



## П. И. ВЕРЕЩАЦКИЙ

### Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме \*

Вопрос, обсуждению которого будет посвящена наша настоящая лекция, в западноевропейской богословской науке, ввиду исключительного значения для западного богословия Августина и августинизма \*\*, занимает место в ряду вопросов скольких важных, столь же и сложных. Несмотря на живейший интерес, какой уделяла и продолжает уделять Августину западная богословская наука и показателем какого служит обширная в количественном отношении и разнообразная с качественной

---

\* Вступительная лекция по кафедре патологии, читанная 20 сентября 1910 г.

\*\* Обширная литература об Августине показана у: *Überweg F. Grundriß der Geschichte der Philosophie*. II. Berlin, 1881; *Chevalier U. Répertoire des sources historiques du moyen âge*. Paris, 1877—(1886). Suppl., 1888; Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890. Т. 1. С. 148—149; *Бриллиантов А. И., проф.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. С. 86—89 (примеч.); *Bardenhewer O. Patrologie*. Freiburg im Br., 1910. Aufl. 3. S. 410—438. О значении Августина для богословской науки и церковной жизни Запада можно читать в многочисленных сочинениях, появлявшихся на различных европейских языках. Здесь указываются только некоторые из них, например: *Bindemann. Der heilig Augustinus*. Bd I—III. Berlin; Leipzig; Greifswald, 1844—1869, см.: Bd III. S. 752—755; *Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*. Halle, 1893. § 46. S. 196 ffg.; *Willmann. Geschichte des Idealismus*. Bd II. Braunschweig, 1896. IX. § 61. S. 231—241; *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg im Breisgau, 1898. Bd III. S. 54—214 (сравнительно новейшее по времени и оригинальное по способу решения вопроса); ср.: *Его же. Augustin's Konfessionen*. Giessen, 1903. S. 5 ffg.

стороны литература и нашего вопроса, последний, однако, до сих пор сохраняет за собой традиционную славу спорного вопроса\*. Поэтому, отнюдь не претендуя охватить предмет во всей полноте его содержания, не вдаваясь в частности и подробности экзегетического или исторического характера, мы попытаемся осветить данный вопрос лишь только с некоторых, преимущественно принципиальных, его сторон.

Не ставя себе задачей очертить здесь современное положение рассматриваемого вопроса в западной или русской литературе или охарактеризовать все особенности ее направлений, назовем лишь несколько наиболее известных в этом вопросе имен авторов главным образом новейших специальных исследований по вопросу об Августине и неоплатонизме и вкратце резюмируем те конечные выводы, к каким пришел каждый из них в результате своего исследования данного вопроса.

Перед нами латинская монография Loësche «Об Августине, плотинизирующем в учении о Боге» (или о неоплатонизме Августина в его учении о Боге)\*\* . Еще латинская же диссертация Bestmann'a «В каком смысле или на каком основании мог Августин пользоваться при раскрытии им антропологических догматов понятиями греческой философии»\*\*\*. Немецкий труд Dorner'a «Августин, его богословская система и его религиозно-философское (миро)созерцание»\*\*\*\*. Наконец, сравнительно новейшее исследование французского автора L. Grandgeorge «Святой Августин и неоплатонизм»\*\*\*\*\*.

Каждый из названных нами авторов держится по настоящему вопросу своей особой точки зрения, если и не исключающей

\* О ближайшей причине его спорности и возможных условиях ее устранения см.: Becker H. Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung. Leipzig, 1908. S. 62—63. Более глубокие причины указанного явления лежат, по нашему мнению, как в самом Августине (некоторая двойственность его воззрений, проникающая личность и творения Августина), так и вне его (в течение целых веков слагавшаяся на Западе литературно-историческая традиция понимания Августина в связи с конфессиональными особенностями западного христианского мира).

\*\* De Augustino plotinziante in doctrina de Deo disserenda. Ienae, 1880.

\*\*\* Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit. Erlangae, 1877.

\*\*\*\* Augustinus, sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung. Berlin, 1873.

\*\*\*\*\* Saint Augustin et le néo-platonisme. Paris, 1896.

взаимно одна другую, все же значительно отличающейся друг от друга. Так, первый из них — Loësche — приходит к тому убеждению, что влияния неоплатонизма на Августина (в некоторых отношениях) нельзя отрицать, что оно — факт бесспорный и не может подвергаться сомнению. Dörner идет несколько дальше, считая названное влияние на нашего отца глубоким и существенным. Bestmann склоняется, напротив, к тому мнению, что фактического влияния неоплатонизма на Августина не было вовсе. Сходство же, или известное соответствие во взглядах того и другого по исследуемому нами вопросу, несущественно: оно касается одной лишь внешней стороны и не идет далее слов. По-видимому, более беспристрастным и вместе осторожным в своих выводах хочет быть в данном вопросе L. Grandgeorge, автор сравнительно новейшего (специального) исследования вопроса о неоплатонизме Августина. Мнение, принятое им по отношению к рассматриваемому вопросу, занимает в отмеченной нами европейской литературе приблизительно центральное положение.

\* \* \*

И Плотин, этот знаменитый глава неоплатонической философии, и блаженный Августин, этот замечательный представитель богословского умозрения западной Церкви, одинаково говорят в своих творениях о Боге, органически ассоциируя понятие о Нем с идеей единства и троичности<sup>1</sup>. При этом тот и другой формулируют относящиеся сюда свои мысли в выражениях, нередко сходных между собою даже по букве. Ставится сам собою вопрос: существует ли в данном случае факт реальной связи или зависимости между тем и другим, и если да, то какова природа этого факта и где его границы, каков его подлинный смысл и значение?

Если мы обратимся к возвышеннейшей и умозрительнейшей философии Плотина, то увидим, что центральным вопросом всей его философской системы служит вопрос о том, «как произошло из единого многое» (πῶς οὖν ἕξ ἐνὸς πλῆθος)\*.

\* Plotini Enneades / Ed. Dübner's. Parisiis, 1855. Enn. III, lib. 9, n. 3, p. 191 (здесь и далее цитируется по этому изданию с кратким указанием девятки, трактата, главы и страницы. — *Примеч. ред.*). Специальному учению о Первом Начале Плотин посвящает 9-ю книгу VI своей Эннеады: «О благе, или о Едином» (Р. 528—540), беспрестанно возвращаясь к нему и в других многочисленных местах своих сочинений.

В каком направлении следует искать определения этого «Единого», «Первого Начала»? Ответ на поставленный вопрос подсказывается философскому сознанию Плотина не только тем, что всякое число есть функция единицы\*, но и вместе с тем высоким метафизическим значением этого единства как начального основания и конечной цели (идеала) истинного бытия. Все сущее, по воззрению Плотина, имеет бытие, насколько оно участвует в Едином или насколько представляет в себе реализацию идеи единства; что лишается единства, то, как не имеющее в себе самой опоры (основы) бытия, eo ipso<sup>2</sup> разрушается или разрешается снова в небытие\*\*. Таким образом, начало всего существующего должно быть единым. Все различие между конечным и бесконечным в системе Плотина и сводится, в последней инстанции, к основной противоположности между «Единым» и «многим» как истинно сущим и не истинно сущим, как сферой истинного «бытия» и областью текучего, или призрачного, «бывания». Идеальное первоначало мировой жизни, как истинно сущее бытие, должно быть абсолютно едино и просто, и наоборот: чем более известное бытие содержит в себе сложных элементов, тем далее оно отстоит от идеала истинного бытия. Путь диалектики, по которому движется эта философская мысль Плотина, замыкается в следующем силлогизме: мир в его частях и целом представляет собою даже для непосредственного наблюдения весьма сложный и разнообразный комплекс многих явлений, но «многое, — говорит Плотин, — происходит не от многого, а от немногого» (Enn. V, 3, 16. P. 324).

Ergo, мысль сама собою необходимо должна постулировать к признанию какого-нибудь единого и простого бытия как своего начала. Логический анализ этого основного понятия о простоте, или идеальности, Первоначала вынуждает Плотина путем обобщения и абстракции исключить из его содержания всякую, не только материальную, но и духовную, определенность, или качественность, как не чуждую известной — хотя бы только логической — сложности. Определяя в этом направлении Первое Начало, Плотин весьма решительно и, с точки зрения основной тенденции своей системы, вполне последовательно отрицает по отношению к нему все категории Аристотеля, считая их, безусловно, к нему неприложимыми. Единое Первоначало есть не только противоположность всему множествен-

\* Enn. V, 3, 12. P. 320.

\*\* Enn. V, 5, 5. P. 334, cnfr.: VI, 9, 1. P. 528.

ному и разнообразному, но и полное их отрицание. Единое Первоначало исключает всякую положительную квалификацию: мы не можем даже сказать, что оно *есть* само по себе, но только, что оно *не есть* (Enn. V, 3, 14 (нач.). P. 322). Правда, мы вынуждены утверждать, что оно (Первое Начало) есть принцип всякого бытия и жизни, но это утверждение содержит в себе не более, чем только констатирование простого факта его существования; всякая же дальнейшая попытка определить его с более положительной стороны должна быть признана несостоятельной. Оно не подлежит никакому логическому или чувственному восприятию (Enn. VI, 7, 41. P. 508) и не поддается словесной формулировке (Enn. V, 4, 1. P. 327), а потому оно совершенно непознаваемо (Enn. V, 3, 14. P. 322: οὐδὲ γινῶσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ) и поистине неизреченно (Enn. V, 3, 13 (нач.). P. 322; cnfr.: 14 (нач.): διὸ καὶ ἄρρητον ἀληθεία; Enn. V, 4, 1. P. 327: οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη). По той же причине Единое выше ума, выше мысли (Enn. I, 7, 1. P. 38: ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως) и всякого познания (Ibid. P. 322). Никакие психические и логические процессы к нему неприложимы, как неприложима к нему и категория качества, хотя бы и духовной. В силу этого Единое не имеет ни воли (Enn. I, 7, 1. P. 38: «Ἐπέκεινα ἐνεργεία»), ни хотения (Enn. VI, VIII, 6. P. 513), ему нельзя приписать ни мышления, ни самосознания (Enn. I, 7, 1. P. 38; cnfr.: V, 3, 11. P. 320; VI, 9, 2. P. 530). Последнее и излишне, и даже a priori недопустимо вследствие неизбежного при этом различия между субъектом и объектом сознания и вносимой этим различием необходимой двойственности\* в абсолютно простую природу Единого. Наконец, Плотин достигает кульминационной точки своего отрицания, когда утверждает, что Единое даже выше бытия и сущности\*\*. Это потому, что всякая сущность, по мнению Плотина, в своем конкретном проявлении связана с известной формой, а форма есть уже

\* Enn. V, 6, 1. P. 341: ἄλλο τὸ νοῦν, ἄλλο τὸ νοούμενον (ἔσται). Этот двойственный характер мышления при ближайшем логическом и психологическом анализе его осложняется еще третьим элементом — самим мышлением (как процессом или состоянием), которое, однако, не тождественно ни мыслящему, ни мыслимому: οὐδ' ἐστὶ δύο, μᾶλλον δὲ πλείω, αὐτὸς ἢ νόησις: οὐ γὰρ διὴ νόησις αὐτὸς: δεῖ δὲ τρίτον καὶ τὸ νοούμενον εἶναι (Enn. VI, 7, 41. P. 507). См.: *Болотов В. В. проф.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 29.

\*\* «Ἐπέκεινα οὐσίας» (Enn. I, 7, 1. P. 38; cnfr.: V, 4, 1. P. 327; V, 3, 17. P. 325). Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἔστι, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτου δεῖται (Enn. VI, 7, 38. P. 504). Ἐπέκεινα ἄρα ὄντος (Enn. V, 5, 6. P. 334).

ограничение, которое в свою очередь предполагает нечто ограничивающее, между тем как Единое безгранично (ἄλειρον) (Enn. V, 5, 11. P. 338; cnfr.: V, 8, 9. P. 356) и совершенно просто (ἀλλοῦστανον) (Enn. II, 9, 1. P. 94). Само собою разумеется при этом, что наш философ отрицает в своем Первом Начале всякие временно-пространственные определения, все количественные и качественные категории, всякие акциденции (Enn. VI, 9, 3. P. 531): подобные отрицания, по справедливому замечанию проф. Болотова, были бы «слишком элементарны» для философа с таким возвышенно-умозрительным направлением\*. По мнению Плотина, несколько не говорят против абсолютной простоты и невыразимости Единого и приписываемые ему эпитеты «благо» и «первоначало». «По-видимому, только для одного понятия, — говорит проф. Болотов, — сделано Плотиним исключение, — для понятия “благо”\*\*». Но у Плотина оно получает такой смысл, что его «благо» в конечном итоге сливается почти до безразличия с понятием «Первоначало», или «Единое». Слово «благо» в приложении к «Единому» утрачивает у Плотина свой естественный нравственный смысл и приобретает метафизическое значение\*\*\*. «Благо» не есть что-либо отличное от «Единого». Единое тождественно благу (т. е. Единое и есть само благо). Плотин считает неправильной даже такую формулу: «оно (Единое) — благо», потому что здесь понятие «благо» ассоциируется с Первым Началом, как предикат грамматического предложения с его субъектом, тогда как на самом деле «благо» и есть само Единое, «и мнимое сказуемое есть только повторенное подлежащее» (Enn. VI, 7, 38. P. 504).

По-видимому, не было никакой возможности удержаться на высоте такой абстракции, и Плотин (отчасти непоследовательно) дает указание и на положительное свойство Единого<sup>3</sup>, когда говорит, что Единое, взятое в отношении к бытию, есть первый принцип бытия (ἡ πάντων ἀρχή), первая сила (ἡ πρώτη δύναμις), и притом с характером безначальности (ἀγέννητος) (Enn. V, 4, 1. P. 327) и неизменности (Enn. IV, 9, 1. P. 94). Хотя Первоначало, поставленное в перспективу к миру, должно стоять к нему в каузальном отношении, но это отношение в объективном смысле отнюдь не составляет собственной характеристики Первого Начала (Enn. VI, 9, 3. P. 531), но усваивается ему нашим

\* См.: Болотов. Указ. соч. С. 27.

\*\* Там же. С. 26.

\*\*\* Там же. Ср.: Владиславлев М. Философия Плотина, основателя неоплатонической школы. СПб., 1868. С. 74—75.

разумом по субъективным нормам его мышления и познания, так что в конце концов мы стоим в причинной зависимости от него, а не оно находится к нам в отношении причины к следствию.

Итак, Единое есть все же первый принцип бытия, первая сила, именно сила (*δύναμις*) как совершеннейшая потенциальность, но не энергия (*ἐνέργεια*) (Enn. V, 3, 12. P. 320) как проявление этой силы вовне. Понятие о последней, то есть энергии, уже выводит нас из сферы Первого Начала Плотина и ставит лицом к лицу со вторым его Началом, о котором речь будет ниже.

Таково превознесенное над всяким бытием, чуждое не только внешней, но и внутренней, не только реальной, но и логической сложности, абстрактное и неуловимое, единое и простое Первоначало Плотина. Если теперь от Плотина и вышерассмотренной нами композиции его абстрактного понятия о Первоедином, или Первоначале, мы перенесем наш взор к блаженному Августину и его Божеству, то увидим, что философское построение Августином идеи Бога, по-видимому, в значительной мере напоминает собою философскую концепцию Первобытия Плотина и диалектический путь конструирования последним этого центрального понятия его философии. При этом предварительно оговоримся, что собственные выражения Августина, в которых он высказывает свои мысли и суждения о классической философии и философах, в частности и о неоплатонизме, имеют двоякий характер — положительный\* и отрицательный\*\*. Какой бы смысл ни придавать его суждениям того и другого рода, нужно все же согласиться, что если первые из этих выражений (преимущественно более раннего происхождения) представляют собою как бы восторженный дифирамб корифеям классической философии, воспетой блестящим ритором, хотя уже и с христианским именем, то последние выражают собою как бы суровый обвинительный акт (приговор), продиктованный маститым епископом Церкви, гордым, не ве-

\* Serm. 141, 1; 241, 1; In. Ioan. Ev. Tr. 2, 4; Contra acad. III, 17, 37; 19, 42; De cons. ev. I, 7, 12; De Civ. Dei, II, 14, 1; VIII, 3—4; V, 11; XI, 21 cnfr.: XXII, 28; VIII, 11; Epist. CVIII, 20; De doct. christ. II, 28, 43; и др. Августин был знаком с Эннеадами Плотина: De Civ. Dei, IX, 17 — Enn. I, 6, 8; De Civ. Dei, IX, 10; et X, 23 — Enn. III, 2, 13; III, 4, 2; IV, 3, 12, etc.

\*\* Enarr. in Ps. 140, 19; Conf. VII, 21, 27; De Civ. Dei, VIII, 24; X, 1; X, 9; XI, 11; XIX, 20; XX, 24; X, 20; X, 27, 28; XVIII, 1, 2; XXII, 4; Retract. 1, 1; 1, 3 et 1, 4; Epist. 2, 6; Serm. 241, 7.

дающим истины, философам «мира сего» (Conf. VII, 21, 27; De Civ. Dei, X, 27, 28). Имея это в виду, приступим к рассмотрению философской идеи Августина о Боге в Его существе.

При построении понятия о Боге в богословско-философском сознании Августина обнаруживается двоякое течение мыслей, объяснимое, но как будто бы на первый взгляд не вполне мирящееся между собою. Анализ относящихся сюда выражений, в которых нетрудно услышать отзвук неоплатонической философии, показывает, что Августин, по-видимому, склоняется на сторону чисто догматической непостижимости Бога и даже как будто увлекается за пределы церковного, идя означенным путем абстрагирования и отрицания по отношению к Богу всяких черт конечности. Другие же выражения, обнаруживающие в нем иной порядок мыслей, уполномочивают нас признать, что его отрицательные определения Божества, так часто подчеркиваемые им, чужды того значения, какое они имеют в философских трудах Плотина, — что Августин, напротив, в философских терминах хочет найти только аналогичные выражения для своего возвышенного представления о Боге.

Бог, по Августину, это прежде всего то, что превышает всего (De morib. manich. II, 11, 24; De Civ. Dei, IX, 16). Он есть непостижимый и невыразимый (Contr. adver. leg. et proph. 1, 40; cnfr.: Enarr. in Ps. 85, 12; De Civ. Dei, IX, 16), относительно Которого неведение лучше воображаемого знания (De ordin. II, 16, 44), Который истиннее в нашей мысли, чем в наших словах, истиннее в Своем бытии, чем в нашей мысли (De Trin. VII, 4, 7). О Нем легче сказать, что Он *не есть*, чем, что Он *есть* (Enarr. in Ps. 85, 12; De doctr. christ. I, 6, 34; In. Ioan. Ev. Tr. 23, 9; Trin. VIII, 2, 3). К нему неприменимы категории Аристотеля (Conf. IV, 16). Он благ без качества, велик без количества, повсеместен без места, вечен без времени (De Trin. V, 1, 2) и т. д., и т. п. Ему Одному, в отличие от всего конечного, свойствен предикат неизменяемости и, как коррелят последней, — простоты (Esse verum, esse sincerum non habet, nisi qui non mutat) (Serm. VII, 7). Существо Божие, как истинно сущее, абсолютно едино, просто и неизменно\*. Категории положения,

---

\* Неизменяемость и простота — эти признаки подлинно сущего бытия — принадлежат одному только Богу, по сравнению с Которым всякое другое (тварное) бытие есть скорее небытие, чем бытие (De Trin. VII, 5, 10). Что подлежит изменению, то подвержено и разрушению (De Civ. Dei, XI, 10; De Trin. IV, 13, 18; ср.: *Dorner. Op. cit.* S. 18—19).



состояния, места и времени прилагаются к Нему только в переносном смысле и по аналогии (translate ac per similitudines) (De Trin. V, 8, 9). Тем более ничто Богу не может быть приписано в смысле акциденции \*<sup>4</sup>. Чистое, абсолютно простое существо Божие, в котором «иметь» и «быть» (habere и esse) составляют реальное тождество (De Civ. Dei, XI, 10, 1)<sup>5</sup>, безусловно, исключает собою в приложении к Нему, по Августину, всякую мысль об акциденции (De Trin. V, 4, 5 et V, 5, 6). Но и само выражение «substantia», как имеющее значение технического термина и не вполне устраняющее собою мысль об акциденции \*\*, Августин признает также неприложимым к Богу (De Trin. VII, 5, 10) \*\*\*. Поэтому все, что остается человеку в данном случае по отношению к Богу, — это только: чувствуя молчать и молча чувствовать \*\*\*\*.

Такова представленная в общих чертах негативная, или отрицательная, идея Божества, строяемая Августинем via negationis, или ἀφαίρεσις (т. е. путем отрицания, или отвлечения), иначе говоря — исключения из понятия о Боге всяких черт конечности.

Эта развитая Августинем означенным путем идея абсолютной простоты, или неизменяемости, Божественного Существа составляет центральную идею всего его негативного, или апофатического, богословия, подобно тому как противоположная идея образа Божия в человеке, получающая своеобразное выражение в его учении о «репрезентационизме» \*\*\*\*\*, становится отправным пунктом и основной идеею его позитивного, или катафатического, богословия<sup>6</sup>, развитого им на антропологической (психологической) почве. Итак, понятие о Боге как Едином Первоначале, постулирует к безусловной простоте Его суще-

\* К Богу неприложима ни accidentia inseparabilia (græce ἀχώριστα), исчезающая только с исчезновением самой вещи, например черный цвет воронова пера, ни accidentia separabilia, изменяющаяся при существовании самой вещи (см.: De Trin. V, 4, 5).

\*\* Harnack A. Lehrbuch... Bd III. S. 108, Anm. 4.

\*\*\* Поэтому слову «substantia» Августин предпочитает термин «essentia», quam græci «ousia» vocant (De Trin. V, 2, 3).

\*\*\*\* Contr. epist. Fund. 19, 21; Serm. 117, 7 cnf.: Contr. Adim. По собственному заявлению Августина, если он и хочет говорить о Боге-Троице, то не для того, чтобы сказать что-либо, но только чтобы не молчать (De Trin. V, 9, 10; VIII, 6, 11).

\*\*\*\*\* То есть способности твари реально отображать в свойствах и отправлениях своей природы Своего Творца.

ства. Отсюда — все отрицательные определения Его существа у Августина.

До сих пор в решении вопроса о существовании Божиим с формально-методологической стороны Августин стоит на той же самой почве, на которой утверждалась в данном отношении и языческая философия: Плотин, как мы видели, рассуждал почти так же. Это один и тот же неизбежный путь философской мысли, который фактически приводит к одинаковым результатам. Идя этим путем, Августин дает определение существа Божия настолько утонченное, что оно, по отзыву некоторых протестантских богословов<sup>\*7</sup>, делает даже невозможным (правильную) постановку его учения о Святой Троице. Подобное возвышенное умозрение Августина о существовании Божиим до известной степени, без сомнения, отражает в себе тонкость мысли, характеризующую знаменитого основателя неоплатонической философии.

Но при всем сходстве Августина с Плотинем в частных его положениях и методах его философских построений христианское содержание этого основного понятия апофатического богословия Августина ясно и глубоко отличает его от вышерассмотренного нами религиозно-философского умозрения Плотина. Это принципиальное различие между ними нетрудно будет понять, если мы прежде всего вспомним, что основной вопрос об отношении мира к Абсолютному Первоначалу — эта центральная проблема античной метафизики и самый кардинальный вопрос религиозно-философского сознания вообще — во всех религиозных и философских системах как восточного, так и греко-римского мира получал свое разрешение с более или менее значительным уклоном в сторону дуализма. Мысль о полной противоположности между Богом (Единым) как простым, или чистым, бытием и потому истинно сущим и между миром (многим) как сложным и опосредствованным бытием и потому не истинно сущим лежит также в глубине системы Плотина, правда получая у него несколько более сглаженный и потому более тонкий и менее заметный характер. Этот непримиренный, в известном смысле фатальный для всей языческой философии дуализм, все же насквозь проникающий систему Плати-

\* Например, Harnack говорит: «Diese Schwierigkeit (т. е. согласовать в Боге момент τὸ αὐτότης с моментом ἑτερότης) potenziert sich noch für ihn, wo er die Spekulation über das Wesen Gottes mit der Spekulation über die Trinität verbindet» (Lehrbuch... Bd III. S. 109. Anm.). Ср. еще критические замечания о том же: Dörner. Op. cit. S. 22. ffg.

на и вносящий в нее внутренний диссонанс, и заставляет нашего философа относить его абстрактное первоначало (ὁ ὄν) в недостижимые трансцендентные высоты, признавая его исключительно сверхчувственным, несообщимым и невоплотимым в мире<sup>8</sup>.

Конечно, совершенно обратное воззрение на взаимоотношение между Богом и миром находим мы в христианской системе Августина, который выразительно подчеркивает свою диаметрально противоположность Плотину и вообще языческой философии в этом пункте. «В книгах неоплатоников, — говорит бл. Августин в своей «Исповеди», — я вычитал многие истины (Св. Писания), хотя выраженные и другими словами, но заключающие в себе в разнообразных видоизменениях тот же самый смысл. Так, например, что “в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Бог был Слово”; что все произошло через Него и прочее. Но что “Слово это стало плотью и обитало с нами” (Ин. 1, 13—14 и Флп. 11, 16), — этого я не нашел там» (Conf. VII, 9, 13—14). С этой стороны Августину, как и другим христианским (церковным) писателям, выступавшим в своих творениях во всеоружии классической философии, нечего было позаимствовать от нее: здесь лежала между ними непроходимая пропасть.

Христианская философия Августина, как и всех прочих отцов и учителей Церкви, в противоположность неоплатонизму и всей античной философии, есть прежде всего «проповедь о боговоплощении, евангелие богосыновства людей во Христе, религия самого тесного единения мира с Богом». Эта центральная идея об истинном богочеловечестве Христа, резкою гранью отделявшая христианских философов от языческих мыслителей и философов-еретиков с их противоположною идеологией человекобожества, служит самым жизненным нервом всего их богословского творчества и вместе нормою их сравнительного догматического правосмыслия пред судом позднейшего церковно-вселенского самосознания» \*.

Несмотря на все отрицательные определения Божества, какими Августин характеризует Его, Бог для него, как это мы сейчас услышим, есть все же бытие в высшем смысле этого слова, близкое миру, ближайшее человеку. Это со всею яснос-

\* Более подробное развитие этих мыслей см. в прекрасном исследовании проф. А. П. Орлова «Тринитарные воззрения св. Илария Пиктавийского» (Сергиев Посад, 1908; Введение), а также в более раннем сочинении проф. С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» (М., 1900. Т. 1).

тью и убедительностью и доказывает другой ряд многочисленных выражений Августина, из общей совокупности которых конструируется целостная система его воззрений о Боге. Бог, по Августину, это наивысшая реальность бытия и абсолютная энергия жизни (*summum esse et summum vivere*) (*Conf. I, 6, 10; De vera relig. 11, 21; De Trin. VI, 10, 11*), полнота всех метафизических и нравственных совершенств (*totum esse*) (*Solil. I, 1, 4*), высочайшее и единственное благо (*summum bonum et bonorum bonum*) (*Enarr. in Ps. 134, 6*). Источник всякого блага или блаженства для тварей (*bonum, a quo sunt omnia bona, bonum, sine quo nihil est bonum*<sup>9</sup>) (*Solil. I, 1, 4*), в меру «причастия» последних к Божеству (*adhaerendo Deo*) (*Enarr. in Ps. 72, 34; De vera relig. 11, 21*). Таким образом, Бог Августина — это не отвлеченное сверхсущее (высшее бытия и чуждое жизни) «Единое» неоплатонизма, не безличная и абстрактная монада или энада Плотина, а существо всереальнейшее, конкретное, Дух Живой, Личный, Самосознающий<sup>10</sup>.

По Августину, для Бога «быть» *implicite*<sup>11</sup> значит уже «быть личностью» в высочайшем смысле этого слова (*De Trin. VII, 6, 11*). Сама его психологическая конструкция тринитарного догмата, путем анализа триединства человеческого самосознания и любви уясняющая тайну троичной жизни Божества, достаточно говорит за то, что Бог для Августина — это прежде всего живая самосознательная Личность с предикатом абсолютного совершенства. Живая, подвижная и пламенная натура Августина, жаждавшая живого Бога и в общении с Ним стремившаяся найти покой и внутреннее примирение рокового дуализма эмпирической действительности, не могла удовлетвориться абстрактным мистическим «единством» неоплатоников, трансцендентным миру, равнодушным и чуждым человеку. Вот почему негативная неоплатоническая концепция Божества, раскрытая Августином преимущественно в противовес манихейскому дуализму\*, в живом религиозном сознании Августина тотчас же сама оживает, наполняется положительным содержанием, приобретает христианскую окраску. «На место абстрактного “Единого” Плотина и Порфирия у него становится энергия личного самосознания Божества, которое вступает в диалог с человеком, отвечая его исканию: “Ego sum, qui sum”» \*\*<sup>12</sup>.

\* *Harnack A. Lehrbuch... Bd III. S. 108. Anm. 4.*

\*\* *Трубецкой Евг., проф.* Религиозно-общественный идеал Западного христианства в V веке. Ч. 1: Миросозерцание бл. Августина. М., 1892. С. 42.

В этом Божественном «Я» Августин и находит наконец предмет своего долгого, пламенного и мучительного искания, освобождающий его от мук раздвоенного сознания<sup>13</sup>.

Поэтому, утверждая нередко положение, что «Deus ineffabilis est» (Enarr. in Ps. 85, 12; De Gen. ad litt. V, 16, 34) или что «Deus melius scitur nesciendo» (De ordin. II, 16, 2; II, 18, 47; De Trin. V, 10, 11), т. е. что «Бог невыразим в слове» или что Он «лучше познается неведением», Августин, как это и понятно при его основной точке зрения, совершенно далек от религиозно-философского агностицизма Плотина. Утверждая и даже настойчиво оттеняя этот апофатический момент в своей философской умозрительной идее Бога, Августин — что можно было уже уловить и из вышеприведенных нами его отрицательных выражений — отнюдь не склонен «доводить понятие трансцендентности Бога до отрицания по отношению к Нему всех предикатов, заимствованных из конечного мира». Он устранил лишь некоторые из них (via negationis, la méthode négative) и возводит другие в абсолютную степень (via eminentiae, la méthode d'éminence<sup>14</sup>)\*\*. В силу сказанного сама простота Божественного существа (essentia simplex), которая, кажется, с особою силою фиксируется в богословско-философском сознании Августина, не может быть понимаема как абстрактное и бескачественное «чистое бытие» Плотина<sup>15</sup>, в сущности почти ничем не отличающееся от абсолютного «ничто». Она должна быть понимаема у Августина лишь «в смысле до непостижимости тесной связи отдельных свойств, в силу которой невозможно мыслить об одном из них, не мысля в то же время и о других» \*\*\*<sup>16</sup>.

\* *Grandgeorge L. Op. cit. P. 82.*

\*\* Er (sc. Augustinus) will vielmehr dies (sagen), dass in Gott alle diese Eigenschaften so geeint seien, dass wenn wir es versuchen wollten, eine für sich im Denken zu fixiren, diese Erkenntnis für uns nicht möglich wäre, weil in dieser Eigenschaft alle andern auch enthalten seien» (*Dorner. Op. cit. S. 17*); *Loësche. Op. cit. P. 42*: «Haesito an Dorner recte doceat, simplicitatem non esse confundendam cum omnium discriminum defectu; oportere simplicitatem tantum diremptioni et distractioni in multitudinem et varietatem et compositioni opponi».

На русском языке см. также замечательное в своем роде сочинение проф. А. И. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (СПб., 1898. С. 106).

По мысли бл. Августина — говорит католический ученый Th. Gangauf \*, — знание человеком того, что Бог не есть, само уже есть далеко не малоценное начало знания и обеспечивает собою реальную возможность прогрессивного знания, оно уже предполагает в себе некий положительный элемент. «Посему Августин, — поясняет протестантский богослов Böhlinger \*\*, — не останавливается на этих чисто отрицательных формулах. Хотя он всегда сознает, что всякая формула бывает недостаточна, однако это не мешает ему давать и положительные определения существа Божия, так как, по словам Августина, “Бог Сам вложил в наш разум мыслить Его согласно благочестию и истине”» \*\*\*. Вот почему отрицательная идея простоты Божественного существа, как она выражена в сочинениях Августина, получает у него в конечном итоге смысл, близко граничащий с положительным определением духовности Божества как реальной полноты всех Божественных совершенств.

Не говоря уже о том, что Августин, как христианский писатель, не мог остановиться только на этих своих чисто отрицательных и абстрактных определениях Божества, — с этим у нашего отца соединялись еще более частные, так сказать специфически августиновские, мотивы. При основной психологической точке зрения августиновского богословия, устанавливающей прямую и решительную аналогию между человеческим и Божественным, между конечным и бесконечным Духом, в богословии Августина, собственно, не остается даже и места для апофатического момента, или, во всяком случае, последний приобретает у него своеобразный, условный и узко ограниченный смысл. В самом деле, с точки зрения западного богословия, столь ярким представителем которого является в

---

\* *Gangauf Th., prof.* Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg, 1865. S. 129—130. Ср. еще: *Ritter.* Geschichte der Philosophie. Bd VI. S. 268.

\*\* *Böhlinger H.* Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. Stuttgart, 1877. Bd II. S. 276.

\*\*\* Ведь для того и дан человеку разум, чтобы он искал Бога (ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum) (De Trin. XV, 2, 2 (конец)), а нельзя искать того, чего вовсе не знаешь (De Trin. X, 1, 1; VIII, 4, 6 и мн. др.). Всякое подобное искание Бога, предполагая в своей основе и некое положительное знание искомого предмета, сопровождается новым блаженным обретением, заключающим в себе плодотворный мотив и реальное побуждение к новым исканиям... и так до бесконечности (In. Ioan. Ev. Tr. 63, 1).

рассматриваемую эпоху Августин, человеческий дух — в качестве образа Божественного — не просто свидетельствует об одном только каузальном отношении своем к Богу. Между ними существует аналогия более решительная и глубокая: первый отображает Последнего в самом своем существе. Поэтому все существенные свойства, конструирующие дух человека, в собственном смысле должны быть приписаны Божеству; апофатический момент в данном случае находит свое существенное ограничение в той мысли, что свойства эти, переносимые на Божество, должны получать здесь коэффициент бесконечности, какая, очевидно, не свойственна существам конечным.

При существенном сходстве между человеческим духом и Божественным — говорит профессор Бриллиантов\* — это различие между ними в богословии Августина, так сказать, только степенное, «количественное, а не качественное, так что Абсолютный Дух, с этой точки зрения, есть лишь как бы осуществленный идеал конечного или, если так можно выразиться, тот же конечный, но возведенный в бесконечную степень». В этом именно смысле к Богу и неприменимы категории Аристотеля: благодать Божия выше всякой качественности, Бог велик помимо всякого количества и т. д.

Таким образом, все отрицательные выражения апофатического богословия Августина хотят только ярче оттенить собою отсутствие эквивалентности между всеми нашими понятиями и наименованиями и теми реальными отношениями, какие должно предполагать в Абсолютном, но отнюдь не отрицают собою реальности самих отношений. Образование этой апофатической идеи Божества, никогда не возвышавшейся у Августина до неоплатонической трансцендентности и постепенно формулировавшейся в самом процессе его жизни, психологически объясняется некоторым влиянием на него неоплатонизма как прямой реакции его религиозно-философского сознания против недавнего увлечения манихейством\*\*<sup>17</sup>. К этому нужно прибавить, что стремление к абсолютному единству как транс-

\* Указ. соч. С. 98.

\*\* *Harnack. Lehrbuch... Bd III. S. 108. Anm. 4. Cnfr.: Dorner. Op. cit. S. 18: «Die letztere Tendenz (sc. ad simplicitatem) stammt ohne Zweifel aus seinem Gegensatz gegen die Manichäer und seinem Anschluß an die Neoplatoniker».* Немецкий автор Loësche в своем вышеупомянутом нами латинском трактате о неоплатонизме Августина (в учении о Боге) указывает целые четыре причины, объясняющие психологическое образование у Августина этой идеи о простоте и неизменяемости Божественного существа (S. 36—37).

цендентальному идеалу всеобщего мира и покоя, в противоположность раздираемой контрастами земной эмпирической действительности, было глубоко сродно психике бл. Августина. Оно же вместе с тем составляло основной мотив и всех религиозно-философских исканий его и его эпохи в тот «век всеобщего разъединения и разлада». Таков подлинный смысл и значение идеи Божественной простоты и неизменяемости, этой центральной идеи апофатического богословия Августина, и таковы жизненно-психологические факторы, ее объясняющие.

Переходим теперь к хотя бы только конспективному обзору и анализу в собственном смысле тринитарной схемы Плотина и Августина и посмотрим, в чем и насколько тот и другой по существу близки или далеки друг другу в этом более частном вопросе их религиозно-философской системы. Уже из представленного выше нами беглого очерка основного тезиса мистической теософии Плотина и умозрительной теологии Августина достаточно выпукло обнаруживаются при внешне формальном сходстве пункты их диаметрального различия в принципиальном взгляде на существо Верховного Принципа бытия (Божества) и на Его отношение к миру и человеку. Утонченно-абстрактное, полудуалистическое, полупантеистическое<sup>18</sup> понятие Плотина о Едином как чисто формальной безграничности (ἄπειρον), исключающее даже предикаты бытия и жизни, мышления и самосознания, конечно, ничего общего не имеет в своем существе с августиновскою возвышенно-философскою и глубоко жизненною идеей о Боге как наивысшей реальности бытия и жизни, как абсолютной энергии самосознания и личной воли, как реальном и живом самосознательном Субъекте.

Это коренное различие между ними должно с достаточной силой определять и характер их тринитарных концепций. Религиозно-философские воззрения Плотина о Божестве и его внутренней (имманентной) жизни далеко еще не исчерпываются понятием только «Единого». Самую характерную часть религиозной метафизики Плотина составляет его учение о «трех начальных ипостасях» (Enn. V, 1—9. P. 298—369), именно: Едином, Уме и мировой, или всеобщей, Душе (Ἐν, νοῦς καὶ ψυχὴ τοῦ κόσμου, ψυχὴ τοῦ παντός).

Как Первоначало бытия, «Единое», по взгляду Плотина, как мы уже неоднократно отмечали, есть абсолютно простое бытие, к которому решительно неприменимы никакие определения или предикаты. Но бесконечно возвышающееся над всем множеством и разнообразием эмпирического бытия, Единое, однако, не может быть мыслимо совершенно от всего изолиро-



ванным и безусловно самозаклученным. Плотин, как мы знаем, был вынужден допустить, что оно является причиной множественного и качественно определенного мира.

Первым произведением Первопричины, открывающим собою последовательный ряд происходящих от нее следствий, является Ум, *вторая* ипостась, или *второе* начало, миробития. Рождение из Единого этого Ума является первым моментом перехода абсолютной простоты Единого к логической сложности в бытии. Рассматриваемый со стороны своего *quo modo*<sup>19</sup>, этот процесс, по своему существу вневременный и премирный, представляется Плотиним в следующем виде: Единое, оставаясь совершенно неподвижным, обращается к самому себе и созерцает себя. Это созерцание, по выражению Плотина (ἡ δὲ ὁρασις αὐτῆ νοῦς), и есть Ум (Enn. V, 1, 7. P. 303). Логический анализ имманентного процесса рождения, равно как и онтологической структуры Ума, вскрывает в нем наличность двух моментов, определяющих собою двоякий характер отношений Ума к Единому. Как происшедший от Единого, Ум испытывает природное тяготение к Единому и, движимый им, устремляется к Единому и созерцает его, но на этой ступени еще бессознательно (ἀνοήτως) (Enn. VI, 7, 16. P. 488); он как бы смотрит — и не видит. Это не созерцание Единого в собственном смысле слова, а, скорее, неопределенное и бессодержательное притяжение, или влечение, к Единому, простая каузальная зависимость от него. На этой, начальной, ступени своего бытия, характеризуемого самым тесным единством (ταυτότης) его с Первым Началом, Ум, собственно, не может еще быть назван Умом, а только «сущим». «Но по мере того, как Ум смотрел на Единое, это его неопределенное влечение становилось определенным, бессодержательное наполнялось мыслимым содержанием, смутное зрение (ὄψις) превращалось в видение (ὁρασις)» \*. Этим открывается новая эра в жизни Ума, вносящая в него начало сознания и мышления. С этого момента Ум вступает в новую (следующую) фазу своего развития: наполнившись содержанием чрез созерцание Единого (Блага), Ум обращается теперь к созерцанию самого себя и в силу этого из просто сущего становится уже Умом (Enn. V, 6, 5. P. 344 *cnf.*; V, 8, 16. P. 488; V, 3, 11. P. 319—320; V, 2, 1. P. 308). На языке современной психологии это, по-видимому, будет означать то, что сущее, получив от Единого содержание, приходит к са-

\* Enn. V, 6, 5. P. 344; VI, 7, 16. P. 488. См.: *Болотов*. Указ. соч. С. 32; ср.: *Владиславлев*. Указ. соч. С. 80 и далее.

мосознанию и единству. В этой, высшей, стадии своего развития Ум, как бы индивидуализировавшись в самостоятельный духовный центр, продолжает свое бытие уже в известном обособлении (*ἑτερότης*) то Единого, независимо от него и характеризуется как второе самостоятельное начало бытия. По своей метафизической структуре и психическому содержанию своей жизни Ум, в противоположность Единому, представляет собою явление уже сложного порядка, хотя сложность эта только логическая, а не реальная. Абсолютная простота Единого как бы дифференцируется в Уме, логическая деятельность которого одновременно развивается (движется) в двояком направлении, так сказать центробежном и центростремительном, т. е. в сторону Единого и по отношению к самому себе (Enn. VI, 9, 2. P. 530).

Процесс постепенного осложнения Ума онтологическими и логическими ингредиентами достигает, так сказать, своего высшего напряжения, фиксируясь в содержании его мышления: Единое Благо, на которое устремляется теперь Ум и в котором как бы проецирует себя, в его сознании преломляется и как бы отлагается в виде множества представлений, концентрирующихся затем в целостную стройно-гармоническую систему идей. Последние образуют собой целый умопостигаемый, или идеальный, мир (*κόσμος νοητός*), в котором заключены, как части в целом, все роды и виды существующего мира (Enn. V, 9, 6. P. 364; V, 5, 4. P. 333; V, 9, 6. P. 364; cnfr.: V, 3, 16. P. 324).

В силу того множества и того разнообразия идей, на которые рассеивается абсолютно простое Единое, Ум, напротив, называется у Плотина «многим» (*πολύς, πλῆθος, πολλὰ, διπλοῦς, δύο* etc.). Нужно, однако, заметить, что вышеупомянутый *κόσμος νοητός*, как продукт творческого мышления Ума, представляет собою не просто механический конгломерат идей, но живой органический центр (Enn. V, 1, 4. P. 301), где в высшем гармоническом (художественном) синтезе объединяются все более частные идеи и где они находят и принцип своего объяснения, и осуществление своего назначения. Вот почему Ум в имманентной жизни Божества представляет собою как бы принцип единства во множестве и множества в единстве (Enn. IV, 8, 3. P. 288, VI, 7, 8. P. 481). Все же его единство по сравнению с единством Первого Начала есть только вторичное, производное, относительное, тогда как единство и простота Первого Начала абсолютны. Выражаясь фигурально, Ум, в противоположность абсолютной простоте и бескачественности Единого, можно на-

звать «призматической проекцией» чистого *esse* Единого, «ипостасным рефлексом» его потенциальных свойств или, иначе, отдельной объективацией его внутреннего содержания. С этой точки зрения отношения между ними можно характеризовать как отношения «возможного к действительному, идеального к реальному, скрытой энергии к актуальной, δύναμις (как потенциальной силы) к ἐνέργεια» (как силе действующей и качественно определенной)\*.

Таковы, по воззрению Плотина, генезис и природа Ума, проходящего в своем бытии две стадии развития и обнаруживающего в свойствах и функциях своей природы, в отличие от Первого Начала, глубоко проникающий его принцип двойства и сложности. — Однако рождение Ума в глубочайших недрах Единого есть только первичный момент (*prius*) аберрации его внутренней имманентной жизни, коим еще не заканчивается градация нисхождения Абсолютного к конечному, или процесс постепенного перехода идеального Единого к эмпирическому миру множественных и качественно разнообразных конкретных бытий. Идеи, порожденные Умом и в нем заключенные, не обладают такой степенью активности и подвижности, чтобы, так сказать, *motu proprio*<sup>20</sup> перейти из сферы идеального, или умопостигаемого, бытия в область эмпирических духовно-материальных сущностей и явлений (из сферы чистого «бытия» в область призрачного «бывания»). Эту задачу — воплотить в мире духовно-чувственных реальностей неподвижные и неизменные идеи Ума лишь как простые итоги его деятельности и сообщить им движение и жизнь — и берет на себя всеобщая, или мировая, Душа, которая в системе Плотина является последним звеном (*Enn. V, 1, 7. P. 304*), замыкающим собою имманентный процесс диалектического саморазвития Единого (*καὶ μέγρι τούτων τὰ θεῖα*)<sup>21</sup>.

Вслед за Умом, — говорит Плотин, — нужно предположить Душу (*Enn. II, 9, 1. P. 94*). Душа является вторым началом, коим посредствуется переход Единого к многому. Метафизическая сущность Души и ее функциональная жизнь являют в себе признаки еще большей по сравнению с Умом сложности и двойственности. По своему происхождению и внутренней природе Душа есть «выраженная энергия Ума, некий его образ,

\* Мы не входим пока в более подробное рассмотрение вопроса об отношении второго начала к первому, — отношении, которое, как это будет показано ниже, обуславливается сущностью и достоинством каждого из них.

или изнесенное вовне слово его» (Enn. V, 1, 3. P. 300; V, 1, 3. P. 300; V, 1, 7. P. 303; V, 6, 4. P. 343; V, 1, 3. P. 300). Предостерегая от грубоэманатических представлений генезиса Души, связь и отношение ее к Уму Плотин уясняет по аналогии с физической теплотой, которая распространяется от огня и вместе с тем остается при нем (Enn. V, 1, 3. P. 300). Несмотря, однако, на свое тесное родство с Умом, обуславливающее собою и генетическую связь с Единством, Душа вместе с тем по своей природной организации значительным образом отличается от второго начала.

В то время как Душа имеет ум лишь в качестве извне произошедшего в нее ингредиента (ἐλαττόν νοῦν) (Enn. V, 6, 4. P. 343), Ум, как второе начало в сфере Божества, представляет собою, по существу, логическую силу, созерцающую и мыслящую: в составе элементов, организующих собою природу Ума, логический, по мнению Плотина, доминирует над метафизическим, этическим и проч., так что Ум есть начало интеллектуальное по преимуществу. Душа стоит как бы на границе двух миров: сверхчувственного, Божественного, и чувственного, конечного, служа их живым соединительным звеном. В силу этого Душа, по воззрению Плотина, является *третьим*, в порядке убывающего совершенства, началом миробытия, при помощи которого совершается процесс перехода (ниспадения) идеального Единого к множественному и качественно разнообразному миру эмпирических реальностей. Названия, прилагаемые Плотинином к Душе, и сравнения, проводимые им для уяснения понятия о ней, показывают, что Плотин считал Душу по своему достоинству ниже Ума. «Плотин называет ее как бы ὕλη для εἶδος — ума, λόγος ἐν προφορᾷ, указывая тем на низшее сравнительно с Умом ее качество. Посему, уподобляя Ум солнцу, Душу Плотин уподобляет луне, заимствующей свой свет от солнца» (Enn. V, 1, 3. P. 300)\*. Поставленная на границе двух миров, чувственного и сверхчувственного, Душа все же более тяготеет к миру идеальному, Божественному, к которому принадлежит по своей метафизической природе. Поэтому, если Первое Начало можно графически представить в виде центра, а Ум в виде неподвижного круга, то Душу — ввиду ее природного тяготения к 1-му и 2-му началам и по силе ее постоянного (деятельного) стремления реализовать Единое во многом (мире), — можно было бы уподобить движущемуся кругу (Enn. IV, 4, 16. P. 231—232).

\* Владиславлев. Указ. соч. С. 103.

При всем том свойства сверхпространственности (Enn. VI, 4, 5. P. 437) и вечности (Enn. IV, 4, 15. P. 231) — эти категории Божественного Бытия, коими Плотин наделяет предикатами Душу, — не оставляют никакого сомнения в том, что она в глазах Плотина — существо высшего порядка. Действительно, вместе с Единым и Умом Душа, по учению Плотина, входит в сферу Божества, являясь печатью и завершением так называемой на языке Плотина ἀρχική τριάς (начальной триады)\*.

Мы рассмотрели слагаемые метафизической триады Плотина. Переходим теперь к рассмотрению возвышенного умозрения бл. Августина о трех Лицах Св. Троицы.

Суждения бл. Августина относительно догмата о Св. Троице отличаются двояким характером: как суждения *учителя Церкви*, исповедующего преданное учение Церкви в качестве законообязательного канона веры, и как *философа*, прилагающего к раскрытию и обоснованию его принципы и методы философски воспитанной мысли. Отсюда само учение Августина о Св. Троице может быть рассматриваемо или как предмет символично-церковного исповедания Августина, или как объект его богословско-философского исследования. В сфере именно его рациональной конструкции тринитарного догмата (его учения о Св. Троице), хотя всецело проникнутой у него церковными интересами, можно, однако, по-видимому, усматривать отражение концепций и методов неоплатонизма, на первый взгляд даже не вполне церковного характера, особенно если делать из положений нашего отца логические выводы. Этой стороной своей тринитарной системы в некоторых ее пунктах известным образом Августин соприкасается со спекулятивными формулами и идеалистическими схемами философы Плотина.

Две общие черты, по установившемуся взгляду\*\*, характеризуют умозрительное богословие Августина: это — принцип рационального познания истин веры и психологическая точка зрения (основа) его богословствования. Характерною же осо-

\* Enn. V, 1, 7. P. 304. «Первая, или всеобщая, душа не только по своей природе не принадлежит к тварному миру, не только по своей сущности вне телесного мира, но она и действует на него не непосредственно. Эта первая душа лучеиспускает из себя вторую, называемую Плотиним природою (φύσις), и только последняя соединена с телом мира точно так же, как наша душа с нашим телом». См.: Целлер Е. Очерк истории греческой философии / Пер. с нем. М. Некрасова. СПб., 1886. С. 282.

\*\* Бриллиантов. Указ. соч. С. 90 и далее; Четвериков И. П. О Боге как Личном существе. Киев, 1903. С. 315 и далее.

бенностью гносеологии бл. Августина, проникнутой у него — не без влияния неоплатонизма — онтологическим интересом, является его учение о «репрезентационизме», т. е. способности твари реально отображать в свойствах и отправлениях своей природы Своего Творца. Это метафизическое положение, в основе которого лежит у бл. Августина взгляд на мир не только как на творение Божие, но и как на откровение свойств и совершенств его Абсолютного Создателя, собственно, утверждается у Августина на библейской мысли о Боге как Творце мира и человека и на откровенном же учении о последнем как образе Первого. Но этот библейский взгляд находит для себя в воззрениях Августина гораздо более широкое развитие, особенно яркое выражение и чрезвычайно разнообразное применение. Мысль о человеке как образе Божиим, имевшая чрезвычайно важное значение для самого Августина, становится основной мыслью и всего его богословского умозрения, развитого им, как сказано, на психологической почве. Она является центральной идеей его катафатического богословия. Она же всецело определяет собою и субъективно-психологический метод его богословствования. Но особенное значение эта библейско-философская идея имеет для рационального уяснения и обоснования Августином церковного догмата о Св. Троице. Вся его рациональная конструкция этого предмета христианской веры базируется у него на этой идее, получающей у Августина свое специфическое выражение. С точки зрения рассматриваемой идеи, в смутном зеркале нашей земной действительности нашим тусклым взорам представляются, однако, яркие образы Троицеобразного Бога, громко вещающие нам о Нем как об их абсолютной Причине и Цели. Поэтому первой задачей, представлявшейся Августину на этом пути его тринитарных исследований, была задача установления и открытия в длинной восходящей лестнице земных тринитарных аналогий, или образов\*, самого совершенного (на земле) отображения Бога-Троицы и в этом отображении найти и определить его, так сказать, «главный центр», в котором наиболее выпукло и ярко светились бы собранные в нем лучи его Божественного Первообраза. Такое совершеннейшее на земле отображение тварью ее Триипостасного Творца Августин и находит наконец в богоподобном духе человека.

\* Подробное изложение этих аналогий, своеобразно классифицированных, см. в сочинении немецкого католического ученого Th. Gan-  
gauf'a «Des heiligen Augustinus die speculative Lehre von Gott dem  
Dreieinigen» (S. 209—286).

Представитель «метафизики внутреннего опыта» \* и выдающийся «психологический гений патристической эпохи» \*\*, бл. Августин углубляется теперь прежде всего в аналитику наличного содержания психической жизни человека, чтобы путем эмпирического анализа постоянно сменяющихся душевных явлений произвести как бы «отбор» всех привходящих в нее с течением времени внешних и случайных ее элементов. Он как бы хочет при этом найти означенным путем ту «чистую доску» (*tabula rasa*) души, на которой, по Локку, опыт жизни не провел еще ни одной линии и которая составляет ее статический субстрат, лежащий в основе всего подвижного и изменчивого содержания нашей психики, как ее идеальная конституция, или общий закон (*De Trin.* XIV, 4, 6; IX, 4, 5; XIV, 8—10, 11—13 и др.). Эта сторона человеческого богоподобного духа и представляет собою тот нематериальный центр, в котором как бы соприкасаются друг с другом Бесконечное с конечным, Божественное с человеческим, Творец со своею тварью.

Тщательно произведенная Августином психологическая критика «чистой природы» человеческой души дает ему возможность установить, что ее неизменная основа, в которой находит свое выражение непреходящая (идеальная) конституция природы человеческого духа и по которой именно последний может служить отражением Бесконечного и Неизменяющегося Духа, заключается во всегда присущей душе человека способности самосознания. Указанная способность самосознания непрерывно раскрывает в имманентном процессе объективации душою заключенного в ней внутреннего содержания как результата ее предыдущего развития. В силу этой основной способности, определяющей собой сущность жизни конечного (разумного) духа, последний непрерывно ставит перед собою или «представляет» себе свое содержание как продукт собственной деятельности. В этом, по Августину, и состоит процесс объективирования, лежащий в основе самосознания. Психологический анализ самосознания, насколько оно находит свое выражение в процессе самообъективирования разумной человеческой души, обнаруживает в едином духе человека три нераздельно соединенные стороны — бытие, познание и волю.

«Дух есть, во-первых, мыслящее бытие (*mens*), духовная сущность (*essentia*), субъект и живой носитель идей и представ-

\* *Виндельбанд*. История древней философии (с приложением — «Августин и средние века»). СПб., 1893. С. 321—351.

\*\* *Harnack*. *Lehrbuch...* Bd III. S. 95.

лений» (*memoria* — в смысле общего содержания психической жизни или, в переводе на язык современной психологии, «сознание»). «Во-вторых, он есть мыслящая и познающая деятельность (*notitia*), разум (*intelligentia*) и самопознание (*interna visio*<sup>22</sup>). В-третьих, он есть воля (*voluntas*), и, поскольку воля направляется в сторону самого волящего субъекта и соединяется с чувством, он есть любовь (*amor*)»\*. «Таким образом, человеческий дух есть триада: *мыслящий субъект, познающий разум*, которым этот субъект познает себя, и *любовь*, которую он любит себя и свой разум: *mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit*. Но вместе с тем он есть и монада, потому что эти три его стороны суть только равные друг другу формы, или проявления одной и той же сущности (*haec tria aequalia inter se et unius ostenduntur esse essentiae*) (*De Trin.* XV, 3, 5; *cnfr.*: 4, 10). «Рассматриваемая в отдельности, каждая из этих трех сторон человеческого духа включает в себе две остальные, так что дух является в них нераздельным триединством» (*Ibid.*). Такова структура человеческого духа в метафизической психологии Августина.

Дальнейшая задача тринитарной метафизики Августина состояла в том, чтобы, стоя на почве репрезентационизма, определить отношение добытой таким путем тринитарной конструкции (аналогии) к учению Откровения о Триедином Боге. При попытке уяснить внутреннюю жизнь Триипостасного Божества по аналогии с жизнью человеческого духа, сходного в самом существе своем с Духом Абсолютным, представлялось вполне возможным определяемое процессом объективации самосознание человеческого духа как основу его природы и жизни, а *minori ad majus*<sup>23</sup>, перенести затем и на Абсолютный Дух. При этом, с одной стороны, данные гносеологического анализа самосознания, добытые субъективно-психологическим путем, в приложении к Абсолютной сфере бытия приобретают объективно-метафизическое значение. С другой стороны, само собою разумеется, в Боге, как в существе Абсолютном, и этот процесс самообъективирования должен представляться совершающимся с абсолютной энергией, т. е. с устранением из представления о нем всех предикатов конечности, характеризующих, однако, означенный процесс в душе человека. Целостная (онтологическая и нравственная) полнота внутреннего содержания Беско-

\* *Conf.* XIII, 2; *De Trin.* IX et XV. См. также: Соколов П. П., проф. Учение о Св. Троице в новейшей идеалистической философии // *Вера и разум.* 1893. Отд. фил. С. 377—378.



нечного Духа должна объективировать себя с абсолютной энергией сознания и абсолютной интенсивностью воли.

Такова сущность рационально-психологической конструкции бл. Августина, устанавливающей и уясняющей, с точки зрения репрезентационизма, аналогию духа конечного и Бесконечного. Это — ее вторая задача, и ею, можно сказать, исчерпывается положительное значение богословского умозрения Августина.

Но главная, или конечная, цель этой богословской и тринитарной конструкции, имевшей у Августина методологическое и служебное значение, состояла в том, чтобы при ее посредстве и из нее же вывести и уяснить собственно церковный догмат о Троичности Лиц Божества.

Применяя установленную точку зрения к церковному учению о Божественных Лицах Св. Троицы и Их взаимоотношениях, в Абсолютном Субъекте Божественного самосознания, или источном начале жизни Абсолютного Духа, бл. Августин предполагает Первую Ипостась Св. Троицы — Отца, рождающего из Себя Сына и изводящего Духа. В Абсолютном Объекте Божественного сознания и любви — Слове, более или менее согласно с общецерковной концепцией евангельского Логоса, видит Августин Второе Лицо — Сына Божия, предвечно рождающегося из существа Отца. Третий же аналогический момент его тринитарной формулы — воля или любовь, в которой первые два объединяются друг с другом и в которой выражается сама сущность тринитарного процесса, — сближается Августином с Духом Святым как Третьей Ипостасью Божественной Троицы. «Principaliter», т. е. первоначально или преимущественно исходя от Отца, Дух Святой, — с точки зрения рационально-психологической конструкции Августина (De Trin. XV, 26, 47) — должен исходить вместе с тем и от Сына (de utroque = Filioque)<sup>24</sup>, основанием чему должно служить субстанциальное единство Сына с Отцом, вневременный характер тринитарного процесса, исключаяющий всякую хронологическую последовательность моментов, и, наконец, посредническое положение в этом процессе Духа Святого как взаимной связи (spiratio, commune donum)<sup>25</sup>, или любви (charitas, amor), Отца и Сына \*<sup>26</sup>.

\* Quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit <...> gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus sanctus spiritus esset amborum (De Trin. XV, 17, 29). De Patre habet (Pater Filio gignendo dedit) utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus (sine tempore). <...> Non igitur ab utroque est genitus (sc. Filius), sed procedit ab utroque amborum Spiritus (De Trin. XV, 26, 47).

Такова в общих чертах философская конструкция догмата о лично-троичной жизни Бога в творениях Августина. Эта возвышенно-идеалистическая схема построения им тринитарного догмата, при всей оригинальности психологической конструкции, напоминает собою отчасти такую же вышерассмотренную умозрительную схему в тринитарной теософии Плотина. Равным образом и его концепция Сына как самообъективированного сознания Отца, как адекватного рефлекса, или отображения, ипостаси — сущности Отца, также, можно думать, в некоторых своих подробностях отражает в себе, конечно, *mutatis mutandis*<sup>27</sup>, подобные возвышенно-идеалистические концепции широко распространенной в его время философии Ликополита<sup>28</sup> (неоплатонизма). Но это сходство Плотина и Августина, замеченное нами в их внешних приемах и методах, в обращении с однородным философским материалом и философскими терминами соединяется, однако, с глубокой принципиальной противоположностью основного содержания их понятий, внутреннего смысла их терминов. Идея, которая демаркационной линией разделяет поле религиозно-философского мирозерцания Августина и Плотина и определяет характер их тринитарного умозрения, — это идея живой Божественной личности, живого личного Бога.

Идея живого личного Бога была для Августина самой дорогой идеей, отсутствие которой в неоплатонизме оттолкнуло его от последнего и которую он никогда, конечно, не принес бы в жертву философским интересам своей рациональной конструкции. Логическое же затруднение — мыслить простой абстрактный момент в вечном акте Божественного самообъективирования как Живую Самосознательную Личность — Августин отнюдь не испытывал и не придавал ему никакого значения. Вот почему каждый из трех выше охарактеризованных нами моментов в имманентном процессе Божественного самообъективирования (объективации) из простого положения Богом Себя Самого пред Самим Собою в Себе Самом тотчас же в христианском сознании Августина оживляется и ипостасируется, превращается в живую Самосознательную Личность Бога Отца, Сына Божия и Святого Духа. Отец, Сын и Святой Дух — это для богословского сознания Августина не есть троичность одних только абстрактных форм, или безличных моментов, в Божестве, но в церковном смысле этого слова Св. Троица Божественных Лиц, — Троица Живая и Животворящая. К этой Высочайшей и Совершеннейшей Троице как к Личному Существу, Всереальнейшему и Живоносному, он неоднократно обра-

щается с проникновенною молитвою, Ей возносит вдохновенную песнь хвалы и благодарения\*.

Столь же глубокое (принципиальное) различие обнаруживается между Плотином и Августином и при дальнейшем сопоставлении более частных (основных) пунктов тринитарного умозрения каждого из них. В данном случае мы коснемся только некоторых из них. Точкою отправления церковной тринитарной догматики Августина служила известная уже Церкви (Афанасиевская<sup>29</sup>)\*\* формула символического исповедания, что Единый по существу Бог троичен в Лицах. «Единый Бог есть Отец, Сын и Св. Дух; Отец не есть Сын, Сын не есть Отец и не Дух Св., и Дух Св. не есть ни Отец, ни Сын, но вместе все — Один Бог» (Epist. CCXXXIX, 3; De Trin. V, 4, 7; De Civ. Dei, XI, 24)\*\*\*. Это выражение ясно указывает на ту глубокую мысль, что каждое из Лиц Св. Троицы есть Бог всецело и все Три Лица (суть) не более Бог, чем каждое из Них, мыслимое в отдельности. Все эти мысли сведены Августином к единству в следующей его краткой, но выразительной формуле: «Trinitas — unus Deus (est)»<sup>30</sup> (De Trin. V, 11, 12; V, 8, 9; Contr. Max. II, 26, 14). Этим выражением с достаточной силою определяется имманентный характер Св. христианской Троицы Августина. Точно так же, как и в богословской системе св. Амвросия Медиоланского (мощное влияние которого испытал на себе Августин), Бог, по его воззрению, «троичен в Лицах не в силу необходимости открывать Себя в мире, но троичность обуславливается самым существом Божественной природы и понятие о ней (троичности) аналитически выводится из самого понятия о Боге»\*\*\*\*. Таким образом, это вышеприведенное выражение Августина приобретает у него тот глубокий смысл, точного выражения какого мы не находим еще у церковных писателей доникейской эпохи и какой составляет догматический итог результатов всего предшествующего развития богословской мысли, принадлежащий уже заключительному моменту истории тринитарного догмата.

\* См., например, эпилог его специального трактата о Св. Троице: XV, 28, 51 и др.

\*\* *Grandgeorge*. Op. cit. V. P. 97 cnfr.: *Loësche*. Op. cit. P. 67. *Böhringer*. Op. cit. II, 279.; *Schmid R.* Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Kiel, 1895. S. 76.

\*\*\* Ср.: *Афанасий Александрийский*. Слово против ариан, III, 4 // PG. T. 26 (Opp. Ath. II). Col. 327; рус. пер. в 3-м изд. Московской духовной академии, 1902. Ч. II. С. 373 (ср.: С. 482).

\*\*\*\* *Адамов И.* Учение о Троице св. Амвросия Медиоланского // Богословский вестник. 1910. Июнь. С. 347.

В то время как некоторые выражения Плотина дают основание предполагать, что Единое рождает Ум как слепая стихийная сила по физической необходимости\* и этот процесс носит более или менее случайный характер<sup>31</sup>, — в тринитарном богословии Августина онтологический принцип троичного бытия в Боге полагается в самой природе Божества, имманентно содержащей в себе бытие Отца, Сына и Св. Духа. В то время как генезис Ума и Души в системе Плотина, с одной стороны, обуславливает собою неравенство их с Первым Началом, а с другой стороны, сам обуславливается фактом творения мира, от которого и Ум, и Душа в силу того поставляются в известную зависимость, — у бл. Августина, напротив, «Единый Бог и есть самая Троица» (De Trin. V, 8, 9; Contr. Max. II, 26, 14).

Раскрываемая Августином, как богословом посленикейской эпохи, уже не в генетическом, а в систематическом порядке<sup>32</sup>, Св. Троица Божественных Лиц представляется в творениях его, выражаясь философски, уже как органический ипостасный синтез Отца, Сына и Св. Духа, причем и Сын, и Св. Дух, так же как и Отец, являются конститутивными моментами одного и того же Божественного Триипостасного Бытия. Принцип бытия 2-й Божественной Ипостаси — рождение — есть, с точки зрения подобной психологической конструкции, вечный акт природы Абсолютного Духа и обуславливается, если так можно выразиться, самой Божественной организацией. Равным образом, и принцип бытия Духа Св. — исхождение — полагается у Августина в самом существе Троиединого Бога или, иначе говоря, в определении Его как Живого, Личного, от вечности мыслящего и волящего Самосознательного Духа.

Не то мы видим у Плотина. «Бытие Ума и Души никоим образом не предрешается существом Единого, не предназначено в

---

\* По мнению проф. А. А. Спасского, перу которого принадлежит капитальный труд по истории тринитарной догмы — «История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени)» (Т. I: Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1906), — «самый существенный недостаток метафизической триады неоплатонизма в том, что здесь происхождение Ума и Души определяется общими логическими и метафизическими законами и происходит помимо желания и воли Единого» (С. 522; ср.: С. 111). То же утверждает и проф. В. В. Болотов в своей превосходной во всех отношениях диссертации «Учение Оригена о Св. Троице» (СПб., 1879. С. 39). Ср. о том же у М. Владиславлева, автора до сих пор единственного на русском языке специального исследования о неоплатонизме — «Философия Плотина, основателя неоплатонической школы» (СПб., 1868. С. 78).

нем, по крайней мере с большей ясностью, чем существование самого мира; в таком понятии о Божестве нет мотива для внутреннего самооткровения Его в Троице». Знаменитый неоплатоник «не мог достаточно ясно мотивировать даже появление 2-го начала; рождение “Ума” в его системе является как не совсем понятный в своем смысле и цели переход потенциальной энергии “Единого” в актуальную — как акт, к которому оно само относится чисто пассивно»\*. Сама возможность этого рождения как какого-то «неподвижного движения», происходящего внутри абсолютно простого, от всего изолированного сверхсущего существа Единого и связанного с этим движением созерцания себя, составляет в философии Плотина необъяснимое *contradictio in adjecto*<sup>34</sup>. Последнее сверх того стоит в прямом противоречии с его собственным решительным заявлением об абсолютной простоте Единого, исключаяющей собою возможность в нем мышления и самосознания (самосозерцания). — Точно так же не вытекает с внутренней необходимостью из существа Единого и происхождение 3-го начала неоплатонической триады — Души. Назначение последней — быть создательницей мира и ближайшей прямой посредницей между Единым и многим, между Бесконечным Богом и конечным миром — органически привязывает ее по бытию к внешнему миру, вне которого она почти вовсе теряет всякий *raison d'être*<sup>35</sup> своего существования. Таким образом, бытие и 2-го, и 3-го начал диалектической триады Плотина не постулировано у него, по крайней мере с достаточной ясностью, из самого существа Единого и его внутренней необходимости (*ad intra*)\*\*. Мотивированное главным образом космологическим интересом (*ad extra*), бытие обоих начал в значительной степени прикреплено к миру. В этом слышится отголосок античной философской мысли его времени, отрицавшей возможность непосредственных отношений Верховного Божества к миру и сообщившей всей системе Плотина, как это было выше отмечено, глубоко дуалистический характер. По Плотину в конце концов выходит, что не в самом существе Ума и Души цель их бытия, а в

\* Болотов. Указ. соч. С. 378<sup>33</sup>.

\*\* Высказывая эту мысль о недостаточной логической обоснованности у Плотина бытия его 2-го и 3-го начал, мы, конечно, не упускаем при этом из виду утверждения Плотина (*Enn. V, IV, 1. P. 327*), откуда можно усматривать, что рождение Ума Плотин хочет, по-видимому, объяснить из самого понятия о Едином (как о всесовершенном) путем диалектического анализа содержания этого понятия.

мире. А при таком понимании тайна троичности Абсолютного Существа не может находить для себя сколько-нибудь удовлетворительное разрешение. Учение же Августина о Сыне Божиим и Св. Духе, из которых Каждый Сам в Себе имеет цель своего бытия, и совершенно не похоже на учение Плотина о том же, и гораздо его выше<sup>36</sup>. Особенно же яркое и выпуклое различие между тринитарным умозрением нашего философа и нашего церковного учителя, весьма характерное для всего мировоззрения каждого из них, обнаруживается в вопросе о взаимоотношении между первым и вторым, равно вторым и третьим Началами их троичности. Взаимоотношение это, понимаемое как субординация у Плотина и как координация у Августина, еще более углубляет пропасть, разделяющую умозрительную абстрактную триаду Плотина и Живую Личную Троицу Августина. Выше охарактеризованная нами большая сложность онтологической структуры Ума в противоположность абсолютной простоте Единого, и особенно процесс происхождения его через рождение путем постепенного развития, — делают Ум в глазах Плотина существом низшего сравнительно с Единым порядка. Поэтому, хотя второе Начало существует рядом с Единым (Enn. V, 1, 6. P. 302) и есть второй Бог (Enn. V, 5, 3. P. 332), однако, как рожденное, по своему достоинству оно ниже рождающего и отношение между вторым и первым Началами в силу этого квалифицируется, по Плотину, строгим субординационизмом.

Для Августина же, напротив, все Три Лица Божественной Троицы не только со-существуют друг другу, т. е. со-вечны (coaeterni) и со-существенны одно другому, т. е. имеют одно и то же естество (consubstantiales), но и во всем друг другу равны ( pares, co-aequales). Между ними в данном отношении полный, так сказать, субстанциальный и синхронистический параллелизм, определяющий собою и их полное во всем равенство<sup>\*37</sup>. Учение Августина о единосущии Лиц Св. Троицы и

\* По Августину, все три Лица Св. Троицы inseparabiliter sunt unius ejusdem substantiae (essentiae) (Epist. CLXX, 17; ср.: Epist. CLXIX, 6; CLXX, 5 и др.). В других местах он не менее настойчиво утверждает по отношению к Божественным Лицам unam virtutem, unam substantiam (sive essentiam) unam deitatem, unam gloriam (Contr. Max. II, 26, 14; De Trin. I, 4, 7; VII, 6, 11; IV, 20, 30). С такою же решительностью и с еще большей подробностью утверждается Августином совершенное равенство Божественных Лиц в отношении их божеских свойств, их творческой и экономической деятельности и проч. Достаточно для этого прочитать хотя бы только цикл его противоарианских сочинений.

всецелом их равенстве составляет одну из самых ярких и характерных страниц тринитарного богословия нашего учителя.

Между тем как в триадологии Плотина через все отношения его второго Начала к первому красною нитью проходит резко выраженный субординационизм<sup>\*38</sup>, у Августина к защите догмата единосущия Сына и Духа Св. с Богом Отцом сводится вся суть его противоярианской полемики, которую он ведет одновременно и на церковной, и на философской почве. К выяснению подлинного православно-христианского смысла идеи единосущия направлена и его антисавеллианская полемика<sup>39</sup>. Здесь же сосредоточен догматико-философский интерес Августина и тогда, когда он, в удовлетворение религиозно-философских запросов со стороны образованных членов его церковной общины при посредстве уже рассмотренной схемы троичного догмата, предпринимает попытку рационально конструировать христианский догмат о Св. Троице путем аналогий и философской дедукции (*De Trin.* IX—XV). Мысль о тесном единстве всех трех Лиц Св. Троицы по существу, около которой и вращается преимущественно его богословское внимание и интерес, выражена им с такою настойчивостью и яркостью, что дает повод (впрочем, неосновательный) некоторым представителям рационалистического (протестантского) богословия упрекать его в наклонности к чисто савеллианскому слиянию Божественных Ипостасей\*\*.

Идея единосущия не чужда и тринитарной теософии Плотина. Как вечное и неизменное порождение Единого, Ум находит

\* Неоднократно уже цитированный нами Loësche, автор специального сочинения о неоплатонизме Августина, в результате сопоставления им абстрактной триады Плотина и живой Троицы Августина утверждает, что «quum hic (sc. Augustinus) maximam operam navaret, ut trium personarum paritatem comprobaret, ille (sc. Plotinus) evidenter docuit subordinationem (si isto termino uti liceat); atque Mens et Anima sunt creaturae Unius et quodammodo creaturarum ordini tribuntur» (Op. cit. P. 68). А французский автор Grandgeorge различие ипостасей умозрительной триады Плотина и Лиц христианской Троицы Августина в их взаимоотношении полагает в том, что «pour lui (sc. Plotin)... les hypostases sont d'une essence absolument different l'une de l'autre; elles sont inférieures et subordonnées l'une a l'autre» (Op. cit. V. P. 92).

\*\* Baur. Die christliche Lehre v. d. Dreieinigkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1841. Bd I. S. 880; Harnack. Lehrbuch... Bd II. S. 294 ffg. (vrgl. S. 206); Bd III. S. 110. Anm. I; Loofs. Op. cit. S. 201 ffg. О «модализме» Августина, его характере и основаниях см. еще: Grandgeorge. Op. cit. P. 97.

ся в самой тесной генетической связи с ним, будучи его образом, энергией и Логосом (Enn. V, I, 6. P. 303). То же нужно сказать и о Душе, являющейся Словом, некоторою энергией и как бы образом Ума (Ibid.). Подчеркивая этот момент ταυτότης<sup>40</sup> души с Божеством, Плотин называет Душу даже не «подобосущной», а «единосущной» (ὁμοούσιον εἶναι) (Enn. IV, 7, 10. P. 282.; IV, 4, 28. P. 242). Будучи тесно, органически связана с Умом, как и Ум с Единым, Душа совместно с Умом и Единым составляют божественную сферу «τῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων»<sup>41</sup> и, в противоположность миру эмпирическому, обладают общими свойствами божественной природы, как, например, нематериальностью, сверхпространственностью, вневременностью и проч. — Генетическое, или онтологическое, сродство их между собою обуславливает и моральную их связь друг с другом (Enn. V, 1, 6. P. 303). В этом, по Плотину, заключается момент единства «начальной триады». — «Но, несмотря на то, — говорит проф. Орлов, — что у Плотина в его учении о премирном, собственно онтологическом, характере рождения Ума из Единого были налицо благодарная почва и материал для совершеннейшего конструирования единосущия ипостасей, однако Плотин намеренно избегает делать из понятия о рождении Ума выводы, благоприятные учению о безусловном “единосущии” Ума с Единым» (Орлов. Указ. соч. С. 107—108).

Августин же, наоборот, в широкой степени и с полным успехом пользуется возвышенно-идеалистической концепцией учения о Сыне как «адекватной объективации» Отца, как «совершеннейшем рефлексе» ипостаси — сущности Отца — для доказательства реального, нумерического и внутреннего единства существа Отца и Сына и им обусловленного совершенного Их равенства. Эта объективация Сына как «иной» или «особой» от Отца реальности не есть внутреннее разделение их сущности, но выражает лишь «образ их бытия» и характер их внутренних ипостасных (точнее — ипостазированных) взаимоотношений (relationes, relative ad invicem) (De Trin. V, 11, 12; VIII, 1 (prooemium); ср.: De Civ. Dei, X, 23).

Что Плотин далек был от апологетических целей по отношению к этой идее единосущия, это доказывает и терминология второго Начала в философии Плотина. Если Единое, по Плотину, можно рассматривать, скорее, как первую силу, совершеннейшую потенциальность, то второе Начало, с точки зрения Плотина, есть первая энергия. Но эта энергия, по терминологии Плотина, есть энергия не существа Единого (ἐνέργεια τῆς οὐσίας), а лишь энергия из существа (ἐνέργεια ἐξ τῆς οὐσίας); другими



словами — в 1-м случае, т. е. энергию существа, Плотин мыслит как интегрирующую его часть, в последнем, т. е. энергию из существа, он понимает как продукт его природосообразного проявления себя вовне \*. «Очевидно, философский интерес Плотина лежал в совершенно противоположном направлении — в желании по возможности резко провести черту различия между тремя началами как не сравнимыми друг с другом сущностями, оттенить момент их отличной ипостасности» \*\*. «И действительно, этот момент представлен у Плотина с наиболее желаемой ясностью, и именно потому, что весь вопрос о “начальных ипостасях” у Плотина развивается на чисто онтологической почве, а не на почве случайно-исторического отношения Первоначала к миру» \*\*\*. Принципиальная, или существенная, противоположность между первым и вторым началами — как между сверхсущим и сущим, отрицанием и положением, как единым и многим, чистым бытием и опосредствованным, простым и сложным, и т. д. — полагает между ними непроходимо глубокую пропасть. Этот резко выраженный дуализм в отношениях первого и второго Начал в философской системе Плотина \*\*\*\*, характерный для всей неоплатонической системы, является краеугольной онтологической аксиомой философского учения Плотина.

Напротив, философский интерес Августина, как сказано, направлен в совершенно противоположную сторону: оттенить преимущественно момент единства (единосущия) и равенства Божественных Ипостасей. К этому побуждали его богословские интересы наличного момента церковной жизни. Идеальный противник Августина — арианство — с его разделением единого

---

\* Тонкость этого различия Плотин поясняет аналогией огня и теплоты: 1) той теплоты огня, вследствие которой сам огонь по своей природе горяч (это энергия существа), и 2) теплоты из огня, развивающейся вследствие того, что огонь производит действие, сообразное с его природой (это энергия из существа) (Enn. V, 4, 2. P. 328).

\*\* Орлов. Указ. соч. С. 108.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Хотя в учении его об Уме как посреднике между Богом и миром, и особенно о Душе как созидательнице мира, он смягчается настолько даже, что дает возможность некоторым иностранным и русским исследователям неоплатонизма признавать его системой динамического пантеизма, и притом даже в эманационной форме (Vacherot, Brandis, Zeller и др.). Ср.: Владиславлев. Указ. соч. С. 322—323; Орлов. Указ. соч. С. 103.

существа Божия и вытекающей отсюда его метафизической проповедью чисто языческого натурализма (в учении о тварном Логосе) более всего вызывало Августина на философско-богословскую защиту догмата единосущия. Поэтому, если бл. Августин в триадологическом вопросе по преимуществу апологет единосущия, почти всецело сосредоточивающий свое богословское внимание на идее природного единства существа и равенства во всем Божественных Лиц Св. Троицы, то Плотин, наоборот, является, скорее, идеологом их принципиального различия, или иносущия, как прямой противоположности между Единым и многим, непроисшедшим бытием и бытием рожденным. «Рождающееся всегда более сложно и потому всегда должно быть ниже, чем рождающее» (Enn. V, 2, 2. P. 309; *снфр.*: V, 1, 7. P. 304; V, 3, 15. P. 323), — этот непререкаемый для господствующей философии той эпохи основной ее догмат всегда затеняет и даже совершенно нейтрализует у Плотина его утверждение о единосущии первого и второго Начал, не допуская понимания его в смысле полной адекватности.

Мы уже выше отметили, как понимает Плотин момент единосущия трех членов его метафизической триады. Гораздо более глубоким характером запечатлено понимание единосущия Лиц Св. Троицы у Августина. Их единосущие — это не абстрактное только умопредставляемое единство рода, но реально существующее, конкретное единство предмета, не простая только совокупность общих признаков, или родовых свойств, но совместное и нераздельное обладание одной и той же природой, теснейшее и преискреннейшее, не только моральное, но субстанциальное, или существенное, единство и тождество существа *со всеми* его Божескими достоинствами и совершенствами. Различие касается только образа Их бытия (*τρόλος ὑλόρηως*) совместно с Их взаимными отношениями (*relative ad invicem, relationes*). Богословское умозрение Августина в данном случае возвышается уже до сознания такой высочайшей реальности единства Лиц Св. Троицы, аналогией которой в конечном мире служит не единство человеческих индивидуумов, а личное и конкретное единство отдельного человека, раскрывающего в себе некое триединство как конститутивный момент своей природы и жизни. Приспосабливая для своих церковных целей идеалистическую концепцию неоплатонического учения об Уме, рождающемся от Единого, Августин, с точки зрения своего христианского сознания, привнес в нее такие элементы, которые смягчают ее безжизненно-холодный, отвлеченно-метафизический характер и сообщают ей новое, глубоко жизненное

содержание и высший духовно-нравственный смысл. С этой стороны Августин восполняет отсутствие в неоплатонизме смягчающего противоположности принципа любви и живого взаимообщения. Зная основные черты психики Августина, нетрудно понять, почему он не мог удовлетвориться этой безжизненной умозрительной формулой неоплатонизма с ее тремя абстрактными моментами. Последняя, как мы уже отмечали, оживает у него, получая свой высший христианский смысл и потому глубоко жизненное и весьма плодотворное значение. Вот почему рождение второго Начала и исхождение третьего в тринитарной догматике Августина не есть только стихийно-необходимый, полубессознательный и как бы произвольный процесс саморазвития Сущего. Вечное происхождение второй и третьей Божественных Ипостасей (в образе рождения и исхождения) представляется у Августина как присносущный акт внутренней жизни Личного Бога, как обнаружение духовно-моральной полноты ее и потому как бы овеяно, согрето и запечатлено взаимной любовью Рождающего, Рождаемого и от Них — по богословско-философскому мнению Августина — Исходящего. Учение о Божественной Любви как внутреннейшем принципе триипостасной жизни Божества, как ее реальном двигателе и совершителе находит в лице Августина своего наиболее яркого представителя и наиболее оригинального и последовательного выразителя в святоотеческой письменности. С какою непререкаемою очевидностью и выразительною силою раскрывается любовь Божественная в происхождении и онтологическом взаимоотношении Лиц Св. Троицы, — наглядной иллюстрацией этому может служить следующая краткая, но сильная формула из VIII книги специального сочинения Августина «De Trinitate», неоднократно и в различных выражениях им повторяемая. «Если ты видишь любовь, — говорит Августин, — то поистине видишь Троицу». «Вот три суть: любящий, любимый и любовь» (VIII, 8, 12; VIII, 10, 14; cnfr.: XV, 3, 5; XV, 6, 10). Это значит, что тайна Божественной Троицы есть тайна Божественной Любви, именем которой назван сам Бог (1 Ин. 4, 16; см.: De Trin. XV, 6, 10). Это значит, что Любовь, в которой, по мысли Августина, выражается самая сущность троичной жизни Божества, в сфере которой она как бы протекает и которую всецело проникнута, имеет значение не только гносеологического фактора\*, но сверх того приобретает

\* То есть как необходимое субъективное условие в деле доступной человеческому разуму меры познания Божественной Троицы.

в его глазах высший реально-объективный смысл метафизического принципа бытия второй и третьей Божественных Ипостасей. «По мысли самого Августина, при его широком понятии о любви, вся его рационально-психологическая конструкция догмата о троичности должна служить, собственно, разъяснением этой его схемы: *amans et quod amatur et amor*», т. е. любящий, или субъект любви, любимое, или объект любви, и сама любовь (процесс, или чувство, любви).

Итак, после всего сказанного, о каком можно говорить реальном сходстве по существу между Плотиним и Августином в учении последнего о Св. Троице? По мнению уже цитированного нами французского автора Grandgeorge, с точки зрения «глубоких», или «коренных», принципиальных различий между Плотиним и Августином в тринитарном вопросе, сходство, выступающее между ними в данном отношении, оказывается чисто вербальное (*purement verbale* — Grandgeorge. P. 89) и нумерическое (*numérique*: Ibid. P. 94), т. е. касается арифметических чисел «одного» и «трех», которые оба они употребляют при изложении своих тринитарных воззрений. Это, таким образом, не более чем только сходство числовых категорий, при полном различии <sup>\*42</sup> внутреннего содержания, с ними ассоциируемого. Все сходство между ними сводится к тому, что, по мнению и Плотина и Августина, Высочайшее Единое и Простое Бытие заключают в себе три ипостаси (Grandgeorge. Op. cit. P. 94). Факт единства (простоты) и факт троичной множественности (триипостасности) в имманентной жизни Божества одинаково признаются и Августином, и Плотиним. Но отношение к этому факту, понимание его у того и другого запечатлено характером «глубокого и коренного различия»\*\*, обусловливаемого принципиальным различием выше охарактеризованных нами основных предпосылок их мировоззрений. В свете сказанного и сходство Августина с Плотиним в некоторых частностях и методах его богословско-философской системы получает свой особый смысл и значение. Некоторые термины и формулы Августина могут звучать у него в неоплатоническом

\* Grandgeorge. Op. cit. P. 89. Loësche. Op. cit. P. 67—68: «Philosophum et patrem respectu divinae triadis vehementer inter se discrepare». А потому цитируемый автор позволяет себе заключить: «Augustinus dubito an dupliciter in doctrina de Trinitate disserenda a Lycopolita pendeat» (Ibid.).

\*\* Grandgeorge. Op. cit. P. 89, 94, 95. Cnfr.: Ibid. P. 91: chacune des hypostases (sc. néo-platoniciennes) est «radicalement» et «absolument» distincte de chacune des personnes (sc. chretiennes).

тоне; формальная конструкция его философского учения о Боге-Троице, идеалистические схемы и методы его построений могут отсвечивать в себе умозрительные конструкции и концепции неоплатонической философии, — но этот «отзвук» и этот «отблеск» эллинской мудрости, преломляясь в христианском сознании бл. Августина, тотчас же сами, так сказать, христианизируются и воцерковляются и в силу этого как бы претворяются, приобретая высший духовно-моральный смысл и глубоко жизненный характер.

Такое «претворение» или, по крайней мере, «одухотворение» означенных идей классической философии в церковном самосознании великого отца Западной церкви настолько все же с принципиальной стороны глубоко и существенно, что после него справедливее и уместнее будет ставить вопрос уже не о сходстве Августина с Плотиним, но об их различии. Во всяком случае, последнего будет здесь больше, нежели первого. С этой точки зрения и нужно рассматривать и оценивать те многочисленные, разнообразные и, по-видимому, очень близкие аналогии или параллели, какие обычно проводятся между вышерассмотренными нами пунктами религиозно-философской системы Плотина и Августина\*. Эти частные аналогии, касаясь иногда отдельных положений августиновского богословия и частных его мыслей, в общем относятся к внешнеформальной стороне его христианской богословско-философской системы, которая в целом совершенно оригинальна и в своих идейных основаниях и конечных целях сколь независима от неоплатонизма, столь и не похожа на него. Известное влияние на Августина идей неоплатонической философии, несомненно, заметное еще в первые годы после его «обращения», с течением времени убывало в возрастающей прогрессии. Если и можно еще проводить подобного рода параллель между Плотиним и Августином в построении учения о существе Божества, то и эта аналогия в учении их о троичности Божественных Ипостасей, по-видимому, еще более ослабляется и отдалается.

\* Многочисленные параллели между различными пунктами догматико-философской системы Августина и религиозно-метафизическими воззрениями Плотина читатель может найти в соответствующих частях выше отмеченных нами специальных иностранных исследований по вопросу об Августине и неоплатонизме (Loësche, Grandgeorge, а также: *Wörter. Die Geistesentwicklung des hl. Aur. Augustinus bis zu seiner Taufe.* Padeborn, 1892). Встречающиеся в творениях Августина цитаты из классических авторов (поэтов и прозаиков) текстуально приведены у Н. Becker'a (*Augustin: Studien zu seiner geistigen Entwicklung.* Leipzig, 1908).

Излагая учение бл. Августина о Боге, Едином в существе Своем и Троичном в Своих Лицах, необходимо всегда помнить, что Августин был прежде всего христианским писателем и что высказываемые им богословско-философские мысли и догматические суждения иногда, при всей их оригинальности, все же проникнуты у него в конечном итоге строго христианскими и притом церковными интересами\*. В этом смысле Августина можно назвать «неоплатоником-христианином», а неоплатонические воззрения и предположения его — «философией христианского (нео)платонизма»\*\*.

«Сопоставляя же с воззрением Плотина на Единое христианское учение о Боге, — говорит проф. Спасский, — нетрудно видеть всю разделяющую их пропасть. Как бы далеко ни заходили церковные писатели в абстрагировании понятия о существе Божиим, сколь бы недоступным человеческому познанию и неопределимым они его ни считали, они всегда признавали, что Божеству всецело присуще самосознание и самоопределение, всеведение и всемогущество. Три Ипостаси, в которых проявляется Божественная сущность, — Отец, Сын и Св. Дух — суть три самосознательных, разумных и самостоятельных Лица, — вот основной тезис христианского воззрения на Св. Троицу, резко отделяющий его от метафизической триады неоплатонизма. Основной пункт христианской религии, именно непоколебимая вера в то, что Логос Божий адекватное откровение Божества или, иначе, Сын Божий, вторая Ипостась Св. Троицы, в определенный момент истории человечества сошел на землю, сделался человеком, открыв людям тайны царства Божия, основал свою церковь на земле, пострадал за грехи рода человеческого, победив смерть, и воскрес из мертвых, открыв людям путь к богоуподоблению и обожествлению не только по душе, но и по телу, — этот пункт, лежавший в качестве внутреннего мотива в основе всех тринитарных движений древневселенской церкви, составлял исключительную особенность

\* В качестве христианского учителя и епископа бл. Августин отнюдь не склонен принимать те положения и выводы, к которым, однако, логически увлекался иногда как мыслитель-философ (см.: *Grandgeorge. Op. cit.* P. 97—98, 155—156).

\*\* См.: *Nawille. Saint Augustin. Genève, 1872. Seconde partie. Exposition de la philosophie platonico-chrétienne d'Augustin. P. 67—124.* См.: *Thimme W. Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner «Bekehrung», 386—391. Berlin, 1908. S. 2—4.* Cp.: *Grandgeorge. Op. cit.* P. 155—156.

христианского вероучения, совсем недоступную понятиям даже самых возвышенных и лучших людей эллинизма» \*.

Эти дорогие для каждого христианина члены его символа веры — заключим мы со своей стороны — лежат в основе тринитарного умозрения и бл. Августина, еп. Иппонского. Они составляют самый жизненный нерв всей его религиозной философии, самую душу всего его богословствования, объясняя собою и ту бесконечно глубокую пропасть, какая лежит между религиозною метафизикою нашего языческого философа (Плотина) и религиозным идеалом нашего христианского богослова (Августина).



---

\* Спасский А. А., проф. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1906. Т. 1. С. 650—651.