съ навыками мысли, ослабляющая пристрастіе къ чувственному постепенно [1]). Бл. Августинъ останавливается на двухъ способахъ воспитанія мышленія или двухъ средствахъ освобожденія его отъ тиранніи чувственности. Первый заимствованъ имъ у Плотина, вторымъ онъ обязанъ вліяніямъ, исходящимъ отъ церкви, и собственному религіозному опыту. Этими средствами служатъ свободныя науки и вѣра.

Свободныя науки Свой методъ восхожденія изъ области бытія матеріальнаго и тѣлеснаго въ міръ умопостигаемый Плотинъ выясняетъ въ третьей книгѣ первой эннеады. Онъ различаетъ три пути, ведущихъ къ этой цѣли. Во-первыхъ, это—музыка. Человѣкъ, одаренный музыкальными способностями, страстно стремится къ красотѣ и отличается крайней возбудимостью, однако, для того, чтобы притти въ движеніе, онъ нуждается во внѣшнихъ впечатлѣніяхъ. Подобно тому, какъ боязливый вздрагиваетъ при малѣйшемъ шумѣ, онъ тотчасъ же испытываетъ волненіе отъ музыкальныхъ звуковъ, избѣгаетъ всего диссонирующаго, лишеннаго единства въ пѣніи и ритмѣ, и находитъ удовольствіе въ соразмѣрномъ. Такимъ образомъ, его необходимо возводить къ умопостигаемой красотѣ посредствомъ звуковъ ритма и фигуръ, тщательно отдѣляя при этомъ матерію и показывая, какъ въ нихъ проявляется умопостигаемая гармонія, красота вообще, которая собственно и привлекаетъ къ себѣ его любовь [2]). Второй путь — путь эроса. Человѣкъ, пробужденный имъ, помнитъ до нѣкоторой степени объ умопостигаемой красотѣ, но воспламеняется любовію къ ней только тогда, когда видитъ ея въ чувственномъ воплощеніи. Его нужно вести отъ красоты одного тѣла къ красотѣ тѣлъ вообще, показывая, что одно и тоже и при томъ отличающееся отъ самыхъ тѣлъ дѣлаетъ ихъ красивыми, затѣмъ нужно знакомить его съ красотой духовной, проявляющейся въ прекрасномъ поведеніи, въ законахъ, искусствахъ, наукахъ, добродѣтели. Это пріучаетъ его любить безтѣлесное. Наконецъ, ему нужно разъяснить, что какъ въ тѣлесномъ, такъ

---

se est; adolescentes vero prope necesse est; hinc jam procedente aetate non est necesse De ver rel. 45. Рус. п. VII, 37

[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 De misic. VI, 33. Solil II, 34 Рус. п. II, 295 De quant. anim. 75. Рус. п. II, 411.

[2]) *Plotin.* Ennead I, 3, 1. P. 13.

и въ безтѣлесномъ, отражается одна и таже умопостигаемая красота [1]). Третій путь—философія. Философъ по природѣ своей есть существо какъ-бы окрыленное, не нуждающееся въ очищеніи отъ чувственности и стремящееся вверхъ. Однако и ему полезенъ руководитель, указывающій путь къ чистой истинѣ. Послѣдній долженъ сначала обучать его математикѣ, чтобы пріучить мыслить безтѣлесное и вѣрить въ его существованіе, а затѣмъ посвятить его въ принципы діалектики. Діалектика разсуждаетъ научно о единичномъ и его отличительныхъ чертахъ, о чертахъ общихъ ему съ другими единичными предметами, о томъ, гдѣ что-либо существуетъ, о существующемъ и несуществующемъ, о добромъ и недобромъ, о вѣчномъ и невѣчномъ. Отъ чувственнаго она переходитъ въ область умопостигаемаго и изслѣдуетъ здѣсь идею и высшія родовыя понятія [2]). Такъ постепенно, по ученію Плотина, свободныя науки отвлекаютъ человѣческій умъ отъ чувственнаго и вводятъ его въ сферу умопостигаемаго.

Только-что изложенный методъ Плотина очень интересовалъ бл. Августина вскорѣ послѣ его обращенія. Онъ научился къ этому времени различать духъ отъ матеріи и понялъ, насколько мышленіе теряетъ отъ вмѣшательства воображенія Естественно ему хотѣлось упрочить въ своей душѣ это новое пріобрѣтеніе и испытать пригодность неоплатоническаго метода какъ на себѣ самомъ, такъ и на своихъ юныхъ ученикахъ. Поэтому еще въ Миланѣ онъ задумалъ составить рядъ діалоговъ о свободныхъ наукахъ, чтобы въ нихъ шагъ за шагомъ итти и вести другихъ отъ тѣлеснаго къ безтѣлесному. Въ Италіи онъ успѣлъ, однако, закончить только сочиненіе о грамматикѣ, рукопись котораго была потомъ потеряна О прочихъ наукахъ здѣсь онъ лишь началъ писать Изъ этихъ начатыхъ діалоговъ былъ доведенъ до конца уже въ Африкѣ только одинъ, посвященный музыкѣ. Сочиненія о діалектикѣ, риторикѣ, геометріи, ариѳметикѣ и философіи остались незаконченными, и рукописи ихъ также были потеряны авторомъ [3]). Такимъ образомъ, изъ всѣхъ этихъ трудовъ сохранился только одинъ — *De musica*. Однако, взглядъ бл. Августина на значеніе свободныхъ наукъ мы можемъ возстановить не только на основаніи этого сочиненія, но и на основаніи другихъ діалоговъ, написанныхъ въ Кассиціакѣ и дошедшихъ до насъ, такъ какъ въ нихъ мы встрѣчаемъ хотя и разрозненныя, но очень опредѣленныя данныя по этому вопросу.

[1]) Ibid I, 3, 2 P 13—14.
[2]) Ibid. I, 3, 4. P 14
[3]) *August.* Retract. I, 6.

Свободныя науки являются подготовкой для познанія Бога и души прежде всего потому, что онѣ выясняютъ цѣлый рядъ необходимыхъ для этого понятій. Благодаря имъ мы узнаемъ, что такое ничто, что такое безформенная матерія, что такое имѣющее форму неодушевленное, что такое тѣло, форма въ тѣлѣ, пространство, время, находящееся въ пространствѣ и во времени, что такое движеніе въ пространствѣ, непрерывное движеніе, вѣчность и т д [1]).

Еще болѣе полезны науки въ томъ отношеніи, что онѣ отучаютъ человѣка на все смотрѣть съ точки зрѣнія чувственности. Изъ нихъ наибольшее значеніе имѣетъ діалектика и математика, а изъ этихъ двухъ—послѣдняя [2]). Это потому, что всѣ принципы мышленія бл. Августинъ стремится свести къ числу и единству [3]), умопостигаемое же единство, абсолютная единица, недѣлимая на части, даетъ понятіе о бытіи нематеріальномъ. Съ другой стороны геометрическія фигуры служатъ средствомъ для выясненія понятія безтѣлесной субстанціи Мысль и методъ бл. Августина лучше всего иллюстрировать анализомъ его раннихъ сочиненій. Особенно наглядны діалоги *De musica* и *De quantitate animae*. Анализъ перваго читатель найдетъ на предшествующихъ страницахъ [4]). Здѣсь мы ограничимся краткимъ воспроизведеніемъ его содержанія Называя ритмическіе звуки, изучаемые музыкой, числами, бл. Августинъ стремится научить читателя разбираться въ сложныхъ душевныхъ движеніяхъ, входящихъ въ составъ эстетическаго впечатлѣнія. Онъ заставляетъ его отличать звуки отъ ихъ отображенія въ органѣ слуха, это послѣднее отъ образа звука, сохраняемаго въ памяти, психическій образъ звука отъ его чувственной оцѣнки, чувственную оцѣнку отъ интеллектуальной. Затѣмъ онъ выясняетъ числовыя отношенія движеній, производящихъ наиболѣе полное эстетическое впечатлѣніе, и сводитъ ихъ къ равенству и единству. Наконецъ, въ законѣ равенства и единства онъ

---

[1]) De ordin. II, 44. Рус п. II, 215.

[2]) 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. De ordin. II, 47. Рус. п. II, 218—219. 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. De quant. anim. 25 Рус. п. II, 354

[3]) См. ч. II, 136—139.

[4]) См. ч. II, стр. 100—120.

указываетъ принципъ эстетической оцѣнки, стоящій выше времени и пространства и потому нематеріальный. Такъ постепенно онъ углубляетъ взоръ читателя въ его внутренній міръ, гдѣ только и можно найти аналогію для познанія духовнаго, а отсюда возводитъ его въ надмірную область непространственныхъ, вѣчныхъ и неизмѣняемыхъ реальностей.

Въ діалогѣ *De quantitate animae* бл. Августинъ ведетъ рѣчь съ собесѣдникомъ, который не можетъ представить себѣ духовнаго начала и отрѣшиться отъ матеріалистическихъ взглядовъ на душу [1]). Задача автора состоитъ въ томъ, чтобы показать этому человѣку, духъ котораго подавленъ фантазмами, что есть нематеріальныя реальности, надѣленныя силой, превосходящей энергію тѣлъ. Съ этой цѣлью онъ обращаетъ его вниманіе прежде всего на справедливость. Она нематеріальна и, однако, по своему значенію, важности, вліянію на жизнь и поведеніе человѣка она сильнѣе всякаго тѣла [2]). Затѣмъ бл. Августинъ съ тою же цѣлью разрѣшаетъ предъ умственнымъ взоромъ наивнаго матеріалиста, съ которымъ ведетъ рѣчь, тѣло въ безтѣлесное и показываетъ, что это послѣднее не ничто, а наоборотъ отличается великой силой. Отъ тѣла онъ переходитъ къ геометрической плоскости, не имѣющей глубины и допускающей дѣленіе только въ двухъ направленіяхъ—поперечномъ и продольномъ, отъ плоскости, которая не есть уже тѣло, онъ ведетъ собесѣдника къ линіи, представляющей собою одну чистую долготу, дѣлимой въ одномъ поперечномъ направленіи и потому стоящей еще дальше отъ тѣла, наконецъ, отъ линіи онъ обращается къ точкѣ, которая, будучи совершенно недѣлимой и не подлежащей никакому измѣренію, не имѣетъ уже ничего общаго съ тѣломъ, такъ какъ все матеріальное дѣлимо до безконечности [3]). Но не смотря на свою безтѣлесность она не ничто, а наоборотъ, нѣчто самое могущественное. Ею начинается и кончается линія, ею она разсѣкается на части, которыя снова сливаются въ одну линію также посредствомъ точки. Для образованія плоскости линіи соединяются другъ съ другомъ въ точкахъ. Самой совершенной фигурой считается кругъ, потому что въ немъ господствуетъ точка, которая, помѣщаясь въ центрѣ, сообщаетъ цѣлому высшее равенство [4]). Отсюда бл. Августинъ

[1]) De quant anim. 4. Рус. п. II, 330—331.

[2]) De quant anim 5. Рус. п. II, 331—332.

[3]) Ibid. 10—18. Рус. п. II, 337—347.

[4]) Ibid. 19. Рус. п. II, 347—348. Понятіе, влагаемое бл. Августиномъ въ эту формулу, имѣетъ болѣе широкое значеніе Что въ геометріи точка, то въ математикѣ умопостигаемая единица, а въ онтологіи единство Недѣлимая и нематеріальная единица есть основа всякаго числа, потому что число представляетъ собою совокупность единицъ (De lib. arb. II, 22) Единство, безъ котораго

переходитъ уже къ доказательству безтѣлесности души. Условіемъ познанія служитъ подобіе между познающимъ и познаваемымъ. Плоскость, линія, точка—безтѣлесны, но онѣ созерцаются умомъ. Если же умъ можетъ созерцать безтѣлесное, то самъ онъ, очевидно, безтѣлесенъ. Душа постигаетъ умомъ недѣлимую точку и, слѣдовательно, сама она не можетъ быть хуже точки. Такимъ образомъ, душу необходимо признать недѣлимой, непространственной, безтѣлесной, но могущественно управляющей всѣми движеніями тѣла [1]).

Итакъ, свободныя науки, поскольку въ нихъ все восходитъ къ числу и единству, служатъ надежнымъ средствомъ воспитанія необходимыхъ для познанія сверхчувственнаго навыковъ мысли. Но еще большее значеніе имѣетъ въ этомъ отношеніи довѣріе къ авторитету церкви.

Знаніе и вѣра [2]). Отдавая должное свободнымъ наукамъ, бл. Августинъ не могъ этимъ ограничиться. Имѣть истинное понятіе о Богѣ и своей душѣ, знать мѣсто, занимаемое человѣкомъ во вселенной и опредѣляющее его практическое отношеніе къ міру, безусловно необходимо для каждаго. Отъ этого зависитъ вѣчная жизнь и спасеніе души. Между тѣмъ свободныя науки, очищающія умъ отъ фантазмъ, доступны лишь самому ограниченному кругу лицъ. Большинство людей, вынужденныхъ думать только о своемъ матеріальномъ обезпеченіи, не имѣютъ досуга изучать ихъ. Другіе, благодаря счастливымъ внѣшнимъ обстоятельствамъ, могли бы посвящать свои силы научнымъ занятіямъ, но вовсе не интересуются ими; изъ тѣхъ же, кто и свободой пользуется и любитъ научныя занятія, далеко не всѣ могутъ усвоить выводы наукъ по природной ограниченности умственныхъ способностей. Науки представляютъ собою хорошую пропедевтику для познанія сверхчувственнаго, но ими могутъ пользо-

---

не можетъ существовать никакое тѣло, никакое животное, никакое общество, есть внутренняя сила вещей. (De ordin II, 48. Рус. п II, 219—220). Итакъ, безтѣлесное единство есть начало всякаго числа, фигуры, тѣла. Довести человѣка до сознанія нематеріальности единства значитъ дать ему понятіе о нематеріальной субстанціи, силѣ и могуществѣ. Поэтому бл Августинъ и говоритъ, что для пониманія духовной субстанціи можно ограничиться уясненіемъ значенія единства, и діалектика съ математикой перестаютъ уже тогда быть необходимыми. (De ordin II, 47. Рус п. II, 218—219)

[1]) Ibid 22—23. Рус. п II, 350—352.

[2]) Ср ч I, стр. 143—146. 178—180. *W. Schwenkenbecher.* Augustins Wort: „Ides praecedit rationem“, erortet nach dessen Schrift. Sprottau 1899 *J. Hunel.* Verhältniss des Glaubens zum Wissen bei Augustin. Ein Beitrag zu Augustins Erkenntnistheorie. Chemnitz 1891.

ваться лишь немногіе [1]). Необходимо подготовительное средство болѣе универсальнаго характера. Далѣе, путь постепеннаго научнаго подготовленія къ познанію религіозной истины не только не для всѣхъ доступенъ, но и для всѣхъ очень продолжителенъ. Кто рѣшился не принимать истинной религіи прежде, чѣмъ пойметъ ее, тотъ рискуетъ умереть внѣ общенія съ нею [2]). Средствомъ всеобщимъ и быстро приводящимъ къ желаннымъ результатамъ служитъ подчиненіе авторитету каѳолической церкви и усвоеніе вѣрой ея ученія.

Источникомъ ученія бл. Августина о вѣрѣ, какъ первой ступени знанія, служилъ опытъ его личнаго развитія и его профессіи.

Въ область религіозныхъ исканій бл. Августинъ вступилъ съ самоувѣренностью талантливаго, сознающаго силу своихъ дарованій, юноши, подогрѣтой обѣщаніями манихеевъ открыть истину, не требуя отъ неофита вѣры, и ихъ нападками на каѳолическую церковь [3]). Но именно эта самоувѣренность и была причиной заблужденій и ошибокъ, которыя впослѣдствіи оказались самыми грубыми. Не знакомый съ аллегорическимъ методомъ толкованія Св. Писанія, которымъ пользовались ученые церковные экзегеты, онъ сражался съ тѣнями, когда выступалъ съ критикой антропоморфизма, будто-бы внушаемаго церковью вѣрующимъ. И какое наказаніе потерпѣлъ онъ за свою гордость! Онъ, такой образованный, такъ преданный наукамъ, оказался хуже простеца, воспитаннаго въ оградѣ церкви. Выступая съ смѣшнымъ задоромъ противъ матеріалистическаго, будто-бы, ученія церкви о Богѣ, онъ самъ гораздо болѣе былъ повиненъ въ этомъ. Такъ онъ блуждалъ безъ метода, безъ руководителя, безъ путеводной нити, и всѣ усилія его были тщетны: они привели его въ концѣ концовъ лишь къ скептицизму академиковъ. Только чтеніе посланій ап. Павла и примѣръ смиренія Христа сломили его гордость и положили начало тому религіозному настроенію, въ которомъ потомъ онъ нашелъ успокоеніе. Послѣ продолжительныхъ и безполезныхъ скитаній, измученный и полуживой, онъ возвратился къ тѣмъ самымъ источникамъ, которые такъ неосмотрительно покинулъ. Не лучше ли было бы для него остаться при вѣрѣ, которую онъ всосалъ съ молокомъ матери, хранить внушенные ею принципы и со смиреніемъ и молитвой о помощи стараться по-

---

[1]) De ordin II, 15—16 Рус. п. II, 187—188 De quant anim. 12. Рус. п. II, 339—340.

[2]) Epist. CII, 38.

[3]) De utilit. cred. 2.

нять ихъ? Не лучше ли было бы съ самаго начала, подчиняясь нравственнымъ требованіямъ вѣры, обуздать чувственность, погружающую самый умъ въ область фантазмъ, и постепенно отрѣшиться отъ эгоизма, ставящаго себя въ центрѣ творенія и оцѣнивающаго все съ точки зрѣнія личнаго удовольствія и выгоды? Вотъ соображенія и чувства, побудившія его склониться предъ авторитетомъ церкви.

Профессія ритора давала бл. Августину наглядныя аналогіи, которыя утверждали его въ этой мысли. Что дѣлаетъ юноша, стремящійся къ знанію? Онъ прежде всего ищетъ учителя, руководству котораго рѣшается себя ввѣрить. Его выборъ во всякомъ случаѣ основывается не на знаніи. Вѣдь чтобы судить о достоинствахъ преподавателя, нужно быть хорошо освѣдомленнымъ въ наукахъ, которыя онъ преподаетъ. У юноши, ищущаго наставника, такихъ знаній нѣтъ. Онъ руководится только молвой и популярностью учителя. Поступивъ далѣе въ школу, какъ много онъ вынужденъ бываетъ принимать на вѣру, подчиняясь авторитету преподавателя, прежде чѣмъ получитъ возможность понимать разумность его требованій [1]). Самый терминъ авторитетъ, какъ показываютъ сочиненія бл. Августина, былъ ходячимъ въ языкѣ школы. Въ своихъ раннихъ діалогахъ риторъ, только что покинувшій свой постъ, очень часто употребляетъ его въ этомъ значеніи. Въ изслѣдованіи о частяхъ рѣчи онъ ссылается на *авторитетъ* Цицерона въ языкѣ [2]), говоритъ о томъ, въ какомъ случаѣ Персей не можетъ быть признанъ *авторитетомъ* [3]), обсуждаетъ, насколько ап. Павелъ можетъ быть *авторитетомъ* въ словоупотребленіи [4]). Произношеніе словъ, долгота и краткость слоговъ въ нихъ устанавливается грамматиками на основаніи *авторитета* древнихъ писателей [5]). Въ то время, какъ вещи, о которыхъ говорятъ науки, присущи всѣмъ людямъ, названія даны имъ обычаемъ и *авторитетомъ* [6]). Древнимъ ученымъ принадлежитъ великій *авторитетъ* [7]). Въ діалогѣ *De quantitate animae* бл. Августинъ убѣждаетъ своего собесѣдника не слишкомъ подчиняться *авторитету* [8]). Въ началѣ второй книги *De musica* онъ устанавливаетъ различіе между грамматикой и

---

[1]) Ср ч I, стр. 144—146. 178—186.
[2]) De magist. 16. Рус п. II 438
[3]) Ibid 28 Рус. п. II. 445.
[4]) Ibid. 15. Рус п. II, 437
[5]) De music. II, 1—2
[6]) Ibid. III, 3 5 De doctr. christ. II, 19.
[7]) De music. III. 4.
[8]) De quant. anim. 41 Рус. п II. 373.

музыкой въ ихъ отношеніи къ долготѣ и краткости слоговъ: первая располагаетъ долгіе слоги на основаніи *авторитета*, вторая на основаніи разума [1]). Въ силу самаго порядка природы, утверждаетъ онъ, изученіе всякаго предмета начинается *авторитетомъ* [2]). Такимъ образомъ, читая ранніе діалоги бл. Августина, убѣждаешься, что понятіе авторитета было широко распространено въ школьномъ обиходѣ, и что въ школьной практикѣ того времени строго различалось преподаваніе научныхъ положеній на основаніи авторитета и на основаніи разума.

Личный опытъ и практика школы даютъ основные тезисы для ученія бл. Августина о вѣрѣ и разумѣ. Но кромѣ этого мы находимъ здѣсь отраженіе общеплатонической идеи о несовмѣстимости плотскихъ страстей съ чистотою познанія и о необходимости борьбы съ ними въ интересахъ очищенія ума отъ этого чуждаго ему придатка.

По опредѣленію бл Августина, вѣра есть принятіе той или другой мысли съ сочувствіемъ или согласіемъ [3]). Вѣру слѣдуетъ отличать съ одной стороны отъ знанія, съ другой стороны отъ мнѣнія. Что мы знаемъ, въ то мы и вѣримъ, но не все, во что мы вѣримъ, то и знаемъ [4]). Знаніе основывается на твердыхъ разумныхъ доводахъ. Вѣра же не имѣетъ столь прочныхъ раціональныхъ основаній [5]). Предметомъ вѣры можетъ быть только то, чего въ данный моментъ мы не видимъ ни посредствомъ чувства, ни посредствомъ разума [6]). Съ другой стороны, мнѣніе не есть ни знаніе, ни вѣра. Отъ знанія оно отличается тѣмъ, что признаетъ извѣстное положеніе не на основаніи объективныхъ данныхъ, а на основаніи субъективной догадки, совершенно ошибочной и несостоятельной. Какъ и вѣра, мнѣніе не есть знаніе. Но въ отличіе отъ вѣры, мнѣніе воображаетъ себя знаніемъ, оно полагаетъ, что знаетъ то, чего въ дѣйствительности вовсе не знаетъ. Вѣра.

---

[1]) De music II, 1—2

[2]) Unde igitur exordiar? Ab auctoritate, an a ratione? Naturae quidem ordo ita se habet, ut cum aliquid discimus, rationem praecedat auctoritas. De morib. I, 3.

[3]) Ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. De praedest. sanct 5 Si tollatur assensio, fides tollitur; quia sine assensione nihil creditur. Enchir 7.

[4]) Quod ergo intelligo, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intelligo. Omne autem quod intelligo, scio. non omne quod credo, scio De magist. 37. Рус. п. II, 464. Solil. I, 8. Рус. п. II, 235. De util cred. 25.

[5]) Serm. XLIII, 1.

[6]) Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimus, quod mentis firma ratione comprehendimus. Retr. I, 14, 3

наоборотъ, хотя и не сомнѣвается въ реальности вещи, которую признаетъ, однако, чувствуетъ, что она этого не знаетъ, а только вѣритъ въ это [1]) Своимъ знаніемъ мы обязаны разуму, вѣрой авторитету, мнѣніемъ заблужденію. Знаніе никогда не ошибается, такъ какъ ошибочная мысль не есть знаніе, вѣра иногда впадаетъ въ заблужденіе, принимая что-либо легкомысленно, мнѣніе всегда ошибается. Знаніе есть завершеніе нашихъ исканій [2]), такъ какъ оно есть обладаніе искомымъ. Мнѣніе, самоувѣренно убѣжденное въ томъ, что оно есть знаніе, дѣлаетъ невозможнымъ исканіе [3]). Вѣра, принимающая за истину извѣстное положеніе и въ то же время сознающая, что у нея нѣтъ для этого твердыхъ разумныхъ основаній, носитъ въ себѣ залогъ дальнѣйшаго развитія, такъ какъ она стремится превратиться въ знаніе. Этими противопоставленіями опредѣляется отношеніе разума къ вѣрѣ. Знаніе есть цѣль стремленій, вѣра—средство ея достиженія. Такъ какъ цѣль выше средства, а средство—предваряетъ достиженіе цѣли, то знаніе занимаетъ первое мѣсто по своему достоинству, а вѣра предшествуетъ знанію по времени [4]). Однако послѣднее утвержденіе нуждается въ ограниченіи. Вѣра можетъ быть слишкомъ поспѣшной, необоснованной и потому ошибочной. Слѣдовательно, въ извѣстномъ смыслѣ и разумъ предшествуетъ вѣрѣ по времени, поскольку убѣждаетъ въ ея необходимости и изслѣдуетъ основанія самой вѣры. Итакъ, съ одной стороны вѣра предшествуетъ знанію, съ другой знаніе предшествуетъ вѣрѣ [5]). Въ дальнѣйшемъ мы займемся разъясненіемъ того и другого пункта.

1. Credo, ut intelligam [6]). Цѣль вѣры состоитъ въ томъ, чтобы

---

[1]) 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 De mendac. 3

[2]) Duae enim personae in religione sunt laudabiles: una eorum qui jam invenerunt, quos etiam beatissimos judicare necesse est. De utilit cred. 25

[3]) 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. De util. cred. 25.

[4]) 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. De ordin II, 26. Рус. п. II, 198. De ver rel. 45. Рус. п VII, 36

[5]) Quanquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum De ver. rel 45. Рус. п VII, 36

[6]) Вѣра по необходимости предшествуетъ всякому знанію, поэтому обойтись безъ нея фактически невозможно. Группу мыслей, разъясняющихъ это поло-

вести человѣка къ пониманію. Богъ даетъ ему познать то, что первоначально служитъ предметомъ вѣры [1]). Обращаясь къ вѣрующимъ, Онъ говоритъ: ищите и найдете. Но нельзя назвать найденнымъ того, что воспринимается вѣрой, не сопровождаемой знаніемъ. Съ другой стороны нельзя найти, не вѣря въ то, что впослѣдствіи имѣетъ быть познаннымъ [2]). Причина такого дѣйствія вѣры состоитъ въ томъ, что благодаря ей человѣкъ очищается отъ пристрастія къ тѣлесному и чувственному. Мы уже знаемъ, что всѣ заблужденія въ области философіи и религіи зависятъ, по ученію бл. Августина, отъ насильственнаго вторженія въ процессъ чистаго мышленія или конкретныхъ образовъ или плотскихъ желаній и страстей, сила же тѣхъ и другихъ коренится въ грѣховной привязанности къ тѣлесному. Отсюда побѣдить это пристрастіе значитъ ослабить власть надъ мышленіемъ фантазмъ и импульсовъ извращенной воли и этимъ путемъ освободиться отъ препятствій къ познанію духовной истины. Въ ученіи о вѣрѣ, какъ условіи знанія, бл. Августинъ постоянно возвращается къ этой мысли, хотя высказываетъ ее въ общей формѣ и не даетъ психологическаго анализа вліянія вѣры на мышленіе, который можно было бы поставить въ параллель съ изслѣдованіемъ о причинѣ заблужденій. Вотъ точная формула этого ученія. „Немногія слова символа внушены вѣрнымъ, чтобы чрезъ вѣру они повиновались Богу, повинуясь, праведно жили, живя праведно, очищали сердце, а очистивъ сердце, понимали то, во что вѣрятъ“ [3]).

Всякій, ищущій истину, переходитъ отъ незнанія къ знанію, поэтому, вступая на путь исканія, онъ еще не понимаетъ, какой образъ жизни долженъ вести, чтобы оказаться способнымъ усвоить предлагаемое ученіе. Только подчинившись извѣстному режиму по довѣрію къ авторитету, онъ узнаетъ впослѣдствіи, насколько разумно было все то, чего отъ него требовали [4]). Необхо-

---

женіе, мы не излагаемъ, потому что она была уже передана ранѣе въ другой связи См. ч I, стр. 143—146.

[1]) Aderit enim Deus, et nos intelligere quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait, Nisi crediderits, non intelligetis, tenere nos, bene nobis consci sumus De lib. arb I, 4

[2]) Deinde jam credentibus dicit, *Quaerite et invenietis* (Matth. VII, 7): nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur; neque quisquam invemiendo Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cognituras. De lib. arb II, 6.

[3]) De fid. et symb. 25.

[4]) Quia nullus hominum nisi ex imperito peritus fit, nullus autem imperitus novit qualem se debeat praebere docentibus, et quali vita esse docilis possit; eve-

димость такого порядка въ постиженіи истины понималъ еще Сократъ. Особенностью его философіи служитъ ея практическій характеръ. Въ противоположность своимъ предшественникамъ онъ первый направилъ всю свою энергію на исправленіе нравовъ. Онъ видѣлъ, что познать единаго высочайшаго Бога можно только чистой душой, и потому, отложивъ на время въ сторону всѣ другія проблемы, сосредоточилъ свое вниманіе исключительно на вопросахъ морали [1]). Изъ той же идеи вытекаетъ христіанское ученіе о вѣрѣ, но церковь достигаетъ результатовъ, къ которымъ стремился Сократъ, болѣе цѣлесообразными средствами. Такъ какъ человѣкъ, пристрастившійся къ чувственному, съ трудомъ воспринимаетъ все духовное, то она очищаетъ его отъ любви къ тѣлесному посредствомъ тѣлеснаго же и „доступнаго чувствамъ, ибо кто куда упалъ, тотъ тамъ долженъ искать опоры, чтобы встать“ [2]). Здоровье противоположно болѣзни, но лѣченіе представляетъ собою нѣчто среднее между ними: оно не вело бы къ выздоровленію, если бы не соотвѣтствовало въ нѣкоторой мѣрѣ самому недугу. Если вещи временныя, безполезныя для спасенія, обольщаютъ больныхъ, то временное, полезное для спасенія, исцѣляетъ ихъ. Какъ чистый умъ обязанъ своимъ созерцаніемъ безплотной истинѣ, такъ умъ, нуждающійся въ очищеніи, достигаетъ его благодаря довѣрію къ вещамъ временнымъ. Сынъ Божій для того и сталъ сыномъ человѣческимъ, чтобы Своимъ явленіемъ во плоти привлечь людей къ вѣрѣ [3]). Такъ какъ главнымъ препятствіемъ возвращенія къ Богу служитъ гордость, то Сынъ Божій

---

nit 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 doctis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedita sint ea ipsa quae secutus est ante rationem De ordin II, 26. Рус. п. II, 198—199. Ср. Solil. I, 12. Рус. п II, 240 De morib. I, 3

[1]) 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. De civ Dei VIII, 3. Рус. п. IV, 5 - 6

[2]) 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. De ver. rel. 45. Рус. п. VII, 36—37.

[3]) De Trinit. IV, 24.

Своимъ воплощеніемъ и жизнію на землѣ внушаетъ вѣрующимъ смиреніе [1]). Такъ какъ достигнуть высшаго блага невозможно безъ любви къ нему и безъ мужества, презирающаго страданія тѣла, то Сынъ Божій Своимъ чудеснымъ рожденіемъ и Своею жизнію внушаетъ любовь къ благу, а смертію и воскресеніемъ изгоняетъ страхъ [2]). Чтобы побудить людей, преданныхъ чувству, исправить свои нравы, было необходимо поразить ихъ воображеніе чудесами, которыя они могли бы видѣть тѣлесными очами [3]). Своимъ, для всѣхъ видимымъ, примѣромъ Христосъ утвердилъ заповѣди, повинуясь которымъ по вѣрѣ въ Него, человѣкъ воспитываетъ себя для познанія истины [4]). Всѣ заповѣди, разсѣянныя по многочисленнымъ книгамъ Св. Писанія, содержатъ въ себѣ завѣтъ любить Бога всѣмъ сердцемъ и ближняго какъ самого себя, и всякій, слѣдующій имъ, освобождается отъ оковъ чувственности, отягощающихъ душу [5]). Но вѣра не ограничивается признаніемъ обязательности нравственнаго ученія, но простирается также на нѣкоторыя историческія истины прошедшаго и будущаго. Признаніе этихъ истинъ служитъ также условіемъ нравственнаго очищенія. Это—факты домостроительства нашего спасенія, имѣвшія мѣсто въ прошедшемъ и ожидающіе насъ въ будущемъ. Очищая сердце, они подготовляютъ умъ къ познанію вещей духовныхъ, которыя относятся не къ прошедшему или будущему, но вѣчно и неизмѣнно существуютъ въ настоящемъ [6]). Вѣра въ эти событія даетъ возможность внутренно переживать благодѣянія, оказанныя Богомъ роду человѣческому; она посто-

---

[1]) Ibid VII, 5 De fide et symb 6.

[2]) 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 De utilit. cred. 33

[3]) 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 Ibid. 33. Ср Epist. CXX, 5.

[4]) Ea quae de divinis rebus non possunt intelligi, nisi ab his qui mundo sunt corde; quod fit praeceptis servatis, quae de bene vivendo accipiuntur De div. quaest. XLVIII.

[5]) De music. VI, 43

[6]) 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 . De ver. relig. 13. Рус. п. VII, 12.

янно напоминаетъ намъ о милосердіи Божіемъ и этимъ возбуждаетъ въ насъ чистѣйшую любовь къ Богу, т е создаетъ мотивъ для повиновенія нравственнымъ заповѣдямъ [1]) Наибольшее значеніе имѣетъ, однако, вѣра не въ прошедшее, а въ будущее Прошедшее по большей части служитъ или прообразомъ, или объясненіемъ, или свидѣтельствомъ о будущемъ. И въ обыденной жизни прошедшее мало насъ безпокоитъ. О будущемъ же необходимо заботиться, иначе или не приготовишь себѣ необходимаго или, принимая одно вмѣсто другого, не достигнешь желанной цѣли. Нѣтъ нужды заботиться о той одеждѣ, которой мы пользовались прошлой зимой, но необходимо приготовить теплое платье для зимы наступающей [2]).

Итакъ, вся система членовъ вѣры, которые церковь внушаетъ своимъ чадамъ, имѣетъ въ виду расположить ихъ къ повиновенію божественнымъ заповѣдямъ и тѣмъ очистить ихъ отъ плотской скверны. Пониманіе предметовъ вѣры должно слѣдовать за этимъ само собой. Поэтому знаніе разсматривается бл. Августиномъ въ качествѣ награды за подвигъ вѣры. „Если не понялъ, говоритъ бл Августинъ, вѣрь, потому что пониманіе есть награда за вѣру“ [3]). Повиновеніе заповѣдямъ религіи постепенно отучаетъ человѣка отъ пристрастія къ тѣлесному и, уподобляя его Богу, все болѣе и болѣе приближаетъ его къ этому высочайшему объекту познанія [4]). Послѣ того, какъ подъ вліяніемъ авторитета че-

[1]) 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. De lib arb III, 60

[2]) Ibid III, 60—61.

[3]) In Ioan. Ev Tr XXIX, 6. Magna promissio; sed merces est fidei. Quaeris mercedem, opus praecedat. Si credis, mercedem exige fidei; si autem non credis, fidei mercedem qua fronte quaeris? Ibid. XL, 9 Mandata utique ad justitiam pertinentia: justitiam autem quae ex fide est, quae inter tentationum incerta versatur, ut pie credendo quod nondum intelligit, etiam intelligentiae meritu i consequatur. Contr Faust. XXII, 53. 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 De divers. quaest LXVIII, 3.

[4]) 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 mutabilium cupidior. Hoc ut sanetur.. opus est quidem mediatore. De civ. Dei IX, 17. Ръс п. IV, 91. 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. De util cred 34.

ловѣкъ очистился отъ пристрастія къ тѣлесному, его не только начинаетъ привлекать къ себѣ свѣтъ неизмѣняемой истины, и сверхъ того онъ получаетъ возможность выносить и ея сіяніе [1]).

2. Intelligo, ut credam. Если вѣра, являясь необходимымъ условіемъ пониманія сверхчувственнаго, предшествуетъ знанію по времени, то съ другой стороны и сама она стоитъ въ нѣкоторой зависимости отъ разума. Вѣрѣ свойственно принимать извѣстную истину съ яснымъ сознаніемъ различія способа этого воспріятія отъ знанія. Уже одно это обстоятельство доказываетъ, что вѣры можно требовать только отъ разумнаго существа [2]).

Но не только умъ, какъ способность мышленія, предшествуетъ вѣрѣ, но и самое размышленіе. Чтобы отдаться вѣрѣ, существо разумное должно имѣть для этого какія-либо раціональныя основанія. Можно обойтись безъ изслѣдованія доказательствъ въ пользу того или другого частнаго положенія, но нельзя избѣжать предварительнаго обсужденія вопроса о пользѣ вѣры вообще. Рѣшеніе ограничиться временно вѣрою основывается на доводахъ разума, согласно которымъ нельзя познать духовной истины, не очистивъ сначала своего сердца исполненіемъ заповѣдей, даваемыхъ авторитетомъ. Такимъ образомъ, посредствомъ разума мы убѣждаемся, что вѣра должна предшествовать знанію. Само Писаніе, желая побудить человѣка къ вѣрѣ, указываетъ, почему вѣра необходима. Оно говоритъ: Если не повѣрите, не познаете. (Ис. VII, 9) [3]).

Человѣку, пришедшему къ мысли, что въ религіозной жизни нельзя обойтись безъ вѣры, и что вѣра должна предшествовать знанію, необходимо далѣе рѣшить, во что же именно ему слѣдуетъ вѣрить. Множество сектъ выступаетъ съ проповѣдью, предлагая

---

[1]) 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. De civ Dei XI, 2. Рус. п. IV, 177 De morib I, 3

[2]) Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus Epist CXX, 3.

[3]) 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. Epist CXX. 3

принять безъ изслѣдованія систему ихъ вѣроученія. Чѣмъ же опредѣляется выборъ человѣка, сознающаго необходимость вѣры? Конечно, извѣстными разумными соображеніями, которыя побуждаютъ его къ принятію на вѣру той или другой религіи Вѣра слагается изъ двухъ моментовъ: акта мысли и акта воли. Чтобы подвигнуть волю къ принятію той или другой истины, умъ предварительно обсуждаетъ, нужно ли ее принимать. Между двумя этими актами можетъ протекать неизмѣримо малый промежутокъ времени, но движеніе мысли всегда предшествуетъ здѣсь движенію воли [1]). Задача разума въ этомъ случаѣ двоякая: онъ долженъ сначала понять самый смыслъ формулы, предлагаемой ему для усвоенія вѣрой со стороны того или другого авторитета, а во-вторыхъ взвѣсить, заслуживаетъ ли довѣрія данный авторитетъ.

Для выполненія первой задачи необходимо прежде всего знаніе языка и пониманіе смысла словъ, въ которыя облечена формула вѣры. Чтобы возникла вѣра, нужна, во-первыхъ, проповѣдь, во-вторыхъ, нужно, чтобы слова проповѣдника достигали слуха человѣка, призываемаго къ вѣрѣ, въ-третьихъ, необходимо, чтобы послѣдній понялъ ихъ смыслъ и значеніе. Слѣдовательно, само собой предполагается, что склоняющійся къ вѣрѣ понимаетъ по крайней мѣрѣ языкъ, на которомъ объясняется проповѣдникъ [2]). Но этого, конечно, мало. Всѣ еретики, признающіе авторитетъ Писанія, полагаютъ, что они вѣруютъ именно такъ, какъ проповѣдуетъ Слово Божіе. Они имѣютъ истинное Евангеліе, но не правильно понимая его, приходятъ къ ложной вѣрѣ. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ отдаться вѣрѣ, нужно выяснить, во что мы должны вѣрить, какую именно истину авторитетъ предлагаетъ для усвоенія вѣрой [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 De praedest. sanct 5

[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? Enar. in Ps. CXVIII, Serm 18, 3

[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 aucroritate recipiunt, ipsas sibi videntur sectari, cum suos potius sectentur errores; ac per hoc non quod eas contemnant, sed quod eas non intelligant, haeretici sunt. Epist. CXX, 13. Fieri potest ut habeant verum Evangelium, quod non recte intelligendo, falsi aliquid

Еще важнѣе правильно избрать для себя авторитетъ, чтобы слѣдовать ему съ довѣріемъ. Трудность этого обусловлена многочисленностью людей и направленій мысли, выступающихъ съ притязаніями на авторитетъ. Въ области философіи и жизни бл. Августинъ различаетъ двѣ категоріи авторитетовъ: человѣческіе и божескіе. Человѣческіе авторитеты по большей части ложны, однако, и между ними есть проповѣдники довольно чистыхъ и возвышенныхъ ученій, осуществляющіе принципы своей философіи въ собственной жизни и отказывающіеся ради нихъ отъ земныхъ благъ [1]) Но и божескіе авторитеты въ своемъ большинствѣ обманчивы. Сюда относятся языческія религіи, основанныя на ложныхъ пророчествахъ и чудесахъ, которыми демоны плѣняютъ людей, преданныхъ тѣлу и ищущихъ временныхъ благъ [2]). За ними слѣдуетъ авторитетъ, съ которымъ отъ имени Бога выступаютъ еретики и схизматики. Каждое изъ этихъ заблуждающихся религіозныхъ обществъ призываетъ къ себѣ жаждущихъ истинной вѣрѣ [3]). Только одинъ авторитетъ въ религіи есть подлинно божественный и нелживый. Это—каѳолическая церковь. Всякій, рѣшающійся отдать себя подъ руководство вѣры, прежде всего долженъ убѣдиться на основаніи раціональныхъ данныхъ, что вести его отъ вѣры къ знанію можетъ только каѳолическая церковь. Въ чемъ же заключаются признаки истиннаго авторитета, которыми обладаетъ одна только каѳолическая церковь?

Важнѣйшимъ признакомъ истиннаго авторитета служитъ его каѳолическій характеръ, его распространенность среди всѣхъ странъ и народовъ. Всякому, сталкивающемуся въ своихъ религіозныхъ исканіяхъ съ множественностью авторитетовъ, естественно отдать предпочтеніе тому, который привлекаетъ къ себѣ наибольшее количество почитателей. Если бы онъ оказался потомъ даже ложнымъ, то во всякомъ случаѣ лучше было бы заблуждаться со всѣмъ родомъ человѣческимъ, чѣмъ съ его ничтожной частью [4]). Но такимъ общепризнаннымъ авторитетомъ является только вселенская церковь. Ея членовъ больше, чѣмъ іудеевъ и язычниковъ

---

credant de Deo De unic bapt. 18. 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. Serm. XLIII, 9.

[1]) De ordin. II, 27. Рус. п. II, 200.

[2]) Ibid.

[3]) De util. cred 15. 19

[4]) Ibid. 15

вмѣстѣ взятыхъ. Обаяніе ея имени настолько велико, что всякая ересь, называя различными именами другія религіозныя общины, для себя одной удерживаетъ наименованіе каѳолической церкви Если всѣ стараются присвоить себѣ это почетное имя, то какой же, значитъ, извѣстностью и уваженіемъ пользуется оно повсюду [1])! Ей подчиняется человѣческое право, и всѣ степени власти склоняются предъ ней съ сыновнимъ почтеніемъ [2]). Ясно, что само Провидѣніе содѣйствуетъ распространенію церкви и этимъ самымъ внушаетъ людямъ довѣріе къ ней [3]). Но толпа не способна воспринять истину, которая обыкновенно бываетъ доступна только немногимъ. Не говоритъ ли, поэтому, всеобщность церкви скорѣе противъ нея, чѣмъ за нее? Подобное возраженіе не смущаетъ бл. Августина. Соглашаясь съ его основнымъ положеніемъ, онъ находитъ для послѣдняго противовѣсъ въ своемъ понятіи о церкви, какъ смѣшанномъ обществѣ, и въ своемъ ученіи о вѣрѣ и знаніи. Только избранные члены церкви постигаютъ ея ученіе во всей полнотѣ, но они ведутъ за собою большинство менѣе совершенныхъ, ограничивающихся одной вѣрой и лишь постепенно и въ различной степени приближающихся къ ея уразумѣнію. Въ этомъ отношеніи церковь подобна школѣ. Всякій, поступающій подъ руководство извѣстнаго ритора, хочетъ быть хорошимъ ораторомъ, но лишь ничтожное число учащихся достигаетъ этой цѣли [4]).

Вторымъ признакомъ истиннаго авторитета служатъ достигаемые имъ результаты. Распространившись между всѣми народами, каѳолическая церковь всѣхъ безъ исключенія своихъ членовъ—какъ образованныхъ, такъ и необразованныхъ—очищаетъ отъ матеріалистическихъ представленій въ религіи. Благодаря ей, всѣ они знаютъ, что не должно почитать за Бога ничего, имѣющаго природу отъ земли и прочихъ стихій, доступныхъ воспріятію чувствъ. Если бы Платону сказали, что его ученіе о созерцаніи истины чистою мыслію сдѣлалось достояніемъ народа, онъ не поколебался бы признать Лице, внушившее людямъ такую вѣру, божественнымъ [5]). Платонъ понималъ высоту воздержанія, но до такой степени устрашился мнѣнія толпы, несогласной съ нимъ, что счелъ нужнымъ принести жертву природѣ, чтобы загладить свое дѣвство.

---

[1]) Ibid. 19. Contr. Faust. XXII, 60. 65.
[2]) De util. cred. 18.
[3]) Confes. VI, 19. Рус. п. I, 150.
[4]) De util. cred. 16.
[5]) De ver. rel. 3. Рус п VII, 3—5.

какъ грѣхъ [1]) Христіанство же внушаетъ такое презрѣніе къ чувственности, что самые простые люди проводятъ свою жизнь въ постѣ, питаясь хлѣбомъ и водой, отказываются отъ брака, раздаютъ свое имущество бѣднымъ, претерпѣваютъ пламя и кресты за Христа [2]).

Исполненіе пророчествъ является новымъ признакомъ истиннаго авторитета. Въ Ветхомъ Завѣтѣ было предсказано рожденіе Іисуса Христа отъ Дѣвы, Его страданіе, смерть, воскресеніе и вознесеніе на небо Всѣ эти пророчества оправдались, но ихъ исполненіе относится къ прошедшему и само служитъ предметомъ вѣры, допускающимъ сомнѣніе. Есть, однако, пророчества, которыя сбываются въ настоящее время на глазахъ у всѣхъ. Они касаются побѣды церкви надъ язычествомъ и ея всеобщаго распространенія. (Псал. II, 7—8. XXI, 28—29. Іерем. XVI. 19—20. Софон. II, 10—11). Если же часть пророчествъ сбывается въ настоящемъ, то нужно вѣрить въ исполненіе и тѣхъ предсказаній, которыя относятся къ фактамъ прошедшаго и будущаго [3]). Важное значеніе имѣетъ то обстоятельство, что храненіе сбывшихся и сбывающихся пророчествъ ввѣрено Богомъ врагамъ церкви, іудеямъ, которые, конечно, не допустили бы никакой поддѣлки ветхозавѣтнаго текста со стороны христіанъ [4]).

Наконецъ, признакомъ, по которому можно отличить истинный авторитетъ отъ ложнаго, являются чудеса. Но бл. Августинъ ставитъ убѣдительность чудесъ довольно невысоко. Во-первыхъ, чудо, т. е. нѣчто удивительное и необычайное, поражаетъ преимущественно чувство и воображеніе человѣка, мало затрогивая его разумъ. Оно было особенно умѣстно въ Ветхомъ Завѣтѣ и во время первоначальной проповѣди Евангелія, такъ какъ на людей того времени, преданныхъ тѣлу и чувственности, не легко было воздѣйствовать инымъ способомъ. Впослѣдствіи же, вмѣстѣ измѣненіемъ умовъ, чудеса стали уже не столь необходимы. Во-вторыхъ, чудо нуждается въ критеріи, потому что на ряду съ истинными чудесами христіанства стоятъ ложныя чудеса язычества Бл. Августинъ старался установить этотъ критерій. Языческія прорицанія и чудеса имѣютъ отношеніе къ временной жизни, касаются скорогибнущаго счастья или непрочной земной власти. Истинныя чудеса имѣютъ въ виду только духовную пользу человѣ-

---

[1]) Ibid 5. Рус. п. VII, 6—7.
[2]) De util. cred 35. De ver. rel. 5. Рус. п. VII, 6—7.
[3]) De fide rer. 6—9 Contr. Faust. XIII, 7—8.
[4]) Contr. Faust. XIII, 10 De fid. rer. 9

ка[1]). Ложныя чудеса поражаютъ лишь воображеніе и питаютъ любопытство. Видя летающаго человѣка (разумѣется, по всей вѣроятности, полетъ Симона Волхва, описанный въ апокрифическихъ *Acta Petri*), всякій удивляется этому, не извлекая отсюда для себя никакой пользы. Но кто по одному слову Господа Іисуса Христа становился вновь здоровымъ и крѣпкимъ, тотъ не только изумлялся столь быстрому выздоровленію, но и проникался любовію къ своему Спасителю [2]). Рѣдкость чудесъ въ то время бл. Августинъ объясняетъ двоякимъ образомъ. Во-первыхъ, христіанство ставитъ своей задачей возвести духъ человѣка отъ видимаго къ невидимому. Чудеса же по самой своей природѣ ведутъ къ противоположнымъ результатамъ, потому что пріучаютъ человѣка поддаваться чувствамъ. Они стали не такъ многочисленны и очевидны потому, что Богъ совершаетъ ихъ только ради слабыхъ, нуждающихся во внѣшнихъ возбужденіяхъ. Во-вторыхъ, чудеса не могутъ быть явленіемъ обыденнымъ, иначе умъ пересталъ бы поражаться ихъ новизною и необычайностью, какъ по привычкѣ не поражается ежедневными чудесами природы [3]). Наконецъ, они не нужны уже потому, что предъ взорами всѣхъ совершается одно, замѣняющее все другія, великое чудо—вселенское распространеніе христіанства. Всѣ увѣровали проповѣди апостоловъ о вещахъ, мало доступныхъ пониманію и о чудесахъ евангельской исторіи, хотя проповѣдники были люди необразованные. Это—чудо, едва ли не большее, чѣмъ всѣ чудеса Евангелія [4]).

Итакъ отношеніе между знаніемъ и вѣрой двустороннее. Поскольку для того, чтобы отдаться подъ водительство вѣры, нужно видѣть ея пользу, поскольку необходимо понимать формулу вѣроученія и умѣть распознать истинный авторитетъ, разумъ предшествуетъ вѣрѣ, но поскольку вѣра подготовляетъ и воспитываетъ къ пониманію своего внутренняго содержанія, она предваряетъ знаніе. Здѣсь нѣтъ противорѣчія, потому что въ одномъ отношеніи вѣра зависитъ отъ знанія, а въ другомъ—знаніе отъ вѣры [5])

---

[1]) De ordin. II, 27. Рус п. II, 199—200

[2]) De util cred. 34

[3]) Ibid.

[4]) De ver. rel. 47. Рус. п VII, 38—39. De fid. rer. 10—11. De civ. Dei XXII, 5. Рус. п. VI, 325.

[5]) 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 Enar. in Ps. CXVIII, Ser. 18, 3.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Онтологія блаженнаго Августина.

Во время аріанскихъ споровъ въ христіанской литературѣ упрочилась мысль, что все существующее раздѣляется на двѣ категоріи: несотворенное и сотворенное, и что основное различіе между природою Творца и твари состоитъ въ томъ, что первая неизмѣняема, а вторая подвержена постояннымъ измѣненіямъ [1]). Бл. Августинъ слѣдуетъ въ своей онтологіи этой христіанской традиціи. Поэтому его онтологическія воззрѣнія естественно распадаются на два отдѣла: свойства бытія измѣняемаго и свойства бытія неизмѣняемаго

I.

Общія свойства бытія измѣняемаго.

Болѣе, чемъ въ другихъ пунктахъ своей философіи, бл. Августинъ близокъ къ неоплатонизму въ онтологіи. Поэтому, излагая его ученіе объ общихъ свойствахъ бытія измѣняемаго, мы должны принять во вниманіе онтологію Плотина.

Онтологія Плотина.

Исходной точкой въ ученіи о бытіи производномъ, вытекающемъ изъ Единаго, для Плотина служило понятіе субстанціи. Въ опредѣленіи послѣдней онъ совершенно совпадаетъ съ Аристотелемъ. Субстанція—это носитель свойствъ и акциденцій. Она есть нѣчто такое, въ чемъ, какъ въ субъектѣ, находится другое, но что само не находится ни въ какомъ другомъ субъектѣ. Ея отличительное свойство стоитъ въ томъ, чтобы не быть въ субъектѣ. А отсюда слѣдуетъ, что въ сужденіи субстанція всегда

---

[1]) См ч. II. стр. 82—83 157—159

является подлежащимъ, но никогда не сказуемымъ. Быть въ субъектѣ не значитъ, однако, служить его составною частью. Нельзя сказать, что часть субъекта находится въ немъ, потому что, пока части не соединились, субъекта или субстанціи еще нѣтъ. Только то находится въ субстанціи, чему она въ своемъ готовомъ видѣ служитъ носителемъ. Субстанція есть носитель того, что мыслится присоединившимся къ ней уже послѣ ея образованія изъ частей, и что можетъ быть отдѣлено отъ нея, не разрушая этого сложнаго цѣлаго. Таковы ея акциденціи, какъ количество, качество, движеніе [1]). Опредѣленіе субстанціи, какъ подлежащаго въ сужденіи, также нуждается въ ограниченіи. Субстанція не можетъ быть предикатомъ ни для какого субъекта, если только этотъ послѣдній не есть сама она. Въ сужденіи: Сократъ—человѣкъ, субстанція служитъ предикатомъ, но лишь потому, что подлежащее и сказуемое здѣсь тождественны. Утверждая, что Сократъ—человѣкъ, я говорю, что извѣстный человѣкъ есть человѣкъ, что человѣкъ, который въ Сократѣ, есть человѣкъ, а это значитъ тоже, что сказать: Сократъ есть Сократъ [2]).

Субстанція, какъ нѣчто составное, слагается изъ формы и матеріи [3]).

Сложность матеріальныхъ субстанцій доказывается фактомъ измѣняемости элементовъ. Всѣ вещи разлагаются на основныя стихіи: огонь, воду, землю, воздухъ. Это—самыя простыя тѣла или субстанціи. Но они постоянно преобразуются другъ въ друга. Огонь превращается въ воздухъ, воздухъ въ воду, вода въ землю и обратно. Полнаго уничтоженія здѣсь нѣтъ, а есть только измѣненіе. Измѣненіе же есть переходъ отъ одной формы къ другой. Такой переходъ заставляетъ предполагать, что въ основѣ измѣняющихся формъ лежитъ нѣкоторый неизмѣняемый ихъ носитель, который, теряя одну форму, тотчасъ же принимаетъ другую. Итакъ, первичныя тѣла, на которыя разрѣшаются всѣ болѣе сложныя матеріальныя субстанціи, состоятъ изъ формы и матеріи [4]). Форма въ свою очередь есть нѣчто сложное, состоящее изъ многаго [5]). Прежде всего она есть принципъ бытія вещи. Благодаря ей вещь существуетъ и есть бытіе [6]). Но субстанція есть не просто бытіе, а бытіе качественно и количественно опредѣленное.

---

[1]) *Plotin.* Ennead. 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

Этой опредѣленностью она обязана также формѣ. Качество и количество, составляющія интегральную часть самой формы, образующей вмѣстѣ съ матеріей субстанцію, нужно отличать отъ акциденцій качества и количества, привходящихъ въ каждую субстанцію, уже сложившуюся изъ матеріи и формы. Утрата субстанціею качества и количества, входящихъ въ составъ формы, равносильно ея разрушенію, утрата акциденцій качества и количества не затрогиваетъ бытія субстанціи [1]).

Плотинъ различаетъ качество субстанціальное, составляющее отличительный признакъ субстанціи, и просто качество [2]). Первое глубоко проникаетъ всю субстанцію, второе находится на ея поверхности, первое измѣняетъ субстанцію, второе не измѣняетъ Субстанціальныя качества представляютъ собою энергіи или акты потенцій, находящихся въ самыхъ логосахъ или формахъ вещей [3]). Свою мысль Плотинъ поясняетъ примѣрами. Бѣлизна въ лебедѣ есть простое качество, потому что бываютъ и не бѣлые лебеди. Но въ бѣлилахъ она является качествомъ субстанціальнымъ, потому что есть неотдѣлимый элементъ формы этого тѣла [4]). Точно также въ огнѣ тепло составляетъ субстанціальное качество, потому что связано съ самой формой огня, а въ подогрѣтой водѣ это простое качество [5]).

Количествомъ служитъ число и величина [6]). По существу своему число есть расширеніе единицы, а величина расширеніе точки. Если это расширеніе задерживается скоро, то получается малое число и малая величина, если оно продолжается, то даетъ много и велико [7]). Единство и число разсматриваются Плотиномъ въ качествѣ силъ, поэтому количество онъ признаетъ энергіей, присущей формѣ и опредѣляющей собою субстанцію въ отношеніи множественности или величины. Человѣку свойственна одна величина, а птицѣ другая. Было бы абсурдомъ полагать, что качества птицы проистекаютъ отъ формы, а количество не зависитъ отъ нея [8]). Главное значеніе въ количественной опредѣленности формы имѣетъ единство. Будучи единой сама, форма даетъ един-

[1]) Ibid II, 4, 6. P. 74. II, 4, 8. P. 75. II, 4, 11. P. 77

[2]) *Διαιρετέον τὸ ποιὸν, ὡς τὸ μὲν οὐσιῶδες, ἰδιότης τις οὖσα τῆς οὐσίας, τὸ δὲ μόνον ποιόν.* Ibid. II, 6, 1. P. 86.

[3]) Ibid. II, 6, 2. P. 87

[4]) Ibid II, 6, 1. P. 86.

[5]) Ibid. II, 6, 3. P. 88.

[6]) Ibid. VI, 3, 11. 13. P. 419. 420.

[7]) Ibid VI, 3, 12. P. 420.

[8]) Ibid. II, 4, 8 P 75. III, 6. 16—17. P. 164—165

ство и субстанціи [1]). Но Единое существуетъ раньше бытія и есть его источникъ [2]). Поэтому и единство, присущее формѣ, есть принципъ бытія субстанціи. Для всякой субстанціи лучше пребывать въ себѣ самой, чѣмъ распадаться на многое или расширяться въ великое. Многое происходитъ вслѣдствіе отпаденія отъ единства. Если это отпаденіе полное, то субстанція разсѣивается, такъ какъ для ея частей не остается никакого сдерживающаго и объединяющаго начала. Если же отпаденіе отъ единства не настолько полно, то получается лишь множественность частей, связанная нѣкоторымъ единствомъ [3]). Все существующее сохраняетъ свое бытіе только благодаря единству. Войско, хоръ, стадо, домъ, корабль перестаютъ существовать, если утрачиваютъ связующее ихъ единство. Тѣла растеній и животныхъ, когда теряютъ единство, утрачиваютъ вмѣстѣ съ этимъ и свою субстанціальность, тотчасъ же превращаясь въ другое, но и это послѣднее существуетъ въ качествѣ опредѣленной субстанціи лишь до тѣхъ поръ, пока сохраняетъ свое единство. Здоровье обусловлено единствомъ и согласіемъ членовъ тѣла, красота дана только тамъ, гдѣ сила единства соединяетъ части, добродѣтель души есть ея единство съ самой собою [4]). Подобно тому, какъ числа, слѣдующія за единицей, сохраняютъ въ себѣ слѣдъ монады, но причастны ей не въ равной мѣрѣ, такъ всѣ вещи, возникшія послѣ Единаго, обязаны своей субстанціальностью слѣду Единаго, которымъ и является ихъ бытіе. Поэтому не ошибется тотъ, кто производитъ εἶναι отъ ἕν [5]). Но единство въ его чистомъ видѣ сохраняется только въ Первомъ Началѣ. Въ Интеллектѣ оно уже распадается на множественность, и эта множественность увеличивается по мѣрѣ отдаленія вещей отъ ихъ исходнаго пункта. Наоборотъ, связующая сила единства постепенно ослабѣваетъ. Такъ въ Интеллектѣ и Міровой Душѣ уже дано не только единство, но и число [6]). Далѣе, Міровая Душа источаетъ сперматическіе логосы въ матерію, и они становятся въ ней формами растеній и животныхъ. Въ этихъ логосахъ заключены потенціи будущаго разнообразія частей тѣла. Если бы сперматическій логосъ былъ единымъ и не заключалъ въ себѣ множественности, то онъ не былъ бы логосомъ, и изъ него могла бы произойти только матерія,

---

[1]) Ibid. I, 6, 2. P. 31. I, 7, 2 P 38
[2]) Ibid. VI, 6, 9 P. 463.
[3]) Ibid VI, 6, 1. P 456.
[4]) Ibid. IX, 9, 1. P. 528
[5]) Ibid. V, 5, 5. P. 334.
[6]) Ibid V, 1, 5. P 301—302. V, 6, 1. P. 341 VI, 2, 6 P. 397 VI, 6, 9. P. 463.

потому что именно въ силу своей множественности онъ не позволяетъ матеріи ни въ одной изъ ея частей оставаться тѣмъ же, т. е. неопредѣленнымъ [1]). Но логосы сѣмянъ нематеріальны и недѣлимы, потому что сѣмя, раздѣленное на части, произрастая въ землѣ, производитъ на части растеній, а столько полныхъ растительныхъ организмовъ, на сколько частей оно разрѣзано [2]) Этотъ фактъ показываетъ, что въ сѣмени все еще преобладаетъ единство надъ множественностью: всѣ части будущаго организма даны въ немъ не въ раздѣльности, а совмѣстно. Это—потенціи, еще не раздѣленныя ни временемъ, ни пространствомъ. Но въ организмѣ эти потенціи раскрываются въ разное время и осуществляются въ органахъ, имѣющихъ различное положеніе въ пространствѣ. Руки и ноги въ сѣмени совпадаютъ, въ тѣлѣ же отдѣлены другъ отъ друга [3]). Но такъ какъ всѣ потенціи въ сѣмени составляетъ одно, то это сообщаетъ внутреннее единство и пространственно раздѣленнымъ частямъ организма [4]). Такимъ образомъ, въ формѣ дѣйствуетъ какъ-бы два противоположныхъ начала—центростремительное и центробѣжное, сила сцѣпленія и сила разсѣянія, единство и число. Единство связываетъ вещь, число даетъ ей разнообразіе моментовъ. Чѣмъ слабѣе единство, тѣмъ больше множественность [5]). Но этимъ столкновеніемъ противоположныхъ силъ опредѣляются новыя черты формы. Примиреніе единства и множественности въ формѣ тѣлъ есть ихъ мѣра, гармонія, пропорція [6]). Такимъ образомъ, форма есть нѣчто соразмѣренное [7]). Изъ этой размѣренности, пропорціональности и гармоніи частей получается при соприкосновеніи формы съ матеріей ея пространственная фигура, видимое глазомъ очертаніе вещи. Такъ съ формой связывается и пространство. Міръ умопостигаемый совершенно непространственъ [8]). Въ немъ есть единство и множественность, но это лишь идеальные моменты, совмѣщающіеся и взаимно проникающіе другъ друга. Многое находится здѣсь въ единомъ, какъ видовыя понятія въ родовомъ. Въ мірѣ чувственномъ множественность выражается уже въ пространственной разобщенности частей. Въ умопостигаемомъ расширеніе единицы въ

---

[1]) Ibid VI, 6, 14 P. 486 III, 2, 2 P 119
[2]) IV, 9, 5 P. 297.
[3]) Ibid. IV, 4, 16 P 231
[4]) Ibid. IV, 9, 3 P. 295
[5]) Ibid VI, 6, 11. P. 466.
[6]) Ibid. I, 6, 3 P. 31. I, 2, 1 P. 8. I, 2, 2. P 9 VI, 8, 10 P 517
[7]) Ibid. VI, 7, 33. P. 500.
[8]) Ibid IV, 2, 1 P. 194 V, 5, 10 P. 338. V, 9, 6. P 364 VI, 8, 11 P. 518

число и точки въ величину для каждой формы имѣетъ свою идеальную границу, дающую ей количественную опредѣленность. Когда форма отражается въ матеріи, то ея идеальная граница становится границей пространственной. Міровая Душа содержитъ въ себѣ всѣ формы совмѣстно, но матерія не можетъ воспринять формъ въ ихъ взаимномъ проникновеніи, но не можетъ и сопротивляться активному началу, поэтому она какъ-бы растягивается, чтобы служить мѣстомъ для всѣхъ формъ, въ которомъ онѣ могли бы размѣститься другъ подлѣ друга [1]). Матерія является какъ-бы экраномъ, на которомъ отражаются умопостигаемыя формы. Она не имѣетъ глубины умопостигаемаго міра. Подобно зеркалу она можетъ отразить вещи, заключенныя въ шарѣ, только въ такомъ случаѣ, если онѣ оттуда будутъ извлечены и расположены въ одной плоскости. Такимъ образомъ, всякая форма, соединяясь съ матеріей, становится протяженіемъ, и идеальная количественная опредѣленность формы превращается въ опредѣленность пространственную. Сперматическій логосъ лошади, осуществившись въ матеріи, является величиною лошади, ея пространственнымъ очертаніемъ. Вмѣстѣ съ исчезновеніемъ формы лошади, перестаетъ существовать и ея величина [2]). Пространство есть только граница вещи, существующая не гдѣ-нибудь внѣ тѣла, а въ самомъ тѣлѣ [3]). Міровое же пространство есть не что иное, какъ совокупность границъ всѣхъ вещей [4]). Вслѣдствіе этого пространство существуетъ только въ матеріальномъ мірѣ и вмѣстѣ съ нимъ. Если бы міръ во всемъ своемъ цѣломъ уничтожился, то исчезло бы и пространство [5]).

Мы перечислили всѣ моменты, присущіе, по ученію Плотина, формѣ. Если мы отвлечемъ ихъ отъ тѣла, то въ остаткѣ получится только матерія, какъ ихъ носитель. Вмѣстѣ съ этимъ опредѣлится и природа матеріи. Изъ понятія матеріи нужно устранить все то, что уже признано отличительной особенностью формъ. Если форма даетъ вещи качество, то матерія мыслится какъ нѣчто, лишенное всѣхъ качествъ. Ей нельзя приписывать ни цвѣта, ни тепла, ни холода, ни легкости, ни тяжести, ни плот-

---

[1]) Ibid III, 6, 18. P. 166.
[2]) Ibid. III, 6, 16. P. 164
[3]) Ibid. IV, 3, 20. P 211—212. VI, 3, 11. P 419.
[4]) Ibid. III, 6, 17. P. 165.
[5]) Ibid. III, 6, 16. P. 164. Ср. о пространствѣ по ученію Плотина *Drews*, Op. cit. p 169—170. *H. Leisegang*. Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbesondere bei Philon und den Neuplatonikern. Weida i. Th. 1911. S 46—55.

ности, ни разрѣженности [1]). Сама безкачественность ея не можетъ быть признана опредѣляющимъ ее качествомъ, потому что безкачественность есть лишеніе, отсутствіе, а качество есть нѣчто положительное [2]). Такъ какъ форма заключаетъ въ себѣ количество и величину, а также служитъ основаніемъ для возникновенія въ чувственномъ мірѣ пространства, то матерія сама по себѣ не имѣетъ величины и непространственна. Она не велика и не мала, но дѣлается малой или великой въ тѣлахъ благодаря формѣ [3]). Не будучи величиной, матерія не есть ни тѣло, ни масса [4]). Тѣлесность есть логосъ, который, приближаясь къ матеріи, производитъ тѣло, а тѣло—матерія съ присущимъ ей логосомъ Слѣдовательно, матерія сама по себѣ не есть тѣло [5]) Такъ какъ тѣло слагается изъ матеріи и формы, то та и другая предшествуетъ ему и не есть тѣло [6]). Вслѣдствіе своей безкачественности и безтѣлесности матерія по природѣ своей проста [7]). Свою отрицательную природу матерія сохраняетъ и въ соединеніи съ формой. Формы въ чувственномъ мірѣ представляютъ собою только отраженія умопостигаемыхъ реальностей, а матерія служитъ для нихъ зеркаломъ или экраномъ Какъ отраженіе не производитъ въ зеркалѣ никакихъ внутреннихъ измѣненій, а только скользитъ по его поверхности, исчезая съ нея безслѣдно и уступая свое мѣсто другимъ отраженіямъ, такъ и матерія, служа носительницей различныхъ формъ, ничего не воспринимаетъ отъ нихъ [8]) Матерія даже болѣе безстрастна, чѣмъ зеркало. Соединяясь съ теплотой, сама она не согрѣвается, а воспринимая холодъ, не охлаждается [9]). Такъ какъ матерія не доступна воздѣйствію со стороны формы, то она и неразрушима. Всякое измѣненіе и разрушеніе происходитъ въ тѣлахъ, слагающихся изъ матеріи и формы, но не касается самой матеріи. Борются, измѣняютъ и уничтожаютъ другъ друга только или противоположныя качества въ тѣлахъ или самыя тѣла, но матерія остается совершенно не затронута этою борьбой [10]). Матерія по природѣ своей неопредѣленна,

---

[1]) Ibid 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, 3 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.

безгранична [1]). Она—небытіе (μὴ ὄν), однако, не въ томъ смыслѣ, что она вовсе не существуетъ, а въ сравненіи съ подлиннымъ бытіемъ умопостигаемаго [2]). Какъ безкачественное и неопредѣленное, матерія есть пассивная воспринимающая возможность всего [3]). Вслѣдствіе этого матерія не можетъ ни оказывать какого-либо сопротивленія активному началу формъ [4]), ни давать себѣ формы [5]) Форма не принадлежитъ матеріи, но вводится въ нее извнѣ [6]). Таковы черты матеріи чувственно-воспринимаемыхъ вещей.

Но бытіе тѣлесное вообще есть только отображеніе умопостигаемыхъ первообразовъ Слѣдовательно, въ мірѣ дѣйствительно сущаго должно быть нѣчто, соотвѣтствующее какъ формѣ, такъ и матеріи чувственнаго міра. Умопостигаемый міръ называется космосомъ, значитъ въ немъ есть формы, а эти формы должны имѣть носителя, т. е. матерію [7]) Безусловно просто только Единое, но Интеллектъ уже слагается изъ матеріи и формы. Интеллектъ есть видящее зрѣніе, т. е. потенція, перешедшая въ актъ. Какъ въ зрительномъ ощущеніи нужно различать способность воспріятія, или матерію, становящуюся актомъ подъ вліяніемъ формующаго ее объекта воспріятія, такъ и въ Интеллектѣ есть умопостигаемая матерія, получающая форму отъ обращенія къ Благу [8]). Содержаніемъ созерцанія Интеллекта служатъ идеи. Но если ихъ въ немъ много, то, съ одной стороны, между ними должно быть нѣчто общее, съ другой—онѣ должны имѣть отличительныя особенности, благодаря которымъ ихъ можно различать. Общее и неопредѣленное въ идеяхъ является интеллигибельной матеріей, а специфическія различія—формой [9]). Изъ формы и умопостигаемой матеріи состоятъ безплотные демоны. Если бы матерія ихъ была тѣлесной, они были бы доступны чувственнымъ воспріятіямъ Въ дѣйствительности же они невидимы. Если же они и являются людямъ въ тѣлахъ огненныхъ или воздушныхъ, то только потому, что облекаются въ нихъ на время, но по своей природѣ они представляютъ собою нѣчто другое. Однако, самая

---

[1]) Ibid. II, 4, 15 P. 80. III, 6, 17 P. 165—166 III, 4, 1 P 138.
[2]) Ibid I, 8, 3, P 41
[3]) Ibid. II, 5, 1 P. 82. II, 5, 5 P. 84—85
[4]) Ibid. II, 4, 8. P. 75
[5]) Ibid. IV, 7, 3. P 274. V, 9, 4 P 363
[6]) Ibid. VI, 3, 2 P. 412.
[7]) Ibid. II, 4, 4. P. 73.
[8]) Ibid III, 8, 10. P. 188. II, 4, 4 P. 73 II, 4, 15. P. 80
[9]) Ibid. II, 4, 4 P 73.

способность ихъ смѣшиваться съ чувственно-воспринимаемыми тѣлами указываетъ на то, что ихъ природа носитъ въ себѣ умопостигаемую матерію, чрезъ которую они могутъ соединяться и съ чувственной матеріей [1]). Такъ какъ тѣлесная матерія относится къ міру тѣней и отраженій, а умопостигаемая къ міру дѣйствительно существующаго, то первая есть небытіе, а вторая— сущность [2]) Матерія тѣлесная, стоя ниже сущаго, есть несущее, а матерія умопостигаемая, будучи ниже сверхсущаго, есть сущее [3]).

Вопросъ о происхожденіи матеріи рѣшается Плотиномъ въ монистическомъ смыслѣ. Матерія умопостигаемая и чувственная происходитъ отъ Единаго, но первая непосредственно, а вторая чрезъ посредство низшей стороны Міровой Души. Такъ какъ матерія умопостигаемая впервые появляется въ Интеллектѣ, то ея непосредственной причиной можетъ быть только Единое. Въ Его безграничности лежитъ основаніе общаго и неопредѣленнаго бытія, которое въ Интеллектѣ составляетъ умопостигаемую матерію [4]). Матерія чувственная есть предѣлъ изливающихся изъ Единаго и постепенно ослабѣвающихъ въ своемъ распространеніи силъ. Свѣтъ, понемногу убывая по мѣрѣ удаленія отъ своего источника, превращается наконецъ въ тьму. Такимъ темнымъ фономъ, на которомъ отражаются реальности болѣе интенсивныя по своей силѣ, въ чувственномъ мірѣ и является матерія [5]). Космическія начала происходятъ въ послѣдовательномъ порядкѣ одно отъ другого, при чемъ рождающее сообщаетъ рождаемому неопредѣленное бытіе, т. е. матерію, которая становится опредѣленной и получаетъ свою форму отъ обращенія рожденнаго къ родителю. Такъ Интеллектъ получаетъ отъ Единаго бытіе, но обращаясь къ Нему, достигаетъ совершенства и переходитъ въ актуальное состояніе мышленія. Законъ этотъ сохраняетъ свою силу и на всѣхъ низшихъ ступеняхъ. Послѣднимъ звеномъ въ этой цѣпи является Природа, низшая часть Міровой Души. Сама она есть еще жизнь, и потому можетъ оживлять другое, но она не можетъ породить жизни. Слѣдуя общему закону, она даетъ бытіе уже абсолютной неопредѣленности, безкачественной матеріи, которая, получая отъ нея же форму, достигаетъ въ этомъ своего совершенства и ста-

---

[1]) Ibid. III, 5, 6. P. 147.
[2]) Ibid. II, 4, 5 P. 72
[3]) Ibid. II, 4, 16. P. 81.
[4]) Ibid. II, 4, 15 P 80.
[5]) Ibid IV, 3, 9 P. 204—205

новится тѣломъ [1]). Природа, такимъ образомъ, создаетъ для себя темный фонъ и отражаетъ на него свѣтлые образы заключающихся въ ней логосовъ. Такъ соединяются матерія и форма, и отъ ихъ соединенія происходятъ матеріальныя субстанціи Но когда рѣчь идетъ о послѣдовательности возникновенія началъ, то имѣется въ виду лишь логическій ихъ порядокъ, отношеніе причины къ дѣйствію, но не хронологическій Поэтому не было времени когда матерія существовала бы безъ формы [2]).

Абсолютная простота свойственна только Единому Все, что возникаетъ изъ Него и послѣ Него по необходимости множественно. Законъ метафизической сложности проникаетъ собою все существующее, начиная съ Интеллекта. Изъ матеріи и формы слагается какъ все чувственно-воспринимаемое, такъ и умопостигаемое. Однако, послѣдствія этой сложности въ мірѣ умопостигаемаго не могутъ быть такими же, какія мы наблюдаемъ въ мірѣ чувственномъ. Послѣдній находится въ постоянномъ движеніи, переходя отъ возможности къ дѣйствительности, первый неподвиженъ, потому что непрерывно пребываетъ въ состояніи актуальности, другими словами, метафизическая сложность въ области умопостигаемаго не влечетъ за собою его измѣняемости, а въ области чувственнаго необходимо съ нею связана. Причина этого различія требуетъ разъясненій. Матерія умопостигаемаго по своей природѣ есть только нѣкоторое подобіе чувственной. Она служитъ ея первообразомъ. Принадлежа къ области истинно - сущаго, сама она есть сущность и форма. Въ Интеллектѣ и Міровой Душѣ есть матерія, но лишь по отношенію къ высшему. Интеллектъ есть матерія въ отношеніи къ Единому, Душа въ отношеніи къ Интеллекту. Но въ Интеллектѣ и Міровой Душѣ, поскольку они мыслятся сами по себѣ, безъ отношенія къ высшему, и то, что соотвѣтствуютъ матеріи въ области бытія тѣлеснаго, есть форма. Интеллектъ, какъ сила мышленія, есть матерія въ отношеніи къ Единому, но разсматриваемый съ этой стороны безотносительно, онъ есть активное начало, порождающее всю совокупность присущихъ ему идей, и слѣдовательно есть форма [3]). Далѣе, возможность, которая мыслится въ Интеллектѣ, никогда не существуетъ въ качествѣ чистой возможности, но всегда фактически находится въ состояніи актуальности. Умъ не преобразуется изъ неразумія

---

[1]) Ibid. III, 4, 1. P. 139

[2]) Ibid. IV, 3, 9. P. 204. Ср. *C Baeumker.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Munster 1890. S 402—417. *Drews.* Op. cit. 143—153.

[3]) Ibid. II, V, 3. P. 83. Ср. *Drews.* Op cit S. 124—128.

въ разумъ, но всегда существуетъ въ качествѣ именно Интеллекта, иначе пришлось бы допустить бытіе другого, предшествующаго ему, Интеллекта, который, находясь въ состояніи неизмѣнной актуальности, могъ бы выводить его изъ состоянія возможности Такимъ образомъ, въ Интеллектѣ матерія и форма фактически неотдѣлимы. Ихъ можно только мыслить въ качествѣ двухъ различныхъ слагающихъ его элементовъ [1]). Эта неотдѣлимость обусловлена тождествомъ мыслящаго и мыслимаго въ Интеллектѣ Форма здѣсь не присоединяется къ матеріи какъ къ чему - то. отъ нея отличающемуся, но неотдѣлима отъ нея, потому что ей тождественна [2]). Въ противоположность умопостигаемому міру, чувственная матерія представляетъ собою чистую возможность, въ которой отражаются образы сущаго, какъ нѣчто привходящее совнѣ и отъ нея отличное. Вслѣдствіе этого чувственное находится въ непрерывномъ движеніи отъ возможнаго къ дѣйствительному и потому въ постоянной измѣняемости [3]).

Итакъ, не смотря на свою сложность, міръ умопостигаемый неизмѣняемъ и этимъ отличается отъ міра чувственнаго. Но это основное различіе влечетъ за собою выводныя особенности той и другой области бытія. Такъ какъ время необходимо связано съ движеніемъ, то оно не можетъ быть формою бытія умопостигаемаго, пребывающаго всегда и безъ всякихъ измѣненій. Единое, Интеллектъ и высшая сторона Міровой Души, обращенная къ созерцанію Интеллекта, пребываютъ внѣ времени Неизмѣняемая вѣчность служитъ формою ихъ бытія. Время же возникаетъ только вмѣстѣ съ творческимъ движеніемъ низшей стороны Міровой Души или Природы. Будучи выраженіемъ измѣняемости, время представляетъ собою форму бытія Міровой Души, творящей чувственный міръ, и самого міра, непрестанно измѣняющаго свои формы. Если бы это движеніе прекратилось, то вмѣстѣ съ нимъ исчезло бы и время [4]).

Второй отличительной чертой чувственнаго, обусловленной его измѣняемостью, служитъ отсутствіе въ немъ подлиннаго бытія. Только неизмѣнно - прибывающее въ полнотѣ своего содержанія умопостигаемое существуетъ въ истинномъ смыслѣ, чувственному же принадлежитъ не столько бытіе, сколько бываніе. Въ неизмѣняемомъ все дано совмѣстно. Его части находятся въ цѣломъ и

---

[1]) Ibid. V, 9, 5. P. 363. II, 5, 3 P, 83—84.
[2]) Ibid V, 9, 5. P. 363. V, 6, 4 P 343.
[3]) Ibid. V, 9, 5. P. 364. VI, 5, 2. P. 448
[4]) См объ этомъ подробнѣе со ссылками на источникъ ч. II, стр. 225—227.

цѣлое въ частяхъ. Отъ него ничего не отпадаетъ и къ нему ничто не присоединяется. Поэтому для него нѣтъ прошедшаго и будущаго, а есть только настоящее. Оно не стремится къ будущему, потому что, располагая всѣмъ въ настоящемъ, оно ничего не можетъ получить отъ него [1]). Но быть всегда неизмѣннымъ образомъ значитъ быть въ истинномъ смыслѣ [2]). Наоборотъ, быть во времени и измѣненіи значитъ не обладать полнотою бытія. Въ самомъ дѣлѣ, то, что относится къ прошедшему той или другой матеріальной субстанціи, уже исчезло и не существуетъ болѣе [3]). Будущее въ свою очередь для вещи измѣняемой есть бытіе постепенно пріобрѣтаемое, слѣдовательно оно не принадлежитъ ей первоначально [4]). Такимъ образомъ, неизмѣняемое всегда обладаетъ полнотою цѣлостнаго бытія, измѣняемое же изживаетъ его по частямъ въ краткіе моменты настоящаго. Неизмѣняемое существуетъ, поэтому, въ истинномъ смыслѣ, а измѣняемое имѣетъ лишь видимость бытія [5]).

Сложность субстанцій, состоящихъ изъ матеріи и формы, опредѣляетъ ихъ отношеніе къ благу. Что такое благо и что такое зло? Зло есть отрицательное явленіе и потому прямымъ образомъ не можетъ быть познаваемо, какъ непознаваемы сами по себѣ тьма и молчаніе. Какъ мракъ мы познаемъ по противоположности свѣту, такъ о злѣ можемъ составить представленіе только по противоположности благу. Такимъ образомъ, при выясненіи природы зла необходимо исходить изъ опредѣленія блага [6])

Благо по своему свойству, наиболѣе бросающемуся въ глаза, есть предметъ желаній. Все сознательно или безсознательно стремится къ своему благу и, когда овладѣваетъ имъ, чувствуетъ радость и удовлетвореніе [7]). Однако, это опредѣленіе нуждается въ поправкѣ. Благо является таковымъ не потому, что оно служитъ предметомъ желаній, а наоборотъ, оно возбуждаетъ желаніе потому, что есть благо [8]). Не стремленіе дѣлаетъ нѣчто благомъ, а наоборотъ, стремленіе возникаетъ потому, что существуетъ нѣкоторое благо. Стремящееся къ благу нѣчто пріобрѣтаетъ, и удо-

---

[1]) Ibid III, 7, 3 P 170. III, 6, 6 P. 155—156. III, 7, 2. P 169—170.
[2]) Ibid III, 7, 5 P. 172.
[3]) Ibid I, 5. 7. P 28.
[4]) Ibid III, 7, 3 P. 170
[5]) Ibid VI, 2, 1 P 393. VI, 3, 2. P. 411.
[6]) Ibid I, 8, 1. P 40. Ср объ этомъ способѣ познанія ч. II, стр. 192—220.
[7]) Ibid. I, 8, 2 P 40.
[8]) Ibid. VI, 7, 25. P. 494.

вольствіе, которое при этомъ имъ испытывается, есть результатъ этого пріобрѣтенія [1]).

Міръ распадается на рядъ существъ, слѣдующихъ другъ за другомъ въ нисходящемъ порядкѣ по степени своего совершенства. И благомъ для каждаго изъ этихъ существъ служитъ то, что непосредственно ему предшествуетъ. Для самаго послѣдняго въ мірѣ, для матеріи, благомъ является форма, и будь матерія надѣлена чувствомъ, она ощущала бы радость, получая форму. Для тѣла благомъ служитъ душа, потому что безъ души оно не могло бы ни существовать, ни сохраняться, для души благо заключается ближайшимъ образомъ въ добродѣтели, а потомъ въ Интеллектѣ, для Интеллекта въ Единомъ [2]). Только для Единаго, какъ самого перваго начала, нѣтъ блага внѣ Его. Оно ни въ чемъ не нуждается и ни къ чему не стремится. Поэтому Оно есть благо для Себя Самого [3]). Но все низшее относится къ непосредственно стоящему надъ нимъ высшему, какъ возможность къ дѣйствительности. Подъ вліяніемъ высшаго низшее переходитъ изъ состоянія потенціальности въ состояніе актуальности и въ этомъ достигаетъ своего совершенства. Если для каждой вещи благомъ является быть самой собою, то еще большимъ благомъ служитъ достигать свойственнаго ей совершенства. Но вещь достигаетъ совершенства въ своей формѣ. Поэтому форма для нея и составляетъ благо [4]).

По всеобщему сознанію зло противоположно благу [5]). Поэтому, опредѣливъ природу блага, мы тѣмъ самымъ даемъ понятіе и о природѣ зла. Если благо есть форма, то зло — отсутствіе формы. Но форма есть бытіе, энергія, качественная и количественная опредѣленность, мѣра, гармонія. Поэтому зло, наоборотъ, есть небытіе, пассивность, неопредѣленность, отсутствіе мѣры и гармоніи. Какъ противоположность истинному бытію, зло есть небытіе, но не въ томъ смыслѣ, что его вовсе не существуетъ, а въ томъ, что оно есть нѣчто другое по сравненію съ бытіемъ. Это—не имѣющее мѣры по сравненію съ мѣрой, неопредѣленное по отношенію къ предѣлу, безформенное по отношенію къ творцу формъ, всегда нуждающееся въ противоположность самодовлѣющему, вполнѣ страдательное, не насыщаемое, крайняя и совершенная бѣдность. И эти отрицательныя свойства составляютъ не случайный при-

---

[1]) Ibid. VI, 7, 27. P. 496
[2]) Ibid. VI, 7, 25 P. 494
[3]) Ibid. VI, 7, 23. P. 493
[4]) Ibid VI, 7, 27—28. P. 495—496.
[5]) Ibid. I, 8, 1 P 40. I, 8, 3. P 41 I, 8, 6. P 43.

знакъ зла, а самую его природу, тождественную въ цѣломъ и въ частяхъ [1]). Но всѣ эти черты, характеризующія зло, совершенно совпадаютъ съ свойствами матеріи. Она то и есть первое, родоначальное зло, всецѣло лишенное добра Будучи небытіемъ и полнымъ нетостаткомъ всего, она представляетъ собою самую природу зла [2]). Если можно говорить о сущности зла, то таковой можетъ быть только матерія, служащая носителемъ отвнѣ присоединяющихся образовъ, формъ, видовъ, мѣръ, границъ, но въ себѣ не имѣющая ничего добраго и украшающаяся заимствованными прикрасами [3]).

Единое есть высшее благо. Оно—предѣлъ стремленій для всего существующаго. Все жаждетъ блага, но само благо ни къ чему не стремится, потому что ни въ чемъ не нуждается Въ противоположность ему, матерія есть, такъ сказать, высшее зло. Въ Единомъ даны всѣ блага, въ матеріи нѣтъ никакихъ слѣдовъ блага. Въ Божественной природѣ находится мѣра и предѣлъ, въ матеріи нѣтъ ни мѣры, ни предѣла. Благу свойственно истинное бытіе, матеріи бытіе ложное Единое есть начало всякаго блага, матерія начало и источникъ всякаго зла. Такимъ образомъ, Единое и матерія противоположны другъ другу въ частяхъ, въ цѣломъ и по самой природѣ или сущности [4]). Все, размѣщающееся между двумя этими крайними предѣлами, не есть ни первое благо, ни первое зло. Въ немъ ни благо, ни зло не составляютъ природы, а являются акциденціей или свойствомъ. Оно благо или зло не само по себѣ, а по причастію высшему благу или высшему злу. Зломъ оно становится потому, что или смѣшивается со зломъ по природѣ, или созерцаетъ его, или творитъ нѣчто подобное ему [5]). Но поскольку въ тоже время оно причастно благу и имѣетъ форму, оно остается всеже благомъ. Это уже не первое, а второе зло [6]). Такова, во-первыхъ, природа тѣлъ. Они не первое зло, потому что имѣютъ форму. Но поскольку они причастны матеріи, они—зло. Ихъ форма не истинная, они лишены жизни, уничтожаютъ другъ друга, мѣшаютъ душѣ выполнять свойственныя ей дѣйствія, находясь въ постоянной текучести, стоятъ внѣ сущности. Въ тѣлахъ происходитъ какъ-бы соединеніе и смѣшеніе блага и зла, формы и матеріи, и отъ этого соединенія тер-

---

[1]) Ibid. I. 8, 3 P. 41.
[2]) Ibid. I, 8, 5. P. 42.
[3]) Ibid. I, 8, 3. P. 41.
[4]) Ibid. I, 8, 6. P 44
[5]) Ibid. I, 8, 3. P. 41.
[6]) Ibid. I, 8, 4. P. 42.

нитъ ущербъ самое благо. Примѣшивая къ находящимся въ ней логосамъ свою, противоположную имъ, природу, матерія портитъ ихъ. Къ формѣ она присоединяетъ безформенность, къ мѣрѣ чрезмѣрность или недостатокъ. Она перерабатываетъ ихъ соотвѣтственно своей природѣ подобно тому, какъ организмъ животнаго, усвоя себѣ пищу, обращаетъ ее въ свою собственную плоть Вслѣдствіе этого чистыя формы гораздо выше и совершеннѣе, чѣмъ связанныя съ матеріей. Форма топора внѣ связи съ желѣзомъ, не рубитъ, форма огня безъ матеріи не жжетъ. Сперматическіе логосы, дѣйствуя въ матеріи при образованіи тѣлъ, утрачиваютъ свое совершенство [1]). Къ категоріи вторичнаго зла относится также душа, не осуществляющая своего назначенія. Сама по себѣ душа не есть зло, и не всякая душа дурна. Дурна лишь та душа, въ которой отсутствуетъ мѣра, движенія которой чрезмѣрны или недостаточны, которая вслѣдствіе этого отличается своеволіемъ или трусостью. Это происходитъ вслѣдствіе смѣшенія души съ тѣломъ, носящимъ въ себѣ матерію. Соединяясь съ безмѣрностью матеріи, душа утрачиваетъ мѣру, даваемую украшающей ее формой. Она лишается, далѣе, своего совершенства даже тогда, когда, не смѣшиваясь съ матеріей, лишь склоняется къ ней своимъ созерцаніемъ и устремляетъ свой взоръ не на бытіе, а на бываніе, принципомъ котораго служитъ матерія, ибо, какъ полное отсутствіе блага, матерія уподобляетъ себѣ все, что съ ней какимъ-либо образомъ соприкасается Напротивъ, душа совершенная непрерывно созерцаетъ Интеллектъ и въ этомъ созерцаніи получаетъ отъ высшаго принципа мѣру и опредѣленность [2]). Сама по себѣ душа прекрасна, но становится безобразной вслѣдствіе соединенія и смѣшенія съ тѣломъ и матеріей. Чтобы возвратиться въ состояніи чистоты, ей достаточно лишь отринуть все, присоединившееся къ ней и не принадлежащее ея природѣ, подобно тому, какъ человѣку, упавшему въ грязь, достаточно вымыться [3]).

Такимъ образомъ, существуетъ противоположное благу первичное зло По природѣ своей оно есть отсутствіе истиннаго бытія, формы и мѣры. Оно представляетъ собою полное отрицаніе всего положительнаго и тѣмъ не менѣе существуетъ реально. Зло втораго порядка, зло производное, обязано своимъ происхожденіемъ смѣшенію противоположныхъ началъ—формы и безформенности, мѣры и безмѣрности.

---

[1]) Ibid. I, 8, 8. P 45.

[2]) Ibid. I, 8, 4 P 42, I, 8, 8 P. 45. I, 8, 14. P. 48 I, 2, 4. P. 10

[3]) Ibid 1, 6, 5. P. 33.

Общія свойства бытія измѣняемаго по ученію бл. Августина.

Все, что создано Богомъ, подвержено болѣе или менѣе постоянной и быстрой измѣняемости. Текучесть тѣлесной природы настолько велика, что измѣненіе ея не прекращается ни на одну минуту [1]). Такъ незамѣтно, но непрерывно растутъ волосы, развивается или склоняется къ старости тѣло [2]). Измѣняются небесныя тѣла или вслѣдствіе неизвѣстныхъ намъ внутреннихъ перемѣнъ, или вслѣдствіе для всѣхъ видимыхъ перемѣщеній въ пространствѣ. Измѣняется постоянно душа человѣческая, волнуемая ежеминутно различными желаніями и помышленіями. Измѣняется человѣческій умъ, переходя отъ незнанія къ знанію, отъ воспоминанія къ забвенію. Измѣняются, наконецъ, высшія разумныя существа, вслѣдствіе чего палъ ангелъ и сталъ дьяволомъ [3]). Такая измѣняемость всѣхъ тварныхъ субстанцій предполагаетъ ихъ сложность. Измѣняется лишь то, въ чемъ можно различать съ одной стороны имѣющее, съ другой—то, что оно имѣетъ Таковъ сосудъ, содержащій въ себѣ жидкость, тѣло, окрашенное въ извѣстный цвѣтъ, воздухъ, проникнутый свѣтомъ или теплотой, душа, надѣленная мудростью. Вслѣдствіе реальнаго различія между содержащимъ и содержимымъ возможна потеря первымъ однихъ качествъ и пріобрѣтеніе имъ другихъ: сосудъ можетъ лишиться жидкости, тѣло утратить свой цвѣтъ, воздухъ потемнѣть и охладиться, душа впасть въ безуміе. Сложность природы измѣняемыхъ субстанцій остается ихъ всегдашнимъ и неотдѣлимымъ свойствомъ, хотя бы фактически онѣ и не подвергались измѣненіямъ. Воскресшія тѣла святыхъ будутъ надѣлены неотъемлемымъ качествомъ нетлѣнія, и тѣмъ не менѣе субстанція ихъ тѣла не будетъ тождественна нетлѣнію, но будетъ лишь носителемъ его [4]). Такимъ образомъ, измѣняемость вещей, указывающая на ихъ сложность, обращаетъ мысль къ изслѣдованію состава тварныхъ субстанцій.

Понятіе субстанціи. Понятіе, которое намъ предстоитъ выяснить, бл. Августинъ выражаетъ тремя терминами: *essentia*, *substantia* и *natura* [5]).

---

[1]) 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. Epist. II, 1.

[2]) De div quaest IX

[3]) Enar. in Ps. CXXI, 6

[4]) De civ. Dei XI, 10, 2. Рус. п IV, 190—191.

[5]) Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo

Essentia — слово въ латинскомъ языкѣ новое, вошедшее въ употребленіе во время бл. Августина вслѣдствіе необходимости имѣть въ богословскомъ словарѣ терминъ, который соотвѣтствовалъ бы греческому *οὐσία*. *Essentia*, произведенное отъ *esse*, представляетъ собою точный переводъ этого греческаго слова [1]). Значеніе терминовъ *essentia* и *substantia* было почти тождественно [2]). Поэтому греческая тринитарная формула—*μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*—кажется бл. Августину противорѣчивой, и онъ находитъ необходимой латинскую замѣну въ ней слова *ὑπόστασις* словомъ *persona* [3]).

Но и терминъ *substantia*, вошедшій въ употребленіе раньше чѣмъ *essentia*, былъ все же неизвѣстенъ древнимъ. Вмѣсто него они употребляли слово *natura* [4]). Слѣдуя древнему словоупотребленію, бл. Августинъ едва ли не чаще пользуется словомъ *natura*, чѣмъ *substantia* и *essentia*, для обозначенія понятія, заключающагося въ этихъ новыхъ терминахъ [5]).

Первымъ и важнѣйшимъ элементомъ въ понятіи, для обозначенія котораго бл. Августинъ прибѣгаетъ къ перечисленнымъ выше терминамъ, служитъ идея отдѣльнаго самостоятельнаго существованія. Субстанція или природа обозначаютъ нѣчто дѣй-

---

melius enuntiatur. De ver. rel. 13 Рус. п VII, 13 Si autem corpus esse dicunt alia qualibet notione omne quod est, id est, omnem naturam atque substantiam De Genes. ad litt. VII, 30 Рус. п. VIII. 89. Utrum autem aliqua natura, hoc est, substantia Contr. advers. leg. et proph. I, 8

[1]) 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. De civ Dei XII, 2. Рус. п. IV, 236—236.

[2]) Est tamen sine dubitatione substantia vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam graeci *οὐσίαν* vocant. De Trinit V, 3.

[3]) Essentiam dico, quae *οὐσία* graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus. Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim... De Trinit. V, 9—10. 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. Ibid. VII, 7.

[4]) 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 De morib II, 2 Natura est ipsa substantia et bonitatis et malitiae capax. Contr Iulian I, 37

[5]) Omnis ergo natura bona est: naturam voco quae et substantia dici solet. De lib arb. III, 36. Utrum autem aliqua natura, hoc est, substantia... Contr advers leg et prophet I, 8

ствительно существующее и при томъ въ себѣ самомъ, а не въ чемъ-либо другомъ [1]). Такъ какъ степени бытія вещей не одинаковы, то и субстанціи могутъ быть болѣе или менѣе совершенны Богъ есть бытіе въ истинномъ смыслѣ, поэтому Онъ есть и высшая субстанція, а затѣмъ и каждая изъ сотворенныхъ Имъ природъ занимаетъ опредѣленную ступень въ нисходящей лѣстницѣ субстанцій [2]). Но субстанція не абстрактное бытіе и не бытіе, отличающееся отъ другого только количественно, своей полнотою, а нѣкоторое качественно опредѣленное бытіе. Быть субстанціей значитъ быть этимъ или тѣмъ [3]) Вслѣдствіе этого не по своему бытію, а по своей количественной и качественной опредѣленности субстанціи могутъ быть противоположны другъ другу [4]). Опредѣленность, свойственная субстанціи, двоякаго рода. Одни свойства тѣсно связаны съ самымъ существованіемъ субстанціи какъ таковой, другія не составляютъ для нея ничего необходимаго и неотъемлемаго. Одни свойства своимъ присутствіемъ въ субстанціи обусловливаютъ самое ея бытіе, другія ея бытія не затроги-

---

[1]) Omnis enim natura in quantum natura est, esse cogitur Enar in psal VII, 19. 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 Ibid LXVIII, 5

[2]) 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. De Trinit. V, 3 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. De civ. Dei XII, 2 Рус. п. IV, 236.

[3]) 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 Epist XI, 3 Omnis causa mutabilis sensibilisque substantiae . unde efficitur ut et sit, et natura ita vel ita sit.. De Trinit III, 15 Нужно замѣтить, что въ экзегетическихъ сочиненіяхъ бл Августина терминъ substantia встрѣчается и съ другимъ значеніемъ Какъ и въ древнихъ латинскихъ переводахъ св. Писанія, онъ обозначаетъ здѣсь имущество. Но это не имѣетъ отношенія къ философскому смыслу этого слова, который насъ въ настоящее время исключительно интересуетъ Вотъ два примѣра такого словоупотребленія Substantia quippe dicitur et divitiarum. secundum quam dicimus, Habet substantiam et Perdidit substantiam. Enar in psal. LXVIII, 4. Ibi enim graecus ὑποστάσιν habet, ubi substantiam latinus interpretatus est; quod aliquando census 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 Quaest. in Heptat. II, XLVII.

[4]) Substantiae quippe non per se ipsas, sed per suas qualitates, sicut aqua et ignis, dicuntur sibi esse contrariae. De natur et grat 63

ваютъ. По отъятіи первыхъ субстанція разрушается, по отъятіи вторыхъ она лишь измѣняется. Быть окрашенной въ тотъ или другой цвѣтъ вовсе не необходимо для существованія стѣны, но для огня утратить теплоту значитъ перестать существовать въ качествѣ огня [1]). Если бѣлый воскъ окрашенъ въ другой цвѣтъ, если его массѣ придана круглая или четырехугольная форма, если онъ расплавляется отъ теплоты и твердѣетъ отъ холода, то, не смотря на всѣ эти измѣненія, онъ продолжаетъ оставаться воскомъ и носить это названіе. Но если подъ вліяніемъ теплоты огня онъ превращается въ воздухъ, то уже перестаетъ быть и называться тѣмъ, чѣмъ былъ прежде [2]). Свойства вещи, съ утратою которыхъ она превращается въ другую субстанцію, составляютъ ее форму [3]), свойства, которыя отпадаютъ, не разрушая субстанціи, называются въ собственномъ смыслѣ акциденціями [4]) Такимъ образомъ, все, что утверждается о сотворенной вещи, касается или ея субстанціи, или ея акциденцій [5]).

Итакъ, субстанція тварной природы сложна въ двухъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, сама она состоитъ изъ матеріи и формы, во-вторыхъ, во всемъ своемъ цѣломъ служитъ носительницей акциденцій. Но кромѣ сложныхъ субстанцій существуетъ еще субстанція простая—Богъ. Необходимость отличить ее терминологически вноситъ извѣстную дифференціацію въ значеніе терминовъ *essentia*, *substantia et natura*, смыслъ которыхъ въ общемъ при-

---

[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 adjudicatur. At vero ignis si calore careat, ne ignis quidem erit; nec nivem vocare, nisi candidam, possumus Solil. II, 22. Рус. п II, 281—282. Ср De Trinit. V, 5. VII, 10.

[2]) De immort. anim. 7—9. Ср 2 17 Рус. п II, 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. Epist. XI, 3. 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 De Genes ad litt. IV, 1. Рус п VII, 234—235.

[4]) Accidens autem non solet dici, nisi quod aliqua mutatione ejus rei cui accidit amitti potest. De Trinit. V, 5

[5]) In rebus enim creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. De Trinit V, 6.

знается бл. Августиномъ одинаковымъ. Каждое изъ трехъ этихъ словъ имѣетъ своеобразный оттѣнокъ, не допускающій ихъ полнаго отождествленія при строгомъ употребленіи. Вслѣдствіе широкаго распространенія въ школахъ [1]) *Категорій* Аристотеля, слово *substantia* въ привычномъ пониманіи стало синонимомъ сложности въ двухъ уже выясненныхъ отношеніяхъ. Оно внушало мысль о матеріи и формѣ, о субъектѣ и акциденціяхъ. Называть при такихъ условіяхъ Бога субстанціей значило ненамѣренно подсказывать слушателю неправильное представленіе объ онтологической природѣ Бога и приравнивать Его къ вещамъ сложнымъ. Поэтому гораздо удобнѣе было замѣнять этотъ терминъ словомъ *essentia*, въ которомъ нѣтъ элементовъ, дающихъ намекъ на сложность, а на первый планъ выдвигается понятіе бытія, въ особенности приличное Тому, Кто Самъ назвалъ Себя Сущимъ [2]). Но терминъ *essentia* помимо своей новизны и необычности имѣлъ недостатокъ, который не позволялъ удовлетвориться имъ однимъ въ богословскихъ и философскихъ трактатахъ. Онъ слишкомъ исключительно подчеркиваетъ элементъ бытія и совершенно оставляетъ въ тѣни опредѣленность этого бытія, хотя бы и не отличимую отъ него иначе, какъ только логически. Отсюда необходимо было въ нѣкоторыхъ случаяхъ пользоваться терминомъ *natura*, который, не заключая въ себѣ намека на акциденціи, не даетъ также и понятія объ абстрактномъ и неопредѣленномъ бытіи. Вотъ вѣроятная причина, побуждавшая бл. Августина пользоваться преимущественно этимъ древнимъ терминомъ. Прямыхъ же указаній на этотъ счетъ мы, къ сожалѣнію, въ его сочиненіяхъ не нашли.

Виды измѣняемыхъ субстанцій. Всѣ сотворенныя и измѣняемыя субстанціи раздѣляются на два вида: на субстанціи тѣлесныя и духовныя.

Отличительная особенность тѣлесныхъ субстанцій состоитъ въ томъ, что части ихъ размѣщаются въ пространствѣ. Если бы

---

[1]) Confes. IV, 28. Рус. п. I, 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 De Trinit. VII, 10. Ср. V, 3. 6

исчезло пространство, тѣла не имѣли бы для себя [illegible], а потому не могли бы и существовать [1]). Находясь въ пространствѣ, они подлежатъ тремъ измѣреніямъ: въ длину, ширину и высоту [2]). Такъ какъ цѣлое занимаетъ извѣстную часть пространства, то и части его располагаются однѣ здѣсь, другія тамъ. При этомъ цѣлое требуетъ для своего помѣщенія большаго мѣста, а часть меньше, большая часть нуждается въ большемъ пространствѣ, а меньшая въ меньшемъ. Это нужно сказать не только относительно тѣлъ расчлененныхъ, но и однообразныхъ по своему строенію. Часть воздуха, наполняющая одинъ домъ, не можетъ находиться въ то же время и въ сосѣднемъ домѣ [3]). Дальнѣйшимъ свойствомъ тѣлъ служитъ ихъ безконечная дѣлимость, которой соотвѣтствуетъ такая же дѣлимость пространства. Въ самомъ дѣлѣ всякое тѣло можетъ быть раздѣлено пополамъ. Но часть тѣла, какъ бы мала она ни была, остается тѣломъ и, слѣдовательно, продолжаетъ быть дѣлимой [4]).

Въ противоположность тѣлеснымъ духовныя субстанціи непротяженны и не подлежатъ ограниченіямъ пространства. Это выражается въ томъ, что онѣ недѣлимы, находятся цѣлостно въ каждомъ пунктѣ пространства, не покидая въ тоже время и другихъ пунктовъ. Такъ даже низшая, чувствующая душа пребываетъ вся въ каждой самомалѣйшей части своего тѣла. Не меньшая часть ея въ пальцѣ, а большая въ рукѣ, но вездѣ она находится въ одинаковой степени, потому что вездѣ присутствуетъ цѣлостно, и чтобы быть цѣлостно въ одномъ членѣ, она не оставляетъ для этого другой [5]). Но не подлежа пространственнымъ измѣреніямъ, духовныя субстанціи подобно тѣламъ подчинены законамъ времени. Этимъ объясняется неодинаковая степень измѣняемости тѣлесныхъ и духовныхъ субстанцій. Все, движущееся въ пространствѣ, необходимо движется и во времени, но движущееся во времени можетъ и не совершать движеній въ пространствѣ. Поэтому тѣла измѣняются въ пространствѣ и во времени, а души и духи

---

[1]) Spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt Epist. CLXXXVII, 18.

[2]) De Genes. ad litt. VII, 27. Рус. п. II, 87—88. De anim. et ejus orig. IV, 35.

[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. Contr. epist. Fund. 20/XVI. De anim. et ejus orig. IV, 17. 35. De immort. anim. 12. Рус. п. II, 311.

[4]) De Genes. ad litt. II, 8. VII, 27. Рус. п. VII, 179. VIII, 87—88. Epist. III, 2. De Trinit. XII, 17.

[5]) Contr. epist. Fund. 20/XVI.

только во времени [1]). Вслѣдствіе своей непротяженности, духовныя субстанціи проще и менѣе сложны, чѣмъ тѣлесныя. Послѣднія слагаются не только изъ матеріи и формы, не только принимаютъ въ себя акциденціи, но состоятъ еще изъ раздѣленныхъ пространствомъ частей. Духовныя же субстанціи не имѣютъ пространственной сложности, но сохраняютъ метафизическую сложность изъ матеріи и формы, а также изъ субстанціальныхъ и акциденціальныхъ опредѣленій. Соотвѣтственно двумъ видамъ измѣняемыхъ субстанцій бл. Августинъ различаетъ два вида формъ и два вида матеріи. Тѣлесныя субстанціи слагаются изъ чувственно-воспринимаемыхъ формъ и чувственной матеріи, а духовныя изъ умопостигаемыхъ формъ и умопостигаемой матеріи

Форма измѣняемыхъ субстанцій. Форма субстанцій обозначается въ сочиненіяхъ бл. Августина двоякимъ терминомъ: *species* и *forma* Иногда тотъ и другой стоятъ въ одной и той же фразѣ другъ подлѣ друга, изъ чего уже можно заключать, что они имѣютъ не совсѣмъ одинаковое значеніе [2]). И дѣйствительно, *species* служитъ обозначеніемъ по преимуществу пространственно - протяженнаго, имѣющаго извѣстный цвѣтъ и доступнаго воспріятію внѣшнихъ чувствъ вида тѣлесныхъ субстанцій, однако, это же слово употребляется и для обозначенія чисто духовныхъ формъ [3]) Поэтому очень часто *species* и *forma* употребляются въ языкѣ бл Августина какъ выраженія взаимозамѣнимыя. Въ томъ случаѣ, когда имѣется въ виду форма въ смыслѣ внѣшняго вида, подчеркивается различіе между формой произведенія искусства и природной формой вещи. Первая ограничивается поверхностью вещи, вторая проникаетъ ее всецѣло изнутри. Художникъ изображаетъ въ статуѣ внѣшность человѣка, природа сообщаетъ форму внут-

---

[1]) De Genes. ad litt VIII, 39. Pyc. п. VIII, 131. De div. quaest LIV. Epist. XVIII, 2 De ver. rel 18 Pyc. п. VII, 16

[2]) Si forma quid esset quidve formatum, quid species et quid indutum speciе De duab anim. 2. Ego puto corpus aliqua forma et speciе contineri, quam si non haberet, corpus non esset. Solil. II, 32. Pyc п II, 293.

[3]) Usitatius in loquendo solemus oculis attribuere visionem, sicut speciem corpori. Nam et hic mos loquendi crebrius usurpatur in rebus quae locis continentur, variunturque 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 (разумѣется конкретный образъ вещи, занимающій воображеніе или духовное зрѣніе). Dicitur ergo et species pertinens ad mentis obtutum; sed quia usitatius in corporibus dicitur, vel in similitudinibus corporum. Epist. CXLVII, 22.

ренностямъ человѣческаго тѣла и не оставляетъ въ немъ неоформленной ни одной самомалѣйшей частицы [1])

Подобно Плотину бл. Августинъ различаетъ въ формѣ количественный и качественный элементъ и даже, можетъ быть, гораздо настойчивѣе неоплатоническаго мыслителя выдвигаетъ значеніе и активность числа въ образованіи и бытіи субстанцій

Количество субстанцій. Излагая гносеологію бл. Августина мы имѣли уже случай коснуться его ученія объ умопостигаемыхъ числахъ, по законамъ которыхъ производятся счисленія чувственно-воспринимаемыхъ предметовъ [2]). Въ своей онтологіи нашъ мыслитель разсматриваетъ числа въ качествѣ реальныхъ силъ, дѣйствующихъ въ мірѣ и сообщающихъ вещамъ бытіе и форму. Въ гносеологіи мы могли видѣть, какое исключительное значеніе приписывалось имъ монадѣ, какъ исходному началу числа [3]). Въ онтологіи монада же является исходнымъ началомъ всякаго бытія.

Единство есть та сила, которая связываетъ вмѣстѣ все разнообразіе качественныхъ и количественныхъ опредѣленій, данныхъ въ каждой формѣ. Всякой формѣ предшествуетъ высшее единство, и всякая субстанція существуетъ лишь постольку, поскольку она подобна этому источному единству [4]). Она существуетъ, пока пребываетъ въ единствѣ [5]). Поэтому сообщить чему-либо форму значитъ привести нѣчто къ единству. Слова Творца. „да соберется вода въ собраніе едино“ обозначаютъ актъ сообщенія формы безформенной матеріи. Приведенная къ единству формы, матерія стала субстанціей воды [6]) Вслѣдствіе того, что въ основѣ формы лежитъ единство, имъ проникнуто все существующее, начиная

---

[1]) De div quaest LXXVIII De civ. Dei XII, 25. Рус и IV, 281—283

[2]) См. ч II, стр 96 172-173

[3]) См. ч II, стр 136—139.

[4]) Penderent in tuo Verbo informia, nisi per idem Verbum revocarentur ad unitatem tuam, et formarentur Confes XIII, 2 Рус и I, 421. Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut caetera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent De ver rel. 81 Рус и. VII, 71

[5]) Cum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus, et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit. Epist. XVIII, 2

[6]) 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 De Genes. contr. manich I, 18 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 De Genes op imp 32. Рус и VII, 120.

элементарными тѣлами стихій и кончая высшими проявленіями моральной и умственной жизни. Это единство, связывающее отдѣльные моменты формъ, бл. Августинъ часто называетъ также миромъ.

Уже пространственная форма тѣлъ имѣетъ для себя исходнымъ пунктомъ единство. Для образованія тѣла непространственная точка расширяется сначала въ длину, потомъ ширину и въ высоту [1]). Форма земли, которой она отличается отъ всѣхъ другихъ стихій, представляетъ собою нѣчто единое и одинаковое во всѣхъ ея частицахъ. Въ прочихъ стихіяхъ—въ водѣ, воздухѣ, огнѣ—единство и подобіе частей выражается еще полнѣе, и по мѣрѣ возрастанія въ нихъ единства, онѣ становятся все совершеннѣе и активнѣе [2]). Съ особенною очевидностью проявляется единство въ движеніи небесныхъ тѣлъ, всегда возвращающихся къ своему началу [3]). Каждая бездушная вещь осуществляетъ красоту своего вида и достигаетъ устойчивости бытія благодаря единству. Въ одушевленныхъ существахъ сила единства проявляется въ чувствѣ боли и удовольствія. Скорбь есть не что иное, какъ протестъ чувства противъ раздѣленія и тлѣнія, которому подвергается живое существо, а удовольствіе есть радость, обусловленная прочностью единства, связывающаго его части [4]). Познаніе, доставляющее радость разумной душѣ, состоитъ въ сведеніи воспринимаемаго къ единству, а тяжесть сомнѣнія обусловлена невозможностью остановиться на чемъ-нибудь одномъ [5]). Моральное единство или миръ есть выраженіе един-

---

[1]) 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. De music. VI, 57.

[2]) Ipsa species qua item a caeteris 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. De music. VI, 58.

[3]) Ibid. VI, 29.

[4]) 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. De lib. arb. III, 70.

[5]) 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? Ibid.

ства метафизическаго. Во всѣхъ соціальныхъ отношеніяхъ человѣкъ стремится къ единству и миру. Даже любящіе войну ведутъ ее только ради славнаго мира. Революціи, ниспровергающія общественный порядокъ, ненавидятъ не миръ вообще, а только такой миръ, который не соотвѣтствуетъ ихъ желаніямъ. Даже разбойничьи банды связаны согласіемъ ихъ членовъ, безъ котораго онѣ не могли бы достигать своихъ цѣлей. Человѣкъ, выступающій на разбой въ одиночку, скрываетъ свои намѣренія тѣнью мира и поддерживаетъ домашній миръ своимъ согласіемъ съ женой и дѣтьми [1]).

Выраженіемъ единства въ сложныхъ субстанціяхъ служитъ гармонія, пропорціональность и подобіе ихъ частей [2]). Изъ единства возникаетъ порядокъ (ordo), т. е. распредѣленіе равныхъ и неравныхъ вещей, указывающее каждой свое мѣсто [3]).

Не меньшей активностью отличаются и числа. Мы уже знаемъ, что бл. Августинъ полагаетъ различіе между двумя видами чиселъ. Подъ именемъ упостигаемыхъ чиселъ онъ разумѣетъ всю совокупность абсолютныхъ, т. е. не допускающихъ дѣлимости, единицъ. Безусловное единство, чуждое всякой сложности, не можетъ быть дѣлимо. Такого единства въ матеріальномъ мірѣ нѣтъ, потому что малѣйшая частица тѣла, сама будучи тѣломъ, дѣлима. Абсолютная единица нематеріальна и умопостигаема. Отъ сложенія такихъ единицъ получается умопостигаемое число. Его отличительная особенность состоитъ въ томъ, что оно можетъ въ безконечность возрастать, такъ какъ всякое данное число можетъ быть увеличено прибавленіемъ единицы [4]). Подъ чувственными числами бл. Августинъ разумѣлъ реальную множественность вещей и ихъ частей. Міръ состоитъ изъ опредѣленнаго количества тѣлесныхъ субстанцій. Каждая изъ нихъ является своего рода единицей. Отъ сложенія этихъ единицъ получается чувственное число. Но такъ какъ въ сложеніи дѣйствительно существующихъ вещей нельзя идти за предѣлы ихъ дѣйствительнаго ограниченнаго количества, то чувственное число не можетъ возрастать въ безконечность. За то оно безконечно въ другомъ отношеніи, потому что можетъ безконечно убывать. Въ самомъ дѣлѣ, его

---

[1]) De civ. Dei XIX, 12, 1. Рус. п. VI, 125—126.

[2]) De Genes. op. imp. 59. Рус. п. VII, 137—138.

[3]) De civ. Dei XIX, 13, 1. Рус. п. VI, 131. De moriB. II, 8.

[4]) Въ ученіи объ умопостигаемыхъ числахъ бл. Августинъ рѣзко расходился съ Плотиномъ. Послѣдній признавалъ ограниченность и конечность умопостигаемаго числа, а доказательство, приводимое впослѣдствіе и бл. Августиномъ въ пользу его безконечности, считалъ субъективной иллюзіей.

единица, матеріальная субстанція, дѣлима до безконечности и, слѣдовательно, если не чрезъ дѣйствительное, то по крайней мѣрѣ воображаемое дѣленіе субстанціи мы можемъ идти въ безконечность, получая съ каждой операціей возрастающее число матеріальныхъ частицъ [1]) Въ свою очередь чувственныя числа могутъ быть раздѣлены на временныя и пространственныя [2]) Первыя представляютъ собою совокупность послѣдовательныхъ моментовъ, изъ которыхъ слагается извѣстное движеніе, понимаемое въ самомъ широкомъ смыслѣ. Такъ какъ возникновеніе, измѣненіе и разрушеніе субстанціи есть тоже движеніе во времени, то вся совокупность моментовъ этого движенія составляетъ временное число, опредѣленное для данной субстанціи. Пространственнымъ числомъ служитъ совокупность сосуществующихъ въ пространствѣ частей субстанціи. Пространственныя числа опредѣляютъ объемъ и величину субстанціи, временныя срокъ ея образованія и существованія Источникомъ формъ служатъ умопостигаемыя числа, въ вѣчной неподвижности пребывающія въ Премудрости Божіей. Отъ нихъ возникаютъ чувственныя числа, движущіяся во времени, а эти послѣднія порождаютъ чувственныя числа, содержащіяся въ пространствѣ [3]).

Происхожденіе міра изъ Божественныхъ идей еще со времени Платона разсматривалось по аналогіи съ творчествомъ художника. Подобно тому, какъ архитекторъ сначала составляетъ планъ будущаго зданія и потомъ уже возводитъ соотвѣтственно ему свою постройку, и Творецъ устроилъ міръ по образу созерцаемыхъ Имъ идей, этихъ вѣчныхъ прототиповъ вещей. По ученію Плотина низшая сторона Міровой Души съ безсознательностью инстинкта внѣдряетъ въ матерію созерцаемые ею логосы вещей. Дѣятельность ея напоминаетъ, такимъ образомъ, инстинктивное художественное творчество. Этой философской традиціи слѣдуетъ и бл. Августинъ, выясняя способъ происхожденія тѣлесныхъ субстанцій подъ формующимъ воздѣйствіемъ чиселъ. Отъ сознательнаго творчества художниковъ онъ переходитъ къ безсознательной дѣятельности силъ природы и пытается понять послѣднюю по аналогіи съ первымъ.

---

[1]) Epist III, 2. Confes. X, 19 Рус. п. I, 283 De civ Dei IV, 18. Рус. п. IV, 268—269 Contr advers. leg et proph I, 3 Contr. epist. Fund 27. Ср. ч. II, стр. 172—173

[2]) Inspice jam pulchritudinem formati corporis; numeri tenentur in loco Inspice pulchritudinem mobilitatis in corpore; numeri versantur in tempore. De lib. arb. II, 42.

[3]) Imo et arboris locales numeros temporales numeri antecedant necesse est. De music. VI, 57.

Идеалъ красоты сводится къ соразмѣрности частей, къ гармоніи, къ пропорціональности, соразмѣрность же и пропорціональность, выражаемыя въ математическихъ формулахъ, въ свою очередь сводятся къ числамъ Эти числа суть умопостигаемыя основанія вещей и движеній. Они внѣ пространства и времени. Законъ квадрата непространственъ, законъ согласованныхъ движеній во времени самъ не во времени и не раздѣляется на части его интерваллами. Чтобы создать прекрасное, художникъ долженъ созерцать эти внѣпространственныя и внѣвременныя числа. Но умъ его слабъ и потому внѣвременное онъ созерцаетъ, какъ движущееся во времени [1]). Въ его умѣ неподвижныя числа превращаются въ числа движущіяся и служатъ для него идеаломъ, который онъ стремится осуществить въ своемъ произведеніи Но, чтобы воплотить эти числа въ деревѣ или камнѣ, ему нуженъ навыкъ къ согласованнымъ и размѣреннымъ движеніямъ членовъ. т. е. такимъ, которыя управляются законами чиселъ. Когда онъ пріобрѣтаетъ навыкъ къ ритмическимъ движеніямъ, то ихъ числовыя отношенія воплощаются въ его мускулахъ. Отъ чиселъ, находящихся въ навыкѣ, нужно отличать числа, сообразно которымъ дѣйствительно движутся члены художника, когда, пользуясь своей технической подготовкой, онъ работаетъ надъ произведеніемъ искусства, чтобы отпечатлѣть въ матеріи умопостигаемыя числа красоты. Если числа навыка сосуществуютъ, то числа привычнаго движенія развертываются во временной послѣдовательности. Результатомъ движенія чиселъ во времени является пропорціональное, соразмѣрное и гармоническое произведеніе— домъ или статуя. Здѣсь числа, опредѣляющія соотношенія частей. становятся пространственными и видимыми. Такъ неподвижныя умопостигаемыя числа, вѣчно пребывающія въ Божественной Премудрости, въ движеніи души и тѣла художника переходятъ въ числа временныя, а эти послѣднія становятся въ произведеніи искусства числами пространственными, опредѣляющими его размѣръ и соотношеніе частей [2]). Только что описанный процессъ ясенъ, потому что онъ сознателенъ. Но такой же процессъ, только не сопровождаемый сознаніемъ, бл. Августинъ предполагаетъ и въ механическихъ дѣйствіяхъ человѣка и животныхъ. Всѣ движенія тѣла произвольныя, какъ ходьба, ѣда, питье, и непроиз-

---

[1]) De Trinit. XII, 23. De music. VI. 35. De ordin. II, 41. Рус п II, 212—213 De ver. rel. 54. Рус. п. VII, 44—46.

[2]) De music. VI, 57. 20. De lib. arb. II, 42. De div. quaest. LXXVIII. Ср. ч. II, стр. 119.

вольныя, какъ біеніе пульса и дыханіе, соразмѣрны, правильны, совершаются ритмически. Слѣдовательно, и они не болѣе, какъ движущіяся числа, но есть еще другія, высшія, неподвижныя числа, мановенію которыхъ безсознательно повинуется душа, приводя въ движеніе свое тѣло [1]). Пѣніе соловья и соразмѣрныя движенія прочихъ животныхъ обусловлены также дѣйствіемъ въ нихъ неизмѣннаго закона чиселъ, которому они слѣдуютъ помимо воли и сознанія [2]).

Доказательство активности чиселъ Плотинъ связываетъ съ стоическимъ ученіемъ о сперматическихъ логосахъ. То же самое мы находимъ и въ сочиненіяхъ бл. Августина. Таинственная сила, скрытая въ сѣменахъ и постепенно обнаруживающаяся въ ростѣ растеній, служитъ для него примѣромъ могущества чиселъ. Въ самомъ дѣлѣ, растеніе развивается постепенно: изъ сѣмени сначала возникаетъ ростокъ, затѣмъ появляется стебель, потомъ дерево достигаетъ своего полнаго развитія, цвѣтетъ, приноситъ плоды. И все это совершается въ опредѣленные сроки, различные для каждаго растенія [3]). Тоже самое нужно сказать и относительно животныхъ. Въ опредѣленный срокъ развиваются зародыши яицъ при насиживаніи у птицъ различныхъ породъ. Въ опредѣленное время появляются зубы у ребенка. Но заранѣе предопредѣлены не только моменты развитія организмовъ въ ихъ послѣдовательности и длительности, но и объемъ вполнѣ развившагося животнаго. Такъ ростъ человѣка зависитъ отъ природы и не можетъ быть ни прибавленъ, ни убавленъ [4]). Какъ продолжительность и моменты развитія, такъ и величина субстанціи сводятся къ числамъ. Отмѣренные для жизни и развитія организма дни — это числа, движущіяся во времени. Объемъ организма, количество его частей, ихъ взаимное соотношеніе—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. De music. VI, 20.

[2]) De ver. vel. 79. Рус. п. VII, 68—69.

[3]) De Genes. ad litt. V, 20. 44. IV, 52. Рус. п. VIII, 14—15. 32—33. VII, 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... De quant. anim. 29. Рус. п. II, 358. De civ. Dei XXII, 14. Рус. п. VI, 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. De music. VI, 57.

числа, сосуществующія въ пространствѣ. Но потенціи того и другого содержатся въ сѣменахъ. Слѣдовательно, въ нихъ есть числа, которыя могутъ раскрываться сначала во времени, потомъ въ пространствѣ. Подобно тому, какъ числа навыка въ неподвижномъ видѣ существуютъ въ самыхъ мускулахъ и приходятъ въ движеніе, когда члены начинаютъ совершать привычную имъ работу, и числа, создающія въ извѣстный срокъ опредѣленную форму растенія или животнаго, въ скрытомъ состояніи находятся уже въ сѣменахъ [1]).

Числа, развивающіяся во времени и располагающіяся въ пространствѣ, даны не только въ сѣменахъ, но и въ самыхъ примордіальныхъ причинахъ міра. Сѣмена въ настоящее время происходятъ отъ растеній и животныхъ, но первоначально и тѣ и другія съ самой способностью рождать въ опредѣленные сроки сѣмена возникли изъ земли. Слѣдовательно, и въ землѣ есть потенціи, подобныя сѣменамъ, изъ которыхъ развиваются живые организмы. На присутствіе въ землѣ этого рода потенцій указываетъ произвольное самозарожденіе животныхъ, которыя, возникая безъ посредства самцовъ и самокъ, могутъ потомъ размножаться обычнымъ порядкомъ. Такъ лягушки и мыши иногда появляются въ большомъ количествѣ непосредственно изъ влажной почвы. Такимъ образомъ, въ землѣ содержатся какъ-бы сѣмена сѣмянъ, также заключающія въ себѣ числа [2]). Писаніе говоритъ, что Богъ создалъ все разомъ (Сир. XVIII, 1). Это значитъ, что Онъ мгновенно создалъ всѣ потенціи будущихъ вещей и числа, по которымъ онѣ должны были развиваться. Въ этотъ моментъ земля приняла въ себя всѣ числа растеній и животныхъ, которыя

---

[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. De Genes. ad litt. V, 20. Рус. п. VIII, 14—15. 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. Ibid. IV, 52. Рус. п. VII, 275. 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... De Genes. op. imp. 51. Рус. п. VII, 132—133.

[2]) Omnium quippe rerum quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent. Alia sunt enim haec jam corspicua oculis nostris ex fructibus et animantibus, alia vero illa occulta istorum seminum semina, unde jubente Creatore produxit aqua prima natalia et volatilia, terra autem prima sui generis germina, et prima sui generis animalia. De Trinit. III, 13.

потомъ обнаруживаются въ заранѣе предназначенномъ движеніи временъ [1]). Но не только потенціи живыхъ организмовъ заложены въ элементахъ міра, но и самый міръ въ цѣломъ развивается какъ-бы изъ сѣмени въ предопредѣленные сроки соотвѣтственно числамъ, скрытымъ въ его основахъ. Отсюда и каждый предметъ появляется въ мірѣ въ предназначенное для него время и весь міръ развертывается постепенно, пока не истощатся всѣ потенціи, возникшія разомъ въ моментъ созданія его началъ. Что было создано мгновенно, то раскрывается теперь медленно, и числа, дарованныя твари не во времени, движутся теперь во времени [2]). Какъ въ сѣмени содержится все будущее растеніе, такъ и міръ при своемъ созданіи получилъ все разомъ [3]). Подобно тому какъ самки животныхъ носятъ въ себѣ зародыши будущихъ поколѣній, такъ міръ переполненъ причинами всего рождающагося [4]).

Итакъ, въ сѣменахъ растеній и животныхъ, а также въ примордіальныхъ основахъ міра содержатся числа. Эти числа неподвижны во времени и непространственны. Въ сѣменахъ, пока не началось ихъ развитіе, числа покоятся. Въ основу міра они заложены въ мгновенномъ и внѣвременномъ актѣ творенія. Слѣдовательно, и здѣсь они неподвижны. Непротяженность же и безтѣлесность чиселъ, содержащихся въ сѣменахъ, доказывается тѣмъ общеизвѣстнымъ фактомъ, что зерна нѣкоторыхъ растеній произрастаютъ, будучи раздѣлены на части. Если бы числа сѣмянъ, разсуждаетъ бл. Августинъ, были тѣлесны и, слѣдовательно, дѣлимы, то отъ половины зерна смоковницы выростало бы не цѣлое, а половина дерева, но опытъ этого не оправдываетъ. Далѣе, если бы потенціи всѣхъ будущихъ растеній и животныхъ были матеріальны, онѣ не могли бы помѣститься въ незначительномъ объ-

---

[1]) Quinto, aquarum natura, quia coelo aerique conjungitur, produxit ad Dei verbum indigenas suos, omnia scilicet natalia et volatilia; et haec potentialiter in numeris, qui per congruos temporum motus exsererentur. De Genes. ad litt. V. 14. Рус. п. VIII, 11. Ср. V, 9—11. 20. Рус. п. VIII, 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. De Genes. ad litt. IV, 52. Рус. п. VII, 274.

[3]) Ibid. V, 45. Рус. п. VIII, 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. De Trirt. III, 16.

смѣ зерна Между тѣмъ отъ одного сѣмени въ послѣдовательной смѣнѣ поколѣній въ теченіе вѣковъ можетъ возникнуть безчисленное множество особей того же рода, и въ каждой изъ нихъ всѣ части и малѣйшія подробности предопредѣлены строеніемъ перваго, родоначальнаго сѣмени. Такимъ образомъ, въ едва видимомъ зернѣ содержится безконечное количество нивъ или лѣсовъ Этого не могло бы быть, если бы логосы сѣмянъ и ихъ числа были матеріальны [1]).

Сила единицы и чиселъ, дѣйствующихъ въ субстанціи, сообщаетъ ей опредѣленность и соотношеніе частей. Форма предполагаетъ собою границы, иначе субстанція, сливаясь съ другими, не была бы опредѣленнымъ бытіемъ. Поэтому форма есть *modus*, предѣлъ, граница [2]) *Modus* обозначаетъ совокупность размѣренныхъ во времени движеній, ограниченную извѣстнымъ предѣломъ и представляющую собою нѣкоторое законченное цѣлое. Это, напр., вполнѣ завершенная музыкальная фраза. Такъ если правильно чередуются въ неопредѣленномъ количествѣ построенныя по законамъ математическихъ отношеній стопы, то въ этомъ случаѣ получается ритмъ, если же количество ритмическихъ стопъ заключено въ извѣстныя границы, такъ что закончившійся рядъ возвращается къ своему началу, чтобы снова повториться въ томъ же порядкѣ, то получается стихъ. Въ ритмѣ есть только порядокъ (ordo), въ стихѣ кромѣ порядка есть еще граница (modus) [3]). Въ развитіи субстанцій такой предѣлъ полагаютъ числа, движущіяся во времени, которыя опредѣляютъ собою продолжительность ея существованія, а также послѣдовательность и границы отдѣльныхъ моментовъ ея бытія. Но числа временныя переходятъ въ пространственныя. Количество и соотношеніе этихъ пространственныхъ единицъ строго опредѣлено, а эта опредѣленность и составляетъ внѣшній образъ вещи, протяженный въ трехъ геометрическихъ направленіяхъ и доступный воспріятію внѣшнихъ чувствъ. Такъ изъ опредѣленной совокупности тѣлесныхъ чиселъ полу-

[1]) De ver. rel 79. Рус. п. VII, 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. De nat boni XXII.

[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. De ordin. II, 40 Рус. п. II, 212—213.

чается пространственная граница (modus) и *species* въ томъ преимущественномъ значеніи внѣшней формы, которое отмѣчаетъ бл. Августинъ [1]). Но такъ какъ modus или предѣлъ можетъ быть не только пространственный или временный [2]), но и идеальный, то и видъ (species) можетъ быть не только чувственный, но и умопостигаемый.

Если изъ числа возникаетъ граница въ формахъ, то эта граница служитъ также мѣрою субстанціи. Поэтому названіе формы мѣрою (mensura) въ сочиненіяхъ бл. Августина имѣетъ тотъ же смыслъ, что и названіе ея предѣломъ (modus), такъ какъ и по своему смыслу эти слова близко соприкасаются другъ съ другомъ. И modus имѣетъ значеніе мѣры (mensura) [3]) и мѣра значеніе количественной опредѣленности [4]). Такимъ образомъ, термины *modus* и *mensura* обозначаютъ въ отношеніи къ формѣ субстанціи одно и тоже.

Среди элементовъ формы особое положеніе занимаетъ вѣсъ (pondus). Какъ единство, число, порядокъ, предѣлъ и мѣру характеризуетъ форму и Плотинъ, но мы не встрѣчали въ Эннеадахъ упоминанія о вѣсѣ въ связи съ разсужденіями о формѣ. Бл. Августинъ вноситъ это дополненіе, играющее замѣтную роль въ его ученіи о паденіи и послѣдствіяхъ грѣха. Такимъ образомъ, идея тѣлеснаго и духовнаго вѣса подсказана ему не неоплатонизмомъ. Намъ кажется, что ею онъ былъ обязанъ Св. Писанію. Изслѣдуя вопросъ о формѣ, бл. Августинъ любитъ ссылаться на слова Прем. Соломона: „все расположилъ мѣрою, числомъ и вѣсомъ“ (XI, 21) [5]). Упоминаніе о мѣрѣ и числѣ въ этомъ текстѣ служило для него санкціей къ неоплатоническому ученію. Видя въ этомъ совпаденіе мудрости человѣческой и божеской, онъ не поколебался воспринять разсматриваемый пунктъ философіи Плотина въ свою систему. Но не находя у неоплатоника ученія о вѣсѣ, какъ общемъ

---

[1]) Ubi autem aliqua species, necessario est aliquis modus .. De div. quaest. VI. Quidquid loco capitur, circumscribitur. Forma circumscribitur finibus, habet metas unde et quousque sit. Serm. CXVII, 3. Intuere coelum et terram et mare... formas habent, quia numeros habent. De lib. arb. II, 42.

[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. De ver. rel. 81. Рус. п VII, 71.

[3]) De nat. bon. XXII.

[4]) Epist CII, 23. Mensura omni rei modum praefigit. De Genes. ad litter. IV, 7. Рус. п. VII, 240

[5]) De nat. bon. XXI. Contr Faust. XXI, 6. De Genes. contr. manich. I, 26. De Genes. ad litt. IV, 7. Рус. п. VII, 239.

свойствѣ субстанцій, онъ счелъ нужнымъ внести сюда свои дополненія.

Вѣсъ есть стремленіе вещи занять свойственное ей по природѣ мѣсто во вселенной и на этомъ успокоиться [1]). Такъ стихіи распредѣляются въ пространствѣ по своему вѣсу. Самое низшее положеніе занимаетъ земля, надъ нею располагается вода, выше ея помѣщается воздухъ, а надъ нимъ занимаетъ мѣсто огонь. Вода, влитая въ сосудъ съ масломъ, тотчасъ же погружается на дно, масло изъ сосуда, разбитаго подъ водой, всплываетъ вверхъ. Каждый предметъ, выведенный изъ того положенія въ пространствѣ, которое соотвѣтствуетъ его вѣсу, стремится снова занять его и находится въ движеніи до тѣхъ поръ, пока не возвратится къ нему снова и не найдетъ здѣсь успокоенія [2]). Въ нравственномъ мірѣ есть также своего рода вѣсъ. Это—любовь, которая или привлекаетъ человѣка къ высшимъ благамъ или увлекаетъ его къ низшимъ. Естественнымъ мѣстомъ для разумной твари является только Богъ. Поэтому, когда любовь связываетъ ее съ Высшимъ Благомъ, она находитъ въ Немъ блаженство и успокоеніе, а когда страсть или извращенная любовь привязываетъ ее къ низшимъ благамъ, она не находитъ здѣсь удовлетворенія, но страдаетъ, пребывая въ постоянномъ безпокойномъ движеніи [3]). Благодаря вѣсу всѣ субстанціи какъ тѣлесныя, такъ и духовныя располагаются во вселенной въ опредѣленномъ ихъ природой или произволеніемъ порядкѣ. Тоже самое можно сказать и о частяхъ сложныхъ субстанцій

Качество субстанцій. Будутъ ли качества той или другой вещи неотдѣлимы, т. е. субстанціальны, или же будутъ принадлежать

---

[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. In Psal XXIX, enar. II, 10

[2]) Pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit .. De Genes. ad litt. IV, 7 Рус. II VII, 240 De civ. Dei XIX, 12, 3 Рус. II. VI, 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. Confes. XIII, 10. Ср. 8 Рус II I, 429. 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. De music VI, 29 Epist CLVII, 9. De civ Dei XI, 28. Рус. II. IV, 221.

ей въ смыслѣ акциденціи, отъятіе которыхъ не разрушаетъ самой субстанціи, но во всякомъ случаѣ нужно полагать различіе между самыми качествами и ихъ носителемъ. Есть два слова —истина и истинное, обозначающія двѣ различныхъ вещи. Точно также чистота и чистый не одно и тоже. Если бы то и другое совпадало, то со смертію чистаго умирала бы и чистота. Въ дѣйствительности этого нѣтъ. Сколько бы чистыхъ субстанцій ни исчезло съ лица земли, чистота остается неизмѣнной [1]). Поэтому необходимо допустить, что качественная опредѣленность субъекта обусловлена его причастіемъ нѣкоторой внѣ его существующей реальности. Когда мы открываемъ глаза, они видятъ предметы, потому что становятся причастны свѣту, находящемуся внѣ ихъ и отъ нихъ независимому. Когда мы закрываемъ глаза, свѣтъ не уга саетъ, но глаза перестаютъ быть ему причастны. Подобно этому все цѣломудренно, вѣчно, прекрасно, мудро, благо, по причастію цѣломудрію, вѣчности, красотѣ, мудрости, благу [2]). Въ вещахъ, которыя велики по причастію величинѣ, не одно и тоже быть и быть великими, потому что домъ, гора, духъ могутъ существовать, не будучи великими [3]). Въ добромъ духѣ также одно—субстанція духа, другое—благо. Чтобы быть духомъ, это не зависитъ отъ нашей воли, но чтобы быть добрымъ духомъ, необходимы усилія воли [4]).

Реальности, сообщающія вещамъ качество, гораздо выше и лучше самыхъ вещей, во-первыхъ, потому, что отъ нихъ зависятъ всѣ вещи, причастныя имъ. Величина едина, а большихъ предметовъ, причастныхъ ей, много [5]). Если бы не было цѣломудрія, то не было бы и цѣломудренныхъ, но если бы всѣ цѣломудренные измѣнили этой добродѣтели, то само

---

[1]) Solil I, 27—28 Рус п. II, 255—257.

[2]) In Ioan. Ev. Tr. XXXIX, 8.

[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. De Trinit. V, 11,

[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. Ibid. VIII, 4 Ср. In Ioan. Ev. Tr. XIX, 11—12.

[5]) 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 De Trini V, 11.

цѣломудріе не потерпѣло бы отъ этого никакого ущерба [1]). Кто отпадаетъ отъ справедливости, тотъ оставляетъ ее неповрежденной, кто обращается къ ней, находитъ ее цѣлой [2]). Чтобы быть добрымъ, духъ обращается къ благу своей любовью, но когда онъ отпадаетъ отъ блага, то само благо остается безъ измѣненія, чтобы падшій духъ имѣлъ къ чему обратиться, когда снова пожелаетъ стать добрымъ [3]). Во-вторыхъ, реальности, по причастію которымъ вещи получаютъ свои качества, неизмѣняемы. Когда субъектъ и то, что въ субъектѣ, не одно и тоже, то носитель качества можетъ обладать имъ и не обладать, можетъ обладать имъ въ большей или меньшей степени. Но сама реальность, по причастію которой вещь получаетъ качество, не сложна, поэтому она не можетъ существовать и не существовать, не можетъ измѣняться въ степени своей опредѣленности. Цѣломудріе, вѣчность, красота, благость не могутъ разрушаться или измѣняться во времени. Само подобіе, чрезъ которое всѣ вещи становятся подобны другъ другу, ни въ какомъ отношеніи и никогда не можетъ быть неподобнымъ [4]).

Качества, входящія въ составъ формы даже тѣлесныхъ субстанцій, сами безтѣлесны. Тѣло характеризуется своею протяженностью. Цѣлое здѣсь занимаетъ больше мѣста, чѣмъ часть, большая часть обширнѣй меньшей. Качество же совершенно непротяженно. Въ цѣломъ тѣлѣ его не больше, чѣмъ въ каждой изъ частей, а иногда даже въ меньшей части его бываетъ больше, чѣмъ въ болѣе крупной. Возьмемъ качества здоровья или бѣлизны. Носителемъ этихъ качествъ могутъ быть всѣ части субстанціи или въ равной или не въ равной степени. Если весь организмъ во всѣхъ своихъ частяхъ здоровъ, то одинаковая степень здоровья принадлежитъ каждой части. Меньшіе по объему члены не менѣе здоровы, чѣмъ большіе [5]). Если же не все тѣло въ оди-

---

[1]) 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 In Ioan. Ev Tr. XXXIX, 7

[2]) Serm IV, 7.

[3]) De Trinit. VIII, 4. Ср. Epist. CXX, 18.

[4]) 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 sunt, recipiunt dissimilitudinem: at ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. De div. quaest. XXIII.

[5]) Qualitas vero corporis, quae sanitas dicitur, cum sanum corpus est totum, tanta est in majoribus, quanta in minoribus partibus: non enim quae minus mag-

наковой мѣрѣ здорово или вещь не въ одинаковой степени бѣла, то возможно, что меньшая по объему часть ея содержитъ въ себѣ больше здоровья и бѣлизны, чѣмъ большая [1]). Такимъ образомъ, и качество не увеличивается вмѣстѣ съ возрастаніемъ протяженія его тѣлеснаго носителя и не уменьшается вмѣстѣ съ его умаленіемъ. Это именно и свидѣтельствуетъ о его безтѣлесности [1]).

Анализъ матеріала, имѣющаго отношеніе къ ученію о формѣ, приводитъ насъ къ тому заключенію, что, по взгляду бл. Августина, форма есть нѣчто сложное. Въ ней нужно различать элементы количественные и качественные. Количественная и качественная опредѣленность формы въ свою очередь слагается изъ отдѣльныхъ моментовъ. Въ первой мыслится единство, число, граница, мѣра. Вторая составляется изъ совмѣщенія различныхъ, несводимыхъ другъ къ другу, качествъ. Послѣ сдѣланныхъ разъясненій мы можемъ поставить, наконецъ, вопросъ, въ какомъ отношеніи находятся между собою качественный и количественный моменты формы, какому изъ нихъ принадлежитъ логическое первенство. Бл. Августинъ рѣшаетъ этотъ вопросъ въ пользу количества. Оно создаетъ, такъ сказать, самое тѣло субстанціи, основу ея ткани, на которую потомъ качество наноситъ свои узоры. Единица, расширяясь въ число и останавливаясь въ этомъ процессѣ на извѣстномъ предѣлѣ, полагаетъ границу субстанціи сначала непротяженную, идеальную, потомъ превращающуюся въ границу пространственную. Точно также геометрическая точка чрезъ линію и плоскость переходитъ въ тѣло. Такъ какъ число есть сила, то ограниченное число есть часть силы. По самому своему понятію, количество въ цѣломъ заключаетъ въ себѣ больше, чѣмъ въ частяхъ, а въ большей своей части больше, чѣмъ въ меньшей. Это именно и роднитъ его съ природой тѣла [2]), это и служитъ основаніемъ

---

nae sunt, ideo minus sanae sunt, aut quae amplıores ideo saniores. Epist. CLXXXVII. 13. Ср. De civ. Dei. XI, 10, 2. Рус. п. IV, 190—191. О непространственности качествъ ср *Plotin.* Ennead IV, 2, 1. P. 194

[1]) 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. Epist. CLXXXVII. 18.

[2]) 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 ampliorıbus partibus, brevior in brevioribus, et in nulla parte tanta quanta per totum· Epist. CLXXXVII, 13.

признать его образующимъ элементомъ тѣла. Число, какъ часть силы, можетъ быть мыслимо существующимъ безъ качества, поэтому оно и можетъ составлять въ субстанціи носитель для присоединяющихся къ нему качествъ. Качества же не могутъ быть въ тѣлѣ, если нѣтъ этого носителя, если нѣтъ самаго тѣла. Протяженіе, образуемое числомъ, необходимо для существованія тѣла, а тѣло необходимо для бытія качествъ [1]).

Изъ изложеннаго ранѣе можно видѣть, что бл. Августинъ старается найти въ проявленіяхъ духа аналогіи ко всѣмъ элементамъ чувственно-воспринимаемыхъ формъ. Такъ единство чувственно-воспринимаемой формы выражается или въ одинаковости частицъ, или въ гармоническихъ соотношеніяхъ частей, или въ равномѣрности движеній, а единство умопостигаемой формы въ чувствѣ удовольствія или страданія, въ стремленіи къ единству въ познаніи и къ миру въ нравственныхъ отношеніяхъ. Если въ основѣ тѣлесныхъ субстанцій лежатъ числа, то и умъ въ своемъ актуальномъ состояніи формуется числомъ. Во всѣхъ наукахъ господствуетъ число. Все, что умъ познаетъ, онъ познаетъ посредствомъ чиселъ, а слѣдовательно и самъ онъ есть не что иное, какъ число, которымъ все счисляется [2]). Тѣлесныя субстанціи опредѣляетъ мѣра. Мѣра же служитъ формой и въ духовной жизни. Такъ мудрость, не допускающая ни чрезмѣрнаго, ни недостающаго, есть мѣра духа [3]). Вѣсу тѣлъ въ духовной природѣ соотвѣтствуетъ любовь. Такимъ образомъ, число, мѣра и вѣсъ составляетъ форму какъ тѣлесныхъ, такъ и безтѣлесныхъ субстанцій [4]).

---

[1]) 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 Epist. CLXXXVII, 18.

[2]) 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 De ordin. II, 43 Рус. п. II, 214

[3]) 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 De beat. vit 32. Рус. п. II, 134—135.

[4]) 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;

Но такъ какъ эти элементы формы получаютъ своеобразное выраженіе въ тѣлахъ и духахъ и такъ какъ, далѣе, форма тѣлесныхъ субстанцій доступна чувственнымъ воспріятіямъ, а форма духовныхъ можетъ распознаваться только умомъ, то бл. Августинъ и различаетъ два вида формъ: чувственно-воспринимаемыя и умопостигаемыя [1]).

Форма со всѣми своими элементами есть условіе бытія субстанціи. Если мысленно устранить изъ субстанціи все, относящееся къ формѣ, то въ остаткѣ ничего не получится. Форма потенціально содержится въ сѣмени, но чѣмъ болѣе она развивается и проявляется, тѣмъ болѣе усиливается интенсивность бытія субстанціи. Наоборотъ, чѣмъ болѣе склоняется организмъ къ старости и небытію, тѣмъ болѣе слабѣетъ его форма [2]). Эту истину хорошо понимали уже неоплатоники [3]). Въ свою очередь бл. Августинъ многократно и настойчиво повторяетъ, что вещи превратились бы въ ничто, если бы могли вполнѣ потерять свою форму, т. е. видъ [4]), мѣру [5]), качество [6]), согласіе частей [7]), единство [8]) и

---

et est pondus voluntatis et amoris, ubi apparet quanti quidque in appetendo, fugiendo, praeponendo, postponendoque pendatur De Genes. ad litt. IV, 3. Рус. II VII, 240.

[1]) Omne quod est, aut est corporeum, aut incorporeum. Corporeum sensibili, incorporeum autem intelligibili specie continetur. De divers. quaest. VI. Что въ этомъ раздѣленіи авторъ слѣдуетъ неоплатоникамъ, это онъ даетъ понять, отзываясь съ похвалой о соотвѣтствующемъ пунктѣ ихъ системы. Considerauerunt enim, quidquid est, vel corpus esse, vel vitam; melıusque 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. De civ. Dei VIII, 6. Рус. II. IV, 14.

[2]) Contr. epist. Fund. 46.

[3]) Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere possent, omnino nulla essent. De civ. Dei, VIII 6. Рус. II. IV, 14.

[4]) Quidquid est, quantulacumque specie sit necesse est . Sane quod de specie, hoc etiam de forma dici potest. De ver. rel. 35 Ср. 21. Рус. II. VII, 28. 18.

[5]) 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. De nat. bon. XXI.

[6]) Quia ergo quod Deus verus facit, id est, corporum, elementorum, animalium qualitates et formas, ut corpora, ut elementa, ut animalia sint Contr. Faust. XXI, 4.

[7]) Nam et ipsum (corpus) habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset De ver. rel. 21. Рус. II. VII, 18.

[8]) Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt· quem cum fuerint consecuta, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest Ordo enim

число [1]). Субстанція есть бытіе не отвлеченное, но конкретное, а опредѣленное неразрывно связано съ опредѣленностью формы. Становясь опредѣленной, субстанція существуетъ въ качествѣ таковой, теряя же опредѣленность, перестаетъ вмѣстѣ съ этимъ и существовать [2]).

Матерія измѣняемыхъ субстанцій. Во взглядахъ на матерію въ развитіи бл. Августина было два момента. До знакомства съ неоплатонизмомъ онъ держался манихейскаго представленія о ней. Онъ слышалъ уже о безкачественной матеріи отъ другихъ, но при всемъ своемъ стараніи не могъ реализировать въ своемъ сознаніи этого понятія, потому что не умѣлъ его еще мыслить, а пытался вообразить соотвѣтствующую ему реальность. Вслѣдствіе этого онъ рисовалъ себѣ картину массы, облеченной въ отвратительные и ужасные образы, но отнюдь не безформенной [3]). Отъ неоплатониковъ онъ научился мыслить матерію, какъ нѣкоторую безкачественную основу всѣхъ измѣненій. Вещи переходятъ отъ формы къ формѣ, переставая быть тѣмъ, чѣмъ были. Въ своемъ тлѣніи онѣ постепенно утрачиваютъ совершенство и форму, приближаясь совсѣмъ къ безформенному, но не достигая его. Исходя изъ идеи постепеннаго уменьшенія опредѣленности формы, можно притти къ мысли о нѣкоторомъ совершенно безформенномъ началѣ, которое служитъ, однако, субъектомъ или носителемъ смѣняющихъ другъ друга формъ [4]).

Въ первичной матеріи бл. Августинъ различаетъ два вида:

---

ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse, quam unum esse Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est De morib. II, 8. Ср. Epist. XVIII, 2.

[1]) Si ergo quidquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis, vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat. De lib. arb. II, 44,

[2]) Contr. Faust. XXI, 4 De morib. II, 8

[3]) Confes. XII, 6. Рус п. I, 373—374.

[4]) 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.. Confes. XII, 6. Рус. п, I. 374. 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. Contr. advers leg. et proph. I, 13. Et verum est, quod omne mutabile insinuat notitiae nostrae quamdam informitatem, qua formam capit, vel qua mutatur et vertitur. Confes. XII, 28. Ср. 14. Рус. п. I, 395. 382—383. Manifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari. De Genes. ad litt. I, 28 Рус. п. VII, 160.

матерію тѣлесныхъ и матерію безтѣлесныхъ тварей. Первая служитъ субстратомъ для вещей чувственно-воспринимаемыхъ, вторая лежитъ въ основѣ существъ духовныхъ [1]).

1. Первичная матерія тѣлесныхъ субстанцій безкачественна. Всякая опредѣленность субстанцій сводится къ ихъ формѣ. Матерія же есть то, что остается послѣ отъятія всякой формы и всего опредѣленнаго. Слѣдовательно, она должна быть мыслима совершенно безобразной и неопредѣленной [2]). Въ ней нѣтъ вида, качества, мѣры, числа, вѣса, порядка. Поэтому греческіе мыслители называютъ ее ἄποιον [3]). Ошибка манихеевъ заключается въ томъ, что они подъ словомъ матерія понимаютъ субстанцію, облеченную въ ужасныя или безобразныя формы, и считаютъ ее творческой причиной, обладающей способностью сообщать форму вещамъ и живымъ существамъ [4]). Какъ безкачественный субстратъ качествъ, матерія неизмѣняема [5]). Дальнѣйшимъ слѣдствіемъ безкачественности матеріи служитъ ея непознаваемость. Она не можетъ быть воспринимаема ни умомъ, ни чувствомъ. Умомъ она не можетъ быть постигаема потому, что служитъ матеріей тѣлъ, а тѣла познаются чрезъ чувство. Но и для чувства она недоступна, потому что въ ней нѣтъ ничего, что могло бы воздѣйствовать на органы чувствъ [6]). Однако, несмотря на свою безкачественность, матерія не есть и полное ничто. Какъ субстратъ формъ, она должна имѣть хотя бы тѣнь бытія. Исходя отсюда, бл. Августинъ различаетъ ничто абсолютное и ничто относительное. Изъ абсолютнаго ничтожества Богъ создалъ относительное ничто матеріи [7]). Матерія не ничто, а „почти ничто“. Она

---

[1]) Informis fomabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret quod faciendum esset De Genes ad litt V, 13. Рус п VIII, 10. Non nabet quomodo veraciter intelligat coelum et terram, nisi materiam coeli et terrae intelligat, videlicet universae, id est intelligibilis corporalisque creaturae. Confes. XII, 40 Рус. п I, 411 Materiam illam dicebamus nomine aquae appellatam, credo firmamento coeli materiam corporalem rerum visibilium ab illa incorporali rerum invisibilium fuisse discretam De Genes. c. manich l, 17.

[2]) Sed hylen dico quamdam penitus informem et sine qualitate materiem, unde istae quas sentimus qualitates formantur. De nat. bon 18. Confes XII, 14. Рус п. I, 382—383.

[3]) Contr epist Fund 32.

[4]) Contr Faust XXI, 4. Contr. epist. Fund. 32 De nat. bon. 18.

[5]) Confes. XII, 14. 28 Рус п. I. 382—383. 395.

[6]) Confes XII, 5 Рус. п. I, 373.

[7]) Nam cum aliud sit coeli et terrae materies, aliud coeli et terrae species; materiem quidem de omnino nihilo mundi autem speciem de informi materia.. Confes. XIII, 48. Рус п. I, 476 Si de aliqua informi materia factus est mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo De ver. rel. 36. Рус п VII, 28.

представляетъ собою нѣчто среднее между субстанціей, имѣющей форму, и совершеннымъ ничтожествомъ [1]). Тѣлесная безформенная матерія лучше и совершеннѣе, чѣмъ совершенное ничто [2]) Это преимущество первичной матеріи по сравненію съ полнымъ ничтожествомъ состоитъ въ томъ, что она всеже существуетъ и, если не имѣетъ формы, то по крайней мѣрѣ надѣлена способностью воспринимать ее [3]). Какъ безформенная, но способная соединяться съ формой, матерія часто называется *informis formabilisque* [4]) *materies* [5]). Благодѣяніемъ Божіимъ является не только сообщеніе формы, но и дарованіе способности къ воспріятію формы [6]). Формуемость матеріи есть уже нѣкоторое предначатіе въ ней формы. Это—наименьшая форма, нѣчто начатое и приготовленное къ тому, чтобы получить форму [7]).

Въ изложенномъ до сихъ поръ, равно какъ и въ терминахъ, которыми бл. Августинъ пользуется для обозначенія первичной матеріи, мы не усматриваемъ ничего, выходящаго за предѣлы неоплатоническаго представленія о матеріи. Бл. Августинъ приписываетъ субъекту матеріальныхъ измѣненій существованіе и способность воспринимать формы. Плотинъ также называлъ матеріи *μὴ ὄν* не въ смыслѣ несуществованія, что же касается способности матеріи къ воспріятію формы, то это лишь общедоступное выраженіе неоплаточескаго же ученія о матеріи, какъ пассивной потенціи ко всему. Но въ литературѣ, затрогивающей ученіе бл. Августина о матеріи, не безъ

---

[1]) Quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil. Confes. XII, 6. Рус. п. I, 374. Verum est, informitatem, quae prope nihil est, vices temporum habere non posse Ibid. XII, 28. Рус. п I, 395. Ibid. XII, 8 Рус. п. I 377

[2]) Corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset. Ibid. XIII, 2. Рус. п I, 421.

[3]) Informis materia, quae quamvis ex nihilo facta est, *est tamen* et habet capacitatem specierum atque formarum De Genes. op imp. 51 Рус. п. VII, 133. Quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquomodo esset. De fide et symb. 2.

[4]) Inter formatum autem et formabile hoc interest, quod formatum jam accepit formam, formabile autem potest accipere. De fid. et symb. 2. De lib. arb. II, 45.

[5]) 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. De Genes. ad litt. V, 16 Ср. 13. Рус. п. VIII, 12. 10 Ibid. VIII, 39. Рус. п VIII, 131. Confes. XII, 28. Рус. п. I, 396.

[6]) De fid. et symb. 2.

[7]) Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum jam bonum est et formae inchoatio. De lib. arb. II, 54. Et quod nondum formatum est, tamen aliquo modo ut formari possit inchoatum est, Dei beneficio formabile est. De ver. rel 36. Рус. п. VII, 28.

основанія отмѣчено колебаніе во взглядахъ нашего мыслителя на этотъ предметъ [1]). Въ его твореніяхъ дѣйствительно встрѣчаются мѣста, гдѣ матерія понимается не въ смыслѣ безкачественной потенціи, а въ смыслѣ массы, заключающей въ себѣ всѣ вещи и качества въ состояніи смѣшенія. Это уже не неоплатоническая матерія, а хаосъ древнихъ поэтовъ или стоическое безкачественное тѣло Сходство этого понятія о матеріи съ миѳологическими представленіями улавливалъ и самъ бл Августинъ, прямо сопоставляющій въ этихъ случаяхъ матерію съ хаосомъ [2]). Исходя отсюда, онъ считаетъ возможнымъ говорить не о внѣдреніи формъ въ матерію, а о созданіи ихъ изъ матеріи [3]). Впечатлѣніе, производимое этими мѣстами, усиливается еще сравненіемъ матеріи съ сѣменемъ. Какъ въ сѣмени потенціально содержатся корни, стволъ, вѣтви, листья, цвѣты и плоды будущаго растенія, такъ и въ матеріи содержалось уже все, имѣющее получить свое отдѣльное бытіе. Писаніе называетъ хаотическую матерію небомъ и землей, потому что онѣ находились въ ней потенціально и имѣли изъ нея возникнуть [4]). Наличности противорѣчія во взглядѣ на матерію въ двухъ приведенныхъ группахъ текстовъ нельзя отрицать, но при болѣе внимательномъ отношеніи къ толкованію бл. Августина на Шестодневъ и къ его ученію о созданіи міра не трудно убѣдиться, что мы имѣемъ дѣло только съ видимымъ противорѣчіемъ, потому что въ комментаріяхъ на первыя главы книги Бытія есть свое особое мѣсто

---

[1]) *Ios. Krause* Commentatio philosophica· S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse. Braunsbergae, 1893. S. 11—13.

[2]) Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt, quod credo a Graecis chaos appellari. De Genes. contr. manich. I, 9. Haec autem terra, quam Deus fecit, invisibilis erat et incomposita, donec ab eodem ipso discerneretur, et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur... materies erat confusa. De Genes. op. imp. 11. Рус. п. VII, 102. Materiae adhuc confusio exponitur, quod etiam χάος graece dicitur. Ibid 12. Рус п. VII, 103. Confusionem materialem aquae nomine appellaverat. Ibid. 32. Рус п. VII, 120.

[3]) Nam cum aliud sit coeli et terrae materies, aliud coeli et terrae species materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia. Confes. XIII, 48. Рус. п. I, 476.

[4]) 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. De Genes. contr. man. I, 11. Ср. Confes. XII, 26. Рус. п. I, 393—394.

и для того и для другого понятія о матеріи. Ограничимся въ настоящемъ случаѣ лишь самыми краткими разъясненіями. По ученію бл Августина, міръ созданъ Богомъ внѣ времени, и не въ шесть дней, а сразу, въ одно мгновеніе. Если же Писаніе говоритъ о шестидневномъ твореніи, то это не болѣе, какъ аллегорія, подъ которой разумѣется созерцаніе сотвореннаго ангелами, распадающееся на шесть отдѣльныхъ моментовъ. Въ мгновенномъ творческомъ актѣ не могло быть никакой временной послѣдовательности. но въ немъ можно различать логическій порядокъ возникновенія тварей. Съ этой точки зрѣнія на первомъ мѣстѣ нужно поставить созданіе безкачественной матеріи, а на второмъ присоединеніе къ ней формъ Вотъ мѣсто для матеріи въ первомъ смыслѣ. Но міръ, созданный мгновенно по матеріи и формѣ, не былъ еще реальнымъ космосомъ, какимъ мы знаемъ его теперь, а лишь совокупностью потенцій, изъ которыхъ впослѣдствіи должны были развиться въ предопредѣленные сроки всѣ виды бытія. Это и былъ тотъ хаосъ, то смѣшеніе матеріи и въ ней всѣхъ качествъ и формъ, о которомъ говорится во второй группѣ текстовъ. Подъ нимъ разумѣется матерія, содержащая въ себѣ сперматическіе логосы будущихъ вещей, ихъ качества и формы, но еще не обособившіяся. Эта вторичная матерія также была въ извѣстномъ смыслѣ безвидной. Но если первая матерія ни одного мгновенія не существовала безъ формы, то невидимость и неустроенность вторичной матеріи уступала мѣсто видимости и формѣ лишь во времени и постепенно, по мѣрѣ того, какъ изъ нея въ періоды неизвѣстной намъ длительности развивалась вся система міра съ ея небомъ, землей, материками и морями, и возникали путемъ произвольнаго зарожденія растенія, животныя и даже человѣкъ. Послѣ этого понятно, почему бл. Августинъ, разумѣя эту вторичную матерію, могъ говорить о созданіи изъ нея міра и сравнивать ее съ сѣменемъ. Такимъ образомъ, дѣйствительной несогласованности между различными выраженіями, касающимися природы матеріи, въ сочиненіяхъ бл. Августина нѣтъ, такъ какъ противорѣчивыя положенія относятся къ разнымъ вещамъ, недоразумѣніе же изслѣдователей объясняется тѣмъ, что нашъ мыслитель самъ не разграничилъ ясно двухъ различныхъ понятій о матеріи.

2. Подобно Плотину, бл Августинъ, признаетъ бытіе умопостигаемой матеріи, но основанія этой идеи у него иныя, чѣмъ въ неоплатонизмѣ. Ставя для себя задачей объяснить, какъ изъ единаго происходитъ многое, Плотинъ долженъ былъ допустить двойственность уже во второмъ началѣ. Даже въ Ингеллектѣ онъ

различаетъ матерію и форму Бл. Августинъ и по своимъ философскимъ задачамъ и по своимъ религіознымъ вѣрованіямъ не могъ съ этимъ согласиться. Вопросъ о происхожденіи многаго его не интересуетъ, а Никейское Исповѣданіе не позволяетъ ему утверждать о природѣ Сына и Духа Св. того, что несвойственно природѣ Отца [1]). Такимъ образомъ, онъ оставляетъ метафизическую сложность только для сотворенныхъ духовныхъ существъ—ангеловъ и человѣческой души, и притомъ лишь съ тою цѣлью, чтобы объяснить ихъ измѣняемость Душа, какъ и тѣло, способна измѣняться или къ лучшему или къ худшему, становиться святой и мудрой или обезображиваться заблужденіями и пороками. Но самое понятіе измѣняемости предполагаетъ сложность измѣняемаго. Поэтому какъ для тѣла не одно и тоже существовать и существовать прекрасно, такъ и для сотвореннаго духа не одно и тоже жить и жить мудро, иначе онъ былъ бы мудрымъ неизмѣняемо [2]).

Въ ученіи бл. Августина о природѣ духовной матеріи есть нѣкоторое колебаніе Наиболѣе соотвѣтствовало бы принципамъ его онтологіи остаться при томъ взглядѣ, который нашелъ для себя вполнѣ законченное выраженіе только въ одномъ мѣстѣ. Бл. Августинъ проводитъ здѣсь параллель между тѣломъ и душой. Субстанція живого тѣла происходитъ изъ того, что не есть живое тѣло, изъ земли. Это—ея матерія. Но ставъ субстанціей тѣла и оставаясь ею, организмъ можетъ или украшаться здоровьемъ или обезображиваться болѣзнями и ранами. Такъ точно и душа возникаетъ изъ духовной матеріи, которая сама по себѣ не есть еще душа, но ставъ душою, можетъ или украшаться добродѣтелью или обезображиваться порокомъ [3]). Въ томъ и другомъ

---

[1]) Non enim habet informem vitam Verbum Filius. De Genes ad litt. I, 1. Рус. п. VII, 148.

[2]) 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. Confes. XIII. 3 Рус. п. I, 422. Si enim quaddam 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. De Genes ad litt. VII, 9. Рус. п. VIII, 74.

[3]) 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. De Genes ad litt. VII, 9. Рус п. VII, 74—75.

случаѣ матеріей признается субстратъ, изъ котораго образуется субстанція, а подъ формой, съ одной стороны, качества, отъятіе которыхъ разрушаетъ самую субстанцію, а съ другой—качества акциденціальныя, присоединяющіяся уже къ готовой субстанціи. Что же представляетъ собою духовная матерія, изъ которой происходитъ разумная душа, но которая сама по себѣ еще не является душою? Это—разумное начало въ его потенціальномъ состояніи. Такъ новорожденное дитя не есть еще разумная душа актуально, тѣмъ не менѣе потенціально оно ею обладаетъ. Духовной матеріей служитъ покоющаяся и не проявившаяся еще въ дѣятельности способность не только мышленія, но и чувства, т. е. еще даже не сознающая себя потенція духовной жизни [1]). Переходя въ актуальное состояніе, она становится разумной душой, которая въ свою очередь, обращаясь къ Своему Творцу, получаетъ украшеніе добродѣтели, отпадая же отъ Него, обезображивается порокомъ. Получается полная параллель къ ученію о тѣлесной матеріи. Какъ матерія чувственно-воспринимаемыхъ предметовъ есть способность къ воспріятію тѣлесной формы, такъ умопостигаемая матерія есть способность духовной жизни. Но такъ ясно формулировано это ученіе только въ одномъ мѣстѣ, на которое мы сослались. Въ другихъ мѣстахъ мы находимъ на него лишь очень неясный намекъ. Для души, говоритъ бл. Августинъ, не одно и тоже быть и жить, жить и жить мудро и блаженно. Отъ Бога она получаетъ, во-первыхъ, чтобы быть и жить такъ или иначе (т. е. быть разумной душой актуально), отъ Бога же она получаетъ и то, чтобы жить разумно и блаженно. Здѣсь также отмѣчается два момента: образованіе изъ духовной матеріи субстанціи души и ея украшеніе и просвѣщеніе чрезъ обращеніе къ Премудрости Божіей. Однако, безформенностью здѣсь названа не чистая потенція, а уже субстанція души, поскольку, не обращаясь къ Премудрости Божіей, она живетъ неразумно и бѣдственно [2]). Къ этому и сводится преобладающее мнѣніе

---

[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? Ibid. VII, 10. Рус. п. VII, 76.

[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 sa-

бл. Августина. Въ большинствѣ случаевъ онъ разумѣетъ подъ духовной матеріей именно готовую субстанцію разумной души или ангела, поскольку въ своей интеллектуальной жизни она не обращается къ свѣту Божественной Премудрости и не формуется ею, чтобы быть святою и блаженною. Безформенность, свойственная матеріи, выражается здѣсь въ томъ, что жизнь такой души не имѣетъ единства, мѣры, гармоніи [1]). Этотъ взглядъ на духовную матерію представляетъ собою прямую параллель къ неоплатоническому ученію объ умопостигаемой матеріи Интеллекта, такъ какъ и Плотинъ разумѣетъ подъ нею мышленіе Интеллекта, поскольку оно не обращается къ Единому и не достигаетъ въ Его созерцаніи своего совершенства. Характерною чертою ученія того и другого мыслителя о природѣ духовной матеріи служитъ то, что она признается не чуждой извѣстной опредѣленности. Будетъ ли это чистая потенція именно духовной жизни, или—тѣмъ болѣе—сложившаяся духовная субстанція, она не можетъ быть признана совершенно безкачественной.

Ученіе бл. Августина о сложности духовныхъ существъ и о матеріи, какъ одномъ изъ слагаемыхъ ихъ природы, имѣло свою исторію и отразилось на системахъ средневѣковыхъ августиновцевъ, напр., Бонавентуры и Дунса Скота. Однако, здѣсь оно потерпѣло существенныя измѣненія. Представленія бл. Августина о духовной и тѣлесной матеріи не согласуются съ самымъ опредѣленіемъ ея. Если матерія есть начало совершенно безкачественное и неопредѣленное, то не можетъ быть двухъ разныхъ видовъ матеріи, потому что каждый видъ долженъ имѣть отличительныя черты, чтобы не совпадать съ другимъ. Плотинъ также признавалъ бытіе двоякой матеріи, но въ его системѣ это не стоитъ въ противорѣчіи съ понятіемъ матеріи, потому что умопостигаемая и чувственная матерія не мыслятся имъ въ качествѣ видовъ одного

---

pienter ac beate vivat De Genes. ad litt. I, 10. Рус. и. VII, 148 Ср. Confes. XIII, 3. Рус. и. I, 421—422.

[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. De Genes. op imp. 29. Рус. и. VII, 117. 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. De Genes. ad litt. I, 2. Рус. и. VII, 143. 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? Ibid. I, 3. Рус. и. VII, 144. Ср. Ibid. I, 9. 17. Рус. и. VII, 147. 153.

и того же рода, какъ у бл. Августина. Когда Плотинъ говоритъ о безкачественной матеріи, онъ разумѣетъ исключительно матерію чувственно-воспринимаемыхъ вещей. Матерія же умопостигаемая, принадлежа къ области истинно-сущаго, къ божественному міру ноуменовъ, не есть собственно видъ матеріи, общей всему, а есть первообразъ матеріи, существенно отличающійся отъ своего образа, матеріи тѣлеснаго міра. Устранивъ матерію изъ сферы божественнаго, бл Августинъ долженъ былъ отказаться и отъ ученія о духовной матеріи, какъ первообразѣ чувственной, но онъ удержалъ неоплатоническое ученіе о существенномъ различіи между тою и другою матеріей. Оторванное, однако, отъ своего естественнаго основанія, оно не могло уже мириться съ идеей безкачественности матеріи, ставшей общимъ понятіемъ для субстрата какъ тѣлесныхъ, такъ и духовныхъ субстанцій. Вотъ это-то противорѣчіе и было устранено схоластикой, признавшей бытіе одной общей безкачественной матеріи, изъ которой возникаетъ какъ духовная, такъ и тѣлесная природа путемъ присоединенія къ ней формы духовности или тѣлесности. Нужно, однако, замѣтить, что указанная поправка къ Августину не была дѣломъ естественнаго развитія его взглядовъ въ области латинской схоластики, а была навѣяна ученіемъ о матеріи іудейскаго послѣдователя неоплатонизма, Ибнъ-Габироля (Авицеброна). Большая послѣдовательность его системы въ этомъ пунктѣ побуждала отдать ему предпочтеніе предъ Августиномъ, выдержки изъ сочиненій котораго стали служить послѣ этого только ширмой, скрывающей нецерковный источникъ ученія о единой матеріи духовнаго и тѣлеснаго міра [1]). Но обратимся снова къ ученію бл. Августина о матеріи.

Всѣ сотворенныя субстанціи слагаются изъ матеріи и формы. Однако фактически матерія никогда не существуетъ безъ формы. Всякое измѣненіе субстанціи къ худшему есть утрата ею въ большей или меньшей степени формы, но носитель формъ ни при какихъ условіяхъ не остается совершенно безъ формы. Чѣмъ безформеннѣе становится вещь, тѣмъ болѣе приближается она къ полной безкачественности матеріи, но никогда не достигаетъ этого предѣла, потому что въ ней всегда остается сколько-

---

[1]) *I Joseph.* Philosophische Studien zu Bonaventura. Berlin. 1909. S 12—17 *I. Krause.* Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen un geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn 1888. *M. Schneid.* Die Körperlehre des Iohannes Duns Scotus und ihr Verhältnis zum Thomismus und Atomismus. Mainz 1879 *A. Stöckl.* Geschichte der Philosophie des Mittelalters B II. Mainz 1865 S 789—796 *Guttman.* Die Philosophie des Solomon ibn Gabirol Gottingen 1889.

нибудь тѣлесной или духовной формы [1]). И не только теперь, но и при созданіи міра матерія не существовала ни одного мгновенія безъ формы. Если же Писаніе ставитъ на первомъ мѣстѣ твореніе матеріи, то имѣетъ въ виду не хронологическое, а логическое ея первенство [2]). Бл. Августинъ различаетъ четыре вида первенства: по вѣчности, по времени, по предпочтительности (electione), по условію возникновенія. По вѣчности всему предшествуетъ Богъ, Который творитъ все измѣняемое, Самъ оставаясь неизмѣняемымъ. По времени цвѣтъ предшествуетъ плоду. По значенію же, наоборотъ, плодъ имѣетъ первенство предъ цвѣткомъ. Въ происхожденіи вещей условіе мыслится предшествующимъ обусловленному, хотя бы то и другое совпадало хронологически. Вотъ приводимый бл. Августиномъ примѣръ послѣдняго вида первенства Пѣсня представляетъ собою звукъ, заключенный въ извѣстную форму, какъ-бы своего рода субстанцію, въ которой матеріей служитъ звукъ, а формой его размѣренность и ритмичность. Первенство здѣсь принадлежитъ звуку, потому что не получившее формы можетъ существовать, а не существующее получать форму не можетъ. Но это не есть первенство причины, потому что не звукъ, а душа изъ звука создаетъ пѣсню. Это не первенство также важности, потому что пѣсня цѣннѣе звука. Это и не первенство хронологическое, потому что пѣсня создается изъ звука не такъ, какъ ящикъ изъ ранѣе существующаго дерева. Звукъ тотчасъ таетъ въ воздухѣ, поэтому нельзя сначала произнести его, а потомъ дать ему форму пѣсни. Изъ устъ поющаго вылетаютъ звуки уже оформленные. Звукъ имѣетъ первенство предъ пѣснею, какъ условіе ея бытія, потому что не пѣсня формуется, чтобы получился звукъ, а звукъ, чтобы получилась пѣсня. Такъ и матерія вышла изъ рукъ Творца уже заключенной въ форму, однако, какъ условіе самой оформленности, она мыслится, какъ нѣчто, предшествующее формѣ [3]).

---

[1]) Contr. advers. leg. et proph. I, 13.

[2]) 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... De Genes. ad litt. II, 24. Ср. VIII, 39. Рус. п. VII, 191. VIII, 131. Materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma, nulla morae intercapedine, sequeretur. Confes. XIII, 48. Рус. п. I, 476. Ср. Contr. advers. leg. et proph. I, 12.

[3]) Confes. XII, 40 Рус. п. I, 411—415. De Genes. ad litt. I, 29. Рус. п. VII, 161. Contr. advers. leg. et proph I, 11.

Ничто Измѣняемыя субстанціи созданы Богомъ изъ ничего. Какое же онтологическое значеніе имѣетъ способъ ихъ происхожденія? Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, бл. Августинъ долженъ былъ покинуть почву неоплатонизма, потому что въ немъ онъ не могъ найти для этого никакихъ аналогій. Но онъ могъ найти достаточно данныхъ въ церковной литературѣ, въ которой понятіе ничто пріобрѣтало все болѣе значенія. Во время аріанскихъ споровъ христіанская мысль отчетливо выяснила для себя различіе понятій Творца и твари [1]). Основной чертой, раздѣляющей ихъ, была признана непзмѣняемость Творца и измѣняемость твари. Вмѣстѣ съ этимъ сама измѣняемость созданнаго была поставлена въ зависимость отъ способа его происхожденія. Вызванная къ бытію изъ ничтожества, тварь на самомъ порогѣ своего бытія потерпѣла измѣненіе, и съ этого момента измѣняемость стала ея неизбѣжнымъ удѣломъ. Эти мысли мы находимъ уже въ противоаріанскихъ сочиненіяхъ св. Аѳанасія [2]). Съ востока онѣ проникли и въ западную литературу. Бл. Августину оставалось только продолжить намѣченную линію.

Происхожденіе изъ ничего имѣетъ двоякое значеніе: въ силу этого факта субстанціи не могутъ самопроизвольно измѣняться къ лучшему, но могутъ ухудшаться.

Прежде чѣмъ стать соединеніемъ матеріи и формы, субстанція не существовала, слѣдовательно, она не могла дать себѣ ни бытія, ни формы. То и другое дается ей отвнѣ. Если вещь имѣетъ уже форму, она не нуждается въ полученіи того, что у нея уже есть, а если не имѣетъ, то не можетъ получить отъ себя того, чего у нея нѣтъ [3]). Вещь не можетъ ни рождать, ни творить себя, потому что для этого она должна бы была существовать ранѣе, чѣмъ получила свое бытіе. Отсюда все, что не получаетъ бытія отъ другого путемъ рожденія или творенія, можетъ быть мыслимо только вѣчнымъ [4]). Небо и земля испытываютъ перемѣны и этимъ исповѣдуютъ свою зависимость по бытію и формѣ отъ высшаго. Ихъ не было прежде ихъ сотворенія, поэтому онѣ не могли дать существованіе самимъ себѣ [5]). Голосъ ихъ исповѣданія есть ихъ форма, посредствомъ которой онѣ заявляютъ о своей зависимости отъ Творца [6]). Такъ какъ

---

[1]) См. объ этомъ выше ч. II, стр. 81—83. 157—159.

[2]) *И. Поповъ* Религіозный идеалъ св. Аѳанасія Александрійскаго, стр. 22—27.

[3]) De lib. arb. II, 45.

[4]) De immort anim. 14 Pyc. п. II, 313.

[5]) Confes. XI, 6. Pyc п I, 329.

[6]) Responsio eorum species eorum .. Confes. X, 9. Pyc п I, 275. Undique tibi

тѣло и душа имѣютъ форму, но не могутъ сами себѣ дать ее... то этимъ самымъ съ достаточной ясностью свидѣтельствуютъ, что ихъ бытіе обусловлено неизмѣняемой формой, существующей всегда однимъ и тѣмъ же образомъ [1]). Формы оттискиваются въ матеріи совнѣ Творцомъ вещей [2]), а сама матерія обладаетъ способностью только воспринимать ихъ [3]). Итакъ, бытіе матеріи, формы и состоящихъ изъ той и другой субстанціи указываетъ на существованіе высшей силы, Бога, Творца всего. Но и увеличить полноты собственнаго бытія субстанціи не могутъ по той же причинѣ, по какой не могутъ и дать себѣ его. Если же возникновеніе и возрастаніе въ нихъ бытія указываетъ на Бога, какъ свою причину, то гдѣ причина обратнаго движенія? Почему субстанціи, получивъ форму, не сохраняютъ ее навсегда? Почему въ нихъ замѣтна тенденція къ утратѣ формы и разрушенію?

По мнѣнію бл. Августина причиною этого служитъ ничто, изъ котораго онѣ созданы. Дарованіе формы зависитъ отъ Бога, утрата ея отъ природы субстанціи, созданной изъ ничего [4])

Въ самомъ составѣ твари есть ничто, которое и склоняетъ ее къ ничтожеству. Эту мысль бл. Августинъ повторяетъ очень часто. Тлѣніе происходитъ отъ того, что „тѣ природы, которыя могутъ подвергаться порчѣ, не рождены отъ Бога, а произошли изъ ничего“ [5]). Поскольку субстанціи существуютъ, онѣ благо, а поскольку изнемогаютъ, показываютъ, что онѣ не рождены отъ Бога, а созданы Имъ изъ ничего [6]). Быть поврежденной порокомъ природа не могла бы, если бы не была создана изъ ничего. Поэтому свою природу она получаетъ отъ Бога, а способность

---

omnia resonant conditorem; et ipsae species creaturarum, voces sunt quaedam creatorem laudantium. Enar. in psal. XXVI, 12

[1]) De lib. arb. II, 45. 46

[2]) Speciem, quae ipsa operatione impressa est materiae. De Genes. op imp 51. Рус. п. VII. 133. Speciem quam imprimebat illi informitati. Ibid 37. Рус п. VII, 124.

[3]) Habet enim et ipsa capacitatem formarum: nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur De nat. bon. 18 De fide et symb. 2. De Genes. op. imp 51 Рус п VII, 133.

[4]) 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. De Genes. op. imp. 36 Рус. п. VII, 123.

[5]) Contr. epist. Fund. 41.

[6]) Ibid. 27.

уклоненія отъ того, что она есть, обусловлена ея созданіемъ изъ ничего [1]). И это понятно. Въ дѣйствіи должно быть то, что дано въ причинѣ. Какъ нетлѣнный и неизмѣняемый, Богъ есть бытіе въ истинномъ и подлинномъ смыслѣ. Вслѣдствіе этого отъ Него можетъ происходить только бытіе во всѣхъ степеняхъ его напряженности, но не можетъ происходить противоположность бытія— порча, тлѣніе, разрушеніе. Слѣдовательно, причина этихъ явленій можетъ заключаться только въ томъ, что не дано вещи Богомъ, а это есть только ничто, изъ котораго она произошла. Когда произносятъ слова: природа тлѣнная, въ нихъ дано два имени. Тоже самое нужно сказать и о выраженіи: Богъ создалъ изъ ничего. Соединимъ между собою первыя имена и вторыя, и у насъ получится, что природа относится къ Богу, тлѣнная къ происхожденію изъ ничего. Поскольку вещи природы, онѣ созданы Богомъ, поскольку онѣ тлѣнны, онѣ не созданы Богомъ. Не можетъ происходить тлѣніе отъ единаго Нетлѣннаго [2]). Чтобы видѣть, гдѣ причина порчи, нужно принять во вниманіе, къ чему она ведетъ Когда организмъ рождается, растетъ, крѣпнетъ и расцвѣтаетъ, онъ стремится къ бытію. Когда тѣло начинаетъ утрачивать форму, старѣетъ, теряетъ силы, разрушается, оно стремится къ гибели и уничтоженію. Но высочайшее бытіе есть Богъ. а результатъ порчи есть ничто. Слѣдовательно, развитіе формъ имѣетъ свою причину въ Богѣ, утрата ихъ въ ничто [3]). Но не только физическія явленія разрушенія объясняются стремленіемъ

---

[1]) 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. De civ Dei XIV, 13. 1. Рус. п. V, 35 Ср. Contr. Secund. 10 19. De nat. bon. X De civ. Dei XII, 1, 3. Рус. п. IV, 235.

[2]) 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. Contr. epist. Fund. 44. Ср. De morib II, 11.

[3]) 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 Dec, quid ex nihilo? Ibid. 46.

вещи къ ничтожеству, изъ котораго она вызвана къ бытію творческимъ актомъ, но и грѣхъ, какъ отпаденіе отъ духовной формы, уменьшающее интенсивность бытія души [1]). Поэтому причина грѣха не есть *causa efficiens*, а *causa deficiens* [2]). Такимъ образомъ бл. Августинъ представляетъ себѣ ничто въ видѣ какого-то сопротивляющагося начала, которое, будучи выведено творческимъ актомъ изъ естественнаго для него состоянія небытія, стремится снова занять свойственное ему положеніе. Міръ виситъ надъ бездной ничтожества и внутренно стремится снова въ немъ раствориться. Но его удерживаетъ въ бытіи вопреки этой тенденціи магнетическая сила положительнаго творческаго начала Когда это начало перестаетъ дѣйствовать, субстанція падаетъ въ бездну и таетъ въ ней. Если субстанція, надѣленная самопроизвольностью, отвращается отъ мощи, создавшей ее, она не уничтожается со всѣмъ, но также приближается къ ничтожеству.

Изложенное представленіе имѣетъ чрезвычайно важное значеніе въ системѣ бл. Августина. Если субстанція пассивна и не можетъ увеличивать интенсивности своего бытія, а можетъ по своей природѣ только убывать, то ея измѣняемость есть синонимъ тлѣнности. Богъ все создалъ прекраснымъ, т. е. каждой вещи далъ самую совершенную форму. Поэтому измѣняться къ лучшему она не могла. Она могла только портиться. Ея измѣненіе есть только тлѣніе. Изъ этого отождествленія измѣняемости съ тлѣнностью только и можно объяснить тотъ фактъ, что бл. Августинъ видитъ въ измѣняемости твари выраженіе ея несовершенства. Въ самомъ дѣлѣ, измѣняемость сама по себѣ есть нѣчто безразличное. Если вещь можетъ измѣняться къ лучшему, это прекрасно. Гибкость человѣческаго организма, способнаго приспособляться ко всякимъ условіямъ жизни и ко всѣмъ климатамъ, современное естествознаніе признаетъ выраженіемъ его совершенства. Но если вмѣстѣ съ бл. Августиномъ допустить, что вещь по собственной природѣ можетъ измѣняться только къ худшему, тогда должна быть принята и его оцѣнка измѣняемости вещей.

---

[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. De lib. arb. II, 54. 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. Contr. Secund. VIII.

[2]) De civ. Dei XII, 7. Рус. II IV, 245.

Далѣе, выясненный метафизическій принципъ сыгралъ важную роль и въ генезисѣ воззрѣній бл. Августина на значеніе благодати и на ея отношеніе къ человѣческой свободѣ. Святость и праведность есть форма, сообщаемая душѣ непосредственно Богомъ. Если субстанція вообще не можетъ дать себѣ формы, то и душа получаетъ праведность только какъ даръ благодати. Своими силами умножить этотъ даръ она не можетъ. Въ своей природѣ, въ фактѣ происхожденія изъ ничего, она имѣетъ основаніе только для отпаденія отъ формы праведности. Но, разъ отпавъ отъ нея, она не можетъ уже самопроизвольно возвратить ее себѣ, потому что дать себѣ форму не въ ея власти.

Измѣняемость субстанцій и время. На предшествующихъ страницахъ нами было уже изложено ученіе Плотина о времени и выяснено отношеніе къ нему бл. Августина. Вмѣстѣ съ этимъ былъ отмѣченъ и взглядъ бл. Августина на сущность времени, какъ мѣры движенія. Но на указанныхъ страницахъ мы касались времени съ гносеологической точки зрѣнія. Теперь намъ предстоитъ указать для него мѣсто въ онтологіи бл. Августина [1]).

Измѣняемость субстанцій есть условіе бытія времени. По существу своему измѣненіе есть не что иное, какъ движеніе. Никакого измѣненія не можетъ быть тамъ, гдѣ нѣтъ движенія [2]). Измѣненіе касается или состоянія субстанціи или ея положенія въ пространствѣ. Первый видъ измѣненія состоитъ въ движеніи отъ одной формы къ другой [3]), второй—въ передвиженіи съ мѣста на мѣсто [4]). Всякое движеніе распадается на множество моментовъ. Оно и происходитъ потому, что тѣло не можетъ сразу помѣститься во всѣхъ точкахъ пространства и потому вынуждено подвигаться отъ одной къ другой [5]). Среди этихъ моментовъ есть три главныхъ: гдѣ было тѣло, гдѣ оно находится и гдѣ будетъ. Но именно на эти моменты распадается и время. Такимъ образомъ, движеніе субстанцій обусловливаетъ собою бытіе времени [6]).

---

[1]) См. ч. II, стр. 224—233

[2]) Nulla mutatio sine motu. De immort. an. 4. Рус. п. II, 303.

[3]) Illa mutabilitas non adimit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo. De immort. an. 15. Рус. п. II, 315.

[4]) De Genes. ad litt. VIII, 39. Рус. п VIII, 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. De immort. anim. 3. Рус. п. II, 302. Ср. De civ. Dei XI 6 Рус. п IV, 183.

[6]) Tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret; cujus motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non

При этомъ родъ движенія не имѣетъ никакого значенія, а причиной времени является само движеніе. Время настолько же связано съ обращеніемъ свѣтилъ, насколько и съ вращеніемъ колеса горшечника [1]), на столько же зависитъ отъ движенія тѣлъ, насколько и отъ движеній души, смѣняющихъ другъ друга [2]) Такъ какъ время связано съ движеніемъ измѣняемыхъ субстанцій, то оно не могло существовать до сотворенія міра. Тварь не могла находиться въ движеніи, когда ея еще не существовало, поэтому совершенно неосновательно задаваться вопросомъ о временахъ, протекшихъ ранѣе возникновенія бытія измѣняемаго [3]). Отсюда же вытекаетъ, что всякая тварь, находящаяся въ состояніи фактической неизмѣняемости, хотя бы по природѣ и была измѣняема, находится внѣ времени. Такъ матерія сама по себѣ неподвижна. Въ движеніи находятся только формы, соединенныя съ нею. Поэтому матерія, мыслимая независимо отъ формъ, внѣ времени [4]). Но если матерія не подлежитъ сама по себѣ измѣняемости, то высшіе духи, будучи по природѣ измѣняемы, преодолѣваютъ свою измѣняемость постоянствомъ созерцанія Неизмѣняемаго. Отъ самаго созданія міра, они безъ колебаній и перерывовъ наслаждаются свѣтомъ Лица Божія и потому принимаютъ участіе въ вѣчности и стоятъ выше времени [5]). Итакъ, время необходимо связано съ движеніемъ. Гдѣ есть движеніе, тамъ есть

---

possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? De civ Dei XI, 6 Рус. п IV, 183 Rerum mutationibus fiunt tempora dum variantur et vertuntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis. Confes XII, 8. Рус. п I, 378. Tempus sine aliquibus creaturae motibus non potest esse Contr. Serm. arian. 2 Ср. Serm. I, 5.

[1]) Confes. XI, 29. Рус. п. I, 353—354.

[2]) De Genes. contr. manich II, 7

[3]) De Genes ad litt. V, 12 Рус п. VIII, 9—10. De civ. Dei XI, 6. Рус п. IV 182—183.

[4]) 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. Confes XII, 14. Рус. п I, 382—383. Ibid. XII, 16. Рус. п. I, 384.

[5]) 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. Confes. XII, 9. Рус. п. I, 378—379. Verum est, nulla tempora perpeti quod ita cohaeret formae incommutabili, ut quamvis sit mutabile, non mutetur Ibid. XII, 28. Ср. 13 15 16. 20—21. Рус п I, 395. 382. 383. 384. 387—389.

и время, гдѣ нѣтъ движенія, нѣтъ времени. Хронологически движеніе и время совпадаютъ Это, однако, не препятствуетъ поставить вопросъ о логическомъ первенствѣ того или другого. Въ логическомъ порядкѣ первое мѣсто принадлежитъ измѣняемой твари и уже второе мѣсто времени, потому что не время служитъ условіемъ бытія твари, а тварь времени [1])

Возникая вслѣдствіе движенія и измѣненія субстанцій, время указываетъ на вѣчность, какъ на нѣчто неизмѣняемое. Всякое движеніе есть выраженіе бѣдности и недостатка, потому что все движется къ тому, чего ему не хватаетъ. Слѣдовательно, внѣ движущагося существуетъ полнота, которая, обладая изобиліемъ всего, не нуждается въ движеніи и пребываетъ въ покоющейся и неизмѣняемой вѣчности [2]). Далѣе, въ движеніи міроваго тѣла есть правильность. Свѣтила въ своемъ обращеніи совершаютъ кругъ, всегда возвращаясь къ своему началу, а вмѣстѣ съ этимъ и время ихъ обращенія движется въ смѣнѣ правильныхъ интервалловъ. Эта правильность движенія свѣтилъ и чередованія временъ есть подражаніе вѣчности и слѣдъ ея въ области бытія измѣняемаго [3]).

Измѣняемость субстнаціи и бытіе. Время неразрывно связано съ измѣняемыми субстанціями. Измѣняемость и время понятія соотносительныя. Поэтому отношеніе измѣняемости и времени къ бытію одно и тоже.

Измѣняемость есть выраженіе неполноты и мимолетности бытія. Всякое измѣненіе равносильно частичной смерти. Вещь, подверженная измѣненію, существуетъ не истинно, потому что истиннаго бытія не можетъ быть тамъ, гдѣ есть и небытіе. Все, способное измѣняться, измѣнившись, становится не тѣмъ, чѣмъ было. Если же въ немъ не стало того, что прежде было, то произошла нѣкоторая смерть. Чернота умерла въ волосахъ посѣдѣвшаго старца, красота умерла въ тѣлѣ изможденнаго и обезображеннаго, умерли силы въ организмѣ больного, умерло сидѣніе въ тѣлѣ идущаго,

---

[1]) 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 De Genes. ad litt. V, 12. Рус. п. VIII, 10.

[2]) 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. De immort. anim 15. Рус. п II, 314

[3]) Tempora, quae intervallorum distinctione aeternitatem incommutabilem supra se manere significant, ut signum, id est quasi vestigium aeternitatis tempus appareat De Genes op imp 38. Рус п. VII, 124. Ср. De music VI, 29

умерло хожденіе въ тѣлѣ остановившагося, умерли хожденіе и стояніе въ тѣлѣ лежащаго, умерла рѣчь въ устахъ замолчавшаго. Въ измѣняемой субстанціи есть жизнь и смерть: жизнь принадлежитъ тому, что въ ней есть, а смерть относится къ тому, что въ ней было [1]) Сказанное о тѣлесныхъ субстанціяхъ сохраняетъ свою силу и по отношенію къ духовнымъ, если только онѣ находятся въ состояніи измѣняемости. Человѣческая душа и ангелы называются безсмертными потому только, что не могутъ совсѣмъ утрачивать бытія, но ихъ безсмертіе относительное, такъ какъ и они постоянно умираютъ для однихъ состояній, чтобы жить въ другихъ. Если душа прежде жила праведно, а теперь грѣшитъ, она умерла для праведности; если она была грѣшной и оправдалась, то умерла для грѣха Могутъ умирать въ этомъ смыслѣ и небесныя силы, потому что могутъ грѣшить, какъ согрѣшили свѣтлые ангелы, ставшіе злыми духами и демонами. Но и тѣ изъ нихъ, которые не пали, но вслѣдствіе неизмѣнности созерцанія приняли участіе въ вѣчности, могли пасть, т. е. носили въ себѣ по крайней мѣрѣ возможность смерти [2]). Все измѣняемое, хотя бы и предназначенное Богомъ для непрекращающагося существованія, можетъ быть названо вѣчнымъ только въ несобственномъ смыслѣ [3]). Бытіе и безсмертіе въ истинномъ значеніи этихъ словъ можетъ принадлежать только тому, что не подлежитъ измѣненіямъ [4]).

Время обусловлено измѣняемостью вещей и служитъ выраженіемъ и мѣрою этой измѣняемости. Поэтому оно является показателемъ смертности измѣняемаго и отсутствія въ немъ истиннаго бытія. Если и есть въ измѣняемомъ нѣсколько бытія и жизни, то онѣ принадлежатъ тому, чѣмъ обладаетъ субстанція въ

---

[1]) In Ioan. Ev. Tr XXXVIII, 10

[2]) Contr. Maxim. L II, c. XII, 2 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 De Trinit. II, 15.

[3]) De Trinit. IV, 24. De nat bon. 39. De div quaest. XIX De Genes. c. manich. I, 4.

[4]) Vere enim ipse est, quia incommutabilis est. Omnis enim mutatio facit non esse, quod erat: vere ergo ille est, qui incommutabilis est. De nat. bon. 19. Illa est vera aeternitas, quae vera immortalitas; hoc est, illa summa incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui mutari omnino non potest. Ibid 39. Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo sese habet, quod omnimodo 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. De morib. II, 1 ср. 8

настоящемъ. Но настоящее есть неизмѣримо краткій мигъ. Время слагается изъ прошедшаго, настоящаго и будущаго. Прошедшаго уже нѣтъ: оно прошло и умерло. Не существуетъ и будущаго, потому что оно еще не наступило. Остается только настоящее, но оно не имѣетъ никакой длительности. Это—какой-то недѣлимый атомъ времени, чрезъ который будущее переходитъ въ прошедшее, потому что мигъ настоящаго распался бы на три момента, изъ которыхъ слагается время, и пересталъ бы быть только настоящимъ, если бы имѣлъ какое-нибудь протяженіе и представлялъ собою нѣчто дѣлимое [1]). Неуловимо-краткое протяженіе настоящаго служитъ выраженіемъ бѣдности бытія, которымъ располагаетъ субстанція измѣняемая. Для нея все находится или въ прошедшемъ или въ будущемъ, т. е. не существуетъ, и почти ничего нѣтъ въ настоящемъ, чему только и можетъ принадлежать бытіе. Для неизмѣняемаго бытія, наоборотъ, все находится въ настоящемъ и ничего въ прошедшемъ и будущемъ. Для измѣняемаго настоящее неуловимо и пропорціонально этому разростается прошедшее и будущее, для неизмѣняемаго исчезаетъ прошедшее и будущее, и соотвѣтственно этому все охватываетъ собою настоящее [2]). Такъ время, эта мѣра движенія, показываетъ, что измѣняемому бытіе принадлежитъ лишь въ слабой степени и что само оно занимаетъ средину между бытіемъ и небытіемъ [3]).

Измѣняемость субстанцій и истина. Въ силу своей измѣняемости, бытія во времени и мимолетности существованія сотворенныя субстанціи далеки отъ истины. Онѣ истинны, поскольку существуютъ, и неистинны, поскольку не существуютъ.

Въ предшествующей главѣ уже была рѣчь объ истинѣ въ гносеологическомъ отношеніи. Теперь намъ слѣдуетъ разсмотрѣть это понятіе съ онтологической точки зрѣнія. Существуетъ два слова—истина и истинное. Истина—это то, по причастію чему все становится истиннымъ. Истина, такимъ образомъ, важнѣе

---

[1]) Confes. XI, 17. 18—20. Рус. п. I, 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. In Ioan. Ev. Tr XXXVIII, 10.

[3]) Inspexi caetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse. Confes. VII, 17. Рус. п. I, 181 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. Serm. VI, 4.

истиннаго, потому что бытіе истиннаго зависитъ отъ истины, а не наоборотъ. Истинное можетъ погибать, но истина существуетъ вѣчно, и гибели ея представить невозможно [1]). Если все истинно по причастію истинѣ, то этимъ опредѣляется истинное какъ въ гносеологическомъ, такъ и въ онтологическомъ отношеніи Истина въ гносеологическомъ отношеніи есть реально и субстанціально существующая совокупность принциповъ мышленія и разумной оцѣнки, непосредственно созерцаемая умомъ. Это— законы логики и математическихъ отношеній, нормы добра и красоты. Познаніе истинно, если, руководясь этими принципами, оно причастно имъ, причастно истинѣ.

Но можно говорить не только объ истинномъ или неистинномъ познаніи, но и объ истинныхъ или неистинныхъ вещахъ. Истинной мы назвали бы вещь неподдѣльную, настоящую, не принимаемую по ошибкѣ за то, что не есть она. Дерево истинно, если оно дѣйствительно дерево. Можно, не довѣряя свидѣтельству чувствъ, сомнѣваться, дѣйствительно ли то, что намъ кажется деревомъ, есть дерево, но если разумъ устанавливаетъ, что здѣсь нѣтъ ошибки со стороны чувствъ, и что воспринимаемое есть дерево, то оно можетъ быть только истиннымъ деревомъ [2]). Наоборотъ, дерево, которое мы видимъ во снѣ, неистинное дерево [3]). Таково истинное въ онтологическомъ смыслѣ по предварительному понятію о немъ. Въ дальнѣйшемъ мы должны будемъ выяснить природу его и на основаніи этого дать ему научное опредѣленіе.

Взятый ранѣе примѣръ дерева дѣйствительнаго и видимаго во снѣ даетъ поводъ опредѣлить истинное, какъ существующее. Истинно то, что существуетъ. Но такое опредѣленіе было бы слишкомъ широко. Если все существующее истинно, то ложнаго совсѣмъ не существуетъ, а между тѣмъ, если истинное непремѣнно существуетъ, то не все существующее непремѣнно истинно [4]).

Тотъ же примѣръ можетъ внушать и другое неправильное опредѣленіе. Таковымъ было бы слѣдующее: истиннымъ назы-

---

[1]) Solil. I, 27—28. Рус п. II, 255—257. De div. quaest 1.

[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. Solil I, 28. Рус. п. II, 256 –257.

[3]) De music. VI, 7.

[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. Solil. II, 8. Рус. п. II, 267.

вается то, что существуетъ, какъ кажется, а ложнымъ то, что существуетъ не такъ, какъ кажется [1]). Это опредѣленіе не вѣрно, потому что изъ него вытекаетъ рядъ нелѣпыхъ слѣдствій. Во-первыхъ, если истинное есть то, что существуетъ, какъ кажется, а ложное то, что существуетъ иначе, чѣмъ кажется, то по устраненіи познающаго субъекта, который является здѣсь опредѣляющимъ началомъ истиннаго и ложнаго, не останется ничего ни истиннаго, ни ложнаго въ онтологическомъ смыслѣ. Между тѣмъ ложное дерево остается ложнымъ само по себѣ, независимо отъ того, считаетъ ли его познающій за истинное или за ложное дерево [2]). Во-вторыхъ, принимая это опредѣленіе, приходится признать, что истинное и ложное простирается лишь дотуда, докуда простирается человѣческое познаніе. Допустимъ, что это—истинный камень, потому что онъ существуетъ такъ, какъ воспринимается чувствами. Отсюда слѣдуетъ, что истиннаго камня нѣтъ въ глубинѣ земли и вообще тамъ, гдѣ нѣтъ воспринимающаго чувствомъ, что истиннаго камня нѣтъ, когда его никто не видитъ, что въ толщѣ истиннаго дерева нѣтъ истиннаго дерева, потому что чувство не проникаетъ во внутренность непрозрачныхъ тѣлъ. Если нѣтъ ничего истиннаго, кромѣ того, что существуетъ какъ кажется, то перечисленныя вещи совсѣмъ не кажутся и потому не истинны [3])

Такъ какъ попытки дать опредѣленіе истиннаго съ положительной стороны не имѣли успѣха, то цѣлесообразнѣе представляется подойти къ вопросу съ отрицательной стороны и, выяснивъ природу ложнаго, по противоположности перейти къ понятію истиннаго.

Ложное въ онтологическомъ смыслѣ прежде всего существуетъ, есть нѣкоторое бытіе, потому что не существующее не можетъ быть ни истиннымъ, ни ложнымъ. Если ложно, то существуетъ, если не существуетъ, то не ложно [4]).

Вторая черта, характеризующая ложное, состоитъ въ томъ, что

---

[1]) Quid ipsum falsum? Quare falsum est? A. Quod aliter esse habet, quam videtur. Solil. II, 3. Рус. п. II, 262. Responde unde tibi videatur paries iste verus esse? A Quia ejus non fallor aspectu R Ergo quia ita est ut videtur. Ibid. II, 5. Рус. п II, 264.

[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. Ibid. II, 5. Рус. п. II, 264.

[3]) Ibid II, 7 15 Рус. п. II, 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 Ibid II, 29. Рус. п. II, 288

оно подобно истинному. Человѣкъ, котораго мы видимъ во снѣ есть человѣкъ ложный и именно потому, что онъ подобенъ истинному. Вѣдь никто, видя во снѣ собаку, не скажетъ, что видѣлъ человѣка. Если кто-нибудь въ бодрственномъ состояніи принимаетъ лошадь за человѣка, то очевидно потому, что обольщается какимъ-то кажущимся ему подобіемъ человѣка. Отсюда мы называемъ ложнымъ нарисованное дерево, образъ лица, отражающійся въ зеркалѣ, кажущееся движеніе башни, преломленіе весла въ водѣ. Сходство обманываетъ насъ, когда мы останавливаемъ свой выборъ не на томъ изъ близнецовъ, не на томъ яйцѣ, не на томъ оттискѣ печати, которые намъ нужны. Итакъ, все ложное подобно истинѣ [1]).

Все, подобное истинѣ, можно раздѣлить на два класса, съ подраздѣленіемъ второго класса на болѣе частные виды. Къ первому классу относятся подобія, равноцѣнныя оригиналу. Таково подобіе близнецовъ, яицъ, оттисковъ одной и той же печати. Здѣсь то, что подобно, по своему достоинству совершенно равно тому, чему оно подобно. Поэтому каждую изъ этихъ сходныя вещей можно назвать подобіемъ другой. Ко второму классу относятся подобія, которыя ниже и хуже, чѣмъ ихъ первообразъ. Въ этихъ случаяхъ худшее мы называемъ подобіемъ лучшаго, а не наоборотъ. Всякій, видя себя въ зеркалѣ, называетъ подобіемъ не себя самого, а свое отраженіе.

Подобія второго класса имѣютъ мѣсто отчасти въ нашей душѣ, отчасти въ вещахъ, находящихся внѣ насъ. Подобія, которыя возникаютъ въ душѣ, имѣютъ своимъ носителемъ или чувство или воображеніе. Такъ подобіе движенія башни рождается въ чувствѣ, а сновидѣнія и грезы безумныхъ въ воображеніи. Подобія же истиннаго, находящіяся въ вещахъ, производятся или самой природой или одушевленными существами. Природа создаетъ подобія худшія, чѣмъ оригиналъ, или путемъ рожденія, когда, напр., отъ здоровыхъ родителей происходятъ уроды, или путемъ отраженія, каковы образы, видимые въ зеркалѣ, или тѣни, отбрасываемыя тѣлами. Одушевленныя существа творятъ много подобій, не достигающихъ цѣнности оригинала. Сюда нужно отнести всѣ произведенія искусства [2]).

Если ложное, т. е. подобное истинному, производитъ какъ неодушевленная природа, такъ и одушевленныя существа, то понятіе лжи въ томъ и другомъ случаѣ не можетъ быть одинако-

---

[1]) Ibid. II, 10. Рус. п. II, 268.
[2]) Ibid. II, 11. Рус. п. II, 268—269.

вымъ. Одушевленныя существа сами ставятъ для себя цѣли, поэтому они могутъ выдавать себя намѣренно за то, что они не суть. Неодушевленная же природа лишь безсознательно можетъ стремиться казаться тѣмъ, что она не есть [1]).

Для выясненія природы истиннаго въ онтологическомъ смыслѣ особенно важенъ послѣдній видъ ложнаго. Образъ предмета въ зеркалѣ стремится стать отражаемой вещію. Картина и статуя стремятся стать тѣмъ, что онѣ изображаютъ. Сновидѣнія и бредовые образы умалишенныхъ стремятся стать тѣмъ, что видятъ бодрствующіе и здоровые. Все это ложно потому, что не достигаетъ того, къ чему стремится. Наоборотъ, если бы цѣль этого стремленія была достигнута, то получилось бы не ложное, а истинное [2]). Итакъ, если ложное есть то, что стремится стать чѣмъ-нибудь, но не достигаетъ этого, то истиннымъ должно быть названо достигающее того, къ чему стремится. А отсюда уже вытекаетъ, что ложное никогда не бываетъ вполнѣ ложнымъ. Въ немъ всегда есть нѣчто истинное, въ силу чего именно оно и подобно истинѣ. Но это сходство не полное. Поскольку ложное воспроизводитъ истинное, оно не ложно, а поскольку не достигаетъ полнаго сходства, оно ложно. Оно истинно настолько, насколько существуетъ съ опредѣленностью подражаемой вещи, и ложно постольку, поскольку въ ней нѣтъ дальнѣйшихъ опредѣленій предмета подражанія [3]). Такъ первая и вторая черта въ опредѣленіи ложнаго дополняютъ другъ друга. Чтобы быть ложнымъ, нужно всеже быть. Теперь ясно, что бытіе свойственно ложному потому, что оно не можетъ быть всецѣло ложнымъ, что, подражая истинному, оно заключаетъ въ себѣ нѣкоторый элементъ истины и именно благодаря этому существуетъ. Оно существуетъ, но не съ такой полнотой, какъ истинное, существуетъ лишь въ томъ, въ чемъ совпадаетъ съ нимъ. Итакъ истинное и ложное сводятся къ бытію и небытію. Въ поясненіе къ этому нужно сказать, что бл. Августинъ не различаетъ еще обособившихся въ средніе вѣка понятій чистаго бытія и бытія опредѣленнаго. Поэтому, когда онъ говоритъ, что

---

[1]) Non remansisse quod falsum jure dicatur, nisi quod aut se fingit esse quod non est, aut omnino esse tendit et non est Solil. II, 16. Рус. п II, 274. Aliud est falsum esse velle, aliud verum esse non posse. Ibid. II, 18. Рус. п. II, 276.

[2]) Nam si assequerentur, quod imitantur implerent. Si autem implerent, omnino essent similia Si omnino essent similia, nihil inter illam naturam et istam interesset. Quod si ita esset, non eam mentirentur. id enim essent quod illa est. De ver. rel. 61. Рус. п. VII. 52.

[3]) De ver. rel. 63. 66. Рус. п. VII, 53—54. 57.

вещь постольку истинна, поскольку существуетъ, то разумѣетъ бытіе въ качествѣ опредѣленной субстанціи.

Но вещь, которой подражаетъ ложное, есть по отношенію къ нему истина, его истина. Этимъ опредѣляется онтологическое значеніе формулы: все истинно по причастію истинѣ. То, что, стремясь къ истинѣ, вполнѣ ее осуществляетъ, истинно въ полномъ смыслѣ. Оно непремѣнно существуетъ, потому что есть именно то опредѣленное бытіе, къ осуществленію котораго оно стремится. Что, наоборотъ, стремясь къ истинѣ, не вполнѣ осуществляетъ ее, то лишь подобно истинѣ въ томъ или другомъ отношеніи и, слѣдовательно, ложно. Но оно ложно не вполнѣ, какъ не вполнѣ и истинно. Если бы оно достигало предмета своихъ стремленій вполнѣ, то не было бы ложнымъ, а было бы истиннымъ. Если бы оно не достигало этого ни въ какой степени, то оно не было бы и ложнымъ, потому что его вовсе не существовало бы въ качествѣ опредѣленнаго бытія, могущаго своимъ сходствомъ съ истиной вводить въ заблужденіе. Отсюда, поскольку оно подобно истинному, оно само истинно и существуетъ, а поскольку неподобно истинному, оно ложно и не существуетъ. Поясникъ это примѣромъ. Дѣйствительный человѣкъ есть человѣкъ истинный, поскольку онъ осуществляетъ свою истину, идею человѣка, пребывающую въ Премудрости Божіей. Статуя есть человѣкъ ложный, потому что, стремясь уподобиться своей истинѣ, дѣйствительному человѣку, она подобна ему лишь по внѣшнему виду. Если бы статуя была подобна человѣку во всѣхъ рѣшительно отношеніяхъ, т. е. состояла бы изъ одушевленной плоти, имѣла бы тоже внутреннее устройство тѣла, была бы разумна, то она не была бы ложнымъ человѣкомъ, а была бы человѣкомъ истиннымъ. Если бы она ни въ чемъ не была подобна человѣку, то ея вовсе не было бы, она не существовала бы въ качествѣ статуи, и слѣдовательно, не было бы ложнаго человѣка. Она отчасти истинна, отчасти ложна. Истинна по сходству внѣшней формы съ человѣкомъ, ложна по отсутствію прочихъ чертъ сходства. Истинна по тому, что въ ней есть, ложна по тому, чего въ ней нѣтъ. Такимъ образомъ, истина вещи въ ея бытіи, ложь въ небытіи. Ложное занимаетъ среднее мѣсто между бытіемъ и небытіемъ.

Примѣняя эти принципы къ измѣняемымъ субстанціямъ, бл. Августинъ находитъ ихъ не истинными. Если бы онъ не занимался преимущественно вопросомъ объ истинѣ съ гносеологической точки зрѣнія, а удѣлялъ больше вниманія онтологической сторонѣ проблемы, то безъ затрудненія освѣтилъ бы всесторонне ложность измѣняемаго бытія. Но онъ затронулъ ее весьма бѣгло

и притомъ почти исключительно по отношенію къ тѣламъ и ихъ эстетическому значенію.

Однимъ изъ составныхъ элементовъ формы служитъ единство. Оно есть принципъ бытія субстанцій. Но такъ какъ матеріальныя субстанціи отличаются большой сложностью, то свойственное имъ единство состоитъ въ гармоніи, равенствѣ и соотношеніи частей. Всѣмъ тѣламъ присуще это единство. Всѣ они стремятся осуществить его. Въ этомъ отношеніи они подражаютъ высшему единству, хотятъ ему уподобиться, но не могутъ этого достигнуть вслѣдствіе своей сложности [1]). Въ тѣлѣ все измѣняется или вслѣдствіе перемѣны формы или вслѣдствіе передвиженія съ мѣста на мѣсто. Само оно состоитъ изъ различныхъ частей, изъ которыхъ каждая занимаетъ свое опредѣленное положеніе въ пространствѣ. Вслѣдствіе этого въ тѣлѣ не можетъ быть полнаго сходства и равенства, безусловнаго единства, къ которому оно стремится [2]). Такимъ образомъ, тѣла въ нѣкоторомъ родѣ ложно принимаютъ видъ единства, къ которому приближаются, но осуществить котораго не могутъ [3]). Однако тѣла, хотя чуждыя абсолютнаго единства, не лишены нѣкотораго единства. Безъ единства, содержащаго части, ничто не можетъ существовать. Поэтому, если бы въ нихъ не было совершенно единства, то они не были бы тѣлами и, слѣдовательно, не могло бы возникать и вопроса объ ихъ истинности или ложности [4]). Отсюда, вещи ложны не постольку, поскольку онѣ подобны единству, а поскольку не осуществляютъ его вполнѣ [5]). Слѣдовательно, ихъ ложность не въ томъ, что въ

---

[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? De ver. rel. 60. Рус. п. VII, 51.

[2]) 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. Ibid 55 Рус. п. VII, 46. Per hanc illud unum vides, quo judicas unum esse quidquid aliud vides, nec tamen hoc esse quod illud est quidquid mutabile vides. Ibid. 64. Рус. п VII, 55.

[3]) Quod cum ita esse compererit, interrogabo utrum hanc ipsam unitatem, quam convincuntur appetere, summe impleant, an longe infra jaceant, et eam quodammodo mentiantur. Ibid 60. Рус. п. VII, 51.

[4]) 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. Ibid. 63 Рус. п. VII, 53—54.

[5]) Utrum in tantum mentiantur, in quantum ei similia sunt, an in quantum eam non assequuntur. Ibid. 61. Рус. п. VII, 52.

нихъ есть, а въ томъ, чего имъ не достаетъ [1]). Если ложность вещей въ томъ, чего въ нихъ нѣтъ, то истинность ихъ въ томъ, что въ нихъ есть. Но эта истинность дѣйствительно существующихъ въ нихъ опредѣленій находится въ нихъ по причастію Истинѣ [2]).

Другой примѣръ ложности тѣлъ. Предметы состоятъ изъ матеріи и формы. Ихъ формы служатъ подражаніемъ геометрическихъ фигуръ, но въ высшей степени слабымъ и несовершеннымъ. Въ природѣ нѣтъ ни точки, ни линіи, ни истиннаго шара, ни истинной плоскости. Тѣла стремятся приблизиться къ этимъ идеальнымъ формамъ, но никогда ихъ не осуществляютъ [3]). Для нихъ геометрическія фигуры—истина, но такъ какъ они не вполнѣ причастны этой истинѣ и не могутъ воплотить ее въ себѣ, то они не истинны, а ложны [4]).

Измѣняемость субстанцій и благо [5]). Строго слѣдуя гносеологическому правилу познавать отрицательное изъ положительнаго, Плотинъ опредѣляетъ природу зла на основаніи предварительнаго анализа понятія блага. Зло само по себѣ недоступно непосредственному познанію, какъ недоступны чувству тьма и молчаніе. Тьму мы ощущаемъ лишь по противоположности съ свѣтомъ. Такъ и природа зла выясняется по противоположности добру. Способъ познанія *per privationem* былъ хорошо извѣстенъ бл. Августину и получилъ въ его системѣ широкое примѣненіе [6]). Однако, въ во-

---

[1]) Intelligamus, si possumus, non ex eo quod est nos falli, sed ex eo quod non est. Ibid. 63. Рус. п. VII, 53.

[2]) 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. Ibid. 66. Рус. п. VII, 57. Omnia vera sunt, in quantum sunt; nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est Conles. VII, 21. Рус. п. I, 185.

[3]) Ср. подр. ч II, стр. 171—172.

[4]) 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? Solil. II, 32. Рус. п. II, 292—293.

[5]) *M. Le Roy Burron.* The problem of evil. A criticism of the augustinian point of view. Chicago 1909 *K. Scipio* Des Aurelius Augustinus Metaphysik im Ramen seiner Lehre vom Uebel. Th. I. Leipzig 1886. *A. Trepte.* Die metaphysische Unvollkommenheit der Creatur und das moralische Uebel bei Augustin und. Leibnitz Halle. a. S. 1889.

[6]) См. ч. II, 218—224. Спеціально о невозможности прямого познанія зла: De lib. arb. II, 54. De Genes. ad litt. VIII, 34 Рус. п. VIII, 127.

просѣ о злѣ и благѣ онъ идетъ не тѣмъ путемъ, которымъ диктовался гносеологіей, а совершенно обратнымъ: не зло опредѣляетъ онъ по противоположности благу, а благо по противоположности злу. Обстоятельства его интеллектуальнаго развитія вполнѣ объясняютъ намъ происхожденіе этого метода. Въ теченіе девятилѣтняго увлеченія манихействомъ онъ слишкомъ былъ занятъ именно проблемою зла. При помощи неоплатонизма онъ выяснилъ для себя ошибочность манихейскаго ученія о зломъ началѣ, и у него составилось близкое къ неоплатоническому понятіе о злѣ, отъ котораго онъ перешелъ потомъ къ понятію блага. Ходъ его личнаго развитія и отразился на систематическомъ изслѣдованіи проблемы блага и зла.

Зло. Критика манихейскаго дуализма служитъ для бл. Августина исходной точкой въ выясненіи природы зла.

Отличительная особенность манихейства въ данномъ вопросѣ сводится къ представленію о субстанціальности зла [1]). Зло—нѣкоторая природа, нѣчто существующее въ видѣ тѣлесной массы. Это—огонь, ядъ, дикій звѣрь, все, что есть въ мірѣ вреднаго, безобразнаго, отвратительнаго. Если положить скорпіона въ руку человѣка, послѣдній тотчасъ же всѣми своими движеніями покажетъ, что считаетъ эту субстанцію зломъ [2]). Весь міръ слагается изъ антитезъ добра и зла: здоровья и слабости, обилія и недостатка, бѣлаго и чернаго, теплаго и холоднаго, сладкаго и горькаго, свѣта и тьмы, истины и лжи, жизни и смерти, души и тѣла [3]). Манихеямъ казалось невѣроятнымъ, чтобы сорныя и ядовитыя травы, какъ злыя субстанціи, могли происходить отъ благого Бога [4]). Наоборотъ, въ сладкихъ и душистыхъ плодахъ, въ яркихъ и благоухающихъ цвѣтахъ они видѣли субстанцію блага, тождественную божественной природѣ [5]). Высшее зло было для нихъ царствомъ тьмы съ опредѣленной территоріей, населеніемъ, животными и растеніями [6]). Нравственное зло они также признавали субстанціальнымъ. Это—прежде всего тѣло, а потомъ похоть, какъ нѣкоторая физическая примѣсь къ человѣческой душѣ [7]).

Въ своей критикѣ манихейскаго понятія о злѣ бл. Августинъ

---

[1]) Contr. Julian op. imp. I, 85.
[2]) De morib II, 11
[3]) Contr. Faust XXI, 11 Contr. Fortun I, 14
[4]) De Genes c. man I, 19
[5]) De morib. II, 39.
[6]) De Genes c man. I, 7
[7]) Contr. Julian. op imp III, 189 VI, 14.

отмѣчаетъ неправильность обобщенія, на которое оно опирается. Зломъ слѣдуетъ признать то, что является таковымъ для всѣхъ и при всѣхъ обстоятельствахъ. Манихеи же считаютъ зломъ такія явленія, которыя въ одномъ отношеніи и при однихъ условіяхъ оказываются зломъ, а въ другомъ отношеніи и при другихъ условіяхъ добромъ. Въ самомъ дѣлѣ, признакомъ доброй субстанціи для нихъ служитъ яркій и красивый цвѣтъ растеній. Но, по ихъ ученію, животныя произошли отъ злого начала. Какъ же послѣ этого смотрѣть на красивую окраску птицъ? Почему красный цвѣтъ въ розѣ считается признакомъ изобилія блага, а тотъ же цвѣтъ въ крови животныхъ частью злой субстанціи? Цвѣтъ оливковаго масла и растопленнаго сала одинъ и тотъ же. Ни одинъ цвѣтникъ не можетъ сравниться по красотѣ съ опереніемъ павлина [1]). Если признакомъ блага признается запахъ растеній, то изъ тѣлъ животныхъ также приготовляются благовонныя масти, и мясная пища вообще пахнетъ пріятнѣе растительной [2]). Теплое, какъ и холодное, при умѣренномъ пользованіи составляютъ благо, при неумѣренномъ зло [3]). Что касается вкуса, то онъ всецѣло зависитъ отъ соотвѣтствія или несоотвѣтствія даннаго питательнаго вещества потребностямъ организма и состоянію, въ которомъ онъ въ данный моментъ находится. Вслѣдствіе этого даже люди не сходятся въ своихъ вкусахъ. Тѣмъ болѣе разницы въ этомъ отношеніи между человѣкомъ и животнымъ. Какъ для людей, страдающихъ нѣкоторыми болѣзнями, горекъ медъ, такъ для козъ сладки листья дикой маслины. Одна и таже субстанція здѣсь для однихъ—благо, для другихъ—зло [4]). Если бѣлое и сладкое—два блага, а черное и горькое—два зла, то какимъ образомъ нѣкоторые сорта винограда и оливки становятся слаще по мѣрѣ того, какъ темнѣютъ, т. е лучше по мѣрѣ возрастанія въ нихъ зла? [5]) Такимъ же относительнымъ характеромъ отличается ядъ. Одно и тоже вещество ядовито для одного организма и безвредно для другого въ зависимости отъ соотвѣтствія или несоотвѣтствія ихъ строенію и потребностямъ. Если бы ядъ скорпіона, примѣромъ котораго пользовался Фавстъ, былъ зломъ, то онъ прежде всего вредилъ бы самому скорпіону. Въ дѣйствительности же, наоборотъ, онъ необходимъ для существованія этого животнаго. Для послѣдняго благомъ служитъ имѣть

---

[1]) De morib. II, 39.
[2]) Ibid. II, 40.
[3]) Contr. Faust. XXI, 11.
[4]) Ibid. XXI, 13.
[5]) Ibid. XXI, 11.

то, неимѣніе чего является благомъ для насъ. Масло для человѣческаго тѣла очень полезно, а для насѣкомыхъ гибельно. Морская вода вредна для земныхъ животныхъ, но полезна и пріятна для рыбъ, живущихъ въ морѣ. Человѣкъ, погруженный въ воду, умираетъ, а рыба умираетъ, будучи вынута изъ воды. Наконецъ, одно и тоже ядовитое вещество можетъ быть обращено изъ зла въ благо путемъ постепеннаго пріученія къ нему организма, такъ какъ привычка часто дѣлаетъ ядъ безвреднымъ или даже полезнымъ въ какомъ-нибудь отношеніи [1]).

Всѣ примѣры, приводимые манихеями въ доказательство субстанціальности зла, представляютъ собою неправильное обобщеніе. Каждая изъ указанныхъ ими субстанцій является зломъ только для того или другого вида живыхъ существъ и при извѣстныхъ только условіяхъ. Поэтому нужно дать злу такое опредѣленіе, которое обнимало бы всѣ его частные виды и исключало бы всѣ виды блага [2]). Уже упоминавшіеся примѣры зла удобно обобщаются въ понятіяхъ вреднаго, несоотвѣтствующаго природѣ, порока, порчи.

Если зло есть вредное, а поврежденіе всякой субстанціи обусловлено воздѣйствіемъ на нее того, что не соотвѣтствуетъ ея природѣ, то зло слѣдуетъ опредѣлить какъ несоотвѣтствіе. Вслѣдствіе несоотвѣтствія природѣ человѣческаго организма ядъ скорпіона губителенъ для него. Вслѣдствіе несоотвѣтствія природѣ скорпіона быть лишеннымъ яда для него губительно отсутствіе яда. Ядъ скорпіона—зло для человѣка и добро для самого скорпіона, но несоотвѣтствіе въ одинаковой степени зло какъ для того, такъ и другого [3]). Тоже можно сказать о маслѣ, морской водѣ и тысячѣ другихъ подобныхъ вещей. Но несоотвѣтствіе не есть природа, а нѣчто противное природѣ. Слѣдовательно, оно—не субстанція [4]).

Далѣе всеобщее сознаніе признаетъ зломъ недостатокъ, несовершенство вещи, ея порокъ въ физическомъ или моральномъ смыслѣ. Но порокъ также не субстанція, потому что онъ противенъ природѣ. Порокомъ онъ является потому только, что вре-

---

[1]) De morib II, 11—13 Contr. Faust. XXI, 13

[2]) Quia quod vere et generaliter malum est, et semper et omnibus nocet De morib. II, 12.

[3]) 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. De morib. II, 11.

[4]) Inconvenientia, quae sine dubio non est substantia, imo est inimica substantiae. Ibid.

дитъ природѣ, но вредить ей можетъ только то, что ей противно, слѣдовательно, порокъ противенъ природѣ [1]). Порокъ, настолько противоположенъ природѣ, что не можетъ не наносить ей ущерба [2]). Онъ причиняетъ ей вредъ, отнимая у нея свойственныя ей совершенства: правильность, красоту, здоровье или добродѣтель. Все это прекрасно само по себѣ, недостатокъ же этихъ совершенствъ составляетъ зло [3]). Порокомъ называется то, чего не хватаетъ вещи, чтобы быть совершенной въ своемъ родѣ. Слѣдовательно, порицая порокъ, мы тѣмъ самымъ хвалимъ вещь, чуждую порока, и выражаемъ желаніе, чтобы она была совершенной [4]). Недостатки и несовершенства вещи свидѣтельствуютъ о томъ, что сама она хороша. Что является зломъ вслѣдствіе недостатка, то само по себѣ, свободное отъ недостатка, есть добро. Недостатокъ, причиняющій вредъ природѣ, противоположенъ ей и, слѣдовательно, не есть природа [5]). Порокъ и природа противоположны. Противоположны также зло и добро. Поэтому, если установлено, что порокъ есть зло, то противоположную ему природу слѣдуетъ признать добромъ [6]).

Если зло есть недостатокъ совершенства въ той или другой вещи, то слѣдуетъ признать зломъ и то, что обусловливаетъ этотъ недостатокъ. Но недостатки и пороки появляются въ предметѣ вслѣдствіе его порчи. Поэтому, порча (*corruptio*) и есть настоящее зло, зло въ истинномъ смыслѣ „То или другое зло можетъ быть называемо тѣмъ или другимъ именемъ, но зло для всякой вещи, въ которой замѣчается хоть сколько-нибудь зла, есть порча. Порча души свѣдущей называется невѣжествомъ, порча справедливой — несправедливостью, порча мужественной — трусостью, порча тихой и спокойной—страстью боязни, или печали, или хвастовства. Далѣе, въ одушевленномъ тѣлѣ порча здоровья называется страданіемъ и болѣзнію, порча силъ—слабостью, порча

---

[1]) De lib arb. III, 38

[2]) De civ. Dei XI, 17 Рус. п. IV, 201.

[3]) 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? Ce civ Dei XII, 3. Рус. п. IV, 238

[4]) De lib arb III, 41.

[5]) 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 Contr. advers leg et proph I, 7.

[6]) Ostenditur, vitium natura non esse; et quia contra naturam est, ideo malum esse; ac per hoc naturam in quantum natura est, bonum esse, Contr. Julian. op. imp. VI, 16. Ср. I, 114,

покоя — грудомъ. Потомъ въ одномъ только тѣлѣ порча красоты именуется безобразіемъ, порча прямизны—кривизною, порча порядка—извращенностью, порча цѣлости—или разрывомъ, или изломомъ, или раздробленіемъ“ [1]). Если все, подвергающееся порчѣ, умаляется въ отношеніи какого-нибудь блага, то неиспорченное само по себѣ есть благо [2]) Порча вредитъ, потому что ниспровергаетъ естественный порядокъ. Она не природа, а противна природѣ. Если же порча какъ зло, противна природѣ, то природа есть благо [3]). Если порча дѣлаетъ ее зломъ, отнимая у нея часть блага, то сама природа—благо [4]).

Итакъ, зло есть недостатокъ и порча субстанціи. Но положительное содержаніе дается субстанціи формой. Слѣдовательно зло, какъ недостатокъ и порча, состоитъ въ поврежденіи формы тѣлесной или духовной. Какъ поврежденное тѣло утрачиваетъ совершенство своего вида, изъ краснаго дѣлаясь безобразнымъ и изъ привлекательнаго отталкивающимъ, такъ душа, поврежденная грѣхомъ, теряетъ красоту духовной формы и благолѣпіе праведной воли [5]). Но форма съ своей стороны сводится къ виду, мѣрѣ, порядку, единству. Поэтому зло, состоящее въ извращеніи формы, въ болѣе частномъ опредѣленіи есть порча тѣхъ или иныхъ элементовъ формы. Это не что иное, какъ поврежденіе или мѣры, или вида, или естественнаго порядка [6]). Это—извращеніе, а всякое извращеніе противоположно порядку [7]).

Порокъ и поврежденіе формы, составляющія сущность всякое зла, имѣютъ свои степени. Вещь, утрачивая часть своихъ совершенствъ, не перестаетъ быть благомъ, но становится худшей, чѣмъ была прежде. Въ обыденной, не претендующей на научную точность, рѣчи низшія блага по сравненію съ высшими называются противоположными имъ именами и этимъ какъ бы отождествляются со зломъ. Но подобныя выраженія неправильны. Субстанціи, обладающія менѣе совершенной формой или подвергшіяся частичному поврежденію ея, представляютъ собою не зло, а лишь низшее благо, подобно тому какъ медленное,

---

[1]) Contr epist Fund 39

[2]) Ibid 40

[3]) Ibid 39

[4]) De lib. arb. III, 36

[5]) Contr. epist Fund 29.

[6]) Malum nihil aliud est quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis De nat. boni. IV.

[7]) Quod corrumpitur, profecto pervertitur; quod autem pervertitur, ordine privatur. De morib. II, 7.

которое мы противопоставляемъ быстрому, не есть полное отсутствіе движенія, или темное, какъ противоположность свѣтлому, не совершенно лишено свѣта. Такъ форма человѣческаго тѣла считается прекрасной, а обезьяна по сравненію съ человѣкомъ кажется безобразной. На основаніи этого неразумные люди готовы признать человѣка добромъ, а обезьяну зломъ. Однако, разсматривая обезьяну безотносительно, мы должны и ее признать благомъ, потому что и ея тѣлу свойственна мѣра, симметрія, согласіе частей, въ поврежденіи которыхъ и состоитъ зло. Если бы въ тѣлѣ обезьяны не было блага, то оно не могло бы становиться хуже вслѣдствіе порчи [1]). Такимъ образомъ, зломъ нельзя назвать испорченный предметъ, потому что, поскольку онъ остается вещію, обладающей какой бы то ни было формой, онъ все еще есть благо. Зло—это не испорченная вещь, а самое поврежденіе вещи [2]).

Если зло состоитъ въ поврежденіи, какъ таковомъ, то оно не можетъ существовать само по себѣ, въ качествѣ отдѣльной субстанціи. Оно нуждается въ носителѣ и всегда существуетъ въ какой-нибудь природѣ. Но всякая природа есть благо, поэтому зло можетъ существовать только въ благѣ. Въ самомъ дѣлѣ, зло вредитъ вещи, портитъ ее, т. е. уменьшаетъ въ ней благо. Если оно продолжаетъ наносить ей ущербъ, то, значитъ, находитъ еще въ ней благо, которое можетъ подвергнуться дальнѣйшему умаленію. Если бы, наконецъ, зло совершенно уничтожило добро, присущее вещи, то не осталось бы болѣе ничего, доступнаго дальнѣйшему поврежденію, а вслѣдствіе этого негдѣ было бы существовать и самому поврежденію, т. е. злу [3]). Совершенное господство зла въ субстанціи равносильно ея уничтоженію. Это положеніе доказывается недопустимостью противоположнаго. Предположимъ, что процессъ постепеннаго разрушенія субстанціи останавливается на извѣстной точкѣ, и, достигнувъ своего полнаго развитія, оставляетъ часть субстанціи неприкосновенной и не поддающейся дальнѣйшему разрушенію. Получается нелѣпый выводъ: благодаря тлѣнію и постепенному разрушенію субстанція становится въ концѣ концовъ нетлѣнной и неразрушимой, благодаря отъ-

---

[1]) De nat. bon. XIV—XV.

[2]) De ver. rel. 26. Рус. п. VII, 21 Contr. Julian. pelag. I, 37.

[3]) 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 Contr. advers. leg. et proph. I, 7.

ятію всякаго блага получаетъ великое благо—нетлѣніе [1]). Если же по отъятіи всякаго блага субстанція уничтожается, то вмѣстѣ съ нею исчезаетъ и зло, разрушавшее ее. Справедливость этого можно видѣть на примѣрѣ гніенія. По мѣрѣ того, какъ разрушается тѣло, т. е. уменьшается присущее ему благо, возрастаетъ порча. Когда же все тѣло бываетъ уничтожено гніеніемъ, тогда исчезаетъ и самое гніеніе, потому что для него не остается носителя [2]). Итакъ, зло можетъ существовать только въ добрѣ, которое оно разрушаетъ, а когда это разрушеніе достигаетъ своей высшей степени, тогда вмѣстѣ съ добромъ уничтожается и самое зло [3]). Но если субстанціей называется содержащее, а не содержимое, то зло, которое не можетъ существовать безъ носителя, не есть субстанція [4]).

Зло не только уничтожается вмѣстѣ съ субстанціей, которую разрушаетъ, но и зарождается только въ субстанціи. Какъ поврежденіе доброй субстанціи, оно не можетъ возникнуть иначе, какъ только въ этой субстанціи [5]). Грѣхъ первыхъ людей произошелъ отъ ихъ злой воли, а злая воля, конечно, изъ ихъ природы, потому что злая воля есть непремѣнно воля какой-нибудь природы. До возникновенія же въ немъ злой воли человѣкъ былъ такимъ, какимъ создалъ его Богъ, т. е. былъ добрымъ [6]). Изъ этого видно, что начало свое зло беретъ въ благѣ. Если зло есть повре-

---

[1]) 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? Confes VII, 18. Рус. п. I, 182. Ср. De lib. arb III, 36 Enchirid. XII.

[2]) 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. De nat. bon XX.

[3]) Vitium. nisi in natura non potest esse. De civ Dei XIV, 11, 1. Рус. п. V, 30. Et ipsa sunt mala, quae nisi ex bonis et in bonis naturis inesse non possunt. Contr. Julian. op. imp. I, 61. 114 III, 209.

[4]) De morib II, 7.

[5]) 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... Contr. Julian. pelag I, 37. Nec oriri malum potest, nisi ex natura; nec ubi sit habet, si non fuerit in natura Ibid. III, 56. Ex bonis igitur mala orta sunt, et nisi in aliquibus bonis non sunt nec erat alias unde oriretur ulla mali natura. Enchirid. XIV.

[6]) Contr Julian pelag I. 37. V, 43. 60.

жденіе, то оно можетъ зарождаться только въ томъ, что можетъ быть повреждаемо, но повреждаемое есть благо, слѣдовательно, оно то и служитъ мѣстомъ возникновенія зла [1]).

Если зло и возникаетъ въ благѣ, и существуетъ въ немъ, и уничтожается вмѣстѣ съ нимъ, то безъ блага оно существовать не можетъ. Но благо, свободное отъ зла, существуетъ. Таковы Богъ и высшіе ангелы [2]). Человѣкъ можетъ быть не несправедливъ, но несправедливый не можетъ не быть или ангеломъ или человѣкомъ [3]). А отсюда слѣдуетъ дальнѣйшій выводъ: высшее благо, т. е. благо свободное отъ малѣйшихъ слѣдовъ зла, существовать можетъ, а высшаго зла, чуждаго примѣси добра, быть не можетъ. Въ самомъ дѣлѣ, высшее зло, какъ отсутствіе всѣхъ элементовъ добра, не можетъ имѣть никакой мѣры, а слѣдовательно и формы, такъ какъ то и другое—благо. Безъ формы же ничто не можетъ существовать „Все существующее или тѣлесно, или безтѣлесно. Тѣлесное содержится тѣлесной, а безтѣлесное умопостигаемой формой. Слѣдовательно, все, что существуетъ, имѣетъ нѣкоторую форму. Но гдѣ какая-либо форма, тамъ по необходимости и нѣкоторая мѣра, а мѣра есть нѣчто доброе. Высшее же зло не имѣетъ никакой мѣры, потому что лишено всякаго добра. Слѣдовательно, оно не существуетъ, ибо не содержится никакой формой" [4]) Прекраснымъ подтвержденіемъ этого теоретическаго вывода служитъ ученіе манихеевъ о царствѣ тьмы, какъ высшемъ злѣ. При всемъ своемъ желаніи изобразить область темныхъ силъ въ самыхъ мрачныхъ и отталкивающихъ чертахъ они не могутъ лишить ее всѣхъ элементовъ добра. Они рисуютъ ее въ видѣ земли, пересѣченной пропастями и болотами, покрытой ядовитыми растеніями и населенной чудовищными существами и демоническими силами во главѣ съ ихъ архонтами и царемъ. Но какъ-бы ужасны и отвратительны ни были эти воображаемыя субстанціи, въ нихъ есть много добраго: жизнь, плодовитость, форма, видъ, своего рода порядокъ [5]). Вооб-

---

[1]) 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. Enchirid. XIV.

[2]) Bona sine malis esse possunt, sicut ipse Deus, et quaecque superiora coelestia· mala vero sine bonis esse non possunt. Contr advers. leg et proph. I, 7.

[3]) Enchirid. XIV. De civ. Dei XII, 3. XIV, 11, 1 XIX, 13, 2. Рус и. IV, 238. V, 30. VI, 132.

[4]) De div. quaest. VI.

[5]) De morib. II, 14 - 18 Contr. epist Fund. 30. 36—37.

раженіе манихеевъ подавлено темною стороной изображаемаго ими царства зла, и они не въ состояніи видѣть его положительныхъ свойствъ. Они подобны человѣку, который, видя какъ левъ влечетъ за собою и раздираетъ тѣла животныхъ и людей, до такой степени поражается ужасомъ вслѣдствіе дѣтской слабости духа, что, не замѣчая красоты и благородства царя звѣрей, ничего не хочетъ знать кромѣ его кровожадности [1]). Избѣжать этой ошибки манихеи не могутъ, потому что, если царство тьмы есть зло, какъ порча и поврежденіе, то есть въ немъ и то, что можетъ подвергаться порчѣ, т. е. добро. Высшее же зло, какъ одна только порча, не связанная съ элементами добра, которые могли бы подвергаться ея разрушительному вліянію, невозможно [2]).

Предшествующій рядъ мыслей даетъ тотъ несомнѣнный выводъ, что по существу своему зло есть лишеніе, отсутствіе блага, а слѣдовательно небытіе и ничтожество. Въ самомъ дѣлѣ, если зло есть несоотвѣтствіе природѣ, то значитъ оно противоположно ей. Но природа, какъ синонимъ субстанціи, обозначаетъ нѣкоторое бытіе, противоположность же ея можетъ быть только небытіемъ [3]). Далѣе, зломъ мы признали порокъ, недостатокъ, порчу, поврежденіе. Все это равносильно уменьшенію совершенствъ, присущихъ субстанціи. При этомъ зломъ является не испорченная субстанція, а самая ея порча, потому что все, еще не затронутое въ ней поврежденіемъ, продолжаетъ быть благомъ. Если же это такъ, то порокъ и поврежденіе—понятія чисто отрицательныя. Они указываютъ не на то, что есть въ субстанціи, а на то, чего въ ней нѣтъ, чего не достаетъ ей до полноты совершенства. Такимъ образомъ, зло есть только лишеніе добра [4]), а слѣдовательно нѣтъ субстанцій, которыя были бы зломъ [5]). Для одушевленнаго тѣла зломъ являются болѣзни, т. е. не что иное, какъ отсутствіе здоровья. Точно также порокъ души состоитъ въ лишеніи свойственныхъ ей естественныхъ благъ. Когда тѣло и душа подвергаются лѣченію, то испытываемое ими зло—болѣзни и пороки—не покидаетъ ихъ, чтобы существовать гдѣ-либо въ другомъ мѣстѣ, а вовсе перестаетъ существовать, потому что представляетъ

---

[1]) Contr. epist Fund. 38.

[2]) De morib II, 5. 7—8. Contr. epist. Fund. 40. De nat. bon XLI.

[3]) De morib. II, 2—3. 11.

[4]) Non est malum nisi privatio boni. Contr. adv. leg. et proph. I, 7. Malum non esse nisi privationem boni. Confes. III, 12. Рус. п. I, 56.

[5]) Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni. De civ. Dei XI, 22. Рус. п IV, 208.

собою только лишеніе добра [1]) Манихеи признавали противоположность добра и зла, но сводили то и другое къ двумъ противоборствующимъ субстанціямъ. Блаж. Августинъ противопоставляетъ зло добру, какъ небытіе бытію, какъ лишеніе и недостатокъ обладанію [2]).

Если частичное зло, какъ извѣстный недостатокъ вещи, есть небытіе, то тѣмъ болѣе необходимо признать небытіемъ зло въ его полномъ развитіи. Поврежденіе, достигши крайнихъ размѣровъ, уничтожаетъ субстанцію, въ которой находится, а вмѣстѣ съ нею и себя самого. Въ результатѣ получается ничто. Чтобы убѣдиться въ этомъ, нужно только принять во вниманіе, къ чему стремится вещь, поражаемая поврежденіемъ. Форма и всѣ ея элементы служатъ условіемъ ея бытія. Поэтому большая или меньшая утрата ихъ есть большая или меньшая утрата бытія. А такъ какъ зло, въ качествѣ порока или порчи формы, имѣетъ степени, то отсюда ясно, что зло есть прогрессирующая утрата бытія или стремленіе вещи къ полному ничтожеству Это послѣднее и есть главное зло, *malum generale* [3]). Высшее зло есть именно то, къ чему влечетъ субстанцію поврежденіе, т. е. небытіе и ничтожество [4]).

Справедливость сдѣланнаго вывода не ограничивается матеріальными субстанціями, но касается и безсмертной души, хотя зло, овладѣвающее ею, и не можетъ причинить ей полнаго уни-

---

[1]) 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 Enchirid. XI

[2]) 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. Contr. Julian pelag I, 38.

[3]) Idipsum ergo malum est, si praeter pertinaciam velitis attendere, deficere ab essentia et ad id tendere ut non sit. De morib II, 2. 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 Ibid. II, 3.

[4]) Quid putatis, nisi id quod habet veritas, corrumpi posse factam substantiam: nam et illam non faciam, 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 corrumpun'ur. 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. Ibid. II, 8.

чтоженія. Несмотря на свою неразрушимость, душа, склоняющаяся ко злу, всеже приближается къ небытію, потому что переходитъ отъ болѣе интенсивнаго бытія къ менѣе интенсивному. Душа можетъ обращаться своей волею или къ тому, что выше ея, къ Богу, или къ себѣ самой, или къ тому, что ниже ея, къ тѣлу и матеріальному міру. Богу, какъ Существу неизмѣняемому, свойственно высшее бытіе. Отдавая свою любовь Творцу, душа принимаетъ участіе въ Его бытіи и этимъ повышаетъ степень собственнаго бытія. Такъ ангелы, оставшіеся вѣрными своему предназначенію и искавшіе блага въ высшемъ, приняли участіе въ неизмѣняемости Бога и достигли полноты бытія. А духи, отпавшіе отъ Бога и выше Его поставившіе собственное господство, сдѣлались фактически измѣняемыми и вслѣдствіе этого много потеряли въ полнотѣ своего бытія и приблизились къ ничтожеству. Первый человѣкъ, оставивъ благо вѣчное, обратился къ благу временному и также сталъ существовать въ меньшей степени, чѣмъ раньше Душа, склоняющаяся своей любовью къ тѣлу, хотя и не становится тѣломъ, но отъ высшаго способа бытія переходитъ къ низшему и становится ближе къ ничтожеству [1])

Опредѣленіе природы зла даетъ ясный отвѣтъ на вопросъ объ его происхожденіи. Откуда зло—вотъ проблема, которая болѣе всего занимала мысль манихеевъ [2]), и надъ которой такъ долго и такъ напрасно ломалъ голову самъ бл. Августинъ [3]). Только составивъ для себя опредѣленное понятіе о злѣ, онъ могъ дать категорическій отвѣтъ на вопросъ, откуда оно происходитъ [4]). Зло есть недостатокъ, поврежденіе, разрушеніе субстанціи, слѣдовательно, оно предполагаетъ измѣняемость субстанцій къ худшему, такъ какъ неизмѣняемое не можетъ ухудшаться. Такимъ образомъ, источникъ зла долженъ находиться въ томъ, что служитъ причиною измѣняемости субстанцій. Но причина ихъ измѣняемости уже выяснена раньше. Она состоитъ въ происхожденіи вещей изъ ничего. Источникъ всякаго бытія одинъ. Это — Богъ. Но способовъ происхожденія отъ Бога два: *de ipso* и *ex ipso*. До созданія міра не было ничего, кромѣ Бога. Слѣдовательно, Онъ могъ или рождать изъ Себя Самого или творить изъ ничего. Рождать изъ себя значитъ передавать рождаемому свою собственную субстанцію или, другими словами, давать бытіе существу, одина-

---

[1]) Confr. Secund. XI—XIII, XV. De ver. rel. 22. 38. Рус. п. VII, 18—19, 29—30. De civ Dei XIV, 13. Рус. п. V, 34—35.

[2]) Ср ч. I, стр. 95—106.

[3]) Ср. ч. I, стр. 110—113. 148—153.

[4]) De morib. II, 2.

ковому по своимъ субстанціальнымъ свойствамъ съ родителемъ. Созданіе изъ ничего, напротивъ, не предполагаетъ передачи Творцомъ своей сущности твари. Такъ человѣкъ рождаетъ изъ своей субстанціи одинаковаго съ нимъ по природѣ сына, но строитъ изъ земли или дерева домъ, который не имѣетъ ничего общаго по своимъ субстанціальнымъ опредѣленіямъ съ его природой [1]). Поэтому всякая природа или Богъ, Который не имѣетъ виновника Своего бытія, или отъ (ex) Бога, такъ какъ въ Немъ имѣетъ причину бытія. Имѣющее причину бытія въ Богѣ или не создано или создано. Несозданное и, однако, происходящее отъ Бога или рождено Имъ, какъ Единородный Сынъ, или исходитъ отъ Него, какъ Духъ Св. Созданное сотворено Богомъ или изъ абсолютнаго ничто, какъ первичная матерія, или изъ того, что само предварительно было сотворено изъ ничего [2]). Происшедшее изъ субстанціи Бога—Сынъ Божій и Духъ Св.—по своей природѣ равны Богу. Такъ какъ божественная субстанція характеризуется свойствомъ неизмѣнлемости, то неизмѣняемость природы составляетъ отличительную особенность также Сына Божія и Духа Св. [3]). Наоборотъ, уже одинъ тотъ фактъ, что душа человѣка измѣняема, указываетъ на то, что она произошла не изъ субстанціи Божіей, а изъ ничего [4]). Все, что не рождено отъ Бога, а создано изъ ничего, въ противоположность Богу измѣняемо. Поскольку твари суть созданіе Божіе, онѣ—благо, поскольку же онѣ созданы изъ ничего, онѣ измѣняемы [5]). То, что дѣлаетъ вещь природой, она получила отъ Бога, а то, что она можетъ измѣняться къ худшему, вытекаетъ изъ факта ея созданія изъ ни-

---

[1]) 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. De nat. bon. XXVII. Confes. XIII, 48. Рус. п. I, 476.

[2]) De anim. et ejus orig. II, 5.

[3]) Nam haec tria unum sunt, et singulum quodque Deus, et simul omnia unus Deus immutabilis, sempiternus, sine temporis ullo initio sive termino. Ibid. 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. Contr. Secund. VII,

[4]) De anim. et ejus orig. II, 6.

[5]) 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. De civ. Dei XII, 1, 3. Рус. п. IV, 234—235. Naturas omnes bonas, quamvis impares Creatori, quia ex nihilo creatas deoque mutabiles Contr. Julian. pel. I, 36.

чего [1]). Возможность измѣненія и поврежденія дана въ метафизическомъ строеніи твари. Ничто, лежащее въ основѣ вещи, какъ бы влечетъ ее къ себѣ и служитъ задаткомъ ея разрушенія. Но зло есть поврежденіе, поэтому о его происхожденіи можно сказать то же, что и о причинѣ повреждаемости сотворенныхъ субстанцій. Поскольку онѣ созданы Богомъ, онѣ благо, поскольку же онѣ сотворены изъ ничего, онѣ могутъ испытывать на себѣ вліяніе зла. Итакъ, причина физическаго зла скрывается въ ничтожествѣ, изъ котораго созданы вещи. Но физическое зло, какъ смерть и разрушеніе, есть слѣдствіе зла нравственнаго, грѣха. Грѣхъ же есть не что иное, какъ склоненіе воли отъ болѣе полнаго и интенсивнаго бытія къ бытію менѣе полному. Такое самоубійственное желаніе могло возникнуть только въ сотворенномъ духѣ, происшедшемъ изъ ничего. Падшій ангелъ могъ бы не пожелать зла, но онъ не могъ бы его пожелать, если бы не былъ созданъ изъ ничего [2]). Всякое грѣховное дѣяніе возникаетъ изъ злой воли, а злая воля рождается въ разумномъ созданіи Божіемъ не какъ въ благѣ, созданномъ Имъ, а какъ въ благѣ, созданномъ изъ ничего [3]). Однако, происхожденіе изъ ничего не служитъ необходимой причиной грѣха и физическаго зла. Вещи могутъ быть сохраняемы неповрежденными силою Божіей, а въ разумномъ существѣ злой воли можетъ и не возникать. Въ происхожденіи тварей изъ ничего дана только возможность, а не необходимость грѣха [4]).

Итакъ, причиною возникновенія и существованія зла служитъ измѣняемость сложныхъ субстанцій, обусловленная ихъ происхожденіемъ изъ ничего.

---

[1]) 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 De civ. Dei XIV, 13. 1. Рус п. V, 34—35. Contr. Julian. op. imp. V, 44.

[2]) 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. Contr. Jul. op. imp. V, 35.

[3]) 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. De nupt. et concupis. II, 48. Ср. Contr. Jul. op. imp. V, 44.

[4]) 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. Contr. Jul. op. imp V, 38.

Теперь мы располагаемъ всѣми данными, чтобы выяснить отношеніе ученія бл. Августина о злѣ къ неоплатоническому. Между представленіемъ о злѣ въ той и другой системѣ много общаго, но у бл. Августина есть одна центральная идея мѣняющая весь смыслъ неоплатонической теоріи. Онъ устранилъ неоплатоническое ученіе о матеріи, какъ высшемъ злѣ, возникающемъ, однако, изъ Перваго Начала, хотя и чрезъ посредство Міровой Души, замѣнилъ эту идею понятіемъ чистаго небытія, и съ незначительными поправками оставилъ все прочее неприкосновеннымъ. Принять ученіе Плотина о матеріи какъ злѣ, созданномъ Міровой Душой, значило признать Бога виновникомъ зла. Этому мѣшало благочестивое чувство христіански-воспитаннаго мыслителя. Съ дѣтства онъ былъ глубоко убѣжденъ, что зло не можетъ имѣть причины своего бытія въ Богѣ, и что все, созданное Богомъ, прекрасно. Это благоговѣйное чувство возбуждало въ немъ симпатіи къ дуализму манихеевъ. Ихъ миѳологическая система привлекала его потому, что указывала начало зла не въ Богѣ. Подъ вліяніемъ религіознаго чувства онъ и въ неоплатонизмѣ отвергаетъ прежде всего идею происхожденія первичнаго зла отъ Бога. Но тоже благочестивое чувство не позволяло ему остаться и при манихейскомъ дуализмѣ или при дуализмѣ болѣе тонкомъ, и признать подобно Гермогену причину зла въ независимой отъ Бога матеріи, потому что всякій дуализмъ противорѣчилъ бы обсолютности Бога и служилъ бы ограниченіемъ для Неограниченнаго Изъ этихъ затрудненій бл. Августинъ нашелъ своеобразный выходъ. Сначала подъ вліяніемъ неоплатонизма онъ отнимаетъ у манихейской матеріи ея массивность, ея конкретный характеръ темнаго царства, населеннаго злыми существами, и утончаетъ ее до степени философскаго понятія о ней, какъ отсутствіи и въ то же время возможности всѣхъ формъ. Стремясь далѣе согласовать ея бытіе съ идеей абсолютности Бога, онъ признаетъ эту матерію твореніемъ Божіимъ, созданнымъ изъ ничего. Но въ этомъ признаніи уже было дано отрицаніе неоплатоническаго взгляда на матерію какъ родоначальное зло, такъ какъ все, происходящее отъ Бога, есть благо. Гдѣ же послѣ этого оставалось искать источникъ зла, если онъ, съ одной стороны, не долженъ быть полагаемъ въ Богѣ, а съ другой стороны не можетъ быть и независимой отъ Него и, слѣдовательно, ограничивающей Его матеріей? Бл. Августину казалось, что для этого нужно спуститься еще ниже въ глубины мірозданія и остановиться на томъ, изъ чего создана сама матерія, т.-е. на абсолютномъ ничто. Такой выходъ подсказывался самимъ

неоплатонизмомъ, опредѣлявшемъ зло, какъ лишеніе, небытіе. Съ этой точки зрѣнія ученіе Плотина о матеріи, какъ первомъ злѣ, могло казаться непослѣдовательностью. Если вторичное зло есть умаленіе формы и бытія, то первичное зло есть полное отсутствіе формы и бытія. Но этому требованію не вполнѣ удовлетворяетъ матерія въ ея неоплатоническомъ пониманіи. Если она чужда всякой формы, то все же есть возможность формы и, слѣдовательно, имѣетъ какой-то отдаленнѣйшій намекъ на нее. Поэтому признать первичнымъ зломъ абсолютное ничто значило для бл. Августина провести послѣдовательнѣе точку зрѣнія платонизма и усовершенствовать его. Но вмѣстѣ съ этимъ достигались желательные результаты и въ смыслѣ теодицеи. Указывалась причина зла и не созданная Богомъ, Который есть Творецъ сущаго, а не несущаго, и не ограничивающая Его, такъ какъ ничто, не можетъ ставить никакихъ границъ для всемогущества Божія. Въ соотвѣтствіе съ измѣненнымъ понятіемъ о первичномъ злѣ потерпѣло измѣненіе и неоплатоническое ученіе о злѣ вторичномъ. Для Плотина зло въ тѣлахъ происходитъ вслѣдствіе соединенія чистой и совершенной умопостигаемой формы съ безформенной матеріей. Отъ смѣшенія формы и безформенности получается деградація формы, въ которой и состоитъ физическое зло. Для бл. Августина физическое зло состоитъ также въ порокѣ формы, но послѣдній обусловленъ не матеріальностью вещи, а фактомъ ея созданія изъ ничего Зло души, по мнѣнію Плотина, есть ея ослабленіе вслѣдствіе или воплощенія или созерцанія матеріи. По ученію бл. Августина, оно есть отпаденіе души отъ высшаго блага и потому высшаго бытія къ благу низшему и бытію менѣе интенсивному, мотивъ для котораго можетъ быть обусловленъ лишь фактомъ созданія души изъ ничего.

Ничто, изъ котораго произошли вещи, служитъ причиною ихъ измѣняемости къ худшему и разрушимости. Ничто создаетъ въ сотворенномъ духѣ мотивъ для отпаденія отъ высшаго бытія и блага къ низшему. Это—какая-то ирраціональная сила, влекущая вещи къ небытію, т-е. ко злу. Такое представленіе выдвигаетъ вопросъ, не сохранилось ли въ данномъ пунктѣ системы энергичнаго борца противъ манихейскаго дуализма нѣкоторыхъ слѣдовъ дуалистическаго образа мышленія [1]).

Утвердительный отвѣтъ на поставленный вопросъ былъ данъ очень рано, еще Юліаномъ Экланскимъ. Совершенный антиподъ

[1]) См. объ этомъ *A. Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. B III. 1897. S. 112, Anm. 3. *Loofs* въ *Hauck—Herzog* Realencyklopäd. 3 Aufl. B. II, S. 271.

иппонскаго епископа въ ученіи о благодати, Юліанъ имѣлъ, конечно, личный интересъ свести принципы своего литературнаго противника къ ереси, о которой въ то время не могло уже быть двухъ разныхъ мнѣній. Онъ слѣдовалъ въ этомъ случаѣ обычнымъ пріемамъ догматической полемики своего времени. Учитывая это обстоятельство, интересно, однако, познакомиться съ аргументаціей Юліана и отвѣтомъ на нее бл. Августина.

Поводомъ для сближенія ученія бл. Августина съ манихействомъ послужилъ для Юліана тезисъ: злая воля возникла въ созданіи Божіемъ, т.-е. въ ангелѣ и человѣкѣ, не потому, что это созданіе Божіе, а потому, что оно было создано изъ ничего. Юліану казалось, что въ этомъ положеніи дана мысль о вѣчномъ существованіи противнаго Богу начала. Въ самомъ дѣлѣ, если причиной возникновенія зла въ Божіей твари служитъ ея созданіе изъ ничего, а ничто не было сотворено и существовало вѣчно, то это, какъ и въ манихейской системѣ, говоритъ о вѣчномъ бытіи принципа зла [1]). Но выразившійся въ этомъ дуализмъ Юліанъ признаетъ менѣе основательнымъ и менѣе достигающимъ своей цѣли, чѣмъ дуализмъ манихеевъ. Послѣдніе полагали источникъ зла въ могучей темной силѣ, которая противъ воли человѣка влечетъ его ко грѣху. Августинъ же непреоборимость грѣха хочетъ объяснить вліяніемъ ничтожества и пустоты, предшествовавшихъ созданію міра. Ничто, о которомъ онъ говоритъ, было въ домірныхъ вѣкахъ простымъ отсутствіемъ вещей. Оно существовало тогда не субстанціально, а только по имени. Когда же появилось нѣчто, ничто исчезло и потеряло даже свое наименованіе. Это—абсолютное ничтожество, которое однако разсматривается въ качествѣ силы, возбуждающей въ разумномъ существѣ мотивъ къ отпаденію отъ Бога! [2]). Въ системѣ бл Августина Юліанъ находитъ даже косвенное отождествленіе ничто, какъ причины зла, съ тьмою манихейской системы. Бл. Августинъ часто говоритъ, что тьма не имѣетъ субстанціальнаго бытія, что она есть лишь отсутствіе свѣта, что свѣтъ есть тварь, а тьма—ничто. Въ этихъ выраженіяхъ Юліанъ и видѣлъ доказательство отождествленія ничто съ тьмою [3]).

По мнѣнію Юліана, возможность грѣха тѣсно связана съ свободой безразличія и представляетъ собою благо, которымъ Богъ надѣлилъ человѣка. Возможность злой воли есть не что иное,

---

[1]) Contr. Julian. op. imp. V, 31.
[2]) Ibid. V, 32—33.
[3]) Ibid. V, 44. Ср De Genes. c man I, 7.

какъ обратная сторона возможности доброй воли. „Потому могла родиться злая воля, чтобы могла рождаться и добрая". Возможность возникновенія той и другой воли есть великое благо, потому что служитъ результатомъ разумности человѣка и ангеловъ, ставящей ихъ выше всѣхъ другихъ живыхъ существъ. Поэтому утверждать, что возможность злой воли не создана Богомъ, а происходитъ изъ ничего, значитъ признавать виновникомъ великаго блага не Бога, а ничто [1]).

Возраженія Юліана, какъ видно изъ изложеннаго выше, далеко не исчерпываютъ вопроса. Не удивительно поэтому, что и отвѣтъ бл. Августина не освѣщаетъ его всесторонне.

Противъ обвиненія въ дуализмѣ бл. Августинъ протестуетъ самымъ рѣшительнымъ образомъ. Ничто, о которомъ идетъ рѣчь, не можетъ быть признано вторымъ, противнымъ Богу, началомъ бытія именно потому, что оно—ничто. Оно не духъ, не тѣло, не акциденція этихъ субстанцій, не безформенная матерія, не пустое пространство, не тьма, но совершенное ничто. Поэтому его нельзя отождествлять и съ тьмою, которой является только какое-нибудь прозрачное тѣло, напр., воздухъ, или вода, лишенное физическаго свѣта. Тьма, извѣстная намъ, не есть несозданное ничто, но сотворена Творцомъ тѣлъ, которыя могутъ затмеваться. Потому то въ пѣснп трехъ отроковъ не только свѣтъ, но и тьма призывается къ славословію Творца (Дан. III, 72) [2]).

Возможность злой воли бл. Августинъ не признаетъ благомъ, а потому и не видитъ основаній, препятствующихъ отнести ея возникновеніе къ ничтожеству, какъ причинѣ. Никто не можетъ отрицать свободы въ Богѣ и, однако, эта свобода не есть возможность грѣха. Истинная свобода, даръ Божій, не есть свобода безразличія, а есть способность сопротивляться силѣ, противоборствующей нашему истинному назначенію. Она то и создана Богомъ. Но ангелъ и человѣкъ потому могутъ грѣшить, т.-е. злоупотреблять этимъ даромъ, что созданы изъ ничего, а не произошли изъ самой субстанціи Бога [3]).

Изъ краткаго очерка полемики бл. Августина съ Юліаномъ по вопросу о слѣдахъ дуализма въ ученіи о происхожденіи злой воли изъ ничего видно, что въ сущности она даетъ очень мало для отвѣта на поставленный вопросъ. Поэтому для оцѣнки спорнаго тезиса приходится избрать иной путь.

[1]) Ibid. V, 38
[2]) Ibid. V, 44.
[3]) Ibid. V, 38.

Сравнивая между собою ученіе бл. Августина о происхожденіи зла съ дуалистической системой манихеевъ, прежде всего нужно отмѣтить между ними формальное сходство. Оно состоитъ въ стремленіи указать причину зла *внѣ того, что создано Богомъ*. У манихеевъ это—независимое отъ Бога и совѣчное Ему царство тьмы. У бл. Августина это—ничто, также не созданное Богомъ. Ни у одного церковнаго писателя до Августина мы этого не встрѣтимъ. Всѣ они, подобно Юліану, объясняли возникновеніе зла изъ свободы выбора, какъ величайшаго блага, которымъ Богъ надѣлилъ человѣка въ отличіе отъ животныхъ, слѣдовательно, причина зла указывалась ими *въ томъ, что создано Богомъ*. Бл. Августинъ отступаетъ отъ этой церковной традиціи и приближается къ дуалистической теоріи. Но онъ старается очистить послѣднюю отъ тѣхъ элементовъ, которые всегда побуждали церковь бороться съ дуализмомъ. Ученіе о двухъ началахъ было отвергнуто ею потому, что оно не мирилось съ идеей абсолютности Бога. Какъ бы мы ни представляли себѣ второе начало, оно неизбѣжно служитъ ограниченіемъ для Творца [1]). Признаніе источникомъ зла ничтожества, пустоты, повидимому, свободно отъ этого недостатка. Въ системѣ манихеевъ царство тьмы ограничиваетъ Бога пространственно, потому что царство свѣта простирается до границъ своей противоположности и не переступаетъ ихъ. Но ничто не можетъ служить такой границей. Въ манихейскомъ представленіи злое начало, по природѣ весьма активное, противоборствуетъ благой волѣ свѣтлаго Бога и полагаетъ границы Его всемогуществу. Ничто есть пустота, которая не можетъ оказывать никакого сопротивленія Божіей силѣ и мощи.

Однако и у бл. Августина сохраняется нѣкоторый слѣдъ ограниченія всемогущества Божія, поскольку признается, что Богъ не могъ создать изъ ничего вещей неспособныхъ къ измѣненіямъ. Своею силою Богъ можетъ сообщить тварямъ фактическую неизмѣняемость. Въ состояніи такой неизмѣняемости и живутъ святые ангелы. Но создавая ихъ природу изъ ничего, Онъ не могъ сдѣлать ихъ физически неспособными къ измѣненіямъ. Чтобы дать бытіе вещамъ, по природѣ неизмѣняемымъ, Богъ имѣлъ только одно средство—произвести ихъ изъ Своей собственной субстанціи. Правда, Богъ не можетъ также умереть или согрѣшить, но причина этой невозможности находится въ Его собственной природѣ, невозможность же создать изъ ничего неизмѣняемое

---

[1]) См. объ этомъ ч. I, стр. 48—51

обусловлена внѣшней причиной [1]). Этотъ незначительный слѣдъ дуализма пріобрѣтаетъ особый вѣсъ при сопоставленіи его съ тѣмъ значеніемъ, которое приписывается факту происхожденія тварей изъ ничего. Мы уже отмѣтили выраженія бл. Августина, гдѣ ничто представляется какъ-бы нѣкоторой силой, влекущей вещь къ небытію и разрушенію. Конечно, когда Юліанъ указалъ на это, ему легко было противопоставить филологическій смыслъ слова nihil, легко было сказать, что ничто, какъ совершенное небытіе, не можетъ имѣть никакой силы, однако, о реальности начала нужно судить не по его названію, а по его дѣйствію и проявленіямъ. Сколько бы ни убѣждали циклопа Полифема, что Никто, лишившій его единственнаго глаза, есть совершенное небытіе, пустота и безсиліе, однако самый фактъ боли и потери зрѣнія гораздо краснорѣчивѣе говорилъ бы ему о реальности того, имя котораго обозначаетъ нереальность.

Благо. Послѣ того, какъ выяснена сущность зла, не трудно опредѣлить, что такое его противоположность—благо. Если зло служитъ предметомъ ужаса и отвращеніемъ, то добро, наоборотъ, есть предметъ желаній и похвалы, привлекающій насъ своей красотой [2]).

Какъ противоположность порчѣ, лишенію, стремленію къ ничтожеству, разрушающему вещи, благо есть бытіе. Все, существующее любитъ бытіе, услаждается имъ, желаетъ его. Растенія углубляютъ свои корни въ землю, чтобы тѣмъ безопаснѣе для нихъ могла развиваться крона. Животныя отъ великихъ до малыхъ всѣми своими движеніями показываютъ, что они хотятъ жить и трепещутъ предъ лицомъ смерти. Человѣкъ до такой степени любитъ жизнь, что скорѣе согласится терпѣть какія угодно бѣдствія, чѣмъ обратиться въ ничто и никогда не возвратиться къ бытію [3]). Разумно нельзя пожелать уничтоженія, потому что въ этомъ случаѣ пришлось бы производить выборъ между бытіемъ и небытіемъ, но не существующее не можетъ быть предметомъ выбора и предпочтенія [4]).

Если бытіе есть благо, то все, поскольку оно существуетъ и

---

[1]) Serm. CCXIV, 4. De Symb 2.

[2]) Si quidquid aliud laudamus, ideo laudamus, quia bonum est. Enar. in psal. CXXXIV. 4. Ista quae dicuntur bona, nullo pacto nos delectarent, nisi essent bona. Ibid. XXVI, 8. Non amas certe nisi bonum. De Trinit VIII. 4. Ср. De nat. bon. XXII.

[3]) De civ. Dei XI, 27, 1. Рус п. IV, 218. De lib arb III, 18—21.

[4]) De lib. arb III, 22.

именно потому, что существуетъ, есть благо [1]). Всякая жизнь, какъ жизнь,—благо [2]). Все существующее—благо въ своемъ родѣ [3]). Но бытіе обозначается терминами *essentia*, *substantia*, *natura*, слѣдовательно, всякая сущность, субстанція, природа является благомъ [4]). Всѣ природы хороши въ своемъ родѣ [5]). Даже природа, подвергшаяся порчѣ и разрушенію, хороша, поскольку остается еще природой, и не хороша, поскольку испорчена [6]). Природа можетъ быть большимъ или меньшимъ благомъ, но зломъ быть не можетъ [7]).

Если всякая природа—благо, то благомъ будетъ и все, что дѣлаетъ ее природой или субстанціей. Но таковой она является только благодаря формѣ и ея различнымъ элементамъ, т.-е. благодаря мѣрѣ, виду, порядку. Поэтому мѣра, видъ, порядокъ суть всеобщія блага, присущія въ той или другой степени всякой субстанціи, какъ духовной, такъ и тѣлесной. Чѣмъ болѣе обнаруживается въ субстанціи мѣра, видъ, порядокъ, тѣмъ большимъ благомъ она является, а чѣмъ слабѣе они просвѣчиваютъ въ ней, тѣмъ менѣе въ ней блага. Гдѣ мѣра, форма и порядокъ велики, тамъ велико и благо, велики и природы, а гдѣ они малы, тамъ малы блага и природы, а гдѣ ихъ вовсе нѣтъ, тамъ нѣтъ ни природъ, ни благъ [8]). Правда, часто говорятъ о дурной мѣрѣ, о дурной формѣ, дурномъ порядкѣ. Въ этихъ случаяхъ мы осуждаемъ, однако, не самую мѣру, форму и порядокъ, но или ихъ присутствіе не въ той степени, въ какой должно, или ихъ наличность не въ тѣхъ предметахъ, гдѣ они должны бы были находиться. Когда говорятъ о комъ-нибудь, что онъ дѣйствовалъ

---

[1]) Omnia tamen eo ipso quo sunt, jure laudanda sunt; quia eo ipso quo sunt, bona sunt De lib arb III, 21 In quantum est, utique bonum est De morib II, 14.

[2]) Nec aliqua vita, in quantum vita est, malum est .in quantum est, quidquid est, bonum est. De ver. relig. 21. Рус. п. VII, 17—18.

[3]) Quidquid aliquo modo est, ab illo qui summe est habere, ut quoquo modo sit, atque in suo genere bonum esse. Contr Sec. X.

[4]) De morib. II, 1—2 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. Confes. VII, 18. Рус. п. I, 182

[5]) Omnes naturae in suo genere bonae sunt. Contr. Sec. XVIII. Omnis natura, in quantum natura est, bonum est. Contr. Julian op. imp. I, 114.

[6]) De nat. bon. IV. De civ. Dei XI, 22. Рус. п. IV, 208.

[7]) De civ. Dei XII, 2. 5 Рус. п IV, 236—237. 241. De nat bon. XIX. Enchirid. XII

[8]) De nat bon III, ср. XIII.

не съ должной мѣрой, то разумѣютъ или то, что онъ дѣйствовалъ менѣе энергично, чѣмъ слѣдовало, или не такъ, какъ нужно было въ данномъ случаѣ и при данныхъ обстоятельствахъ. Здѣсь порицается не мѣра, а ея несоблюденіе. Дурнымъ называютъ обыкновенно видъ или по сравненію съ лучшимъ, или по несоотвѣтствію его самой вещи. Такъ нагота, естественная въ банѣ, оскорбляетъ насъ на форумѣ. Тоже нужно сказать о дурномъ порядкѣ Это выраженіе обозначаетъ не порядокъ, а напротивъ, безпорядокъ [1]).

Итакъ, благо есть бытіе, субстанція и форма со всѣми ея элементами—видомъ, мѣрою, числомъ, порядкомъ [2]).

Признаніе благомъ бытія, сущности и формы исключаетъ всякій дуализмъ, такъ какъ для злого принципа не остается мѣста среди дѣйствительно существующаго. На какую бы субстанцію ни указалъ дуализмъ, какъ на коренное зло, въ ней непремѣнно окажется бытіе и форма, а это дѣлаетъ изъ нея не зло, а большее или меньшее благо. Этотъ выводъ направляется главнымъ образомъ противъ манихейскаго представленія о царствѣ тьмы. Послѣднее не можетъ быть признано высшимъ зломъ, потому что въ немъ много добра, и это добро состоитъ въ бытіи и формѣ, безъ которыхъ непредставима субстанція. Въ немъ есть жизнь, здоровье, плодовитость, благодаря которымъ обитатели темнаго царства существуютъ, питаются, размножаются. Все это предполагаетъ извѣстное совершенство организмовъ, единство и гармонію ихъ частей и членовъ. Отсюда видно, что царство тьмы даже въ томъ отталкивающемъ видѣ, въ какомъ оно рисовалось воображенію манихеевъ, есть все еще благо, хотя и низшее [3]).

Исходя изъ того же понятія о благѣ, бл. Августинъ отвергаетъ и неоплатоническое ученіе о злѣ Плотинъ признавалъ вторичнымъ зломъ тѣло Съ точки зрѣнія бл. Августина тѣло ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано зломъ, потому что оно не мыслимо безъ формы, а форма есть всеобщее благо вещей [4]). Но и безформенная матерія также есть нѣкоторое благо. Правда, какъ безформенная, она не имѣетъ блага формы, но она способна

---

[1]) De nat. bon. XXIII. De ver. rel. 35 Рус. II VII, 28

[2]) Si bonum aliquod est forma, unde qui ea praevalent, formosi appellantur, sicut a specie speciosi. De nat. bon. XVIII. De morib. II. 7. 8. De div quaest. VI De lib arb. II, 49 De ver. rel. 21. 22. 35. 40. Рус. II. VII, 18—19. 28. 31.

[3]) Contr epist. Fund. 30. 32—33. 36—37. De morib. II, 14—18

[4]) Omnis corporea creatura... bonum est infimum, et in genere suo pulchrum; quoniam forma et specie continetur. De ver. rel. 40. Ср. 20 Рус. II. VII, 30 17. De div. quaest. X Contr. advers. leg et proph I, 4. Contr. Faust. XXI, 5—8

къ воспріятію формы, а это уже благо. Вѣдь если быть мудрымъ благо, то никто не сомнѣвается, что и быть способнымъ къ мудрости есть также нѣкоторое благо [1]).

Такъ какъ интенсивность и полнота бытія измѣняемыхъ субстанцій не одинакова, такъ какъ совершенства ихъ формы различны, то вся ихъ совокупность представляетъ собою какъ бы лѣстницу постепенно возрастающихъ благъ. Мы предпочитаемъ одно другому или на основаніи его положенія въ пространствѣ, или въ силу естественныхъ преимуществъ его природы, или по силѣ его нравственныхъ заслугъ [2]). Низшую ступень занимаютъ элементарныя тѣла стихій, располагающіяся одно надъ другимъ въ порядкѣ возрастающей красоты (земля, вода, воздухъ, огонь), которая въ свою очередь обусловлена совершенствомъ ихъ формы и степенью связующаго ихъ частицы единства [3]). Выше элементовъ стоятъ сложныя субстанціи, образующіяся изъ ихъ смѣшенія. Изъ нихъ однимъ свойственно только бытіе, другимъ бытіе и жизнь, третьимъ бытіе, жизнь и чувство, четвертымъ бытіе, жизнь, чувство и разумъ [4]). Чѣмъ полнѣе субстанція со стороны своей формы и чѣмъ напряженнѣе ея бытіе, тѣмъ она выше и лучше. Въ представленной градаціи цѣнностей низшее располагаетъ не всѣмъ, чѣмъ обладаетъ высшее, но высшее непремѣнно имѣетъ и то, что свойственно низшему. Въ человѣкѣ совмѣщается разумъ, чувство, растительный принципъ и бытіе, но у камня нѣтъ ничего кромѣ бытія [5]). Какими бы совершенствами ни было надѣлено тѣло, но душа выше его, потому что она служитъ источникомъ бытія и формы для тѣла и, слѣдовательно, обладаетъ высшею степенью бытія [6]). Но и въ предѣлахъ двухъ этихъ категорій—тѣлъ и душъ—существуетъ также цѣлая скала благъ, располагающихся въ восходящемъ порядкѣ по степени полноты бытія и совершенства формы.

---

[1]) Bonum est enim esse formatum. Nonnullum ergo bonum est et capacitas formae. De ver. rel. 36. Рус. п. VII, 28 Nec mala est putanda, quia informis: sed bona est intelligenda, quia formabilis, id est, formationis capax. Quoniam si bonum aliquid est forma, nonnihil est boni esse capacem formae. Contr. advers. leg. et proph. I, 11. De lib arb. II, 54. Habet enim et ipsa capacitatem formarum. nam si caperet 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. De nat bon XVIII.

[2]) Contr. Secund. X. De nat bon. III. Contr. epist. Fund. 27. De civ. Dei XI, 22 XII, 2. Рус. п. IV, 208. 236—237. Confes. XIII, 2. Рус п. I, 420—421.

[3]) De music. VI, 57—58.

[4]) De civ. Dei VIII, 6. XI, 16. Рус. п. IV, 13. 200

[5]) De lib. arb. II, 7. De civ. Dei V, 11. Рус. п. III, 259.

[6]) De ver. rel. 22 Рус п VII, 18. De div. quaest. LIV. De doctr. christ I, 8.

До сихъ поръ рѣчь шла о благахъ, способныхъ подвергаться порчѣ и поврежденію, т е. о благахъ измѣняемыхъ. Но измѣняемыя блага указываютъ на существованіе блага неизмѣняемаго. Въ самомъ дѣлѣ, блага измѣняемыя сложны, какъ показываютъ самыя ихъ наименованія. Мы говоримъ: хорошій человѣкъ, хорошее поле, хорошій домъ, хорошее животное, хорошій духъ. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы произносимъ два слова, изъ которыхъ одно обозначаетъ благо, а другое его носителя. Перечисляя то, что намъ нравится, мы всякій разъ мѣняемъ слово для обозначенія носителя блага и безъ измѣненія повторяемъ слово, обозначающее само благо. Изъ этого можно видѣть, что все, отличающееся признакомъ блага, является таковымъ по причастію одному и тому же благу. Въ благомъ духѣ благо можетъ возрастать и убывать, но возрастать и убывать можетъ только такое благо, которое является благомъ благодаря другому благу [1]). Слѣдовательно, внѣ духа есть благо, обращаясь къ которому онъ становится благомъ. Это благо остается неповрежденнымъ, когда духъ покидаетъ его, иначе не было бы блага къ которому онъ могъ бы снова обратиться, если бы пожелалъ исправиться [2]). Но благо, чрезъ которое все становится благомъ, мыслится нами простымъ. Оно не имѣетъ уже носителя, но само для себя служитъ субъектомъ, и потому не можетъ подвергаться измѣненіямъ [3]). Бытіе сложныхъ и измѣняемыхъ благъ предполагаетъ существованіе блага простого и неизмѣняемаго [4])

Изслѣдованіе объ общихъ свойствахъ измѣняемыхъ субстанцій убѣждаетъ въ условности ихъ бытія. Въ самомъ дѣлѣ, форма субстанцій, происшедшихъ изъ ничего указываетъ на бытіе формы самобытной, время, въ которомъ движутся измѣняемыя субстанціи, указываетъ на вѣчность, частичность ихъ бытія на бытіе полное, ихъ ложность—на существованіе истины, ихъ непрочная благость—но благо простое и неизмѣнное. Но всѣ эти свойства

---

[1]) Non enim minui vel augeri bonum potest, nisi quod ex alio bono bonum est De Trinit VIII, 5.

[2]) Ibid. VIII, 4

[3]) 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. In Psal. XXVI, enar II, 8. CXXXIV, 4. De Trinit. VIII, 4—5

[4]) Nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. De Trinit VIII, 5 Omne quod mutabile est, non per se ipsum, sed boni immutabilis participatione, in quantum est, bonum est. De div. quaest XXIV.

совмѣщаются въ неизмѣняемой природѣ Бога, къ выясненію онтологическихъ предикатовъ Котораго мы теперь и переходимъ.

II.

Онтологическія свойства природы неизмѣняемой.

Неизмѣняемое служитъ въ сочиненіяхъ бл. Августина, какъ во всей патристической литературѣ его эпохи, синонимомъ божественнаго. Субстанція измѣняемая есть тварь, природа неизмѣняемая есть Богъ. Поэтому излагать его ученіе о свойствахъ бытія неизмѣняемаго значитъ выяснять его понятіе объ онтологическихъ свойствахъ божественной природы. Но намъ извѣстно, что философское понятіе о Богѣ сложилось у занимающаго насъ мыслителя подъ непосредственнымъ вліяніемъ Эннеадъ [1]), къ чтенію которыхъ онъ приступилъ, однако, съ готовой религіозной идеей Бога, впитанной съ дѣтства изъ окружающей христіанской среды и опредѣлившейся впослѣдствіи въ духѣ Никейскаго исповѣданія [2]). Обстоятельства развитія бл. Августина даютъ поэтому основаніе ожидать, что при ближайшемъ ознакомленіи съ его ученіемъ о Богѣ мы найдемъ здѣсь не мало неоплатоническихъ элементовъ, но вмѣстѣ съ этимъ не мало и измѣненій, внесенныхъ къ нимъ христіанскимъ сознаніемъ епископа-философа [3]). Чтобы ясно показать, въ чемъ выразилась его оригинальность, намъ необходимо предпослать изложенію его ученія краткій очеркъ неоплатоническихъ воззрѣній, имѣющихъ отношеніе къ намѣчаемой нами задачѣ.

Дедукція свойствъ Перваго Начала въ системѣ Плотина.

Плотинъ стремился разрѣшить космологическую проблему. Онъ ставилъ вопросъ, откуда возникъ міръ, гдѣ его сущность, что нужно признать его основой, изъ которой возникаетъ все, но которая ни отъ чего сама не зависитъ. Первоосновой бытія не можетъ быть матерія, не могутъ быть сложныя субстанціи, состоящія изъ матеріи и формы, не можетъ быть міръ умопостигаемыхъ реальностей, потому что, будучи мышленіемъ, самъ онъ есть

---

[1]) Ср. ч. I, стр. 153—164.

[2]) См. ч. I, стр. 45—52.

[3]) См. объ этомъ *G. Loesche* De Augustino Plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Jena 1880. *L. Grandgeorge* Saint Augustin et neo-platonisme. Paris. 1896. *П. Вѣщицкій.* Плотинъ и бл. Августинъ въ ихъ отношеніи къ тринитарной проблемѣ Прав. Собесѣдникъ 1911 г. Іюль—Августъ и Сентябрь.

нѣчто обусловленное. Сущностью и основаніемъ всего можетъ быть лишь такое начало, изъ котораго возникаетъ самая система идей, этихъ первообразовъ и силъ, служащихъ ближайшей причиной бытія феноменальнаго. Такъ путемъ послѣдовательнаго анализа дѣйствительности Плотинъ приходитъ къ идеѣ Перваго Начала, отъ котораго происходитъ все [1]). Это начало онъ называетъ Богомъ. А затѣмъ онъ спрашиваетъ себя, въ какихъ же чертахъ мы должны мыслить Бога именно какъ *Первое* Начало. Это понятіе и служитъ для него принципомъ дедукціи для всѣхъ какъ отрицательныхъ, такъ и положительныхъ опредѣленій Божества.

Отъ Единаго происходитъ Интеллектъ и Міровая Душа не во времени, а въ вѣчности. Поэтому хронологически Единое никогда не предшествовало второму и третьему началу [2]). Ему принадлежитъ лишь логическое первенство, поскольку причина всегда мыслится предшествующей своему дѣйствію. Но, сдѣлавъ эту оговорку, допустимъ намѣренную неточность. Представимъ себѣ Единое въ томъ видѣ, въ какомъ Оно должно бы было существовать, если бы кромѣ Его еще ничего не было, если бы другія ипостаси получили отъ него бытіе лишь впослѣдствіи. Этимъ опредѣлятся свойства Перваго Начала,

Какъ Первое Начало, Богъ не имѣетъ причины Своего бытія, потому что причина мыслится предшествующей проистекающему изъ нея дѣйствію, а первому ничего не можетъ предшествовать [3]). Первое Начало ни въ чемъ не нуждается, потому что ни отъ чего не можетъ заимствовать. Оно не нуждается и въ бытіи. Будучи источникомъ бытія, Само Оно выше бытія въ обычномъ смыслѣ этого слова [4]).

Всякое число представляетъ собою совокупность извѣстнаго количества единицъ. Уже діада нуждается для своего возникновенія въ монадѣ, но монада начинаетъ собой число и потому не нуждается ни въ какомъ числѣ. Всякая множественность, поэтому, позднѣе единства. Отсюда Первое Начало, Которому не отъ чего стоять въ зависимости, мы не можемъ мыслить иначе, какъ только монадой. Первое Начало по необходимости есть Единое [5]). Это единство не ограничивается однако нумерической недѣлимостью цѣлаго, состоящаго изъ неотторжимыхъ частей. Оно должно

---

[1]) *A. Drews* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. S. 63—115.

[2]) *Plotin.* Ennead 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.

быть мыслимо единымъ и въ смыслѣ отсутствія всякой сложности, въ смыслѣ абсолютной простоты. Какъ діада слѣдуетъ за монадой, такъ все физически или метафизически сложное предполагаетъ какъ условіе своего бытія простое единство, потому что послѣднее есть сила, соединяющая части въ нѣчто цѣлое [1]). Простое можетъ существовать безъ множественнаго, но сложное цѣлое безъ простоты единства существовать не можетъ. Съ другой стороны, части предшествуютъ въ логическомъ порядкѣ цѣлому, которое изъ нихъ слагается, такъ какъ, если бы не было частей, то не могло бы произойти и того, что возникаетъ въ результатѣ ихъ соединенія [2]) Такимъ образомъ, Первое Начало, существующее раньше всего другого, не можетъ быть сложнымъ, но какъ условіе бытія всего сложнаго, Оно должно быть мыслимо абсолютно простымъ. Если бы Оно не было единымъ и простымъ, то не могло бы быть началомъ всего, потому что непервое нуждается въ томъ, что ему предшествуетъ, и непростое имѣетъ нужду въ простыхъ элементахъ, изъ которыхъ оно слагается [3]). Если же первый принципъ абсолютно простъ, то какими бы именами мы Его ни называли, они будутъ синонимами, такъ какъ обозначаютъ не разные элементы или стороны одного и того же цѣлаго, а одну и ту же простую реальность, чуждую всякихъ различій. Бытіе самое первоначальное едино въ абсолютномъ смыслѣ. Это—сама природа единаго. Поэтому въ немъ нельзя различать съ одной стороны нѣкотораго носителя, съ другой единство или благо, которыя присоединяются къ этому носителю. Единство и его носитель, благо и его субстратъ здѣсь одно и тоже, а слѣдовательно одно и тоже единство и благо. Поэтому, называя Первое Начало единымъ и благомъ, мы обозначаемъ двумя этими различными именами одну и ту же природу [4]). По той же причинѣ должно признать, что въ простой природѣ Бога не можетъ быть различія между потенціей и актомъ [5]).

Изъ идеи Перваго Начала вытекаетъ далѣе невозможность для Бога движенія. Движеніе предполагаетъ стремленіе къ какой-нибудь опредѣленной цѣли, достиженіе которой даетъ извѣстное удовлетвореніе. Движеніе и стремленіе, обусловливающее его, есть выраженіе недостатка Все стремится къ источнику своего бытія, чтобы въ немъ почерпать новыя силы для существованія и жизни [6]).

---

[1]) Ibid. V, 3, 12. P. 320. V, 3, 16. P 324.
[2]) Ibid. II, 9, 1. P. 94.
[3]) Ibid. V, 4, 1. P. 327.
[4]) Ibid. II, 9, 1 P 94.
[5]) Ibid. VI, 8, 7. 8 P. 515. II, 9, 1 P. 94.
[6]) См. ч. II, стр. 496—497.

Но эти условія движенія несовмѣстимы съ понятіемъ Перваго Начала Какъ Первое, Оно существуетъ, когда нѣтъ еще ничего другого, слѣдовательно, когда нѣтъ предмета, къ которому оно могло бы двинуться. Какъ Начало, Оно есть принципъ бытія для всего, что возникло послѣ Него, но Само Оно ни отъ чего уже не получаетъ бытія и, слѣдовательно, не можетъ имѣть цѣли движенія [1]). Единое выше не только движенія, но и покоя. Оно есть первое, поэтому нѣтъ ничего, къ чему, около чего или въ чемъ Оно могло бы совершать движеніе, но нѣтъ и того, въ чемъ Оно могло бы покоиться [2]). Какъ Первое Начало, Богъ присутствуетъ вездѣ. Міръ представляетъ собою лѣстницу существъ, въ которой бытіе низшее обусловлено непосредственно предшествующимъ ему высшимъ. Тѣла зависятъ отъ Души, Душа отъ Интеллекта, Интеллектъ отъ Единаго. Каждая низшая ступень представляетъ собою энергію стоящей надъ нею высшей. Но энергія не можетъ быть отдѣлена отъ своей потенціи. Она находится въ ней и содержится ею. Такимъ образомъ, не низшее содержитъ въ себѣ высшее, а наоборотъ высшее содержитъ низшее. Міръ содержится Міровой Душой, Міровая Душа Интеллектомъ, Интеллектъ Единымъ. Для Самого же Единаго, какъ Перваго Начала, не существуетъ ничего такого, въ чемъ Оно могло бы содержаться. Въ этомъ смыслѣ Оно нигдѣ. Оно можетъ пребывать только въ Себѣ Самомъ. Но за то, если міръ въ Душѣ, Душа въ Интеллектѣ, а Интеллектъ въ Единомъ, то въ Единомъ содержится все безъ исключенія. А отсюда въ свою очередь слѣдуетъ, что Единое вездѣ Какъ Первое Начало, Единое просто въ безусловномъ смыслѣ, слѣдовательно, находясь вездѣ, Оно не дѣлится на части, не разсѣивается въ мірѣ по частямъ, но въ каждой части вселенной присутствуетъ цѣлостно [3])

Первое Начало предшествуетъ всѣмъ вещамъ, слѣдовательно, Оно не можетъ быть тою или иною опредѣленною вещью. Но каждая вещь получаетъ свою опредѣленность отъ формы. Если Первое Начало не есть та или иная опредѣленная субстанція, то Оно не есть и форма. Оно не нуждается въ формѣ и выше ея, потому что служитъ источникомъ формъ [4]). Къ этому же выводу обязываетъ и понятіе о Первомъ Началѣ, какъ единомъ и простомъ. Всякая форма предполагаетъ границу, пола-

---

[1]) Ennead. III, 9, 3. P 192. V, 1, 6 P. 302.
[2]) Ibid. V, 5, 10 P. 338
[3]) Ibid. V, 5, 9 P. 337 VI, 5, 4. p 449. VI, 4, 3. P. 335. VI, 5, 9. P. 453
[4]) Ibid. VI. 7, 32. P. 499

гаемую или чѣмъ-нибудь, находящимся внѣ ея, или чѣмъ либо присущимъ ей самой. Если бы Первое Начало имѣло форму, то ограничивалось бы или чѣмъ-либо инымъ, или Самимъ Собою. Въ первомъ случаѣ Оно не было бы единымъ, во второмъ простымъ. Какъ единое и простое, Оно чуждо всякой формы и образа [1]) Но съ формой связана красота. Если, поэтому, Первое Начало нельзя мыслить формой, то нельзя отождествлять Его и съ красотою. Оно не форма и не красота, а начало и источникъ той и другой [2]).

Первое Начало не можетъ имѣть никакихъ желаній, потому что все находится въ Немъ Самомъ, а внѣ Его вообще ничего нѣтъ Что могло бы служить для Него предметомъ желанія, уже принадлежитъ Ему, а что Ему не принадлежитъ, того не существуетъ [3]). Для всякой вещи благомъ служитъ начало, занимающее непосредственно высшую ступень въ лѣстницѣ существъ, отъ котораго эта вещь получаетъ свое бытіе и обращаясь къ которому достигаетъ своего совершенства. Благомъ для тѣла служитъ Душа, для Души Интеллектъ, для Интеллекта Единое. Но для Единаго, какъ Перваго Начала, не можетъ быть блага внѣ Его. Оно ни къ чему не стремится, потому что выше всего, и ничего не желаетъ, потому что внѣ Перваго ничего нѣтъ. Поэтому Первое Начало по необходимости мыслится абсолютнымъ благомъ. Только Само для Себя Оно можетъ быть благомъ [4]).

Изъ идеи Перваго Начала выводится простота и независимость Бога. Первое Начало, какъ исходный пунктъ всякой множественности, едино, какъ предшествующее всему, а, слѣдовательно, и Своимъ слагаемымъ, просто, какъ источникъ всего существующаго, Само ни отъ чего не зависитъ. Но всѣ эти черты несовмѣстимы съ мышленіемъ. Въ самомъ дѣлѣ, мышленіе множественно. Оно предполагаетъ познающее и познаваемое, субъектъ и объектъ, мыслящее и мыслимое. Поэтому Интеллектъ, въ которомъ сосредоточивается мышленіе, по существу своему есть діада [5]). Но діада происходитъ отъ монады, совершенно простой и стоящей выше двойственности. Слѣдовательно, Единое, какъ первое и потому абсолютно простое начало, не можетъ быть мышленіемъ [6]). Съ другой стороны мышленіе предполагаетъ зависимость мыслящаго отъ мыслимаго. Чтобы быть Интеллектомъ и мыслить, нужно имѣть объектъ мыш-

---

[1]) Ibid. VI. 5, 11. P. 338. VI, 8, 11. P 518.
[2]) Ibid. I, 6, 9. P. 37. VI, 7, 42. P. 508.
[3]) Ibid. V, 3, 12 P 321.
[4]) Ibid. I, 7. 1. P. 38 VI, 7, 23. P. 493 VI, 8, 16 P. 523. Ср. ч. II, стр. 497.
[5]) Ibid. V, 3. 10. P. 318 V, 3, 13. P. 322. VI, 7. 39 P. 505.
[6]) Ibid III, 8, 8 P. 187 V, 1, 5. P. 301—302 VI, 7, 32. P. 504.

ленія или мыслимое, а чтобы быть первымъ Интеллектомъ, нужно имѣть мыслимое въ себѣ самомъ. Объектомъ мышленія для Интеллекта служитъ его умопостигаемая сущность, которую онъ получаетъ отъ Единаго. Какъ мыслящій Интеллектъ, онъ стоитъ въ зависимости отъ того, кто даетъ ему объектъ познанія. Но Первое Начало ни отъ чего не зависитъ. Поэтому Оно существуетъ въ качествѣ умопостигаемаго, но не мыслящаго [1]). Мышленіе обусловлено стремленіемъ къ познанію объекта, а предметъ стремленія всегда есть благо. Поэтому мышленіе Интеллекта стоитъ въ зависимости отъ Блага, познать которое оно стремится. Но Первое Начало не имѣетъ выше себя Блага, которое могло бы возбуждать Его къ мышленію и познанію. Слѣдовательно, Оно не есть мышленіе [2]). Но отрицаніе мышленія въ Первомъ Началѣ многимъ казалось несовмѣстимымъ съ Его величіемъ. Плотинъ не раздѣляетъ этихъ опасеній. Если своимъ достоинствомъ и величіемъ Единое обязано мышленію, то Оно не высоко и не совершенно Само черезъ Себя, а этого нельзя допустить по отношенію къ Первому Началу [3]). Второе начало ниже перваго именно потому, что для него благо состоитъ не въ томъ, чтобы существовать, а въ томъ, чтобы кромѣ того и мыслить, потому что лишь чрезъ мышленіе оно достигаетъ своего совершенства [4]). Считая мышленіе несовмѣстимымъ съ идеей Перваго Начала, Плотинъ не отказываетъ, однако, Ему въ нѣкоторомъ самоощущеніи, самосознаніи, даже мышленіи, но по своей формѣ, совершенно отличающемся отъ мышленія Интеллекта [5]). Самосознаніе Единаго чуждо всякой множественности. Это—актъ, совершенно соотвѣтствующій его абсолютной простотѣ. Сущность этого акта Плотинъ представлялъ себѣ по аналогіи съ экстазомъ человѣка. Душѣ свойственно дискурсивное мышленіе, движущееся отъ одного понятія къ другому и потому протекающее во времени. Мышленіе Интеллекта созерцаетъ все свое содержаніе разомъ и, слѣдовательно, своею формою имѣетъ вѣчность [6]). Но въ его вѣчности есть различіе мыслящаго и мыслимаго Когда преподѣвается это двойство, наступаетъ экстазъ [7]). Это не мышленіе въ собственномъ смыслѣ. Но это все же есть нѣкоторое состояніе познанія, возвышающееся надъ

---

[1]) Ibid. V, 6, 2. P 341—442.
[2]) Ibid. V, 6, 4—5. P. 343—344. III, 8, 10 P. 189
[3]) Ibid. VI, 7, 37 P. 504.
[4]) Ibid. III, 9, 3. P. 194. 195.
[5]) Ibid. V, 4, 2. P 328. VI, 7, 39. P. 509.
[6]) Ср. ч. II, стр. 67—71
[7]) Ср. ч. II, стр. 387—390

всякой множественностью. Только такой актъ самосознанія могъ быть совмѣстимъ, съ точки зрѣнія Плотина, съ абсолютной простотой Перваго Начала.

Итакъ, Плотинъ выводитъ всѣ положительные и отрицательные аттрибуты Бога изъ идеи Перваго Начала. Какъ существующій прежде всего, Богъ ни отъ чего не зависитъ, единъ, простъ неподвиженъ, вездѣсущъ, выше сущности, не есть форма и красота, ни къ чему не стремится, не мыслитъ, есть само Благо. Однако, по временамъ въ дедукцію Плотина какъ-бы со стороны врывается другой принципъ, идея совершенства Перваго Начала. Читатель могъ это замѣтить въ изложеніи вопроса о мышленіи Перваго Начала и въ ученіи о Немъ какъ Благѣ [1]). Несомнѣнно Плотинъ считается съ идеей совершенства Божія, тѣмъ не менѣе не она, а идея перваго опредѣляетъ его понятіе о Богѣ.

Поставивъ Первое Начало выше формы, красоты и мышленія Плотинъ долженъ былъ отнести все это ко второму началу. Интеллектъ есть форма всего [2]). Онъ красота [3]) и истина [4]). Онъ мышленіе и познаніе.

Ученіе бл. Августина объ онтологическихъ свойствахъ Бога.

Изъ системы Плотина перешло въ теологію бл. Августина много частныхъ положеній, но самые принципы неоплатоническаго ученія о первомъ и второмъ началѣ въ христіанскомъ сознаніи епископа каѳолической церкви и защитника Никейскаго Исповѣданія потерпѣли существенное измѣненіе. Ученіе бл. Августина о Богѣ отличаютъ отъ неоплатоническаго двѣ основныхъ черты.

Первая касается принципа дедукціи божественныхъ свойствъ. Система Плотина отвѣчаетъ на вопросъ о происхожденіи міра. Главный интересъ этого мыслителя сосредоточивается на Богѣ, какъ космическомъ принципѣ, какъ началѣ всего существующаго. Соотвѣтственно этому въ выясненіи природы Бога онъ исходитъ изъ идеи Перваго Начала. Бл. Августинъ пять разъ комментировалъ Шестодневъ [5]). Это во всякомъ случаѣ показываетъ, что къ вопросу о происхожденіи міра онъ не относился

---

[1]) Ibid. III, 8, 8. P. 187. V, 2, 1. P. 308. V, 3, 17. P. 325. VI, 7, 37. P. 504. II, 7, 1. P. 38.

[2]) Ibid. V, 5, 6. P. 334.

[3]) Ibid. V, 8, 1—3. 5 8. P. 349—351, 353, 355—356

[4]) Ibid V, 5, 2—3. P. 331—332.

[5]) См. ч. I, стр. 80.

безучастно и съ пренебреженіемъ. Тѣмъ не менѣе вовсе не космологическій интересъ возбуждалъ къ дѣятельности его умъ. Въ годы сомнѣній и колебаній онъ искалъ въ религіи и философіи успокоенія для своего неудовлетвореннаго духа. Откуда зло—вотъ вопросъ, интересовавшій его болѣе всего. Неумѣнье согласовать фактъ существованія зла съ христіанской идеей Бога какъ существа всесовершеннаго, воспринятой еще въ дѣтствѣ, было причиной всѣхъ его заблужденій [1]). Но кризисъ разрѣшился, и бл. Августинъ нашелъ успокоеніе и радость въ Богѣ. Богъ сталъ для него высшимъ благомъ. Любоваться въ непрестанномъ созерцаніи совершенствами Сладчайшаго и растворяться въ волнахъ любви къ Нему сдѣлалось для него источникомъ счастья и составило общій тонъ его повседневности. При такомъ устремленіи внутренней жизни разсуждать о Богѣ съ точки зрѣнія Его первоначальности было бы неестественно. Сердце бл. Августина не знало ничего лучше Бога, а за сердцемъ послушно слѣдовалъ его умъ. Мы уже знакомы съ его методомъ богопознанія. Онъ не восходилъ отъ міра сначала къ творческимъ энергіямъ, а потомъ чрезъ ихъ потенціи къ неопредѣлимой сущности, а шелъ отъ худшаго (тѣла) чрезъ лучшее (душу) къ наилучшему [2]). Поэтому и въ его теологіи центральное положеніе занимаетъ не идея перваго начала, а идея существа наилучшаго. Въ отличіе отъ Плотина, эта послѣдняя идея и служитъ для Августина принципомъ дедукціи основныхъ свойствъ божественной природы. Но подобно тому, какъ въ дедукцію Плотина приходитъ откуда-то со стороны идея существа всесовершеннаго, въ дедукцію бл. Августина по временамъ, въ качествѣ инороднаго и второстепеннаго принципа, проникаетъ идея существа перваго и потому ни отъ чего независимаго. Но эта непослѣдовательность настолько незначительна, что ее можно игнорировать. Какъ бы часто мы съ нею ни встрѣчались, остается несомнѣннымъ, что центръ тяжести всей системы находится все-же въ идеѣ существа наилучшаго.

Второй отличительной чертой является устраненіе послѣдовательнаго субординаціонизма, проникающаго ученіе Плотина о началахъ. Плотинъ смотритъ на Единое, какъ на потенцію, а на Интеллектъ, какъ на энергію, и соотвѣтственно этому даетъ имъ совершенно различную квалификацію. Бл. Августинъ подъ вліяніемъ ученія о единосущіи отвергаетъ эту, такъ распространен-

---

[1]) См. ч. I, стр. 45—52

[2]) Ср. ч. II, стр 356—361. 314

ную и въ христіанской литературѣ доникейскаго періода, концепцію. Сущность Отца и Сына одна и таже и, слѣдовательно, свойства Ихъ одинаковы [1]). А отсюда слѣдуетъ, что тѣ аттрибуты, которые Плотинъ раздѣляетъ между двумя первыми ипостасями могутъ быть соединены, какъ опредѣленія общей Отцу и Сыну сущности. Бл. Августинъ приписываетъ, съ одной стороны, безусловную простоту, которой въ системѣ Плотина характеризуется только первая ипостась, и Сыну, съ другой—мышленіе и все, что съ нимъ логически связано (форма, красота, истина), со второй ипостаси, которой оно ограничивается у Плотина, распростираетъ и на Первую. Такимъ образомъ, ученіе Плотина о первой и второй ипостаси комбинируется бл. Августиномъ для выясненія онтологической природы Божественной сущности, общей Отцу и Сыну.

Въ основѣ ученія бл. Августина о Богѣ лежитъ понятіе о Немъ, какъ существѣ высочайшемъ, выше и лучше котораго не можетъ быть [2]). О такомъ существѣ слѣдуетъ мыслить наилучшимъ образомъ, приписывать Ему наивысшіе предикаты, считать Его свойствами лишь то, что является въ нашихъ глазахъ самымъ возвышеннымъ и цѣннымъ. Наоборотъ, понятіе о Богѣ необходимо тщательно очищать отъ всего, свойственнаго низшимъ ступенямъ бытія и благамъ второго и третьяго порядка [3]). На этомъ принципѣ построена вся дедукція свойствъ Божіихъ у нашего мыслителя. Среди этихъ послѣднихъ особое значеніе имѣетъ предикатъ неизмѣняемости. Поэтому съ него и слѣдуетъ начать.

Неизмѣняемость Бога По ученію манихеевъ, демоническія существа овладѣваютъ частью свѣтлой божественной субстанціи, заключаютъ ее въ матерію и подвергаютъ всевозможнымъ насиліямъ. Не человѣческая природа Спасителя, а частицы божественной субстанціи, раздробленныя, плѣненныя и связанныя въ камняхъ, растеніяхъ и животныхъ, есть страждующій Іисусъ. Сознаніе оскорбительности для Бога подобнаго представленія о Его субстанціи и полемика съ манихействомъ послужили для бл. Августина личнымъ мотивомъ съ особенною настойчивостью выдвигать идею неизмѣняемости Бога, получившую и безъ того боль-

---

[1]) Ср ч. II. стр. 354—355.

[2]) Quidquid enim anima colit ut Deum, necesse est ut melius esse, quam seipsam, putet. De quant. anim. 77. Рус. п II, 414. Summum bonum omnino, et quo esse aut cogitari melius nihil possit, aut intelligendus, aut credendus Deus est, si blasphemiis carere cogitamus De morib. II, 24. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. De lib. arb. II, 14. De doctr. christ. I, 7.

[3]) Optime deDeo existimare verissimum est pietatis exordium. De lib. arb. I, 5.

ной вѣсъ въ христіанскомъ сознаніи во время аріанскихъ споровъ.

О себѣ самомъ бл. Августинъ разсказываетъ, что идея неизмѣняемости Бога всегда была для него самоочевидной. Съ одной стороны онъ ясно сознавалъ, что Богъ есть существо, выше котораго умъ ничего не можетъ себѣ представить, съ другой—для него было несомнѣнно, что неизмѣняемое, нетлѣнное, недоступное повреждению выше измѣняемаго, тлѣннаго, поврежденнаго. Соединяя вмѣстѣ эти идеи, онъ проникался непоколебимымъ убѣжденіемъ въ неизмѣняемости божественной субстанціи [1]). Комбинація этихъ идей представлялась ему настолько естественной, что вѣру въ неизмѣняемость Божества онъ признавалъ врожденной, возникающей въ душѣ человѣка независимо отъ образованія и успѣй мысли, самоочевиднымъ свидѣтельствомъ разума [2]). Но тамъ, гдѣ онъ старается установить разумность этого непосредственнаго свидѣтельства души, онъ всегда извлекаетъ идею неизмѣняемости Бога изъ понятія о Немъ, какъ существѣ наилучшемъ и Высшемъ Благѣ. Тѣлесная тварь находится въ постоянномъ измѣненіи. Измѣняема и духовная тварь. Но разумная душа человѣка, при всей своей измѣняемости, созерцаетъ, однако, неизмѣняемый законъ соотношенія чиселъ. Если бы мы отказались приписать Богу предикатъ неизмѣняемости, то поставили бы законы математики выше Бога, а въ этомъ случаѣ Богъ уже не былъ бы для насъ существомъ наилучшимъ [3]). Съ другой стороны, съ понятіемъ Высшаго Блага неразрывно связана идея его неизмѣняемости. Одно безъ другого немыслимо. Достаточно признать Бога Высшимъ Благомъ, чтобы притти къ мысли о Его неизмѣняемости [4]). Высшее Благо не можетъ измѣняться ни къ лучшему, ни къ худшему. Измѣненіе къ лучшему свидѣтельствовало бы о томъ, что ранѣе Оно не было полнотою совершенствъ.

---

[1]) Confes VII, 6 Рус п. I, 164.

[2]) 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... De morib. II, 20. 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. Contr. Faust. XXXIII, 9.

[3]) De morib. II, 24. Ср. De lib. arb. II, 13—14.

[4]) Summum bonum, quo superius non est, Deus est. De nat. bon. I. 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. De morib. II, 5. Contr. Secund. XIX. De Genes. ad litt VIII, 31 Рус п. VIII, 124—12 .

а измѣненіе къ худшему говорило бы о слабости и неустойчивости совершенствъ, оставляющихъ возможность порчи. Поэтому природа Высшаго Блага не допускаетъ ни приращенія, ни умаленія, но пребываетъ всегда себѣ тождественной [1]). Если же Богъ неизмѣняемъ по существу, то неизмѣняемы и всѣ проявленія Его природы—Его мышленіе, воля, дѣятельность. Поэтому внутренняя жизнь Божества и происхожденіе Ипостасей, созданіе міра, промыслъ и откровеніе должны быть разъяснены такимъ образомъ, чтобы они не стояли въ противорѣчіи съ свойствомъ неизмѣняемости Божіей, а наоборотъ вытекали изъ него и служили его выраженіемъ [2]).

Простота Божественной природы. Прежде всего неизмѣняемость Божественной субстанціи предполагаетъ ея простоту. Измѣненію подвержено только то, въ чемъ есть реальное различіе между содержащимъ и содержимымъ, между субъектомъ и качествами, между сущностью и свойствами. Только при этомъ условіи носитель качествъ можетъ лишаться однихъ свойствъ и пріобрѣтать другія [3]). Напротивъ, неизмѣняемость природы указываетъ на ея простоту [4]). Вторымъ основаніемъ для признанія простоты божественной субстанціи служитъ несовмѣстимость метафизической сложности съ идеей существа наилучшаго. Въ сложныхъ субстанціяхъ бл. Августинъ отличаетъ субъектъ отъ качествъ, ставя при этомъ качества выше самого субъекта на томъ основаніи, что та духовная реальность, по причастію которой субстанція получаетъ свою опредѣленность, не зависитъ отъ своего матеріальнаго носителя и существуетъ какъ ранѣе, такъ и послѣ его возникновенія, тогда какъ субъектъ, причастный этой реальности, стоитъ отъ нея въ зависимости. Не бѣлизна и цѣломудріе существуютъ благодаря бѣлому и цѣломудренному, а наоборотъ, потому что бѣлые предметы разрушаются и исчезаютъ, а бѣлизна пребываетъ вѣчно,

---

[1]) 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. Serm CLXXXII, 3.

[2]) 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. Confes. XIII, 19 Рус п. I, 439.

[3]) Ср. ч. II, стр. 500.

[4]) Nihil enim simplex mutabile est. De Trinit VI. 8. 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. De civ Dei XI, 10, 1. Рус. п. IV, 189.

и только благодаря этому возможно появленіе на смѣну исчезнувшихъ другихъ бѣлыхъ предметовъ. Исходя изъ этого представленія, необходимо отказаться отъ мысли о метафизической сложности божественной природы. Если въ Богѣ какъ и въ измѣняемыхъ субстанціяхъ, есть реальное различіе между содержащимъ и содержимымъ, то Онъ имѣетъ всѣ свои свойства по причастію нѣкоторымъ внѣ и выше Его стоящимъ реальностямъ, а если такъ, то Онъ не есть существо наивысшее. Аргументація бл. Августина очень близка къ неоплатонической, и Плотинъ безъ сомнѣнія съ нею согласился бы Но есть въ ней элементъ, въ которомъ очень характерно проявляется своеобразіе бл. Августина. Плотинъ отвергъ зависимость Бога отъ стоящей внѣ Его реальности на томъ основаніи, что такой реальности не можетъ быть, разъ Божество есть *первое* начало. Августинъ же разсматриваетъ независимость Бога, какъ выраженіе Его совершенства. Домъ, гора, духъ бываютъ велики по причастію величинѣ, благодаря которой велики не только перечисленныя субстанціи, но и все, называемое великимъ. „Эта величина безъ сомнѣнія велика первоначально и гораздо превосходнѣе (multaque excellentius), чѣмъ великое по причастію ей. Богъ же великъ не той величиной, которая не есть Онъ Самъ, чтобы, будучи великимъ, быть какъ-бы ея причастникомъ, въ противномъ случаѣ эта величина была бы выше (major) Бога, но выше Бога нѣтъ ничего. Слѣдовательно, Онъ великъ тѣмъ величіемъ, которое есть Самъ Онъ“ [1]).

Идея безусловной простоты божественнаго существа въ той формѣ, которую далъ ей бл. Августинъ, была новостью въ патристической литературѣ и надолго сохранила свое вліяніе въ исторіи средневѣковой философіи. Мы изложили по другому поводу ученіе восточныхъ церковныхъ писателей той же послѣникейской эпохи о божественной сущности и энергіяхъ. Всѣ они полагали реальное различіе какъ между существомъ Божіимъ съ одной стороны и Его потенціями и энергіями—съ другой, такъ и между самыми Его энергіями. Бл. Августинъ стираетъ всякое различіе какъ между сущностью и свойствами Божіими, такъ и между самыми Его свойствами [2]). Его взгляды на этотъ предметъ опредѣлились однако не сразу. Въ ихъ развитіи можно указать три момента.

На двадцатомъ году жизни бл. Августинъ познакомился съ

---

[1]) De Trinit V. 11.

[2]) Ср. ч. II, стр 344—353

Категоріями Аристотеля и тотчасъ же примѣнилъ ихъ къ выясненію понятія о Богѣ. Онъ полагалъ тогда, что Богъ опредѣляется Своимъ величіемъ, красотою и другими свойствами, которыя находятся въ Немъ, какъ въ субъектѣ. Изъ признанія же реальнаго различія между сущностью и свойствами Божества должно было вытекать признаніе реальнаго различія, а слѣдовательно и множественности свойствъ въ Богѣ [1]). Но это была юношеская попытка уяснить для себя природу высшаго начала, прошедшая безслѣдно въ исторіи интеллектуальнаго развитія нашего мыслителя.

Значительно позднѣе онъ пришелъ къ другому представленію объ отношеніи сущности и свойствъ въ Богѣ. Онъ оставался еще при мысли объ ихъ реальномъ различіи, но попытался избѣжать идеи причастія, ставящей Бога въ зависимость отъ внѣ и выше Его существующей реальности Измѣняемыя субстанціи цѣломудренны, прекрасны, мудры по причастію внѣ ихъ существующимъ цѣломудрію, красотѣ, мудрости Онѣ могутъ имѣть и не имѣть эти свойства. Богъ же вѣченъ, прекрасенъ, благъ, премудръ тою премудростью, вѣчностью, красотой и благостью, которую рождаетъ изъ Своего существа. Это рожденіе обусловлено неизмѣняемой природой Бога и, слѣдовательно, само вѣчно и исключаетъ возможность для Бога быть когда-либо немудрымъ, неблагимъ, непрекраснымъ. Съ другой стороны, обладаніе этими свойствами не ставитъ Бога въ зависимость отъ какой-либо посторонней реальности, потому что Онъ Самъ рождаетъ эти свойства изъ Себя [2]). Но всѣ эти опредѣленія божественнаго существа бл. Августинъ мыслилъ тогда ипостазированными въ Лицѣ Сына Божія. Отсюда слѣдуетъ, что Отецъ получаетъ качественную опредѣленность лишь въ Сынѣ, Котораго рождаетъ. Это не должно, однако, приводить къ мысли о множественности Сыновъ. Вѣдь и ап. Павелъ называетъ Сына Божіей Силой и Премудростью, но это не вноситъ никакой двойственности въ Его личность [3]).

Изложенное мнѣніе почти совершенно совпадаетъ съ уче-

---

[1]) Confes IV, 29. Рус. и I, 93.

[2]) 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. De div. quaest XXIII.

[3]) De Trinit. VI, 2.

ніемъ Плотина, для котораго Первое Начало есть потенція, получающая свою опредѣленность лишь въ происходящемъ отъ Него Интеллектѣ. Вмѣстѣ съ этимъ оно воскрешаетъ принципы доникейскаго субординаціанскаго богословія, полагавшаго въ Отцѣ лишь потенцію мышленія, а самое мышленіе относившаго къ Логосу [1]) Но именно этотъ субординаціанскій характеръ предложеннаго рѣшенія обсуждаемаго вопроса и побудилъ бл. Августина отказаться отъ него. Никейскій символъ называетъ Сына Богомъ отъ Бога, Свѣтомъ отъ Свѣта. Изъ этого слѣдуетъ, что Отецъ премудръ не премудростію Сына, а Своею собственной, или, вѣрнѣе, премудрость есть свойство сущности и, слѣдовательно, въ равной мѣрѣ принадлежитъ какъ Отцу, такъ и Сыну [2]).

Недостатки двухъ первыхъ мнѣній заставили бл. Августина остановиться въ концѣ концовъ на полномъ отождествленіи сущности Божіей и ея свойствъ. Въ Богѣ сущность и качество одно и тоже „Для Бога не иное быть и иное быть великимъ, но для Него тоже самое быть, что и быть великимъ“ [3]). „Для человѣческаго духа не одно и тоже быть и быть храбрымъ, благоразумнымъ, справедливымъ или воздержнымъ, ибо онъ можетъ оставаться духомъ, не имѣя ни одной изъ этихъ добродѣтелей. Для Бога же одно и тоже быть и быть могущественнымъ, справедливымъ“ [4]). Въ простой и высочайшей природѣ Бога не иное субстанція и иное любовь, но сама любовь есть субстанція [5]). Вслѣдствіе Своей простоты Богъ есть то, что онъ имѣетъ [6]).

Изъ отождествленія сущности Божіей съ ея свойствами вытекаетъ съ необходимостью тождественность самыхъ свойствъ. Въ самомъ дѣлѣ, если каждое свойство Божества тождественно Его сущности, то остается признать одно изъ двухъ: или свойства различны и, слѣдовательно, въ Богѣ столько субстанцій, сколько свойствъ, или въ Богѣ одна лишь субстанція и, слѣдовательно, свойства, тождественныя ей, тождественны также и другъ другу. Такъ какъ первое нелѣпо, то должно быть принято второе Бл. Августинъ и останавливается на этомъ выводѣ [7]). „Такъ

---

[1]) Ср. ч II, стр 338—343.

[2]) Retract. I. 26. De Trinit VI, 2—3.

[3]) De Trinit. V, 9. 11

[4]) Ibid. VI, 6.

[5]) Ibid. XV, 29.

[6]) De civ. Dei XI, 10, 1. Рус. п. IV, 190. Ibid. XI, 10, 3 Рус п. IV, 192 De Trinit. V, 12. VII, 2. 3. VIII, 2. In Ev. Ioan. XX, 4 XLVIII, 6.

[7]) Возможно, что выводъ этотъ былъ внушенъ бл. Августину такими мѣстами изъ Эннеадъ, какъ напр. V, 3, 12. P. 320.

какъ въ субстанціи Истины одно и тоже быть истиной и просто быть, просто быть и быть великой, то быть истиной тоже, что быть великой" [1]). Все, что приписывается Богу въ качествѣ различныхъ свойствъ, въ дѣйствительности есть одно и тоже. Въ Богѣ бытіе, жизнь, мышленіе, сила, мудрость тождественны другъ другу [2]). Этимъ, однако, не утверждается безкачественность Божества. Ученіе о неопредѣленности существа Божія совершенно чуждо Августину. Отождествляя свойства Божіи съ Его сущностью и признавая ихъ тождественными другъ другу, онъ хочетъ сказать, что сущность Божія цѣлостно выражается въ каждомъ изъ ея свойствъ. Въ ученіи о простотѣ божественнаго существа бл. Августинъ приближается къ ученію Плотина о синонимичности всѣхъ наименованій, относимыхъ къ Единому. На этотъ источникъ указываетъ самъ онъ, отмѣчая полное совпаденіе своего ученія о простотѣ Божіей природы съ неоплатоническимъ [3]).

Безтѣлесность Бога. Представленіе о тѣлесности Бога было извѣстно бл. Августину въ двухъ формахъ: въ формѣ наивнаго антропоморфитства, широко распространеннаго среди простои и мало образованной христіанской массы [4]), и въ формѣ ученія о Богѣ, какъ свѣтовомъ началѣ, разлитомъ въ безконечномъ пространствѣ міра, но чуждомъ какого-бы то ни было образа и контуръ. Послѣдняго держался самъ бл. Августинъ въ манихейскій періодъ своей жизни [5]). Антропоморфитство же всегда ему претило, и онъ видѣлъ еще въ началѣ своихъ религіозныхъ исканій [6]) его непримиримость съ христіанскимъ понятіемъ о Богѣ, какъ существѣ абсолютно совершенномъ. Естественно, что и впослѣдствіи, будучи епископомъ, онъ боролся въ своихъ проповѣдяхъ противъ антропоморфитства мало образованныхъ членовъ христіанской церкви. Видя въ безконечности Бога выраженіе Его совершенства, онъ считалъ

---

[1]) De Trinit VIII, 2

[2]) 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. De Trinit VI, 11. 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? Ibid. XV, 9 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 aliud et aliud intlligitur. Serm. CCCXLI, 8

[3]) De civ. Dei VIII, 6 Рус. п. IV, 13—14.

[4]) См. ч. I, стр. 92—93.

[5]) См. ч. I, стр. 109. 111—113. 149—151.

[6]) См. ч. I, стр 92—93.

антропоморфизмъ, ограничивающій божественную субстанцію очертаніями человѣческаго тѣла, оскорбительнымъ для существа наилучшаго [1]). Но по тѣмъ же основаніямъ онъ возстаетъ и противъ второй формы матеріалистическихъ представленій о существѣ Божіемъ. Богъ не есть тѣло, хотя и свободное отъ ограничивающихъ предѣловъ внѣшняго вида, но всеже простирающееся въ пространствѣ своими частями на подобіе воды, воздуха, свѣта, которыхъ большая часть занимаетъ больше мѣста, а меньшая меньше. Въ самомъ дѣлѣ, необходимо, чтобы душа чтила какъ Бога то, что лучше ея. Но сама она, какъ въ этомъ убѣждаетъ разумъ, гораздо лучше морей, звѣздъ, солнца и луны, и всего матеріальнаго. Уже образы этихъ тѣлесныхъ субстанцій, наполняющіе воображеніе, сами нематеріальны. Тѣмъ болѣе нужно признать безтѣлесными силу воображенія, порождающую фантазмы, и умъ, оцѣнивающій все чувственно-воспринимаемое. Но если наша душа не есть тѣло, то тѣмъ болѣе таковымъ не можетъ быть Богъ, Который лучше души [2]).

Вездѣприсутствіе Бога. Богъ безтѣлесенъ, и отсюда уже ясно, что Онъ не содержится въ пространствѣ [3]) Но къ тому же выводу мы приходимъ и непосредственно изъ понятія о Богѣ, какъ существѣ наилучшемъ. Если Богъ выше и лучше всего, то Онъ не можетъ быть связанъ пространствомъ въ большей степени, чѣмъ его произведенія. Между тѣмъ многое и изъ числа тварей не подлежитъ ограниченіямъ пространства. Сюда относится прежде всего качество тѣлесныхъ субстанцій. Если ихъ количество требуетъ для себя пространства, то въ противоположность ему, какъ было уже выяснено [4]), качество совершенно непростран-

---

[1]) Nulla enim forma corporis Deus definitur atque concluditur De agon. christ 28 Non tibi facias hominem aliquem grandem et pulchrum. non circumscribitur humana forma Deus. non continetur loco, non tenetur spacio. Serm. IV, 5. 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. Serm. LIII, 12

[2]) De quant anim 77. Рус. и II, 413—414. De civ. Dei VIII, 5. Рус и. IV, 12.

[3]) Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco: quod continetur loco, corpus est. Deus autem non est corpus· non igitur alicubi est. De div. quaest XX.

[4]) См. ч. II, стр 520—521

ственно. Въ цѣломъ тѣлѣ оно можетъ находиться не въ большей степени, чѣмъ въ его части, и наоборотъ, въ малой части тѣла оно можетъ быть дано въ большей мѣрѣ, чѣмъ во всемъ тѣлѣ. Это совершенно не свойственно тѣлесности, такъ какъ всякое тѣло въ цѣломъ занимаетъ больше мѣста, чѣмъ въ частяхъ. Но если даже качество матеріальныхъ субстанцій возвышается надъ пространствомъ, то тѣмъ болѣе не можетъ зависѣть отъ него Богъ [1]).

Будучи безтѣлесны, качества нуждаются, однако, для своего существованія въ тѣлѣ, какъ субстратѣ. Если бы исчезло тѣло, то качества, не имѣя въ чемъ существовать, раздѣлили бы его участь. Они безтѣлесны, но содержатся въ тѣлѣ [2]). Болѣе свободна отъ ограниченій тѣла и пространства душа. Не душа зависитъ отъ тѣла, а тѣло отъ души; не тѣло, поэтому, содержитъ душу, а душа тѣло Но она содержитъ тѣло не пространственно. Въ пальцѣ души не меньше, чѣмъ въ рукѣ. Душа находится вся во всемъ тѣлѣ и вся въ каждой малѣйшей его части. Въ этомъ убѣждаютъ свойства нашихъ ощущеній и воспріятій. Когда внѣшнему раздраженію подвергается палецъ руки, то хотя оно и не затрогиваетъ всего тѣла, однако, ощущаетъ его не часть души, а вся душа въ ея цѣломъ. Для этого душа не собирается къ раздражаемому члену, оставляя другіе, но цѣлостно пребываетъ и во всѣхъ прочихъ, потому что вся она ощущаетъ и одновременное съ первымъ раздраженіе пальца ноги. Отсюда видно, что душа совершенно непространственна и потому одновременно и цѣлостно можетъ присутствовать въ каждомъ атомѣ своего тѣла [3]). Если же душа, будучи природой тварной и измѣняемой, совершенно не зависитъ отъ пространства, то тѣмъ болѣе нужно сказать это о природѣ Бога, Который выше и совершеннѣе разумной души [4]).

Итакъ, превосходство божественной субстанціи надъ всѣмъ существующимъ вынуждаетъ признать независимость ея отъ про-

---

[1]) Absit ergo ut quod potest in corpore qualitas creati corporis, non possit in seipsa substantia Creatoris. Epist. CLXXXVII, 13.

[2]) 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 Ibid. 18.

[3]) Contr. epist. Fund. 20.

[4]) 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? Ibid. 21. Epist. CXXXVII, 3.

странства. Но это же опредѣляетъ собою и самое понятіе вездѣприсутствія Божія. Находясь повсюду, Богъ не содержится въ тѣхъ предметахъ и мѣстахъ, гдѣ Онъ присутствуетъ, какъ содержится качество въ тѣлѣ. Качество зависитъ отъ тѣла, Богъ же могъ бы существовать и безъ міра, потому что Онъ не зависитъ отъ Своихъ твореній. Ни въ чемъ не содержась, Богъ находится только въ Себѣ Самомъ, потому что въ Себѣ Самомъ Онъ имѣетъ основаніе Своего бытія [1]). Далѣе, Богъ присутствуетъ вездѣ всецѣло. Хотя Онъ наполняетъ небо и землю, однако, вслѣдствіе этого не половина Его находится на небѣ и половина на землѣ, какъ это свойственно воздуху, но, присутствуя весь на небѣ, Богъ весь и на землѣ. И чтобы цѣлостно быть на землѣ, Онъ не оставляетъ небо, но пребываетъ вездѣ одновременно весь [2]). Богъ присутствуетъ вездѣ цѣлостно, какъ вездѣ присутствуетъ Его Истина, созерцаемая одновременно и всецѣло всѣми умами, гдѣ бы они ни находились [3]).

Неподвижность Бога. Всякое движеніе существеннымъ образомъ связано съ измѣненіемъ. Движеніе есть только другое названіе для измѣненія. Поэтому чѣмъ разностороннѣе претерпѣваемыя субстанціей измѣненія, тѣмъ разностороннѣй и ея движенія; и наоборотъ, чѣмъ менѣе она подвержена измѣненіямъ, тѣмъ большей отличается неподвижностью. Низшимъ бытіемъ является тѣло и вслѣдствіе этого его измѣненія особенно многочисленны: оно измѣняется въ пространствѣ и во времени и соотвѣтственно этому движется въ томъ и другомъ отношеніи. Выше стоитъ духовное начало, независимое отъ пространства и потому измѣняющееся и движущееся только во времени. Бытіе наивысшее вовсе не измѣняется [4]) и потому не совершаетъ движеній ни въ про-

---

[1]) 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. Epist. CLXXXVII, 18.

[2]) 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. Epist. CLXXXVII, 17 Serm CCLXXVII, 13. 18. Epist CXX, 14. In Ev. Ioan. Tr. XXXI, 9 De civ. Dei I, 29. Рус. п. III, 52—53.

[3]) Contr. epist. Fund. 20 Epist CXVIII, 23. CLXXXVII, 11—12.

[4]) 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.

странствѣ, ни во времени [1]). Такимъ образомъ, изъ неизмѣняемости наивысшаго существа вытекаетъ Его неподвижность.

Далѣе, движеніе есть выраженіе недостатка. Все движется къ тому, въ чемъ имѣетъ нужду, но Богъ существуетъ чрезъ Себя и потому, ни въ чемъ не имѣя нужды, ни къ чему и не движется [2]).

Вѣчность Бога. Время обусловлено движеніемъ измѣняемыхъ вещей Оно есть выраженіе ихъ бѣдности, изживающей свое содержаніе по частямъ. Богъ неизмѣняемъ, неподвиженъ и есть полнота всего, для которой нечего и негдѣ искать. Вслѣдствіе этого формою Его бытія не можетъ быть время. Таковой является вѣчность, которая по своей природѣ представляетъ нѣчто совершенно особенное по сравненію со временемъ. Первымъ отличительнымъ свойствомъ вѣчности служитъ отсутствіе въ ней моментовъ прошедшаго и будущаго. Богъ всегда и неизмѣнно обладаетъ полнотою Своего содержанія. Онъ ничего не пріобрѣтаетъ вновь и ничего не утрачиваетъ. Но имѣющее быть пріобрѣтеннымъ относится къ будущему, а утраченное къ прошедшему. Если субстанція Божія ничего не получаетъ и ничего не теряетъ, то для нея не можетъ быть ни будущаго, ни прошедшаго. „Всего прошедшаго уже нѣтъ, всего будущаго еще нѣтъ. Слѣдовательно, все прошедшее и будущее отсутствуетъ. У Бога же ничего не отсутствуетъ. Слѣдовательно, у Бога нѣтъ ни прошедшаго, ни будущаго, но все у Него находится какъ настоящее“ [3]). Въ силу безусловной простоты Божественной природы всякое ея свойство тождественно самой ея сущности, а слѣдовательно нѣтъ также никакого различія между существомъ Божіимъ и вѣчностью. А такъ какъ это существо всегда пребываетъ въ неизмѣнной полнотѣ своего содержанія, то формою его бытія можетъ быть только настоящее. „Не иное лѣта Бога и иное Самъ Онъ, но лѣта Бога суть Его вѣчность, а вѣчность—субстанція Самого Бога, въ которой нѣтъ ничего измѣняемаго. Въ ней нѣтъ ничего прошедшаго, какъ-бы его уже не было;

De Genes. ad litt. VIII, 39. Рус. п. VIII, 131. De ver. rel. 18. Рус. п. VII, 16. Epist. XVIII, 2.

[1]) Movet ille omnia temporibus opportunis, non ipse temporaliter motus... et illo non temporaliter moto, moventur ipsa temporaliter. De Genes. ad litt. IX, 24. Рус п. VIII, 159. Certissimum est eis qui substantiam Trinitatis incommutabiliter aeternam, nec per tempus nec per locum moveri, et per tempus et per locum movere... fideliter credunt. Ibid. IX, 4. Рус. п. VIII, 144.

[2]) 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. De immort. anim. 15. Рус. п. II, 314

[3]) De div. quaest. XVII.

нѣтъ ничего будущаго, какъ-бы еще не наступившаго Нѣтъ въ ней ничего кромѣ есть. Нѣтъ въ ней было и будетъ, ибо и что было, того уже нѣтъ, и что будетъ, того еще нѣтъ, но въ ней нѣтъ ничего кромѣ есть" [1]). Итакъ, для измѣняемыхъ вещей все находится или въ прошедшемъ или въ будущемъ и почти ничего въ настоящемъ. Для Бога же все пребываетъ въ настоящемъ, но нѣтъ ничего, относящагося къ прошедшему и будущему [2]). Поэтому днесь, употребляемое въ Писаніи по отношенію къ Богу, обозначаетъ Его вѣчность [3]).

Изъ этой основной черты, отличающей вѣчность, возникаютъ другія, также совершенно не мирящіяся съ понятіемъ времени. Время имѣетъ въ качествѣ одного изъ слагающихъ его моментовъ настоящее. Однако, это настоящее не похоже на настоящее вѣчности. Настоящее времени постоянно переходитъ въ прошедшее, и въ этомъ движеніи состоитъ самая сущность времени. Если бы настоящее остановилось, то оно не было бы уже настоящимъ временемъ, а было бы вѣчностью [4]). Но такъ какъ въ вѣчности нѣтъ прошедшаго, куда могло бы отходить настоящее, и нѣтъ будущаго, которое могло бы итти на смѣну исчезнувшаго настоящаго, то настоящее вѣчности всегда пребываетъ неподвижно и безъ всякой смѣны [5]). Дальнѣйшее различіе между временемъ и вѣчностью, вытекающее изъ той же основной черты вѣчности, заключается въ томъ, что полнота временъ относится къ прошедшему, а полнота вѣчности къ настоящему. Время получитъ свое завершеніе только тогда, когда всѣ его мгновенія перейдутъ въ прошедшее и перестанутъ существовать, потому что исполненія временъ не можетъ быть, пока не исчерпано будущее. Вѣчность

---

[1]) Enar in psal CI, 10.

[2]) In Ioan. Ev. Tr XXXVIII, 10. De div quaest. XIX. Enar. in psal. IX, 11. Lib. de pec. orig 32.

[3]) Enar. in psal. II, 6

[4]) 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. Confes. XI, 17 Рус п. I, 340.

[5]) 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. Ibid XI, 13. Рус. п. I, 337. In aeternitate stabilitas est, in tempore autem varietas; in aeternitate omnia stant, in tempore alia accedunt, alia succedunt. Serm CXVII, 10. De civ. Dei XI, 6. Рус. п IV, 182. Enar. in psal CXXI, 6.

же всегда пребываетъ въ своей полнотѣ, какъ нѣчто единое, не слагающееся изъ отдѣльныхъ моментовъ, и какъ неизмѣнное настоящее. Всѣ протекшіе годы и всѣ годы, имѣющіе наступить, объемлются ею, но не въ качествѣ уже исчезнувшаго или не наступившаго, а въ качествѣ настоящаго и существующаго [1]).

Итакъ, время и вѣчность не имѣютъ между собою ничего общаго. Они исключаютъ другъ друга. Поэтому, какъ въ вѣчности не можетъ быть времени, такъ и время не можетъ быть вѣчнымъ. „Истинная вѣчность та, гдѣ нисколько нѣтъ времени“ [2]). Отсюда слѣдуетъ неприложимость къ вѣчности всѣхъ тѣхъ словъ и выраженій, которыя употребляются для обозначенія послѣдовательности временъ. Въ вѣчности нѣтъ прежде и послѣ, нѣтъ когда или нѣкогда. Тамъ есть только одно остановившееся днесь [3]). Съ другой стороны, ничто, существующее во времени, не можетъ быть названо въ собственномъ смыслѣ вѣчнымъ. Точно также не можетъ быть временъ, хотя бы мы и представляли ихъ безконечными, совѣчныхъ Богу [4]). Часто вѣчнымъ называютъ безсмертное. Однако, это не правильно. Все вѣчное безсмертно, но не все безсмертное вѣчно. Безсмертное, не имѣя конца бытія, можетъ имѣть его начало, вѣчность же не имѣетъ ни начала ни конца. Такъ вѣчность адскаго огня нельзя сравнивать съ вѣчностью Бога, потому что огонь мученій, хотя и не будетъ имѣть конца, однако имѣетъ начало своего бытія [5]). Но можно вообразить безконечность твари не только въ отношеніи къ концу бытія, но и въ отношеніи къ началу. Такъ Оригенъ и Гермогенъ признавали вѣчность міра. Исходя изъ понятія неизмѣняемости Божіей, они отказывались вѣрить, чтобы Богъ могъ существовать когда-нибудь

---

[1]) 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. Confes. XI, 16. Рус. п. I, 339. 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. Enar. in psal. LXXXIX, 15. Ср. Enar. in psal. XC, 15. Serm CXVII, 10.

[2]) In Ioan. Ev. Tr XXIII, 9.

[3]) Noli quaerere quando; aeternitas non habet quando. Quando et aliquando verba sunt temporum. Enar. in psal. CIX, 16. Confes. XI, 40. Рус. п. I, 366

[4]) Intelligant te ante omnia tempora aeternum Creatorem omnium temporum, neque ulla tempora tibi esse coaeterna, nec ullam creaturam, etiam si est aliqua supra tempus Confes. XI, 40 Рус. п. I, 366

[5]) De nat bon. XXXIX

безъ міра. Но если бы міръ, возражаетъ имъ Августинъ, и дѣйствительно существовалъ всегда, то формою его бытія все же было бы время, но никакъ не вѣчность, потому что жизнь міра течетъ въ непрекращающихся измѣненіяхъ и никогда не останавливается неподвижно. Безконечная по началу и концу смѣна прошедшаго, настоящаго и будущаго будетъ только безконечнымъ временемъ, но отнюдь не обратится въ вѣчность [1]).

Изъ столь рѣзкаго противопоставленія времени и вѣчности для бл. Августина въ дальнѣйшихъ частяхъ его системы возникаютъ трудныя проблемы и задачи. Богъ есть начало всего существующаго. Отъ Него рождается Сынъ и исходитъ Духъ Св., равные Ему по природѣ и, слѣдовательно, также вѣчные. Вѣчное рожденіе и исхожденіе вѣчныхъ Ипостасей отъ вѣчнаго Первоначала не представляется непонятнымъ. Но какъ объяснить переходъ отъ вѣчности ко времени? Какъ Независимый отъ времени творитъ міръ, подчиненный законамъ времени? Какъ Неизмѣняемый, не испытывая перемѣнъ, управляетъ вселенной, раскрывающейся въ непрерывномъ движеніи временъ? Всѣ эти вопросы бл. Августину предстоитъ разрѣшить въ космологіи.

Бытіе. Всякое измѣненіе есть частичная смерть. Измѣняясь, вещь перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ была ранѣе, чтобы получить новую форму и потомъ въ свою очередь утратить ее. Наоборотъ, Неизмѣняемое, не утрачивая ничего изъ своего содержанія, не терпитъ этой частичной смерти, но всегда пребываетъ въ полнотѣ своего бытія. Выраженіемъ этой полноты и служитъ неизмѣняемое днесь вѣчности. Если въ силу своей измѣняемости сложныя субстанціи обладаютъ бытіемъ мимолетнымъ, и существованіе ихъ представляетъ собою нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ, то Неизмѣняемому принадлежитъ истинное и высочайшее бытіе. „Высочайшимъ бытіемъ должно быть называемо то, что пребываетъ всегда однимъ и тѣмъ же образомъ, что совершенно подобно себѣ, что ни въ чемъ не можетъ подвергаться тлѣнію или измѣненію, что не подлежитъ времени, что не можетъ теперь быть инымъ, чѣмъ прежде, такъ какъ именно это называется бытіемъ въ истиннѣйшемъ смыслѣ“ [2]). „То по истинѣ и первоначально

---

[1]) 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 inzenimus aeternum? Serm. CXVII, 10. Quod autem commutabile est, tempori abnoxium est: non enim semper ejusdem modi est, et ideo aeternum non recte dicitur. De diver. quaest. XIX. De Genes. c. manich. I, 4. De nat bon. XXXIX.

[2]) De morib. II, 1. Quod enim vere est, incommutabiliter manet; quoniam

существуетъ, что существуетъ всегда однимъ и тѣмъ же образомъ, и не только не измѣняется, но и совершенно не можетъ измѣняться“ [1]). Писаніе говоритъ, что одинъ только Богъ имѣетъ безсмертіе (1 Тим. VI, 13—16), потому что Онъ одинъ только неизмѣняемъ [2]). Бытіе Неизмѣняемаго настолько полно, что по сравненію съ нимъ вещи измѣняемыя какъ-бы вовсе не существуютъ [3]). Вслѣдствіе этого собственнымъ именемъ Бога служитъ Сущій. Это имя открылъ Самъ Богъ слугѣ своему Моисею. Онъ называлъ Себя и другими именами, напр., Богомъ Авраама, Исаака и Іакова, но эти имена выражаютъ лишь отношеніе Его къ человѣку. Только имя Сущій относится къ самой природѣ Бога и отображаетъ ея главное свойство [4]).

Познаніе Божіе. Плотинъ относитъ божественное мышленіе ко второй ипостаси. Единое есть только потенція мышленія, но Само стоитъ выше мышленія. Мыслитъ только Интеллектъ. Бл. Августинъ устраняетъ это различіе между первой и второй Ипостасію Св. Троицы. Всѣ три Лица, вмѣстѣ взятыя, составляютъ одну нумерически недѣлимую сущность Бога. Сущность эта безусловно проста. Всѣ ея свойства тождественны ей самой. Въ Богѣ сущность и премудрость, сущность и любовь одно и тоже. Если же это такъ, то о свойствахъ Лицъ Св. Троицы нужно утверждать то же, что и объ Ихъ сущности. Если сущность Ихъ одна, такъ что и каждое Лицо есть сущность и всѣ Они вмѣстѣ не три, а одна сущность, то и премудрость всѣхъ Лицъ одна въ томъ смыслѣ, что и Каждое изъ Нихъ есть премудрость и всѣ Они вмѣстѣ—одна премудрость [5]). „Премудрость Сынъ отъ Отца

---

quod mutatur, fuit aliquid quod jam non est, et erit quod nondum est De fid. et symb. 7.

[1]) De Genes. ad litt. V, 34. Рус. п. VIII, 24.

[2]) In Ioan. Ev. Tr XXXVIII, 10. Enar in psalm. CXXXIV, 6. Epist. CXVIII, 15. Confes I, 9. XI, 9. Рус. п. I, 7—8. 333. Contr. Maxim. II, 12, 2. De nat. bon. XIX. De Trinit. I, 2

[3]) 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. Enar. in psal. CXXXIV, 4. De lib. arb. III, 21.

[4]) Serm. VII, 7. De Trinit. I, 2 De doctr. christ. I, 35. Serm. VI, 4. De nat. bon XIX. De Genes. ad litt. V, 34. Рус. п. VIII, 24. De civ. Dei VIII, 11 Рус. п. IV, 21—23.

[5]) 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 intelligatur 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. De Trinit. VII, 2.

премудрости, какъ свѣтъ отъ свѣта и Богъ отъ Бога. Какъ и одинъ Отецъ свѣтъ и одинъ Сынъ свѣтъ, какъ и одинъ Отецъ Богъ и одинъ Сынъ Богъ, такъ и одинъ Отецъ премудрость и одинъ Сынъ премудрость. И какъ Тотъ и Другой вмѣстѣ одинъ свѣтъ, и одинъ Богъ, такъ оба вмѣстѣ одна премудрость" [1]). Однако, по Своей ипостасной особенности, Сынъ Божій есть премудрость по преимуществу. Его личное свойство быть Словомъ, открывающимъ премудрость Отца, поэтому Онъ преимущественно и называется въ Писаніи Божіей силой и Божіей премудростью [2]). Такимъ образомъ, когда бл Августинъ говоритъ о мышленіи и познаніи Божіемъ, то имѣетъ въ виду свойство общей всѣмъ тремъ Ипостасямъ сущности, а не свойство одной второй Ипостаси. Въ этомъ лежитъ глубокое различіе между нимъ и Плотиномъ.

Богъ есть творецъ всего видимаго и невидимаго. Но если уже художникъ, прежде чѣмъ создать произведеніе искусства, обдумываетъ его и предначертываетъ для себя его идеальный образъ, то тѣмъ болѣе Богъ творитъ все, зная заранѣе, что имѣетъ быть создано. Въ божественномъ умѣ отъ вѣка существуютъ разумныя и неизмѣняемыя основанія всѣхъ вещей ранѣе ихъ возникновенія. Вслѣдствіе этого между познаніемъ Божіимъ и познаніемъ сотвореннаго духа есть различіе. Человѣкъ и ангелы познаютъ вещи потому, что онѣ существуютъ. Ихъ познаніе зависитъ отъ вещей. Напротивъ, творческое познаніе Бога не зависитъ ни отъ чего. Богъ не потому знаетъ вещи, что онѣ существуютъ, а потому вещи существуютъ, что Онъ ихъ знаетъ [3]). Въ силу того, что знаніе вещей въ Богѣ предваряетъ самое ихъ бытіе, Богъ видитъ ихъ не внѣ Себя, какъ человѣкъ, а въ Себѣ Самомъ, какъ человѣкъ видитъ только ихъ цѣнность [4]).

Существо Божіе неизмѣняемо, а такъ какъ въ силу своей простоты оно тождественно уму, то неизмѣняемость божественнаго существа есть въ тоже время неизмѣняемость Его вѣдѣнія [5]). По-

---

[1]) Ibid. VII, 4. XV. 28

[2]) Ibid. VII, 4.

[3]) De civ. Dei XI, 10, 3. Рус. п. IV, 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. De Trinit. XV, 22. Ср. VI, 11.

[4]) 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. Confes. XIII, 53. Рус. п. I, 480.

[5]) Sicut omnino tu es, tu scis solus, qui es incommutabiliter, et scis incommutabiliter, et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et

этому, чтобы составить себѣ понятіе о божественномъ познаніи, нужно взять точкою отправленія познаніе человѣческое, но необходимо при этомъ устранить изъ него элементъ измѣняемости [1]). Измѣняемость человѣческаго мышленія выражается въ его дискурсивномъ характерѣ. Не обнимая однимъ взглядомъ всего своего содержанія, нашъ умъ вынужденъ переходить отъ одного понятія къ другому. Въ неизмѣняемомъ мышленіи Бога такого перехода быть не можетъ. Богу чуждо дискурсивное мышленіе, потому что Онъ созерцаетъ всѣ Свои идеи сразу, какъ бы охватывая ихъ однимъ взоромъ [2]). Такъ какъ для вѣчности Божіей все дано въ настоящемъ, и не существуетъ ни прошедшаго, ни будущаго, то Богъ видитъ прошедшее и будущее не чрезъ припоминаніе или догадку, а непосредственно, какъ настоящее [3]).

Съ понятіемъ о всепревосходящемъ величіи Божіемъ связанъ вопросъ о доступности для Бога познанія безконечнаго. Если познаніе безконечнаго превышаетъ силы Божественнаго ума, то существо Божіе не въ высшей степени совершенно. Исходя изъ идеи существа наилучшаго, необходимо было отвѣтить на этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ. Но такой отвѣтъ самымъ рѣшительнымъ образомъ сталкивался съ тѣмъ представленіемъ о сущности познанія, которое раздѣлялъ и бл. Августинъ. Познаніе есть видъ ограниченія. Познать значитъ охватить объектъ познанія мыслію. Но все, охваченное мыслію и ограниченное познаніемъ, не можетъ быть безконечнымъ. Наоборотъ, безконечное и недопускающее ограниченій не можетъ быть познано. Такъ гносеологія требовала признанія ограниченности божественнаго вѣдѣнія. Подъ вліяніемъ ея, Оригенъ, признавая міръ безконечнымъ по времени, вынужденъ былъ допустить его ограниченность въ пространствѣ. Интересны его основанія. Безконечное не можетъ быть предметомъ

---

scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et scit incommutabiliter. Confes. XIII, 19. Рус. п. I, 439.

[1]) 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. De div. quaest. ad Simpl. L. II, Quaest. II, 3

[2]) Nec singula cogitentur, et ab aliis ad alia cogitando transeatur, sed in uno conspectu simul praesto sint universa. De Trinit. XV, 13. Neque ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt cuncta quae novit De civ. Dei XI, 21. Рус. п. IV, 206.

[3]) Confes. XI, 41. Рус. п. I, 367—369 De Trinit. XV, 13. De civ. Dei XI, 21. Рус. п. IV, 206.

познанія. Если бы міръ не имѣлъ границъ, онъ не былъ бы доступенъ и божественному вѣдѣнію, но, не зная міра, Богъ не имѣлъ бы возможности ни создать его, ни управлять имъ [1]). Иначе эта же самая мысль выразилась въ системѣ Іоанна Скота Эригены. Удерживая идею безконечности божественнаго существа и исходя изъ представленія о познаніи, какъ ограниченіи, Эригена пришелъ къ отрицанію всевѣдѣнія Божія. Онъ полагалъ, что въ безконечныхъ глубинахъ Божественной природы есть области, ускользающія отъ ограниченій даже божественнаго познанія и невѣдомыя для него [2]). Та же проблема интересовала и бл. Августина. Изъ того обстоятельства, что онъ затрогиваетъ ее въ связи съ критикой оригеновскаго ученія о круговращеніи міровъ, можно догадываться, что и подъ людьми, отрицающими возможность для божественнаго ума познавать безконечное, онъ разумѣетъ именно Оригена и его западныхъ послѣдователей [3]). Ихъ мнѣніе, по взгляду бл. Августина, противорѣчитъ благочестивому понятію о Богѣ. Держась его, пришлось бы примириться съ тѣмъ, что божественному уму недоступно даже познаніе чиселъ. Хотя каждое опредѣленное число ограничено, однако, число вообще безконечно, потому что всякое данное число можетъ быть не только удвоено, но и умножено на какое угодно число [4]). Бл. Августинъ раздѣляетъ гносеологическую теорію своихъ противниковъ, но онъ полагаетъ, что безконечный умъ Бога можетъ какимъ-то невѣдомымъ для насъ образомъ ограничивать своимъ познаніемъ даже безконечное [5]). Въ одинаковой безконечности познающаго и познаваемаго и дана возможность всевѣдѣнія Божія.

Богъ какъ Высшее Благо. Всеобщее сознаніе видитъ въ Богѣ Высшее Благо, источникъ всѣхъ благъ. Въ этомъ согласны между собою какъ члены церкви, такъ и еретики. Увѣренность въ томъ, что отъ Бога можетъ исходить только благо, побуждала дуалистическія секты искать въ противоположномъ Богу началѣ источ-

---

[1]) *Origen.* De princip. Lib. II, c. IX, 1. Ed. *Koetschau* (GCS) p. 163—165

[2]) *А. Брилліантовъ.* Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены. Спб. 1898. Стр. 271—273.

[3]) *August.* De civ Dei XII, 16—18. Рус. п. IV, 265—270.

[4]) 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. De civ. Dei XII, 18. Рус. п. IV, 268.

[5]) Si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. Ibid.

никъ зла, господствующаго въ мірѣ [1]). Бл Августинъ старается выяснить философскія основанія этой всеобщей вѣры. Что Богъ есть Высшее Благо, это—выводъ изъ самаго понятія о Немъ, какъ существѣ, выше котораго нѣтъ. „Высочайшее Благо есть то, выше котораго не можетъ быть ничего, но Богъ—благо и выше Бога ничего не можетъ быть, слѣдовательно, Богъ есть Высочайшее Благо“ [2]).

Въ силу простоты божественной природы ея сущность и благо есть одно и тоже, но именно эта тождественность и является основаніемъ для признанія Бога Высшимъ Благомъ. Какъ благо простое, Богъ есть, во-первыхъ, благо первоначальное и источное. Всѣ измѣняемыя субстанціи — благо, но зависимое отъ того блага, по причастію которому онѣ таковы. Онѣ хороши, благодаря выше ихъ стоящему благу. Какъ существо простое, Богъ не можетъ быть благомъ по причастію благу. Онъ можетъ быть только Самимъ Благомъ. Поэтому Онъ—Благо, не нуждающееся ни въ какомъ благѣ [3]). Всѣ блага созданы Богомъ, но Богъ—Благо, которое никѣмъ не создано. Онъ благъ собственнымъ благомъ [4]). „Богъ есть Благо всѣхъ благъ, Благо, отъ котораго всѣ блага, благо, безъ котораго ничто не благо, Благо, независимое отъ прочихъ благъ“ [5]). Когда мы восхищаемся и хвалимъ измѣняемыя блага, то съ ними вмѣстѣ и въ нихъ хвалимъ то Благо, чрезъ общеніе съ которымъ они благо. Но само Благо совершенно въ себѣ самомъ. Мы восхваляемъ Его независимо отъ прочихъ благъ [6]). Богъ—Высшее Благо, потому что Онъ благъ чрезъ Себя Самого [7]).

Во-вторыхъ, какъ благо простое, Богъ есть благо неизмѣнное. Если Онъ благъ не по причастію, а по самой Своей природѣ, то Онъ не можетъ отпадать отъ добра, т. е. отъ Себя Самого. Тождество божественнаго существа и благости дѣлаетъ Бога недоступнымъ никакой порчѣ или тлѣнію [8]). Но зло есть тлѣніе,

[1]) Quis neget Deum summe bonum? De civ. Dei XII, 3. Рус п. IV, 237 Quod eos etiam invitos cogit veritas confiteri, omnia prorsus bona non esse nisi a Deo. De nat. bon. XII.

[2]) De duab. anim. 10.

[3]) Confes. XIII, 53. Рус. п. I, 480.

[4]) Enar. in psal. CXXXIV, 3.

[5]) Ibid. CXXXIV, 6. Ср. CII, 8

[6]) 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. Ibid. CXXXIV, 4.

[7]) De div. quaest, XXIV. De morib. II, 6. Serm. XXIX, 1.

[8]) Deus ergo singulariter bonus est, et hoc amittere non potest; nullius enim boni participatione bonus est, quoniam bonum quo bonus est, ipse sibi est. Epist CLIII, 12. De morib. II, 6.

порча, недостатокъ. Субстанціи, въ которыхъ есть или можетъ быть какой-нибудь недостатокъ, не могутъ быть признаны высшимъ благомъ, потому что въ нихъ вмѣстѣ съ благомъ содержится или можетъ содержаться и зло. Только неизмѣняемое благо чуждо всякой примѣси зла и потому является Высшимъ Благомъ [1]). Отсутствіе же въ Немъ самой возможности порчи еще болѣе повышаетъ Его совершенство. Если мы съ похвалою говоримъ о неиспорченной субстанціи, то тѣмъ большей похвалы заслуживаетъ субстанція, которая даже и не можетъ подвергаться тлѣнію [2]).

Богъ, существо простое и неизмѣняемое, есть абсолютное бытіе и, какъ таковое, Онъ Высшее Благо. Въ самомъ дѣлѣ, гдѣ вовсе нѣтъ бытія, тамъ нѣтъ и блага, поэтому абсолютное ничто есть malum generale. Тамъ, гдѣ есть бытіе и небытіе, т. е. въ измѣняемыхъ субстанціяхъ, подвергшихся порчѣ и частичной потерѣ своего положительнаго содержанія, совмѣщается благо и зло. Такія субстанціи суть блага относительныя. Но отсюда слѣдуетъ, что тамъ, гдѣ есть одно только бытіе, т. е. въ Богѣ, можетъ быть одно только благо. Но благо безъ всякой примѣси зла есть благо высшее. Такимъ образомъ, Богъ, какъ высшее бытіе, есть и Высшее Благо [3]).

III.

Неизмѣняемое въ его отношеніи къ измѣняемому.

Анализъ бытія измѣняемаго показалъ, что оно всѣми своими свойствами указываетъ на существованіе выше его стоящей реальности, которою оно обусловлено. Мы знаемъ теперь эту реальность. Это субстанція неизмѣняемая — Богъ. Намъ остается теперь разсмотрѣть онтологическія отношенія Бога къ тварп.

Богъ—источникъ бытія. Все, подлежащее измѣненіямъ, произошло изъ ничего, изъ несуществующаго. Но ничто не могло дать

---

[1]) Bona sunt quae vitiantur: sed ideo vitiantur, quia non summa bona sunt. De ver. rel. 37. Рус. п. VII, 29. Contr. Julian. op. imp VI, 16. De nat. bon. VI. Contr. Secund. XIX. Contr. epist. Fund. 40.

[2]) Merito quippe natura incorrupta laudatur: porro si et incorruptibilis sit, quae corrumpi omnino non possit, multo est procul dubio laudabilior. Enchirid. XII

[3]) Omne autem quod est, in quantum est, bonum est, Summe enim est illud bonum, cujus participatione sunt bona caetera. De div. quaest. XXIV. 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). De perfect, justit hom. 32. Enar in psal. CXXXIV, 4

себѣ бытія и формы, чтобы обратиться въ измѣняемую субстанцію. И такъ какъ до созданія міра ничего не было кромѣ Бога, то отъ Него только и могло истекать бытіе твари. Какъ истинное, неизмѣняемое и высочайшее бытіе, Богъ есть причина бытія всего сущаго [1]) и, наоборотъ, Онъ не можетъ быть причиною умаленія какого бы то ни было бытія [2]).

Но тварь не только получаетъ отъ Бога бытіе, чтобы возникнуть, но и постоянно должна черпать въ Немъ бытіе для продолженія своего существованія. Отношенія Бога къ міру не слѣдуетъ представлять себѣ по аналогіи съ отношеніемъ архитектора къ построенному имъ зданію. Окончивъ постройку, руководитель работъ удаляется, а его произведеніе продолжаетъ существовать, уже не нуждаясь въ его помощи. Субстанціи измѣняемыя не только возникаютъ благодаря истинному бытію Бога, но и существуютъ только чрезъ него. А что существуетъ не само чрезъ себя, то непремѣнно перестаетъ существовать, если будетъ оставлено тѣмъ, чрезъ что существуетъ [3]). Бытіе вещей основывается на реальной связи ихъ съ источникомъ бытія и потому предполагаетъ вездѣприсутствіе силы Божіей, которая, будучи независимои отъ пространства, дѣйствуетъ всюду. Если бы эта связь хотя бы на одно мгновеніе порвалась, и вседержительная сила оставила міръ, то онъ немедленно обратился бы въ ничто [4]). Подобно тому, какъ желѣзо утрачиваетъ свои магнетическія свойства, какъ только прерывается его соприкосновеніе съ магнитомъ, и міръ существуетъ лишь до тѣхъ поръ, пока его проникаетъ сила высочайшаго и неизмѣняемаго бытія.

Богъ какъ форма. Бытіе измѣняемыхъ субстанцій обусловлено ихъ формой. Поэтому Богъ, какъ податель бытія, есть также и

---

[1]) Summa essentia esse facit omne quod est, unde et essentia dicitur. De ver. rel. 22. Рус. II, VII, 18. Quidquid aliquo modo est, ab illo qui summe est habere ut quoquo modo sit. Contr. Sec. X. 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. De civ. Dei XII, 5. Рус. II, IV, 241.

[2]) 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? De morib. II, 3.

[3]) De immort anim. 14 Рус. II, II 314

[4]) 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 De Genes. ad litt. IV, 22. Рус. II, VII, 249. Deus, qui fecit coelum et terram, implet ea, quia implendo ea fecit ea? Confes IV, 14. Рус. II, I, 81. Quoniam itaque et ego sum, quid peto ut venias in me, qui non essem, nisi esses in me. Confes I, 2. Рус. II I, 2. De civ. Dei X, 15. XXII, 24. 2. Рус. II, IV, 131. VI, 378.

податель формы, а какъ источникъ формъ, Самъ Онъ высочайшая форма [1]). Именно какъ высочайшее бытіе и сущность, Богъ есть и форма [2]).

Какъ для Плотина, такъ и для бл. Августина основаніемъ формъ служатъ идеи. Отсюда для того и другого первоформой можетъ быть лишь та сторона божественной природы, въ которой выражается ея мышленіе. Такъ какъ Плотинъ сосредоточивалъ мышленіе во второй ипостаси, то ее и признавалъ первоформой, вознося Единое какъ выше мышленія, такъ и выше формы. Естественно ожидать, что и бл. Августинъ поставитъ первоформу въ такое же отношеніе къ первой и второй Ипостаси, въ какое поставляетъ и мышленіе. Мы знаемъ, что, исходя изъ идеи безусловнаго единства сущности въ трехъ Лицахъ, онъ признаетъ мышленіе, какъ свойство сущности Бога, аттрибутомъ, нераздѣльно принадлежащимъ Отцу и Сыну, поставляя однако Сына, въ силу Его Ипостасной особенности быть Словомъ, выражающимъ общую всѣмъ Лицамъ премудрость, въ особенно близкое отношеніе къ божественному мышленію. Такъ получается формула: каждое изъ трехъ Лицъ есть премудрость и всѣ вмѣстѣ одна премудрость, однако, преимущественно называется премудростью Слово Божіе. Соотвѣтственно этому и подателемъ формъ бл. Августинъ называетъ Бога со стороны Его общей всѣмъ Ипостасямъ сущности [3]), но въ особенности Сына Божія, какъ преимущественно Премудрость, Истину и Красоту Божію [4]).

Какъ податель формъ, Богъ есть высочайшая форма. Но форма

[1]) Omnem speciem formamque corporis a summa omnium rerum forma, id est a veritate, subsistere fatereris .. De lib. arb. II, 49. Qui praestat rebus formam, ipse praestat etiam posse formari: quoniam de illo et in illo est omnium speciosissima species incommutabilis. De fid. et symb 2. Omne formatum, in quantum formatum est; et omne quod nondum formatum est, in quantum formari potest, ex Deo habet. De ver. rel. 36. Рус. п. VII, 28. Contr. Faust. XXI, 4. 6. De agon christ. 16.

[2]) 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. De ver. rel. 21. Рус. п. VII, 18.

[3]) Contr Faust. XXI, 4. De fid. et symb. 2. De Genes. c. man. I, 26. De nat. bon. III, XXI—XXIII. De Trinit. III, 18. VIII. 9. 13 XV, 26 De ver. rel 21. 36. Рус. п. VII,18. 28—29.

[4]) Similitudo Partis Filius dicitur... ipsa est enim species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma qua formata sunt omnia. De div. quaest. XXIII. Serm. CXVII, 3. Contr. Faust. XXI, 6. De agon. christ. 16. De ver. rel. 81. Рус. п. VII, 70—71. De Genes. op. imp. 58—59. Рус. п. VII, 137—138. Confes. XIII, 2. Рус. п. I, 420—421. De lib. arb. II, 41—44. 49.

есть нѣчто сложное. Бл. Августинъ различаетъ въ ней единство, подобіе, границу, мѣру, число, порядокъ. Высочайшая форма, Богъ, содержитъ въ Себѣ основанія для всѣхъ этихъ элементовъ формы.

Единство есть сила, связующая части субстанціи въ одно цѣлое. Единство измѣняемыхъ субстанціи имѣетъ свое основаніе въ единствѣ и простотѣ Бога. Онѣ существуютъ, поскольку чрезъ Слово призываются къ единству Отца [1]). Какъ полное подобіе Отца и осуществленіе Его единства, Божіе Слово сообщаетъ форму единства всѣмъ вещамъ [2]). Въ сложныхъ субстанціяхъ единство можетъ выражаться только въ подобіи ихъ частей. Частицы стихій,—земли, воздуха, огня—сходны между собою и благодаря только этому стихіи существуютъ. Камни, растенія, животныя могутъ существовать въ качествѣ отдѣльныхъ субстанцій лишь подъ тѣмъ условіемъ, что они имѣютъ подобныя части. Но основаніемъ этого подобія служитъ Сынъ Божій, полное и совершенное подобіе Отца. Все подобно лишь по причастію этому изначальному подобію [3]). Далѣе, какъ форма всего, Богъ есть высочайшая мѣра, число и порядокъ [4]).

Въ понятіи формы мыслятся элементы, противорѣчащіе идеѣ существа, выше котораго не можетъ быть. Форма предполагаетъ матерію, и слѣдовательно сложность. Она указываетъ на формующій принципъ. Въ ней непремѣнно есть граница. Естественно, поэтому, бл. Августинъ стремится устранить изъ понятія о формѣ, поскольку она мыслится въ Богѣ, всѣ эти элементы. Божественная субстанція проста. Поэтому въ ней не можетъ быть различія между формуемымъ и формой. Въ Богѣ нѣтъ матеріи. Онъ есть чистая форма [5]). Богъ есть существо наивысшее. Онъ ни отъ чего не зависитъ. Поэтому Онъ—форма не отвнѣ получаемая, а само-

[1]) Atque ita penderent in tuo Verbo informia, nisi per idem Verbum revocarentur ad unitatem tuam, et formarentur. Confes. XIII, 2. Рус. п I, 421. Ab illo cujus unitate omnis modus sistitur. Contr. Faust. XXI, 6.

[2]) Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut cactera quae sunt, in quantum sunt uni similia, per eam formam fierent De ver. rel. 81. Рус. п. VII, 71.

[3]) De Genes. op. imp. 58—59. Рус. п. VII, 137—138. Unde fit, ut cum similitudo Patris Filius dicitur, quia ejus participatione similia sunt quaecumque sunt. vel inter se vel Deo similia. De div. quaest. XXIII.

[4]) De nat. bon. XXI. De Genes. c. man. 25. Contr. Faust. XXI, 6.

[5]) 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. De Trinit. XV, 26.

бытная, первоначальная [1]), *non formata*, *non fabricata* [2]). Форма вещей предполагаетъ границу пространственную или временную. Поэтому, перенося на Бога понятіе формы въ его обычномъ смыслѣ, мы оказываемся въ противорѣчіи съ идеей неограниченности, внѣпространственности и вѣчности существа наилучшаго. Отсюда слѣдуетъ, что самое понятіе формы, какъ формы наивысшей должно быть приведено въ соотвѣтствіе съ идеей Бога. „Богъ, отъ Котораго всякая мѣра, видъ и порядокъ, выше всякой мѣры, свойственной твари, выше всякаго вида, выше всякаго порядка, выше не пространствомъ, но неизреченнымъ и Ему только свойственнымъ могуществомъ“ [3]). Поэтому бл. Августинъ совѣтуетъ тѣмъ, кто не въ состояніи мыслить мѣру, число и вѣсъ совершенно духовными образомъ, безъ всякой примѣси конкретнаго элемента, вовсе не употреблять этихъ терминовъ въ отношеніи къ Богу [4]). Поскольку мѣра по своему значенію соприкасается съ границей, это понятіе неприложимо къ Богу. Но поскольку подъ мѣрой разумѣется отсутствіе чрезмѣрнаго, недостающаго, несогласованнаго, дисгармоничнаго, то для такой мѣры, составляющей совершенство вещи въ Богѣ должно быть основаніе, но не совнѣ привходящее, а самобытное. Какъ источникъ этихъ совершенствъ, Богъ можетъ быть названъ высочайшей мѣрой. Но такъ какъ мѣра во второмъ смыслѣ есть благо, то значеніе высочайшей мѣры совпадаетъ съ понятіемъ высшаго блага [5]). Чтобы названіе мѣры и формы могло соотвѣтствовать идеѣ Бога, въ представленіи о нихъ не должно содержаться ничего, что носитъ печать пространства и времени [6]). Мѣру и форму нужно мыслить въ этомъ случаѣ настолько же независимо отъ пространства и конкретныхъ образовъ тѣлъ, на-

---

[1]) Ipsa est species prima, qua sunt, ut ita dicam, speciata, et forma, qua formata sunt omnia, De div. quaest. XXIII. 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. De Trinit. III, 18.

[2]) Serm. CXVII, 3.

[3]) De nat. bon. III.

[4]) De Genes. ad litt. IV, 9. Рус. п. VII, 241.

[5]) 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 ecceperit. Si autem dicamus eum summum modum, forte aliquid dicimus. De nat. bon. XXII.

[6]) 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. De ver. rel. 81. Рус. п. VII, 7. Serm. CXVII, 3.

сколько непространственнымъ и безтѣлеснымъ мыслится законъ круга, квадрата, шестиричнаго числа [1]).

Мѣру, число и вѣсъ, поскольку они существуютъ въ Богѣ, нужно отличать отъ мѣры, числа и вѣса, находящихся въ сотворенныхъ вещахъ. По свидѣтельству Писанія, Богъ все расположилъ мѣрою, числомъ и вѣсомъ (Прем. Сол. XI, 21). Если все расположено по нимъ, то ясно, что сами они ни въ чемъ не расположены. Слѣдовательно, они существовали внѣ того, что по нимъ расположено [2]). Но внѣ создаваемой твари былъ только Богъ, поэтому они могли существовать только въ Богѣ и при томъ не какъ нѣчто созданное, а какъ Самъ Онъ [3]), какъ Его свойство, тождественное самому существу Его.

Богъ — наивысшая красота. Красота, по взгляду бл. Августина, почти совпадаетъ съ формой. Сущность ея состоитъ въ правильномъ соотношеніи частей цѣлаго, слѣдовательно, предполагаетъ число и мѣру, которыя въ свою очередь сводятся къ подобію, равенству и единству [4]). Но все это—элементы и образующіе принципы формы. Поэтому, если Богъ есть верховная форма, то въ этомъ уже содержится признаніе Его верховной Красотой. Онъ— первообразъ красоты матеріальной и духовной. Умъ художника созерцаетъ въ Премудрости Божіей законъ эстетическаго соотношенія частей, опредѣляющій собою прекрасное. Съ этимъ идеаломъ сообразуются движенія его мускуловъ, посредствомъ которыхъ онъ обрабатываетъ тотъ или другой матеріалъ. Въ результатѣ этой работы получается произведеніе искусства, въ которомъ отражается, хотя и въ слабой степени, идеальная норма красоты, созерцаемая въ Богѣ. Такъ Божественная Красота чрезъ душу художника сообщается бездушной вещи. Поэтому можно сказать, что Премудрость Божія, создавшая все, сама творитъ и произведенія искусства чрезъ руку художника [5]). Таково же происхо-

---

[1]) De ver. rel. 56. 80—81. Рус. п. VII, 46—47. 69—71. De Genes ad litt. IV, 13. Рус. п. VII. 243—244. Ср. ч. II, стр. 117—118

[2]) 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. De Genes. ad. litt. IV, 10. Рус. п. VII, 241.

[3]) 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. Ibid. IV, 7. Рус. п. VII, 240.

[4]) См. ч. II, стр. 115—116.

[5]) At ego, Deus meus, et decus meum, etiam hinc dico tibi hymnum, et sacrificio laudem sacrificatori meo; quoniam pulchra trajecta per animas in manus

жденіе духовной красоты въ разумныхъ тваряхъ. Какъ принципъ справедливости и добра, Богъ есть прекрасная форма. Созерцая ее своимъ умомъ и подражая ей, мудрецъ самъ формуется ею и становится прекраснымъ во всѣхъ своихъ дѣлахъ [1]). Красота внутренняго человѣка въ его справедливости. Но Богъ есть верховная Красота, потому что Онъ—высшая Справедливость. Какъ верховная Красота, Онъ Самъ формуетъ душу справедливаго въ Свой образъ [2]). Если въ художественномъ творчествѣ и въ нравственномъ преобразованіи личности Премудрость Божія сообщаетъ красоту вещамъ чрезъ человѣческую душу, то въ образованіи міра Она отпечатлѣваетъ красоту въ своихъ созданіяхъ непосредственно и несравненно болѣе совершеннымъ образомъ [3]). Только въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ бл. Августинъ и здѣсь вводилъ въ качествѣ посредствующаго начала между Премудростью Божіей и міромъ міровую душу [4]). Но позднѣе онъ отвергъ эту чисто неоплатоническую мысль [5]).

Богъ — Истина вещей. Ложнымъ въ онтологическомъ смыслѣ бл. Августинъ называетъ подобное истинному. Истинное стремится осуществить свою истину и вполнѣ достигаетъ этой цѣли. Къ тому же стремится и ложное, но достигаетъ этого лишь отчасти. Поэтому оно существуетъ, поскольку уподобляется истинному, и не существуетъ, поскольку не достигаетъ полнаго подобія съ нимъ. Измѣняемыя субстанціи подражаютъ идеальнымъ фор-

---

artificiosas, ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte Confes. X, 53. Рус. п. I, 308. De div. quaest. LXXVIII. Ср. ч. II, стр. 119. 160—161. 511—512. De lib. arb. II, 42.

[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? Epist. CXVIII, 23

[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. Epist. CXX, 20.

[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. De div. quaest. LXXVIII.

[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. De immort anim. 24. Рус. п. II, 223.

[5]) Retract. I, 5, 3.

мамъ, существующимъ въ Богѣ, но не могутъ отобразить ихъ во всей ихъ чистотѣ. Мы видѣли, какія ограниченія и оговорки нужно внести къ понятію формы въ его обычномъ смыслѣ, чтобы имѣть право переносить ее въ область неизмѣняемой субстанціи. Форма, мыслимая въ Богѣ, самобытна и чужда пространственныхъ и временныхъ границъ. Въ вещахъ же сотворенныхъ она гораздо ниже, такъ какъ дается имъ отвнѣ и носитъ въ себѣ элементъ ограниченія въ пространствѣ и времени. Слѣдовательно, онѣ ложны. Богъ же, какъ самобытная духовная и вѣчная форма, есть ихъ Истина, Которой онѣ подражаютъ, но осуществить Которую онѣ не могутъ. Бл. Августинъ отмѣчаетъ ложность вещей, проявляющуюся въ недостаточно полномъ и совершенномъ воплощеніи идеала эстетическаго единства. Поэтому и о Премудрости Божіей, какъ Истинѣ вещей, онъ говоритъ только въ связи съ этимъ вопросомъ. Она всецѣло отобразила въ Себѣ единство Отца и потому есть Истина. Ей какъ первоформѣ подражаютъ всѣ вещи и, поскольку уподобляются ей, становятся истинными, а поскольку не могутъ отобразить въ себѣ чистоты ея единства, остаются ложными [1]).

Богъ — источникъ благъ. Благо есть бытіе, сущность, форма. Но все это можетъ происходить только отъ Бога, потому что Онъ — верховное бытіе, высшая сущность, совершеннѣйшая форма. Отъ Него можетъ проистекать лишь то, что дѣйствительно существуетъ и является природой или сущностью [2]). Наоборотъ, Богъ не можетъ быть причиною зла, потому что отъ бытія не можетъ происходить небытіе. Онъ не сотворилъ смерти, потому что, какъ высшая сущность, Онъ — причина существованія, а не уничтоженія [3]). Зло — лишеніе и недостатокъ, а Богъ есть виновникъ того, что существуетъ [4]). Всѣ природы отъ Бога [5]). Только то не отъ Бога, что не существуетъ [6]). Поэтому въ вопросѣ о происхожденіи зла мы съ полной достовѣрностью можемъ сказать, гдѣ

---

[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. De ver. rel. 66. Ср. 81. Рус. п. VII, 56. 70—71.

[2]) Contr. Secund. X.

[3]) De ver. rel. 22. Рус. п. VII, 18. De civ. Dei XII, 2. Рус. п. IV, 236—237.

[4]) De morib. II, 6.

[5]) De nat. bon. XIX.

[6]) Confes. XII, 11. Рус. п. I, 380. De fid. et symb. 7.

не должно искать его источника [1]). Бл. Августинъ не перестаетъ повторять, что въ каждой вещи благо, т. е. ея сущность и форма, отъ Бога, а зло, т. е. ея порча и недостатокъ, не отъ Бога [2]).

---

[1]) De morib. II, 11.

[2]) Contr. epist. Fund. 44. Contr. Julian pelag, I, 36—37. Contr. advers leg. et proph. I, 8 De duab. anim. 9. De civ Dei XIV, 13, 1. XV, 21. Рус. п. V, 3, 119.

Необходимое разъясненіе.

Въ виду незаконченности и неодинаковой цѣнности вышедшихъ томовъ вѣнскаго изданія твореній бл. Августина, мы цитуемъ послѣднія по бенедиктинскому изданію, перепечатанному въ патрологіи Миня. Орѳографія цитуемаго изданія сохраняется. Текстуальныя поправки, сдѣланныя на основаніи вѣнскаго изданія, отмѣчены въ скобкахъ буквами CSEL=Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Обыкновенно указывается римской цифрой книга, а арабской параграфъ цитуемаго сочиненія. Обозначеніе главъ, какъ болѣе крупнаго дѣленія, опускается Исключеніе составляютъ лишь тѣ творенія, въ которыхъ счетъ параграфовъ возобновляется вмѣстѣ съ началомъ каждой главы. (De civitate Dei, Contra Maximum arianorum episcopum). Въ послѣднемъ случаѣ обозначается книга, глава и параграфъ. Вмѣстѣ съ подлинникомъ указываемъ часть и страницу русскаго перевода твореній бл. Августина въ изданіи Кіевской Духовной Академіи. Нѣсколько необычная внѣшность книги объясняется типографскими затрудненіями, вызванными настоящей войной.

ДОПОЛНЕНІЯ.

Часть II-ая.

Стр. 4, *прим.* 3. Опущено болѣе ясное мѣсто De magist. 39. Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia; sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus.

Стр. 82, *прим.* 1. Къ указаннымъ параграфамъ изъ Эннеадъ слѣдуетъ присоединить: III, 8, 4. P. 183—184. V, 1, 6 P. 302—303. V, 2, 2. P 309.

Стр. 316—318. Прототипомъ доказательства бытія Божія изъ понятія существа наилучшаго, кромѣ отмѣченнаго, можетъ служить вся первая книга пятой эннеады въ ея цѣломъ.

Стр. 335, *прим.* 4. Нужно присоединить V, 3, 12. P. 320—321.

Стр. 526, *прим.* 1. Не указана имѣющая отношеніе къ настоящему вопросу брошюра: *F. Grassmann.* Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins Regensburg 1889. S 11—19.

Стр. 578. Въ сочиненіяхъ церковныхъ писателей эпохи бл. Августина философской дедукціи свойствъ Бога мы не встрѣчаемъ. Исключеніе составляетъ Оригенъ, который въ этомъ отношеніи очень близокъ къ Плотину, такъ какъ подобно ему извлекаетъ существенные предикаты Божества изъ понятія о Немъ какъ первомъ началѣ. См. *Болотовъ.* Ученіе Оригена о св. Троицѣ. Стр. 191 и слѣд.

Оглавленіе.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Глава первая.

Личность блаженнаго Августина.

Личность бл Августина и его система 1

I

Прирожденный характеръ . . . . . **2—40**

Одаренность бл. Августина 2—3 Впечатлительность къ умственнымъ возбужденіямъ 3—4 Интересъ къ природѣ и наблюдательность 5—6 Августинъ какъ психологъ. 6—10 Рефлексія и самоанализъ 10—11 Интересъ къ рѣдкимъ психическимъ явленіямъ 11—12. Преобладаніе нѣжныхъ чувствъ 12—13. Значеніе любви 13—17 Отношеніе къ матери 17—18. Дружба 18—21. Эстетическія наклонности 21—26 Правдивость 26 — 36. Интенсивность переживанія страданій и наслажденій 36—40

II.

Вліяніе воспитанія . . . . . **40—54**

Семья, въ которой выросъ Августинъ 40—41. Вліяніе отца 42—43 Религіозное вліяніе матери: презрѣніе къ язычеству 43—45, увѣренность въ истинности основныхъ догматовъ христіанства 45. Усвоеніе христіанскаго понятія о Богѣ, какъ существѣ абсолютномъ и всесовершенномъ Сущность этого понятія 45 — 48 Полемическое значеніе его въ древне-христіанской литературѣ 48 — 51. Его значеніе въ религіозномъ развитіи бл. Августина 51—52. Всегдашняя христіанская настроенность бл Августина 53—54.

III.

Образованіе личности . . . . . **54—196**

Источники нашихъ свѣдѣній о развитіи бл. Августина 54—60

Годы дѣтской непосредственности. 61—70

Первоначальное обученіе 61—62 Тщеславіе 62—63. Пробужденіе чувственности подъ раздражающимъ вліяніемъ школы 63—65 Грѣхи плоти 65—66. Конкубинатъ 66—70

Годы сознательныхъ исканій. 70—196

Вліяніе Гортензія Содержаніе этого діалога 71—74. Его дѣйствіе на Августина Зарожденіе вкуса къ интеллектуальнымъ наслажденіямъ 75 Программа жизни 75—77.

Первое знакомство съ св Писаніемъ. Отъ Цицерона къ Библіи 78. Чтеніе кн. Бытія 79—80. Причина произведеннаго ею неблагопріятнаго впечатлѣнія 80—83.

Манихейство Августина Причины увлеченія манихействомъ Надежда найти въ немъ раціонально-обоснованную религію 83—85 Миѳологическій характеръ положительной стороны манихейскаго ученія 85—87. Кажущаяся раціональность манихейской критики Ветхаго Завѣта и каѳолической вѣры 87—92. Антропоморфизмъ Ветхаго Завѣта 92—93 Нравственность патріарховъ 94. Увлеченіе Августина критической стороной ученія манихеевъ 94—95. Система Манеса 95—106 Психологическія особенности, предрасполагавшія Августина къ усвоенію этой системы. Матеріализмъ его мышленія 106—110. Вопросъ о происхожденіи зла 110—111. Отношеніе Августина къ дуализму манихеевъ 111—114 Аскетизмъ избранныхъ 114. Недостатокъ общаго и христіанскаго образованія, какъ причина присоединенія Августина къ сектѣ манихеевъ 114—115 Разочарованіе въ манихействѣ. Реакція идеи абсолютности Бога 115—117. Аргументъ Елпидія 117—118 Скандальная хроника секты 119 Изученіе астрономіи и несостоятельность астральныхъ миѳовъ манихейства 119—125

Скептицизмъ Августина Психологическія причины его скептицизма: усталость ума и воли 125—126. Отсутствіе руководящихъ гносеологическихъ понятій 127—130. Скептицизмъ Августина не былъ глубокимъ 130—131.

Вліяніе св. Амвросія. Общій характеръ отношеній между Августиномъ и св. Амвросіемъ 132—134 Вліяніе на Августина проповѣдей св. Амвросія Аллегорическій методъ толкованія Ветхаго Завѣта 135. Вопросъ объ образѣ Божіемъ въ человѣкѣ 135—136. Нравственность патріарховъ 136—141. Недоступность Августину идеи чистаго духа 142—143. Вступленіе въ число оглашаемыхъ 143 — 144 Раціональное оправданіе этого шага 144—146. Мощь каѳолической церкви 146—148 Попытки Августина реализировать въ сознаніи идею духовной субстанціи 148—149. Отказъ отъ манихейской теодицеи 149—151. Вопросъ о происхожденіи зла остается открытымъ 151—153.

Вліяніе неоплатонизма. Углубленіе въ себя самого 153—155. Созерцаніе принциповъ мышленія 155—157. Усвоеніе идеи духа 157. Богъ, какъ интеллектуальный свѣтъ 157—158. Непротяженность Бога 158—160. Откровеніе Бога въ мышленіи 160—161. Фантазма манихеевъ 161—162. Усвоеніе ученія неоплатониковъ объ Интеллектѣ, бытіи и злѣ 163—165. Отталкивающее вліяніе политеистическихъ элементовъ неоплатонизма 165. Новое обращеніе Августина къ св. Писанію 165—166

Ослабленіе старой воли. Честолюбивые замыслы 166—168. Чувственность 169—170. Мысль о смерти 170—172 Пустота чувственныхъ наслажденій 172—173 Тревоги тщеславія и тяжесть борьбы изъ-за карьеры 174—175. Мечты о философской коммунѣ 175—177. Нравственное безсиліе 177—178.

Возникновеніе новой воли. Неоплатонизмъ и Писаніе 178 Необходимость подчиненія авторитету Церкви 178—180. Духъ ап Павла 180—181. Смиреніе Христа 181 — 186 Зачатки новаго религіознаго настроенія. 186—190.

Борьба двухъ волъ и побѣда новой воли. Обращеніе къ Симплиціану 190—192 Понтиціанъ и его разсказъ о христіанскихъ подвижникахъ. 192—194 Окончательный переломъ 194—196.

IV

Новая личность . . . . . **197—224**

Основныя черты новаго религіознаго настроенія 197.

Любовь къ Богу Личный характеръ религіозныхъ переживаній бл Августина 198 Любовь къ Богу, какъ отвѣтъ на милость прощенія и возрожденія 199—210 Исповѣдь, какъ гимнъ въ честь даровъ Божіихъ и плачъ о грѣхахъ человѣка 210—215. Слѣды милующей благодати Божіей въ исторіи 215—216

Успокоеніе въ Богѣ Увѣренность въ Божіей помощи 216—218. Безмятежное обладаніе Любимымъ 218—221 Преодолѣніе текучести временныхъ благъ въ Богѣ 222—224

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Глава вторая.

Гносеологія блаженнаго Августина.

Тимологическій характеръ гносеологіи бл. Августина 1—2. Познаніе, какъ воспріятіе 2—3. Познаніе чувственное и интеллектуальное 4—7.

I

Виды познанія . . . . . **7—65**

Познаніе чувственное. 7—65.

Ученіе Аристотеля объ ощущеніи 8—11. Плотинъ. Общая схема его системы 11—12 Ощущеніе 12—17. Внутреннее чувство 18. Память 18—20. *Ученіе бл. Августина.* Внѣшнее чувство. Анатомія и физіологія его органовъ 21—23 Объективность зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній 23—24. Внутреннее чувство 24—26. Ощущеніе. Значеніе стихій 27—28. Соприкосновеніе души съ объектомъ воспріятія 28—30. Активность души въ ощущеніи 30—34. Психическій образъ вещи. 34—37. Особенности ученія объ ощущеніи въ трактатѣ De Trinitate 37—42. Процессъ ощущенія 42—46 Роль воли въ ощущеніи 47—49. Память. Ея виды. Память преходящаго 49—51. Память пребывающаго 51—55 Функціи памяти: 1) запоминаніе 55—57. 2) припоминаніе 57—61, 3) воображеніе 61—65.

Интеллектуальное познаніе 65—218.

Ученіе Плотина Человѣкъ какъ микрокосмъ 66—67. Доступные ему виды познанія 67—70. Дискурсивное мышленіе 70—75 Истина 75—76.

Интеллектуальный свѣтъ 76—79. Способъ познанія руководящихъ принциповъ дискурсивнаго мышленія 79—81 Измѣненія, внесенныя бл Августиномъ къ ученію Плотина 81—83. Ученіе бл. Августина Органъ интеллектуальнаго познанія 83—87 Разумъ созерцательный и практическій 87—91. Механизмъ интеллектуальнаго познанія. Интеллектуальный свѣтъ 91—94.

Раціональное познаніе тѣлеснаго и временнаго. Математическія отношенія 94—97. Правильность мышленія 97—100. Эстетическая оцѣнка. Элементы прекраснаго во времени 101—103. Непосредственная эстетическая оцѣнка 103—105 Ея чувственная природа 105—108. Прекрасное въ пространствѣ. Его чувственная оцѣнка 108 — 109. Раціональная оцѣнка прекраснаго во времени и въ пространствѣ 109—116 Оцѣнка вещей съ точки зрѣнія принциповъ красоты 116—119 Художественное творчество 119—120. Нравственная оцѣнка. Сущность нравственнаго 120—124 Принципы нравственности, какъ основа раціональной оцѣнки поведенія и нравственной дѣятельности 124—130. Познаніе всеобщаго въ вещахъ и ихъ причинной связи Невозможность для человѣка созерцанія вещей въ Божественныхъ идеяхъ 130—132 Эмпирическое происхожденіе общихъ понятій 132—135. Познаніе причинной связи явленій 135—136.

Свойства и природа принциповъ разумной оцѣнки Единство принциповъ мышленія 136—141. Совокупность всѣхъ принциповъ мышленія, какъ истина 141—145 Всеобщность Истины Принципы мышленія существуютъ независимо отъ мыслящихъ умовъ и созерцаются ими совмѣстно 145—151 Неизмѣняемость Истины. Неизмѣняемость принциповъ математики, логики, эстетики 151—153 Неизмѣняемость принциповъ нравственности 153—155 Истина выше человѣческаго ума 155—159. Истина—Богъ Отождествленіе Бога съ числомъ и принципами красоты 159—161. Отождествленіе Бога съ принципами нравственной оцѣнки 161—162 Отождествленіе Бога съ Истиной 162—165 Богъ, какъ умопостигаемый свѣтъ истины 165—167. Отношеніе изложеннаго ученія къ гносеологіи Плотина 167—168.

Интеллектуальное познаніе вѣчнаго и безтѣлеснаго. Объектъ этого вида познанія 168—169. Принципы мышленія не суть созданія человѣческаго духа 169—170. Принципы мышленія не извлекаются изъ данныхъ опыта. Сверхопытный характеръ геометрическихъ понятій и чиселъ 170—174. Независимость отъ чувственнаго познанія принциповъ эстетической оцѣнки 174—176. Неэмпирическое происхожденіе правилъ нравственности 176—178. Принципы мышленія открываются въ готовомъ видѣ въ памяти. Они всегда служатъ предметомъ знанія, но не всегда предметомъ размышленія 178—181. Они присутствуютъ въ памяти субстанціально 181—182. Платоновская теорія припоминанія 182—186. Теорія реальнаго присутствія въ душѣ умопостигаемаго 186—190 Способъ познанія безтѣлеснаго и вѣчнаго, субстанціально присутствующаго въ душѣ. Два способа познанія принциповъ мышленія 190—191. Аналогія зрѣнія 191—192. Непосредственное познаніе ихъ въ Богѣ 192—197. Познаніе ихъ чрезъ посредство собственной души 197—200. Отношеніе между той и другой формой познанія ихъ 200—201.

Мѣсто, занимаемое изложеннымъ ученіемъ въ исторіи мысли. Отношеніе его къ неоплатонизму. 201—202. Августинъ и Аверроэсъ 202—203 Истолкованіе гносеологіи бл. Августина въ системахъ средневѣковыхъ августиновцевъ 204—206 Истолкованіе, данное ей Ѳомой Аквинскимъ 206—209. Вліяніе Ѳомы на современныхъ католическихъ изслѣдователей 209—210. Критика этого взгляда 210—218.

II.

Познаніе въ отношеніи къ частнымъ видамъ познаваемаго 218—422.

Познаніе чрезъ незнаніе 218—224.

Ученіе Платона и Плотина о познаніи объектовъ, лишенныхъ положительнаго содержанія 218 — 220. Ученіе бл Августина о познаніи per privationem 220—224

Познаніе времени и пространства 224—234

Изъ ученія времени. Время въ системѣ Плотина 225 — 227. Бл Августинъ о познаніи времени Невозможность непосредственнаго измѣренія временн 227—229 Измѣреніе временн чрезъ посредство его замѣстителей въ душѣ 230—233

Относительность познанія пространства и времени 233—234.

Познаніе души (234—292

Познаніе собственной души Самопознаніе, какъ видъ интеллектуальнаго познанія 234—236. Проблема самопознанія 236—237 Ученіе Плотина о самопознаніи ума и души 237—240 Ученіе бл. Августина о самопознаніи, какъ постоянномъ актѣ мышленія. Непрерывность самосознанія 240—241. Его цѣлостность 241—242. Его непререкаемость 242—245. Пріобрѣтаемый элементъ самопознанія. Nosse et cogitare 245—246 Актъ размышленія ума о себѣ самомъ 246—247. Отдѣленіе знанія о душѣ отъ мнѣнія о ней 247—249. Познаніе объема собственныхъ силъ 250—251.

Познаніе чужой души Познаніе одушевленности живыхъ существъ и содержанія ихъ внутренней жизни 251—255. Знаки, какъ средство общенія душъ Вопросъ о значеніи именъ въ древней и патристической философіи 255—256. Кратилъ Платона 256—261. Мнѣніе Аристотеля 261. Мнѣніе стоиковъ 261 — 262. Ученіе Оригена 262—266 Теорія именъ у Евномія 266—267 Возраженія св Василія Великаго 267—269. Реплика Евномія 269—270 Ученіе св. Григорія Нисскаго объ именахъ 270—273. Постановка того же вопроса въ сочиненіяхъ бл. Августина 273—274. Знаки, ихъ виды и происхожденіе 274—277. Знакъ и понятіе: 1) внѣшнее слово 277—280, 2) внутреннее слово 280—281, 3) отношеніе внутренняго слова къ внѣшнему 281 — 282. Слово и познаніе: 1) механизмъ обмѣна мыслями чрезъ знаки 282—283, 2) слова ничему не учатъ 282—284, 3) они только обращаютъ мысль или къ присутствующимъ предметамъ или къ ихъ замѣстителямъ въ сознаніи. 284—290. Въ чемъ сила заклинаній? 291—292. Отличительная черта ученія бл. Августина объ именахъ 292.

Познаніе Бога 292—370.

Органъ богопознанія. Вопросъ о возможности познанія Бога чрезъ чувства 293—295. Невозможность чувственнаго видѣнія Бога въ настоящей

жизни 295—296 Возможность тѣлеснаго видѣнія Бога въ будущемъ вѣкѣ 297—301.

Познаніе бытія Божія А Телеологическое доказательство у Аристотеля, Цицерона, въ патристической литературѣ и въ сочиненіяхъ бл Августина 301—306 В Космологическое доказательство 306—307 С Доказательство бытія Божія изъ идеи причастія Доказательство бытія Единаго у Плотина 307—309 Формулировка доказательства у бл. Августина Идея причастія 309—310. Бытіе Блага 310—311 Бытіе Истины 312—313. Исторія этого доказательства въ средневѣковой философіи 313—314. D Доказательство бытія Божія изъ понятія существа наилучшаго. Элементы этого доказательства у Цицерона—314—316 и Плотина—316—318 Комбинація этихъ элементовъ у бл. Августина 318. Простѣйшія формы этого доказательства 318—320 Формулировка доказательства въ *De libero arbitrio* 320—325. Изложеніе доказательства въ *De vera religione* 325—327. Зависимость этого доказательства отъ личнаго религіознаго опыта бл Августина 327—328. Его отраженіе въ средневѣковой философіи 329

Познаніе существа Божія. Своеобразность бл. Августина въ ученіи о познаніи существа Божія 329—330 Ученіе о познаніи существа Божія въ философской и богословской литературѣ на востокѣ Его связь съ онтологическимъ понятіемъ о сущности, потенціяхъ и энергіяхъ 330—332 Ученіе о богопознаніи на востокѣ въ доникейской литературѣ. Филонъ 332—335. Плотинъ 335—338. Валентинъ 338—339. Апологеты II в. 339—341. Климентъ Александрійскій 341—342. Оригенъ 342—343. Ученіе о богопознаніи въ послѣникейскій періодъ. Измѣненіе предшествующей концепціи вслѣдствіе побѣды Никейскаго вѣроопредѣленія 344 Св Григорій Нисскій 344—349. Ареопагитики 349—352. Сходство и различіе между первой и второй формой ученія о богопознаніи 352—353 Ученіе бл Августина о познаніи существа Божія Критика восточнаго ученія о реальномъ различіи между сущностью Божіей и силами: опроверженіе доникейской концепціи 353—355, опроверженіе послѣникейской концепціи 355 — 356. Методъ богопознанія. Восхожденіе отъ худшаго чрезъ лучшее къ наилучшему 356—361. Ограниченность богопознанія Мы знаемъ Бога лучше, чѣмъ матеріальный міръ, души другихъ людей и себя самихъ 361 — 363. Особенности апофатическаго богословія у бл. Августина 363 — 365. Причины несовершенства богопознанія 365—367 Непзреченность Бога 367—370.

Мистическія состоянія сознанія 370—421.

Откровеніе внутреннихъ движеній Божественнаго ума и воли 370. Его формы 370—371

Экстатическія состоянія въ представленіи древнихъ Виды экстаза 371—372. Экстазъ, какъ условіе дивинаціи и пророчества Экстазъ въ религіозномъ быту древнихъ 372—374. Экстазъ въ философскомъ освѣщеніи 374—375. Экстазъ въ монтанизмѣ 375—376 Ученіе Тертулліана объ экстазѣ 376—380. Экстазъ безмыслія Платонъ 380—381. Точка зрѣнія позднѣйшихъ платониковъ 381—383. Филонъ 383—386. Плотинъ 387—390. Св Григорій Нисскій 390—393. Ареопагитики 393—395.

Ученіе бл. Августина объ откровеніи. Три вида зрѣнія 395—398. Откровеніе чрезъ тѣлесное зрѣніе 398—399. Откровеніе

чрезъ духовное зрѣніе. Родство сновидѣній, бреда и экстаза 400—401 Причины яркости внутреннихъ образовъ въ этихъ состояніяхъ 401—403 Естественныя причины, опредѣляющія содержаніе сновидѣній и бреда 403. Вмѣшательство свѣтлыхъ и темныхъ силъ 403—406 Способъ воздѣйствія духовъ на воображеніе человѣка 406—407 Во снѣ, въ бреду и въ экстазѣ человѣкъ видитъ не духовъ, а образы ихъ 407—412 Эти образы служатъ знаками внушаемыхъ мыслей 413—415. Библейскіе примѣры 415—417 Откровеніе чрезъ одно интеллектуальное зрѣніе Непосредственное воздѣйствіе Бога на умъ 417—419. Экстазъ, какъ условіе чистоты мышленія 419—420 Видѣніе будущаго въ Богѣ 420—421

III

Достовѣрность познанія . . . . . 422—484.

Критика скептицизма 423—424.

Стоическія возраженія противъ скептицизма у Цицерона. Сущность спора между стоиками и скептиками 424—425. Аргументація Лукулла Достовѣрность чувственныхъ воспріятій 425—426 Достовѣрность высшихъ формъ познанія 426—427. Скептицизмъ исключаетъ возможность практической дѣятельности 427—428 Измѣненія, внесенныя къ аргументаціи Лукулла бл. Августиномъ 428—429.

Возраженія бл. Августина противъ скептицизма. Его отношеніе къ Новой Академіи 429. Возникновеніе и исторія Новой Академіи. Экзотерическій характеръ ея ученія 429—431. Происхожденіе этого взгляда 431—432. Возраженія практическаго характера. Личный мотивъ борьбы Августина съ скептицизмомъ 432—433 Невозможность бытія мудрыхъ 433—434 Вѣроятность не можетъ быть основой для практической дѣятельности 434—436 Достовѣрность чувственнаго познанія Существованіе міра 437 Субъективная достовѣрность чувственныхъ воспріятій 438. Точность воспріятія внѣшней дѣйствительности 438—439. Обманчивость сновидѣній и галлюцинацій 439—440. Возможность провѣрки чувственныхъ воспріятій 440—441. Чувства, какъ источникъ познанія 441—442. Достовѣрность интеллектуальнаго познанія. Непререкаемость принциповъ логики и математики 443—445. Достовѣрность самопознанія 445—449.

Психологія заблужденій 449—465.

Психологическая постановка вопроса о причинѣ заблужденій 449—450

Причина философскихъ заблужденій по ученію Плотина 450—452.

Причина философскихъ заблужденій по ученію бл. Августина. Вліяніе страстей на раціональную оцѣнку вещей 453—456. Вмѣшательство фантазіи въ область мышленія 456—457. Примѣры заблужденій, вызванныхъ этими причинами 457—461 Причина навязчивости фантазіи 461—465.

Средства очищенія мышленія 465—484

Необходимость борьбы съ чувственностью и средства этой борьбы 465—466.

Свободныя науки Плотинъ о значеніи свободныхъ наукъ 466—467. Усвоеніе его метода бл. Августиномъ 467 Примѣненіе этого метода въ *De musica* и въ *De quantitate animae* 468—470.

Библиотека ООН

Знанів и вѣра Источники ученія бл. Августина о вѣрѣ 470—473 Понятіе вѣры 473—474 Зависимость знанія отъ вѣры 474—479. Зависимость вѣры отъ знанія 479—484

Глава третья.

Онтологія блаженнаго Августина.

I.

Общія свойства бытія измѣняемаго . . . . . 485—572.

Онтологія Плотина 485—489

Понятіе субстанціи 485—487. Форма субстанціи Ея качественный элементъ 487. Ея количественный элементъ 487—490 Матерія тѣлесныхъ субстанцій 490—492 Матерія умопостигаемаго міра 492—493 Происхожденіе матеріи 493—494 Неизмѣняемость умопостигаемаго 494—495. Время 495 Бытіе 495—496 Благо 496—497. Зло 497—499

Общія свойства бытія измѣняемаго по ученію бл. Августина 500—572

Причина измѣняемости вещей 500.

Понятіе субстанціи Термины для ея обозначенія 500—501. Опредѣленіе субстанціи 501—503 Сложность измѣняемыхъ субстанцій 503—504

Виды измѣняемыхъ субстанцій. Субстанціи тѣлесныя и безтѣлесныя 504—506.

Форма измѣняемыхъ субстанцій. Терминологія 506—507 Количество, какъ элементъ формы субстанцій. Единство 507—509 Число 509—510. Переходъ чиселъ умопостигаемыхъ въ числа временныя и временныхъ чиселъ въ числа пространственныя 510 — 512. Числа въ сѣменахъ 512—513 Числа въ примордіальныхъ началахъ міра 513—515 Число, какъ предѣлъ и мѣра субстанцій 515—516 Вѣсъ 516—517. Качество субстанцій Идея причастія 517—519. Безтѣлесность качествъ 519—520 Взаимное отношеніе количественнаго и качественнаго элементовъ формы 520—521 Форма безтѣлесныхъ субстанцій 521—522. Форма, какъ условіе бытія субстанцій 522—523

Матерія измѣняемыхъ субстанцій Матерія тѣлесныхъ субстанцій Матерія, какъ безкачественный носитель формъ 524—525. Матерія какъ хаосъ 525—527. Матерія духовныхъ субстанцій 527—530. Ограниченіе этого ученія въ средневѣковой философіи 530—531. Матерія никогда не существуетъ безъ формы 531—532

Ничто Происхожденіе измѣняемыхъ субстанцій изъ ничего 533 Невозможность самопроизвольнаго измѣненія къ лучшему 533 — 534. Возможность измѣненія къ худшему 534—536. Значеніе этого взгляда въ системѣ бл. Августина 536—537.

Измѣняемость субстанцій и время 537—539.

Измѣняемость субстанціи и бытіе 539—541.

Измѣняемость субстанцій и истина Истина въ онтологическомъ смыслѣ 341—542. Анализъ этого понятія 542—546. Ложность измѣняемыхъ субстанцій 546—548.

Измѣняемость субстанцій и благо. Постановка вопроса 548—549. Зло. Критика манихейскаго ученія о злѣ 549—551 Зло, какъ несоотвѣтствіе природѣ, какъ ея порокъ и порча 551—554 Зло не можетъ существовать внѣ субстанцій 554—555. Зло зарождается въ субстанціи 555—556. Не можетъ быть высшаго зла 556—557. Зло какъ небытіе 557—559. Зло происходитъ изъ ничего 559—561. Отношеніе ученія бл. Августина о злѣ къ неоплатоническому 562—563. Вопросъ о слѣдахъ дуализма въ ученіи о происхожденіи зла изъ ничего 563. Полемика бл Августина по этому поводу съ Юліаномъ Экланскимъ 563—565 Обсужденіе вопроса по существу 565—567 Благо Благо, какъ бытіе, субстанція и форма 567—570 Градація благъ 570. Блага измѣняемыя предполагаютъ благо неизмѣняемое 571.

II.

Онтологическія свойства природы неизмѣняемой. . 572—599.

Элементы, изъ которыхъ слагается ученіе бл. Августина о бытіи Неизмѣняемомъ 572

Дедукція свойствъ Перваго Начала въ системѣ Плотина 572—578

Космологическій характеръ системы Плотина 572—573 Богъ, какъ Первое Начало Его независимость 573 Простота 573—574. Неподвижность 574—575. Вездѣприсутствіе 575 Единое выше формы и красоты 575—576 Единое какъ Благо 576. Единое выше мышленія 576—578

Ученіе бл Августина объ онтологическихъ свойствахъ Бога 578—599

Особенности ученія бл. Августина о Богѣ по сравненію съ ученіемъ Плотина 578—580.

Неизмѣняемость Бога 580—582

Простота Божественной природы 582—586.

Безтѣлесность Бога 586—587

Вездѣприсутствіе Бога 587—589.

Неподвижность Бога 589—590

Вѣчность Бога 590—593.

Богъ какъ бытіе 593—594.

Познаніе Божіе 594—597.

Богъ какъ Высшее Благо 597—599.

III.

Неизмѣняемое въ его отношеніи къ измѣняемому . 599—607

Богъ—источникъ бытія 599—600.

Богъ какъ форма 600—604.

Богъ—наивысшая Красота 604—605.

Богъ—Истина вещей 605—606

Богъ—источникъ благъ 606—607.

Необходимое разъясненіе. 608

Дополненія 609

Опечатки. 621

Замѣченныя опечатки.

Стр	*Строка*	*Напечатано*	*Слѣдуетъ читать*
		Часть первая	
1	12 сн.	школьняя	школьная
47	21 сн	*ἀναγκαῖον*	*ἀναγκαῖον*
57	18 сн	трактами	трактатами
67	13 сн.	Ibid VI, 22	Confes VI, 22
75	22 сн	этомъ	этотъ
87	18 св.	охладѣйшей	охладѣвшей
111	7 сн	Ibid. V, 18	Confes V, 18.
188	14 сн	231—332	231—232.
		Часть вторая.	
4	5 сн.	De Trinit XII, 17	De Trinit XII, 17 IX, 3
4	19 сн	*corporalia*	*carnalia*
5	1 св	*int-lligibilia*	*intelligibilia*
5	2 св	*spiritalia*	*spiritualia*
174	5 св	начинаетъ	начинаемъ
235	13 св.	существомъ	существамъ
243	1 сн.	Serm CLVII, 3—5	Serm. CXVII, 3—5.
246	6 св	оказалось	оказалась
275	18 сн	испытываетъ	испытываютъ
310	16 сн	здоровое	здоровье