



И. В. ПОПОВ

Личность и учение блаженного Августина

<фрагменты>

Часть первая ЛИЧНОСТЬ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

<...> Обучение красноречию в древних школах состояло между прочим в ознакомлении молодых людей с образцами, располагавшимися для этого в особом порядке. Следуя ему, Августин должен был перейти к «Гортензию». При этом имелись в виду чисто формальные достоинства этого труда... Но он поразил его не своими литературными достоинствами, а содержанием. Цицерон привел в ясность то, что уже назревало в душе умного и глубоко чувствующего юноши, подсказал слово, которое готово было выйти из его уст. Для Августина прозвучала каким-то откровением основная мысль Гортензия: телесные блага не могут дать счастья; жизнь блаженная состоит в познании мудрости, т. е. вещей божественных и человеческих. Вместе с этим открылась новая страница в биографии Августина — эпоха сознательного искания благ духовных.

Влияние «Гортензия». Диалог Цицерона¹ «Гортензий» не сохранился до нашего времени. Тем не менее есть полная возможность восстановить его содержание, по крайней мере в общих чертах. <...>

Издавая своего «Гортензия», Цицерон не был новатором в литературе. Он воспользовался готовой литературной формой протрептика², известной издавна. Первым образцом этого рода произведений был диалог Аристотеля «Протрептик», сохранившийся только в виде незначительных отрывков. Его латинской переработкой был «Гортензий» Цицерона, также не до-

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

При подобных же обстоятельствах и в настроении, напоминающем несчастного Боэция, был написан Цицероном диалог «Гортензий». Общественная деятельность и политическая борьба были для Цицерона родной стихией, в которой он чувствовал себя бодрым, полным сил, удовлетворенным. Служение государству он всегда ставил выше философского созерцания: философию он высоко ценил, но полагал, что гражданин имеет право заниматься ею лишь в виде отдыха и самим этим занятием обязан приносить пользу отечеству. Но в 46 г. до Р. Х. Цезарь становится почти самодержавным монархом, власть которого никем уже не оспаривается. Для общественной деятельности ораторов не остается места. Цицерон оказывается не у дел. Выбитый из родной стихии, старый республиканец удаля-

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

** *Bardenhewer O.* Patrologie. 3 Aufl. 1910. S. 541—544; *Müller Q. A.* Die Trostschrift des Boethius. Beitrag zu einer litterarhistorischen Quellenuntersuchung. Berlin, 1912. S. 9—11.

ется в свое имение с чувством полного поражения. Вслед за этим на его голову обрушивается одно несчастье за другим. Он теряет друзей, подвергается преследованиям, лишается горячо любимой дочери. Смерть Туллии поразила Цицерона с тем большей силой, что теперь он не мог уже искать забвения в острых впечатлениях политической борьбы. Тогда, как впоследствии Боэций, он попытался найти утешение в философии*. <...>

«Гортензий» представлял собою диалог между четырьмя лицами — Цицероном, Гортензием, Лукуллом и Катуллом³, — происходившей на даче последнего. Содержанием его служило увещание к занятию философией. Из действующих лиц, принимавших участие в беседе, Катулл говорит в пользу поэзии, Лукулл отдает предпочтение истории, а Гортензий ставит выше всего красноречие и довольно пренебрежительно отзывается о философии. Против знаменитого адвоката выступает Цицерон и защищает философию от его нападков. В своей речи Цицерон исходит из того бесспорного положения, что все люди хотят быть блаженными и стремятся к счастью. Сама природа вложила в человека это благодетельное стремление, а вместе с ним и знание, в чем состоит истинное счастье, но голос природы заглушают многочисленные заблуждения. Отсюда: одни полагают высшее благо в богатстве, другие — в почетном положении среди своих сограждан, третьи — во власти, четвертые — в славе, пятые — в чувственных удовольствиях. Но суетность всего этого очевидна. Самая громкая известность не идет дальше клочка земли, на котором мы живем, не достигает других стран и народов и исчезает как дым в потоке времен. Богатство, обеспечивающее всевозможные удовольствия, не в нашей власти. Одного страха потерять его достаточно, чтобы разрушить счастье обладания им. Все эти заблуждения происходят оттого, что в человеке живой бессмертный дух насильственно связан с мертвым телом. Это — отвратительный разлагающийся труп, который душа всюду носит с собою. Однако против человеческих заблуждений, этих болезней души, есть лекарство. Его дает философия. Она освобождает ум от предрассудков, убеждает в изменчивости счастья и внушает любовь к добродетели. Без добродетели нет блаженной жизни, и добродетель не может не влечь за собою счастья. Она — благо, которое находится в наших руках, и никакие превратности судьбы не могут отнять

* *Goefleckemeyer A. Geschichte des griechischen Skeptizismus. Leipzig, 1805. S. 135—136.*

его. Однако и добродетель не является последним пределом желаний, потому что само существование ее обусловлено бедствиями настоящей жизни и связью души с телом. Если действительно существуют острова блаженных, где духи, освободившись от уз плоти, проводят жизнь без всякой печали, то там нет места для добродетели. Там не может быть мужества, потому что нет ни труда, ни опасности, не может быть справедливости, потому что нет желания чужого, не может быть воздержания, потому что отсутствуют страсти, для обуздания которых оно необходимо, не может быть благоразумия, так как нет нужды производить выбор между добром и злом. Блаженство духов состоит единственно в познании (De Trin. XIV, 12). За этим заявлением в речи Цицерона следовал патетический призыв к мудрости, восторженное изображение радостей познания и блаженного приобщения к истине, о силе которых можно судит по соответствующим местам в сохранившихся сочинениях Цицерона *⁴. Но философия дает человеку счастье не только в жизни, но и в смерти. Последняя судьба человека неизвестна: жизнь его или кончается вместе со смертью тела, или продолжается после нее в бессмертных обителях. Кого философия убедила в первом, тот видит, что где нет чувства, там нет и зла. Он без страха идет к своей могиле как к желанному отдыху после трудов и забот о делах человеческих. Кто, наоборот, примкнет к лучшим из мыслителей и признает бессмертие души, для того станет ясно, что небеса открыты, в особенности для тех, кто, оставив заботы о теле, возносился туда на крыльях своей мысли. Итак, заключал Цицерон, хотим ли мы спокойно умереть или без замедления переселиться в лучшие обители, мы должны всецело отдаться познанию истины и философии (De Trin. XIV, 26). Однако, рекомендуя философию, Цицерон не имел в виду какой-либо определенной догматической системы. Он разумел под нею познание истины вообще, которое должно освободить человека от его заблуждений и указать ему путь к блаженной жизни. Он предупреждал от ложных философов и настойчиво рекомендовал критическое отношение к ним и самостоятельность мысли **.

<...>

* Cicero. Tusscal. V, 24—25. Nisard M., ed. Ouevres completes de Cicéron avec la traduction en franzaais. Paris, 1864. T. IV. P. 62—63.

** Содержание «Гортензия» см.: Plasberg O. De M. Tullii Ciceronii Hortensio dialogo. Lipsiae, 1892.

То, что до сих пор лишь смутно бродило в душе [Августина], — неясное чувство беспокойства и неудовлетворенности, следовавшее за опьянением страсти, — теперь получило осязательную форму и нашло слово для своего выражения. Он понял, что ни успехи в жизни, ни осуществление честолюбивых стремлений, ни порывы чувственности не могут насытить его души и дать ему ту полноту бытия, к которой он бессознательно стремился. «Эта книга, — пишет он, — изменила мое настроение, изменила предмет моих молитв к Тебе, Господи, внушила мне другие обеты и желания... Сразу потеряли в моих глазах всякую цену суетные надежды, и с невыразимым жаром сердца я стал желать бессмертной мудрости и начал вставать, чтобы идти обратно к Тебе» (Conf. III, 7; Solil. I, 17). Но если низменные удовольствия плоти перестали казаться ему привлекательными, то лишь потому, что он познал в этот знаменательный момент своей жизни сладость интеллектуальных наслаждений. До сих пор он очень усердно учился, но умственные занятия были для него только средством для достижения совершенно посторонних целей: он думал только о том, чтобы обеспечить для себя этим путем выгодное и почетное положение в обществе. Цицерон своим пафосом дал ему почувствовать несравненную прелесть умственных откровений, независимо от тех результатов, к каким они могут приводить. С этого времени Августин получил способность черпать наслаждение в высоких порывах духа к истине. Произошло перемещение центра тяжести в основном направлении его жизни, и это определило собою целую программу для последующих сознательных исканий юноши. Отныне он перестает слепо повиноваться своим инстинктам и начинает стремиться к определенной, разумно поставленной цели — самому для себя выковать действительное счастье, построить его на разумных началах и сделать его неуязвимым для превратностей судьбы*. Но эта задача слагалась из двух моментов — отрицательного и положительного. Прежде всего для достижения идеала блаженной жизни недостаточно было убедиться в том, что внешние блага не могут дать успокоения вечно мятущейся душе человека. Нужно было не только это знать, но и перестать желать наслаждений, осужденных умом. Бл. Августин неоднократно повторяет, что переход от плотского состояния к духовному всегда начинается с

* Сам бл. Августин характеризует задачу, которую поставили для себя он и его друзья как искание блаженной жизни (Conf. VI, 17, 19).

убеждений ума и лишь постепенно и значительно позднее захватывает чувство и волю (De div. quaest. 67, 6). Под влиянием «Гортензия» Августин убедился, что не должно стремиться к богатству, известности и утехам чувственной любви, но воля его находилась во власти этих страстей и его желания нисколько не соответствовали слагающимся убеждениям. В будущем необходима была упорная борьба, чтобы освободиться от их подавляющей силы и достигнуть гармонии, духа. Это — отрицательная сторона поставленной задачи. Не менее важное значение имела ее вторая, положительная, сторона. Она состояла в беспристрастном и объективном «изыскании мудрости», т. е. в приобретении истинного знания о вещах божественных и человеческих, которое, нося в себе самом элемент высокого наслаждения, могло бы дать еще и непререкаемое указание относительно того, в чем состоит высшее благо. Бл. Августин говорит об охватившем его в это время пламенном желании полюбить не ту или другую секту, а саму мудрость, какова бы она ни была, ее одну искать, найти и удерживать ее в своих объятиях как можно крепче (Conf. III, 8).

<...>

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

<...>

Первое знакомство с Писанием. Если бы Августин был совершенно свободен от каких бы то ни было религиозных убеждений, то, конечно, свои поиски он начал бы с изучения сочинений Цицерона, которому был обязан пробуждением запросов духа и от которого получил столь сильное нравственное возбуждение, или, по его же примеру, обратился бы к изучению всевозможных философских систем, чтобы на основании их составить собственный взгляд на вещи. Но, как мы уже сказали, он всегда был христианином и не допускал, чтобы путь к Богу, истине и вечной жизни мог быть найден помимо Христа⁵. Он

хотел мудрости, но мудрости непременно христианской. У Цицерона же он не нашел имени Христа и потому не решился отдать под его руководство. За разрешением всех своих вопросов он счел единственно правильным обратиться к учению Христа, но, следуя советам Цицерона, он не хотел смотреть на него сквозь чужие очки. Ему хотелось все проверить критически, беспристрастно взвесить и из изучения христианства вынести собственное впечатление. При таких стремлениях естественнее всего было направить исследование на источники христианского вероучения, чтобы получить истину из первых рук. И Августин обратился не к философам, но и не к епископам или учителям Церкви, а к Священному Писанию, с целью прочесть Библию от доски до доски. Однако впечатление у него получилось самое неожиданное. При переходе от Цицерона к Писанию само собою напрашивалось сравнение между ними, и когда Августин произвел его, ему показалось, что Писание совершенно лишено тех достоинств, которыми блистают сочинения Туллия. Нам предстоит теперь с возможной точностью установить, что именно, какие черты Писания произвели на Августина такое неблагоприятное впечатление.

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

Мы в значительной степени приблизимся к пониманию впечатления, произведенного Библией на Августина, если нам удастся выяснить, какие именно части Св. Писания были им прочтены. Определенно «Исповедь» об этом не говорит, но из нее нетрудно видеть, с какими священными книгами Августин

* *Naville A.* Saint Augustin. Etude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination. Genève, 1872. P. 18; *Boissier G.* Etudes d'histoire religieuse. VI. La conversion de Saint Augustin // *Revue de deux mondes.* 1888. T. 85. P. 50; *Wörter F.* Die Geistesentwicklung des hl. Aurelius Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn, 1892. S. 12; *Bertrand L.* Saint Augustin. Paris, 1913. P. 127; *Трубецкой Е., кн.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. М., 1892. Ч. 1. С. 35.

впервые познакомился гораздо позднее. В то время, о котором мы говорим, он не читал еще Нового Завета, во всяком случае, ему не было известно содержание Посланий ап. Павла, которые таким коренным образом изменили его религиозное настроение впоследствии*. Из Книги пророков Ветхого Завета и Псалтыри в это время он также еще не читал. Лишь готовясь к крещению, он приступил, по совету св. Амвросия⁶, к чтению пророчеств Исайи, но тотчас же прервал его, потому что эта книга оказалась совершенно недоступной для его понимания и не возбудила в нем интереса. Этот факт убеждает, конечно, в том, что и прочие пророки до сих пор не интересовали его и не были ему известны. Вместо Книги пророка Исайи в период своего приготовления к крещению он занялся чтением псалмов и открыл в них неиссякаемый источник религиозного одушевления, и это было для него совершенной новостью (Conf. IX, 8—12). Остаются, таким образом, Закон и книги исторические. Хотя нет положительных данных, которые могли бы подтвердить это с несомненностью, однако представляется очень вероятным, что в изучении источников христианской религии нетерпеливый молодой человек не пошел далее Книги Бытия. В ней он встретил для себя очень много соблазнительного. Недаром же впоследствии, когда, в качестве католического писателя, он поставил для себя задачей разрешать все сомнения, возбуждаемые Ветхим Заветом, он пять раз принимался за комментарий первых глав Книги Бытия**. Не потому ли это, что по собственному опыту он считал эту книгу, и в особенности Шестоднев, наиболее опасными?⁷

Исторические аналогии указывают нам камни преткновения, которые встретил Августин при чтении Книги Бытия. Уже у самих иудеев после пленного периода Закон Моисея возбуждал недоумение своими антропоморфизмами и антропопатизмами⁸, которые казались недостойными Бога. Таргумы⁹ стараются устранить их путем свободного пересказа. Для иудеев-эллинистов, вкусивших от абстракций греческой философии, человекообразные представления о Боге и тексты, в которых упоминается о гневе, ярости, раскаянии Бога, были также неприемлемы. Повествование о шестидневном творении каза-

* Conf. VII, 24, 26—27. Августин с увлечением стал читать Послания ап. Павла, уже познакомившись с сочинениями неоплатоников.

** De Gen. contr. man. II (389—390 гг.), De Gen. ad litt. (393 г.), Conf. XI—XIII (400 г.), De Gen. ad litt. XII (401—415 гг.), De Civ. Dei, XI (Кн. X — после 415 г.).

лось им слишком детским и наивным, законы — отчасти чуждыми морального содержания, отчасти чересчур жестокими, жизнь патриархов и ветхозаветных праведников — далеко не безукоризненной в нравственном отношении. Но от Закона, этого священного наследия отцов, отказаться они не могли. Поэтому они применили к нему модный в то время аллегорический метод толкования и объявили простым символом глубоких философских и моральных идей все то, что им казалось соблазнительным. Для первых христиан вопрос о значении Ветхого Завета приобрел еще большую остроту. Евангелие, имеющее так много пунктов соприкосновения с пророками и псалмами, своим учением о Боге как Духе и о служении Ему в духе и истине, своим учением о любви, милосердии, всепрощении и чистоте упраздняло Закон Моисея. Измеренный евангельским идеалом, он мог казаться недостойным Бога. Отсюда отрицание единства Бога, открывшегося в Ветхом и Новом Заветах, к которому пришли дуалистические секты. Но и католические писатели испытывали в этом вопросе величайшие затруднения. Однако отчасти применением аллегорического метода толкования к Ветхому Завету, отчасти изучением Откровения в его исторической перспективе и раскрытием идеи воспитательного водительства промысла, приспособляющегося к возрасту народов, католической мысли удалось устранить все дуалистические стремления той эпохи и отстоять единство источника Откровения, показав, что различия между Ветхим и Новым Заветами представляют собою не противоположности, а ступени Откровения одного и того же Бога. Практически в устранении соблазнов Закона Моисеева было важно в особенности аллегорическое толкование, которое во всем, что представлялось не соответствующим величию Божью и чистоте нравов, видело тайну, намеренное сокрытие высокой истины под низким символом, неприемлемость которого и служит указанием на его служебное значение*. Не нужно было обладать ни большой зрелостью, ни образованием, чтобы видеть несоответствие духу Евангелия человекообразных эпитетов Божества, жестоких наказаний, узаконенных Моисеем, и некоторых по-

* *Harnack A.* Der Brief des Ptolemäus an die Flora. Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert // Sonderabdr. aus Sitzungsberichte der kōngl. Preus. Akad. d. Viss. 1902. Bd XXV; *Hatch E.* The influence of greek ideas and usages upon the Christian church. London, 1907. P. 50—85; *Heinisch P.* Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster, 1908.

вестований о жизни патриархов. Ориген¹⁰ в раннем детстве уже обращал внимание на подобные места в Ветхом Завете, но он читал его под руководством отца, и притом в Александрии, где получил очень широкое распространение аллегорический метод толкования. Эти тексты его не смущали. Зная, что это — тайны, он пускался в глубокие созерцания и причинял отцу немало хлопот, спрашивая его, какой смысл заключает в себе внешнее выражение богодухновенных книг*. Августин был мене счастлив: он не имел такого хорошего руководителя, как Леонид¹¹, и жил не в ученой Александрии.

Только что сделанные разъяснения сообщают совершенно определенный смысл словам бл. Августина, в которых он рассказывает, с точки зрения своих позднейших взглядов на Св. Писание, о впечатлении, вынесенном из первого знакомства с ним. Он говорит, что Писание смиренно по внешности, но возвышенно для понимания и содержит в себе тайны. Его нужно или принять без всяких умствований, благоговейно склонившись пред авторитетом божественного Откровения, или понять его внутренний смысл. Эта смиренная внешность, заключающая в себе высокие тайны, и есть то, что в Ветхом Завете могло казаться слишком наивным и не соответствующим величию Божию, но истолковывалось экзегетами в духовном смысле. Августин в то время был не в силах ни проникнуть во внутренний смысл Писания, ни смиренно принять его в буквальном значении. Понять его внутреннее содержание он не мог, потому что был еще слишком молод и не был знаком с аллегорическим методом толкования. В Александрии весь Ветхий Завет был истолкован аллегорически в творениях Климента, и особенно Оригена, но в Карфагене этот метод не был распространен. Влиятельные христианские писатели Северной Африки почти не пользовались им. Тертуллиан, в сущности, был его противником, и старался всячески ограничить область его применения**, а у св. Киприана вообще очень мало экзегетики. Естественно после этого, что аллегоризм не находил места и в проповедях рядовых епископов, а следовательно, был неизвестен и христианской общине. Таким образом, Августин не мог знать о нем даже понаслышке и не подозревал, что текстам Библии, соблазнявшим его, можно дать совершенно удовлет-

* *Eusebius. Hist. eccles. VI, 2, 9.*

** См. нашу брошюру: «Тертуллиан (опыт литературной характеристики)». Сергиев Посад, 1898. С. 10—11; *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 181—183.

ворительное объяснение. С другой стороны, он не мог принять Писания и в его буквальном значении. Этому мешали его гордость и самонадеянность. Он смотрел на Библию сверху вниз, с высоты своей скороспелой учености (Conf. III, 9). Ему достаточно было самого поверхностного знакомства с Писанием и первого непроверенного впечатления, чтобы произвести окончательное суждение о предмете такой огромной важности. Самоуверенный юноша не пожелал даже ни у кого из людей компетентных спросить совета по поводу своих недоумений. Церковь и ее представители не внушали ему никакого доверия. Взгляд язычников на христианство как на религию, враждебную просвещению и науке, разделялся, очевидно, и им (De utilit. cred. 13). В результате Августин пришел к полному отрицанию Ветхого Завета. С этого времени повествования Книги Бытия стали для него не более чем басни старух (De utilit. cred. 2). Однако столь решительный вывод достался ему не без борьбы. Некоторое время он еще чувствовал себя связанным авторитетом Писания и не сразу решился развернуть свои паруса, чтобы пуститься в свободное плавание за философским пониманием христианства (De beat. vit. 4). Но колебания его были непродолжительны, а встреча с манихеями дала определенное направление его плаванью.

Манихейство Августина. Из примера Августина можно видеть, как верно угадали потребность времени великие александрийские учителя Климент и Ориген в своих стремлениях наряду с простою верой поставить гнозис как равноправную ей форму христианской жизни. В Александрии, где просвещение стояло так высоко, эта потребность сказывалась особенно настоятельно. В состав церковной общины входили здесь, с одной стороны, люди простые, охотно удовлетворявшиеся млеком¹², с другой — представители науки и образования, которые в своем порыве к совершенству искали более глубокое понимание христианства. Если бы Августин жил в Александрии, ему не пришлось бы искать христианскую мудрость вне Церкви: он не имел бы никаких данных для того, чтобы отнестись свысока к великому Оригену, стоявшему на уровне тогдашнего образования, и, вероятно, обрел бы мудрость, которой жаждал, в его гнозисе.

Карфагенская церковь не знала гнозиса, не имела в своих рядах таких просвещенных учителей, как Ориген, и Августин мог найти христианских или, вернее, мнихристианских философов только в лице манихеев, которые были очень много-

численны в Северной Африке. Одно чисто внешнее обстоятельство содействовало его сближению с членами секты. Это их вкрадчивая приветливость, казавшаяся сердечностью и невольно располагавшая в их пользу молодого человека, еще слишком доверчивого и неопытного в жизни (De duab. anim. 11). Обещание же глубоких религиозных откровений, и притом рационально обоснованных, возбудило в нем страстное желание ознакомиться с их учением. Он оказал им доверие и отдал предпочтение пред языческими философами потому, что не сомневался в христианских основах их доктрины. Они выдавали себя за христиан, а имена Иисуса Христа и Духа Утешителя не сходили у них с языка. С этими именами, правда, они соединяли понятия, не имевшие оправдания в Евангелии, но для молодого катехумена, очень слабо осведомленного в действительном значении церковного учения, это не могло быть ясно с первых шагов его сближения с еретиками (Conf. III, 10). С другой стороны, он видел в них не только христиан, но и философов, потому что они надевали на себя личину свободных исследователей истины. Они с презрением говорили об авторитете, убеждали не поддаваться его устрашающему влиянию и не допускать, чтобы в свободном шествии к истине доказательства заменялись приказами. Себя самих они противопоставляли в этом отношении Церкви; по их словам, они никого не принуждают к вере, прежде чем не докажут бесспорности своего учения чисто рациональным путем. Они обещали указать путь к Богу и освободить от заблуждений при помощи одного только разума и общедоступных, для всех убедительных доказательств.

<...>

Главной причиной продолжительного увлечения Августина манихейством очень часто считают рационалистический характер учения этой секты, который вполне отвечал стремлениям молодого риторa найти разумное объяснение для всего существующего*. Этот взгляд не имеет подтверждения ни в сочинениях бл. Августина, ни в том, что нам известно о положительном содержании манихейской системы. Бл. Августин говорит в своих противоманихейских трудах только об обещании рациональной системы, которым его встретили и привлекли к себе манихеи, но в то же время он не перестает повторять, что эти обещания были ложны, что манихеи их не исполнили и

* Трубецкой Е., кн. Указ. соч. С. 35.

что положительная сторона их доктрины есть не что иное, как персидская сказочка *. <...>

Оно действительно представляет собою причудливое сплетение восточных мифов и содержит детские воззрения на природу. Чтобы понять манихейство, нужно искать его объяснение не в логике, а в вавилонской и персидской мифологии. Правда, эти мифы отвечают на вопрос о происхождении зла и его отношении к Первому Началу, — вопрос, в одинаковой степени выдвигаемый как религией, так и философией **. Но на основании одного этого признавать за манихейской системой рационалистический характер невозможно, так как проблему зла, волновавшую в то время все умы, с не меньшим интересом исследовали и все церковные писатели. Система становится философской не тогда, когда ставит для себя философскую проблему, а когда пользуется рациональным методом для ее разрешения. Но именно этого философского, основанного на логическом исследовании понятий, ответа на вопрос о происхождении зла мы напрасно стали бы искать в космической драме, которую создала из обрезков восточных языческих сказаний необузданная фантазия манихеев. Взгляд на манихейство как на явление философского порядка обязан своим происхождением бесспорному сродству манихейства с гностицизмом и устаревшему представлению о сущности самого гностицизма. Гностиков ставили в такое же отношение к членам Великой Церкви, в каком философ стоит к толпе, и противопоставляли их гнозис вере, понимая под ним рассудочное познание о Боге и мире. Расширившийся объем источников, которыми располагает наука в настоящее время, и более тщательное и критическое их исследование установили, что гнозис, знание, в котором гностики полагали свое преимущество, есть знание не столько философское, сколько религиозное, особая осведомленность в средствах и способах спасения, по большей части магических, от власти демонических сил ***.

<...>

* De div. quaest. 68, 1; Contr. epist. Fund. 12—14. 19; De utilit. cred. 36; Conf. V, 12.

** *Stoop Em. de. Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire roman.* Gand, 1909. P. 8.

*** Результаты новейших исследований по этому вопросу см. в статье Крюгера в: *Herzog-Hauck. Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche.* 3. Aufl. Bd VI. S. 733—736; ср.: *Faye Eug. de. Gnostiques et gnosticisme.* Paris, 1913. P. 417—445.

Таким образом, по существу, манихейство не могло дать пищи рационалистическим стремлениям Августина, но он и не стал бы довольствоваться одними мифами. Если он так долго оставался в манихействе, то, конечно, потому, что находил в нем нечто, показавшееся ему логически несомненным. Только это не касалось положительного элемента в манихействе, а было его отрицательной стороной. Не система манихеев казалась ему бесспорной, а их критика Ветхого Завета. Сам бл. Августин очень отчетливо различает в учении манихеев положительную и отрицательную стороны и ясно говорит, что манихейство представлялось ему очень сильным в критике, тогда как собственная система возбуждала большие сомнения и не казалась особенно основательной.

<...>

Рассмотрим теперь подробнее отношение бл. Августина к отрицательной и положительной сторонам манихейства.

Различие двух Заветов издавна служило оправданием дуализма. Признавая бытие двух Начал, он видел в Ветхом Завете произведение темных сил, а в Новом — Откровение благого и светлого Бога. По этому же пути пошли манихеи. Они отнюдь не отрицали сверхъестественного происхождения Ветхого Завета, напротив, они признавали его Откровением нездешнего мира, в котором отобразилась природа существа, его продиктовавшего, как вообще личность писателя или художника обнаруживается в его сочинениях, картинах, статуях. Поэтому, полагали они, выяснить особенности Ветхого Завета — значит составить характеристику его автора и на основании ее судить, к какому классу существ его должно отнести. По мнению манихеев, Ветхий Завет отличается демоническим характером и этим изобличает, что Бог, открывшийся в нем, есть не кто иной, как князь тьмы. К доказательству этого положения клонилась вся их критика Закона и пророков. Они старательно выискивали здесь религиозные и логические несообразности, при каждом удобном случае отмечали низменность нравственных понятий, отразившихся в библейской истории и закреплённых Законом Моисея. Подобные операции со священным текстом не представляли для манихеев особенных затруднений, потому что они решительно отрицали символический характер Ветхого Завета, не хотели считаться даже с естественной образностью речи и самые очевидные метафоры брали в прямом и грубо буквалистическом смысле. Перетолкованный и искаженный таким образом Ветхий Завет они противопоставляли Новому и не находили между ними ничего общего. <...>

Для критики Ветхого Завета особенно много материала давала манихеям Книга Бытия. В повествовании о создании мира они находили антропоморфизмы, недостойные Бога. «И увидел Бог свет, что он хорош» (Быт. 1, 3), говорит Писание, следовательно, заключали манихеи, Бог не знал или того, что такое свет, или того, что такое добро (*De Gen. contr. man. I, 13—14*). По свидетельству бытописания, Бог назвал свет днем. На каком языке, спрашивали манихеи, на еврейском, греческом, латинском или каком-нибудь другом? (*Ibid. I, 15*). Благословение Богом брака фанатичным аскетам казалось недостойным высшего духовного существа (*Ibid. I, 30*). Повествование о покое Божиим в седьмой день творения вызывало особое глумление со стороны манихеев. Они спрашивали: «Почему Бог нуждался в покое? Не устал ли Он или не ослабел ли после шестидневной работы?» (*Ibid. I, 33*). Повествование о создании человека по образу Божию манихеи понимали очень грубо. Если человек — образ и подобие Божие, рассуждали они, то Бог имеет ноздри, зубы, бороду, внутренности и прочие органы, необходимые человеку (*Ibid. I, 27*). Кроме этих религиозных несообразностей, манихеи старались показать, что история шестидневного творения несостоятельна по существу. По Книге Бытия день начинается не с утра, а с вечера, вода собирается «воедино», когда ею было покрыто все, перемены дня и ночи возникают ранее создания солнца и звезд (*Ibid. I, 16; I, 18; I, 23*).

<...>

Критика Ветхого Завета, естественно, приводила манихеев к разрыву с Кафолической Церковью. Церковь принимала Ветхий Завет и пользовалась им как Писанием. Манихеи утверждали, едва ли добросовестно заблуждаясь, что Церковь берет под свою защиту Ветхий Завет в его буквалистическом понимании и упрекали кафоликов в том, что они почитают Бога раскаивающегося, нуждающегося, жестокого, ищущего удовольствия в крови людей и животных. Бога, которому нравится непотребство и преступления и который ограничен пространственно формой человеческого тела (*De morib. manich. I, 16*).

Этой критикой Ветхого Завета и кафолической веры манихеи обыкновенно начинали свою осмотрительную пропаганду. Они не сразу посвящали неопита во все подробности своей фантастической метафизики, так как ясно видели, что ею они могут произвести очень неблагоприятное впечатление на человека, недостаточно подготовленного, а сначала, указывая на соблазнительные места Ветхого Завета, просили объяснить их и этим ставили в тупик неопытных в толковании Писания (*De*

agon. christ. 4). Без сомнения, с этого же начались и беседы Августина с манихеями. Но почва для доверчивого отношения к нападкам на Ветхий Завет была подготовлена в нем собственным впечатлением, только что вынесенным из чтения Св. Писания. В Кн. Бытия он не увидел ничего, кроме басен (*De utilit. cred.* 2), а у манихеев нашел в подробной разработке и систематической связи те самые недоумения, которые были навеяны на него самого Ветхим Заветом.

Более всего смущал Августина антропоморфизм Ветхого Завета, который, как ему казалось, с необходимостью вытекал из повествования Книги Бытия о создании человека по образу Божию. Мы уже говорили, что представление о беспредельности Божией у некоторых ранних христианских писателей получило пространственный характер, выразившийся в формуле: Бог объемлет пространство, но Сам им не объемлется, и что Августин, которого никогда не покидала идея абсолютности и неограниченности Бога, разделял это представление, пока не познакомился с неоплатонизмом. Мысль о бесконечном протяжении Божественного Существа и делала его противником антропоморфизма. Он считал постыдным и недостойным величия Бога приписывать Ему образ человеческой плоти и ограничивать Его беспредельность очертаниями человеческого тела (*Conf.* III 12; V 19). Долгое время Августин не мог понять, в чем ином, как не в теле, может заключаться образ Божий, которым Творец почтил человека. Ему не было известно, что Церковь иначе комментирует слова Кн. Бытия об образе Божием и вовсе не разделяет того грубого антропоморфизма, который он приписывал ей по неведению (*Conf.* VI, 4). С первого взгляда такое недоразумение кажется странным для юноши, воспитанного благочестивой матерью и в качестве катехумена посещавшего церковь и слушавшего проповеди. Но это объясняется, во-первых, тем, что среди простых и малообразованных членов Кафолической Церкви было много таких, которые представляли себе Бога человекообразным на основании библейского повествования о создании человека по образу Божию. Против этих наивных антропоморфитов боролся еще Ориген* на Востоке и Новациан¹³ на Западе**. О существовании таких

* *Origenes*. *Homil. in Genes. interpr.* Rufino I, 13; III, 1 // PG. T. 12. Col. 155—156, 175; *Comment. in epist. ad Rom.* Lib. I, 19 // PG. T. 14. Col. 871.

** *Jordan H.* *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung.* Leipzig, 1902. S. 75—76.

младенцев в вере, не достигших еще совершенного возраста под воспитательным воздействием Церкви, упоминает и бл. Августин (*Contr. epist. Fund.* 25). Но не только от простых верующих можно было слышать в то время подобные антропоморфистские суждения, а и у церковных проповедников могли встречаться выражения, которые, не будучи правильно поняты, давали повод думать, что Церковь, даже в лице своих вождей и учителей, разделяет человекообразные представления в учении о Боге. Так как Писание приписывает образ Божий только человеку, то многие церковные писатели полагали его в том, чем человек отличается от ангелов, т. е. не в разуме и не в свободе, которыми наделены и небесные силы, но в теле. Такое толкование было совершенно чуждо антропоморфизму, так как имело в виду создание человеческого тела по образу той идеальной формы, в которой от века было предопределено в конце времен явиться на земле Божественному Логосу, но оно было слишком утонченно и могло подавать повод к недоразумению*.

Второй пункт, особенно поразивший Августина в манихейской критике Ветхого Завета, касается нравственности патриархов и различия между Законом и Евангелием в нравственном учении. Следуя манихеям, он любил порицать патриархов и пророков и издеваться над ними (*Conf.* III, 14; III, 18). Но Церковь почитала ветхозаветных праведников, и это казалось Августину нетерпимым заблуждением (*Conf.* III, 12). Различие Ветхого и Нового Заветов со стороны морального содержания представлялось ему не соответствующим христианскому понятию о Боге, которое составляло неизменную черту его религиозных верований. Он всегда был убежден в неизменяемости Бога. Но как же неизменяемый Бог мог в одно время требовать того, что запрещает в другое [время] (*Conf.* III, 13—18).

<...>

Манихеи чуждались антропоморфизма в представлении о Боге, но не возвышались и до понятия о Нем как о Духе (*De morib. manich.* I, 17). Субстанцию Бога, из которой состоят как

* *Irenaeus. Adv. haer.* V, 6, 1 // *PG.* Т. 7. Col. 1137—1138. *Tertullianus. Advers. Prax.* 12 // *CSEL.* Т. 47. P. 246; *De resur. Carnis*, 6 // *CSEL.* Т. 47. P. 33; *Adv. Marc. L.* V, 8 // *CSEL.* Т. 47. P. 597. Это древнее учение до сих пор сохранилось в нашем богослужении: «Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть и вижу во гробех лежащую, по образу Божию созданную нашу красоту безобразну, бесславному...»

все существа, населяющие горний мир, так и само их местопребывание с его стихиями, они отождествляли со светом. При этом свет признавался не только символом Божества, но и самой Его сущностью, и не полагалось никакого различия между светом чувственным и умопостигаемым¹⁴. Одним словом, Богом для манихеев был телесный свет, разливающийся на бесконечное протяжение в верхних частях мира (Contr. Faust. XXII, 8; XX, 7; De beat. vita, 4). Вторая отличительная черта их учения о Боге состоит в отсутствии ясно сознаваемой идеи Его абсолютности, не допускающей ни внешних ограничений, ни внутренних несовершенств. Манихеи ставили светлого Бога лишь выше темного начала. Правда, только Его одного они называли Богом и только Ему одному оказывали религиозное почитание*, но тем не менее делили мир между ним и князем тьмы поровну в пространственном отношении.

<...>

Учение о личности Христа стоит в тесной связи с принципами манихейской системы. Позднейшие манихеи, приспособляясь к церковному языку, охотно говорили об Иисусе страждущем и Иисусе бесстрашном. Под именем Иисуса, сына Первого Человека, они разумели светлые стихии, в которые, как в доспехи, облекся защитник Царства Света против темных сил и которые были пленены последними. Стихии эти мыслились как лица, единосущные Первому Человеку, как продолжение его субстанции, поэтому их легко было поставить к нему в отношение сыновства (Contr. Faust. II, 5; III, 4). Захваченные демонами, силы света или, по терминологии манихеев, Иисус, сын Первого Человека, стали душой мира, душой животных, растений, даже камней. Соединение с материей служит для них страданием и осквернением. Вот эти-то частицы света, еще связанные с материей в звездах, человеке, животных и растениях, и есть страждущий Иисус (Contr. Faust. II, 5; XX, 11). Но поглощенная часть световой материи постепенно выделяется из смешения и, убегая из своей темницы, сосредоточивается на солнце и луне. Освободившаяся от уз материи часть света и называлась бесстрашным Иисусом (De morib. manich. II, 36—37). Спаситель манихеев не стоит ни в каком отношении к историческому Христу, которого они считали посланником иудейского Бога. Действительность воплощения они отрицали самым решительным образом, так как оно было для них равносильно осквернению и подчинению темным силам (Contr.

* Flügel G. Vani, seine Lehre und seine Schriften. Leipzig, 1862. S. 177.

Faust. XI, 3; XXIV, 1)*. Бесстрастный Иисус был в глазах манихеев спасителем в космическом смысле, поскольку частицы света, пребывающие на солнце, ускоряют отделение частиц, еще связанных в мире, и в нравственном, поскольку, являясь в человеческом образе, он открывает людям истину об их небесном отечестве и коварстве архонтов.

<...>

Под влиянием идеи беспредельности Бога Августин еще прежде отбросил все человекообразные представления о Боже-стве как недостойные Его величия, но возвыситься до идеи Его нематериальности и непротяженности он не имел сил (Conf. V, 19). Вездеприсутствие Бога он понимал в смысле бесконечного протяжения Его субстанции, а эту субстанцию, как и манихеи, он представлял себе в виде световой материи, заполняющей огромное пространство (Conf. IV, 31). Отсюда — понятие о Сыне Божиим и Его происхождении от Отца отлилось в его сознании в подобную же материалистическую форму. Это — вещественная эманация чистейшей и лучезарнейшей субстанции Боже-ства, исходящая из Него для нашего спасения (Conf. V, 20).

Таким же материалистическим характером отличалось и понятие Августина о зле. Подобно манихеям, он считал всякое зло субстанциальным. Все вредное, безобразное, разрушительное, например скорпион или змея, было для него злом. А зло первичное он рисовал в своем воображении в виде мрачной и безобразной массы, состоящей, с одной стороны, из элементов грубых, с другой — проникнутой психическим началом, по природе своей также материальным, но тонким и подобным воздуху (Conf. V, 20).

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

<...>

Самый дуализм манихейской теории вызывал к себе у Августина двойственное отношение, потому что отчасти соответствовал, отчасти противоречил его понятию о Боге как существе, свободном от всяких ограничений и недостатков. Из этого понятия вытекало, что Бог не может быть виновником зла, но вся манихейская система была направлена к доказательству именно этого положения и потому не могла не располагать к себе благочестивого чувства Августина. С другой стороны, учение о двух царствах, существующих одно подле другого, противоречило идее пространственной беспредельности Бога, выше

* *Hegemonius. Acta Archelai. C. LIX / Ed. Beeson. P. 86.*

которой в то время Августин еще не мог подняться, хотя и в меньшей мере, чем отвергнутый уже им антропоморфизм... Если Бог есть полнота всего, возражает св. Ириней против гностиков и Маркиона, то наряду с Ним не может существовать никакого иного Бога, или Начала, потому что в этом случае ни тот, ни другой Бог не был бы полнотой всего, т. е. Богом в истинном смысле, ибо царство одного Бога простиралось бы лишь до границ другого и обратно. Августин не был знаком с противогностической полемикой, но ему было внушено такое же понятие о Боге и в этом дана была посылка, из которой ему нетрудно было сделать вывод, аналогичный только что изложенному. Таким образом, дуалистическая теодицея манихеев, с одной стороны, привлекала его, с другой — отталкивала. Считая многое в природе дурным, он не решался из благоговейного чувства к Богу признать Его создателем этих тварей и, не имея другого объяснения для их возникновения, готов был принять манихейскую теорию (Conf. VII, 20). Но он ясно сознавал, что она противоречит идее неограниченности Бога. Пред ним вставала дилемма: или признать Бога беспредельным, но виновником зла, или допустить Его пространственную ограниченность, но снять с Него всякую ответственность за происхождение зла. Иного выхода и других возможностей он тогда не видел и при наличии лишь этих данных сделал совершенно правильный вывод, избрав первую часть дилеммы и приняв манихейскую теодицею за неимением лучшей. Ему казалось, что благочестивее признать бытие злого начала, отчасти пространственно ограничивающего Бога, чем допустить, что благой и все совершенный Бог есть причина зла, распространенного в мире. Он старался лишь в возможной степени устранить недостаток манихейской теории и уменьшить получавшееся ограничение Бога, представляя себе Царство Света более обширным, чем царство тьмы. При этом, плохо понимая церковное учение, он полагал, что, допуская подобный компромисс, все же стоит ближе к истине, чем Церковь, которая своим, как ему казалось, антропоморфизмом и учением о воплощении ограничивает Бога еще больше, заключая Его в тесные границы человеческого тела (Conf. V, 20).

Материалистическое представление о зле и о божественной субстанции располагало Августина к тому, чтобы с полным сочувствием отнестись к докетизму манихейской системы. Если зло субстанциально по своей природе и является не чем иным, как материей, то физическое соприкосновение с ней духа, понимаемого также в смысле разреженной и лучезарной мате-

рии, равносильно для него осквернению. Если субстанция Сына Божия подобна тонкой световой материи, то воплощение можно представить себе лишь в виде смешения двух тел, нейтрализующего свойства того и другого и наносящего известный ущерб веществу более чистому. Отсюда — благочестивые чувства в отношении к Искупителю не позволяли Августину признать действительность воплощения Его Божественной природы (Conf. V, 20). Другое основание, оправдывавшее в глазах Августина докетизм, вытекало из его представления о протяженности Божественной природы. Ему казалось, что признание воплощения равносильно ограничению Божества, и притом самыми тесными пределами — очертаниями человеческого тела *. В этом отношении он склонен был отдать преимущество манихейству: оно тоже ограничивало Царство светлого Бога, но лишь с одной стороны, между тем как Церковь, проповедуя действительность воплощения, казалось ему, ограничивает субстанцию Сына Божия со всех сторон (Conf. V, 20). Мнение, менее ограничивающее Бога, в его глазах было более благочестивым. Таким образом, и в этом случае он останавливался на манихействе лишь за неимением лучшего.

<...>

Под влиянием этих впечатлений у самого Августина зарождается теперь мысль тщательно пересмотреть под руководством лица, хорошо знающего Св. Писание, всю библейскую аргументацию манихеев (Conf. V, 21). Впоследствии в своей полемике с манихеями Августин широко использовал аргумент Елпидия¹⁵, дав ему название доказательства по аналогии. Сущность его состоит в указании сходства по содержанию между Ветхим и Новым Заветами. Иногда влияние этого аргумента чувствуется даже в сочинениях, не преследующих непосредственно целей полемики, хотя косвенно имеющих в виду манихейство. Таковы комментарии бл. Августина на Нагорную проповедь, в которых он всячески старается сгладить различие между Законом и Евангелием.

<...>

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

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

Под первыми мы разумеем состояние духа и настроение, благодаря которым скептицизм стал возбуждать к себе сочувствие Августина, независимо от своей логической состоятельности и обоснованности. Сюда прежде всего нужно отнести умственную и нравственную усталость, охватившую его в это время. Разочарование в манихействе, недоверие к Кафолической Церкви, внушенное манихеями, отсутствие какой-либо другой системы, способной подействовать возбуждающим образом на усталую душу, охладили в нем все прежние порывы и стремления. Он впал в какую-то прострацию мысли и перестал искать истину и мудрость (Conf. V, 19; De utilit. cred. 20). Еще важнее было бы то обстоятельство, что его ум, не находивший разумных оснований отдать предпочтение одному учению пред другим, не испытывал на себе влияния импонирующей организации, которая обыкновенно кладет свою печать на мысль человека и дает ей опору. Скептицизм — всегдашний спутник индивидуализма. Он легко возникает в эпохи разложения быта и разрушения устаревших общественных организаций. Пока человек находится в строю или в густой толпе, плечо в плечо с соседом, он идет туда, куда увлекает его движение целого.

<...>

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

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

<...>

Ему стало казаться, что из всех философов более правы те, которые во всем сомневаются и полагают, что истина неуловима для человеческого познания. По примеру академиков он решил относиться сдержанно ко всему и не увлекаться ни одной религиозной системой (Conf. V, 19; De utilit. cred. 20). Тем не менее скептицизм Августина не был глубоким. Само сопоставление этого скептического настроения с философией новой академии далеко не может быть принято за чистую монету.

<...>

Влияние св. Амвросия. По приезде в Милан Августин посетил св. Амвросия. Отечественый прием и участие, с которым епископ отнесся к молодому преподавателю риторики, занесенному на север из далекой Африки, произвели на посетителя самое благоприятное впечатление (Conf. V, 23). Когда в Милан прибыла Моника, она стала связующим звеном между епископом и ритором. Св. Амвросий гораздо ближе знал эту благочестивую женщину, чем ее сына, и если по окончании своей проповеди имел случай сказать молодому человеку несколько теплых слов, то они касались не его духовных нужд, а религиозной ревности его матери (Conf. VI, 2). Иногда у Августина рождалось желание излить перед знаменитым пастырем всю свою душу и посвятить его во все свои сомнения. Но Амвросий был всегда занят делами, а небольшие досуги употреблял на необходимый отдых и чтение.

<...>

Св. Амвросий был очень известен как проповедник, а Августин был преподаватель красноречия, специалист этого дела. Вполне понятно поэтому было его желание лично удостовериться, насколько молва соответствует ораторскому таланту и искусству медиоланского епископа. Но он был в это время уверен, что знание истины вообще недоступно человеку и что менее всего можно надеяться услышать ее с католической кафедры. Поэтому он начал посещать проповеди св. Амвросия не с целью чему-нибудь из них научиться, а только для того, чтобы послушать, как они им произносятся. Все его внимание было обращено на их форму, а к содержанию он относился равнодушно и с пренебрежением. Невольно при этом он сравнивал двух знаменитых проповедников — Фавста и Амвросия — и находил, что первый говорит увлекательнее, а второй обнаруживает более ума и эрудиции. Однако очень скоро внимание профессора риторики от формы обратилось к содержанию бесед св. Амвросия, которое поразило его своею новизною (Conf. V, 24). Еще в Карфагене им овладевало по временам желание вник-

нуть под руководством сведущего человека в смысл тех мест Св. Писания, которые давали манихеям повод порицать Кафолическую Церковь. Теперь из уст св. Амвросия он слышал такое их истолкование, при котором совершенно исчезала их неприемлемость для зрелого религиозного сознания. Заинтересованный этим, Августин стал посещать богослужение каждый воскресный день (Conf. VI, 4).

Чтобы понять впечатление, произведенное на Августина проповедями св. Амвросия, нужно иметь в виду, что последний в самой широкой степени пользовался аллегорическим методом толкования, который он заимствовал у Филона и Оригена. Этот метод он применил в целом ряде сочинений к бытописанию Моисея и истории патриархов*, т. е. к тем именно частям Ветхого Завета, которые в свое время повергли в такое недоумение Августина и были так неблагоприятно разъяснены манихеями. Указывая на то, что метод раскрытия символов Писания освящен авторитетом апостолов, св. Амвросий любил повторять с кафедры изречение ап. Павла: «*Буква убивает, а дух животворит*» (2 Кор. 3, 6)**.

Августина очень смущал мнимый антропоморфизм Церкви в учении о Боге, так как он полагал, что слова Кн. Бытия о создании человека по образу Божию предполагают человекообразное представление о Самом Создателе. Но в одной из проповедей, на которой он присутствовал, св. Амвросий, коснувшись как раз этого текста, предупредил своих слушателей, что его не следует понимать в буквальном смысле и что образом Божиим в человеке служит не тело его, а душа. Теперь Августин убедился, что Кафолическая Церковь свободна от заблуждения, которое он ей приписывал, и что его нападки на антропоморфизм несколько ее не касались (Conf. VI, 4).

Еще важнее были беседы, посвященные истории патриархов. Для Августина жизнь ветхозаветных праведников служила доказательством низменности Ветхого Завета. Он видел в них людей невоздержных, преданных плоти, жестоких. Покро-

* Таковы: «Exameron», «De Paradiso», «De Cain et Abel», «De Noe et area», «De Abraham», «De Iacob», «De Ioseph», «De patriarchis», «Apologia prophetae David».

** Conf. VI, 6. Об экзегетических приемах св. Амвросия см.: *Kellner J.* Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des alten Testaments. Regensburg. 1893; *Лосев С.* Св. Амвросий Медиоланский как толкователь Св. Писания Ветхого Завета. Киев, 1897; *Адамов И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915. С. 180—225.

вительство же и любовь, которыми они пользовались со стороны Бога, казались несовместимыми с благочестивым понятием о Высшем Существом, благом и духовном. Проповеди св. Амвросия совершенно разрушали это предубеждение. В своих сочинениях, посвященных ветхозаветным праведникам, медиоланский епископ находился под сильным влиянием Филона. Но вся литературная деятельность иудейского мыслителя была посвящена философскому комментарию отечественной религии и проникнута апологическими тенденциями. Презрительное отношение образованных язычников, и в частности Апиона¹⁶, к евреям как народу, исповедующему варварскую религию, подвигло Филона на защиту родных преданий и побудило его истолковать Ветхий Завет в смысле совокупности символов, заключающих под своей оболочкой чисто философское учение о мире и человеке. Для доказательства этого положения он воспользовался правилами широко тогда распространенного аллегорического метода толкования литературных памятников. Применяя его к жизнеописанию патриархов, он изобразил их в виде живого олицетворения философской мудрости, сообщив им черты платонического и стоического морального идеала. Авраам — это тип человека, который при помощи философии достигает истинного знания о Боге и полного нравственного освобождения от соблазнов плоти и мира. Сначала, в Халдее, он изучает природу и ищет Бога среди предметов этого мира. Потом он переходит к изучению человека и энциклопедических наук. Это символизируется его брачным союзом с Агарью¹⁷. Наконец он достигает истинного богопознания и совершенной добродетели, образом чего служит изгнание Агари и подчинение воле Сары. Исаак является типом человека, который остается всегда верен идеалам добра благодаря счастливым естественным задаткам. Иаков — символ аскета, достигающего созерцания Бога усилиями своей воли, путем жестокой борьбы с самим собой. В общем эту схему заимствовал от Филона и св. Амвросий*.

<...>

Аллегорический метод толкования, с которым Августин познакомился, слушая проповеди св. Амвросия, открыл пред ним

* *Heinisch P.* Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese. Münster i. M., 1908. S. 187—194, 201, 205. Об источниках св. Амвросия см.: *Адамов И.* Указ. соч. С. 114—149; *Прохоров Г.* Нравственное учение Св. Амвросия, Епископа Медиоланского. СПб., 1912. С. 52—110.

новые, еще неведомые перспективы, и это подействовало возбуждающим образом на его ослабевшую было умственную энергию. Им снова овладевает желание искать разумно обоснованные убеждения. В связи с этим в нем возникает мысль о необходимости считаться на этом пути с авторитетом. С какими бы ограничениями ни было признано значение авторитета, но из этого признания веет уже не духом скептицизма. Впоследствии учение Августина об авторитете отлилось в такую форму, которая является отрицанием свободы и независимости религиозных исканий. Чтобы понять учение о Боге, нужно сначала принять его на веру. «Если не поверите, не поймете» — любил он повторять слова пророка Исаи (Ис. 7, 9). Но в момент, о котором мы говорим, он не ставил еще вопроса об авторитете в такой форме, иначе ему пришлось бы отказаться от сложившегося решения принять религиозную истину лишь в том случае, если она предстанет пред ним с принудительностью математики, т. е. будет им предварительно понята, а не усвоена верой. В это время в нем ни на минуту не возникало желание отказаться от искушений разума, признать его бессилие и склонить выю под иго веры. Свое обращение он приписывает божественной помощи, которую получил за свои неизменные усилия найти истину, а не за отказ от разума (De lib. arb. I, 4).

<...>

Возникновение новой воли. Св. Писание, к чтению которого бл. Августин приступил, познакомившись с неоплатонической философией, произвело на него большое впечатление. Руководясь принципами аллегорического толкования, которое стало ему известно из проповедей св. Амвросия¹⁸, он все более и более убеждался в согласии Ветхого и Нового Заветов. В этом случае его личное впечатление лишь подтверждало то, о чем с такой настойчивостью проповедовал св. Амвросий (Conf. VII, 27).

Гораздо больше влияния на его слагающиеся религиозные убеждения и настроение оказало замеченное им сходство и различие между неоплатонизмом и Библией. При переходе от Плотина к Новому Завету, полный новых для него платонических идей, Августин, естественно, проводил параллель между произведениями философа и Св. Писанием... Сходство касалось главным образом учения о Боге и Его нематериальности, о Божественном Слове и Его вечном рождении от Отца (Conf. VII, 13—14). Различие же сводилось к отсутствию в философии Плотина идеи воплощения и к совершенно иному духу и религиозному настроению, пронизывающему Писание.

<...>

С этого момента начинает определяться характер его внутреннего отношения к Богу. Новым духом повеяло на него из посланий апостола язычников. Это прежде всего тот пафос, с которым ап. Павел призывал всех покинуть губительные надежды на собственные силы и всецело предать себя благодати Божией. Августин не знал это ранее. До сих пор он предавался исканиям, полагаясь исключительно на силу своего ума и таланта. <...>

Впервые Августин начинает помышлять о том, что нет у человека ничего, чего он не получил бы (1 Кор. 4, 7), что не только постигнутая истина, но и самая способность ее постижения дана ему Богом (Conf. VII, 27).

<...>

В Св. Писании для него был вполне понятен образ исторического Христа, который ел, пил, радовался, печалился, чудесным образом родился от Девы, но непонятна была возможность соединения Слова Божия с этим человеком в единстве ипостаси. Идея духовности Бога была еще чужда Августину. Учение о второй ипостаси также разъяснил ему только неоплатонизм. Наконец, воплощение казалось ему несовместимым с неизменяемостью и безграничностью Бога. Поэтому он не мог даже и предполагать, какая тайна заключается в изречении: «Слово стало плотью»... Таким образом, между человеком Иисусом и Божественным Словом Августин не допускал никакого личного отношения (Conf. VII, 25). <...>

От неоплатоников он научился видеть Истину, которую он отождествил с Богом или, частнее, со второй ипостасью, Божественной Премудростью. Открывшийся пред его духовным взором интеллектуальный свет воспламенил его душу любовью. При виде этого света сердце его затрепетало от любви и страха. Высокая задача встала пред ним — овладеть этим светом и претвориться в его духовность и неизменяемость. Как бы свыше слышался ему призыв, исходящий от самой Истины: «Я пища взрослых. Расти и будешь вкушать Меня. Но не ты претворишь Меня в себя, как пищу плоти своей, но ты претворишься в Меня» (Conf. VII, 16)¹⁹. <...>

Соединение Божественной Премудрости в единстве личности с Учителем отречения и воздержания, человеком Иисусом, выдвигало на первый план уничтожение Истины, Ее смирение, отказ от божественной славы и явление в убожестве раба, величайшее самопожертвование для спасения тех, кто был Ей враждебен, снисхождение любви, возбуждающее ответную любовь... (Флп. 2, 6—11). Ранее он недоумевал, чему может учить

человека униженное явление Христа, теперь он увидел, что смирение Христа исцеляет гордость и питает любовь. Созерцая смирение и самоотречение Божества, человек не может уже надмеваться гордостью и вследствие этого все более и более удаляться от Бога. В примере Христа Августин почувствовал призыв к смирению и всецелой преданности воле Божией, и этот призыв нашел отклик в его сердце. Но, поверив в Божественную любовь, нисходящую на землю... Августин почувствовал в себе ответную любовь к Богу как своему Спасителю (Conf. VII, 14). Нетрудно понять, насколько эта форма религиозного настроения, легко получающая чисто личный характер, сильнее и интимнее платонического эроса.

<...>

При анализе той группы ранних сочинений Августина, о которой мы упомянули²⁰, становится ясно, что его религиозное чувство во время обращения и вскоре после него питалось, с одной стороны, мистическим восхождением ума к созерцанию Божественной Премудрости, с другой — отношением ко Христу как учителю воздержания от мирских благ.

<...>

Часть вторая

ГНОСЕОЛОГИЯ И ОНТОЛОГИЯ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

Глава вторая

ГНОСЕОЛОГИЯ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

Задачу познания бл. Августин полагает в разрешении трех вопросов: о бытии, о сущности и о ценности^{*21}. Из них особый интерес в нем лично возбуждал третий вопрос — о ценности всего существующего. Почему именно тимологическая проблема настолько поглотила его внимание, об этом можно только догадываться. Это объясняется, быть может, тем, что опыт жизни и пережитая драма, наложившие свою печать на всю вообще его философскую систему, отражались, в частности, и на его гносеологии. Всю свою юность он посвятил исканию счастья и блаженной жизни. Долгое время его стремления

* Lux es tu permanens quam de omnibus consulebam an essent, quid essent, quanti pendenda essent (Conf. X, 65); At vero cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit (Conf. X, 17).

оставались неудовлетворенными. Он ошибочно принимал за благо, способное насытить душу, удовольствия плоти, положение в обществе, известность и признание своих талантов. Постепенно тяжкие разочарования убедили его в призрачности этих благ и в ошибочности сделанного выбора. Отринув их, он нашел наконец неотъемлемое благо в Боге и достиг того, к чему так жадно стремился. С другой стороны, неправильная оценка явлений природы вовлекла его в заблуждение дуализма и надолго сделала его последователем манихейства. С большими усилиями ему удалось приобрести истинный взгляд на вещи и выйти на правильную дорогу. Заняв кафедру епископа, и в качестве истолкователя догматов, и в качестве проповедника христианской нравственности он постоянно должен был иметь дело с оценкою благ, явлений природы и поведения паствы. Все это должно было выдвигать в его сознании вопрос, на чем основывается правильная оценка вещей. И действительно, в его сочинениях мы находим более всего материала, имеющего отношение к суждениям о ценности. Правда, он не оставляет совершенно без внимания также познания бытия и сущности вещей, но ставит его в служебное отношение к познанию их ценности. Чтобы производить оценку, нужно знать, во-первых, о бытии и свойствах оцениваемых вещей и, во-вторых, о бытии и свойствах тех высших реальностей, которые служат мериллом достоинства вещей и на основании которых эта оценка производится.

Сущность познания сводится к восприятию познаваемого. Знать и иметь — одно и то же^{*22}. Поэтому все, что не соединено с чувством или умом, может быть только предметом веры, но никак не знания (*De div. quest.* 56). Однако между чувственным и интеллектуальным познанием в этом отношении есть глубокое различие. Умопостигаемое само присутствует в уме, потому что оно не связано с каким-либо местом, совершенно не зависит от пространства и находится везде. Тела же, воспринимаемые посредством чувства, существуют вне познающего и заключены в пространстве, из которого не могут быть изъяты и перенесены в духовный мир существа, наделенного чувством

* *Idque ipsum est quod nihil sit aliud habere, quam nosse... (De div. quest. 35, 2). Nam omne quod contemplamur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus (De immort. anim. 10). Nam credo non te ignorare, id quod scire dicimus, nihil esse aliud quam ratione habere perceptum (De lib. arb. I, 16). Quidquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus... (De lib. arb. II, 9).*

(De immort. anim. 10; De utilit. cred. 28). Но если сама материальная вещь не может присутствовать в познании, то в нем находится замещающий ее образ, который творит душа и передает на хранение своей памяти (De Trin. X, 7; Epist. VII, 1—2). Так как познать что-либо значит воспринять познаваемое, охватить его со всех сторон мыслью и поместить в уме, то всякое познание связано с ограничением познаваемого. Отсюда — самопознание интеллекта, который мог бы быть безграничным, есть его самоограничение (De div. quaest. 15). Но познаваемое, присутствуя так или иначе в познающем, содержится в нем не в том виде, в каком оно существует в своей собственной субстанции, а соответственно природе познающего. Этот принцип, служивший аксиомой в средневековой философии, впервые сформулирован бл. Августином. Согласно указанному правилу, образ материальной вещи, возникая в духовной природе познающего и принимая участие в ее свойствах и совершенствах, настолько же выше самой вещи, насколько вообще дух выше тела (De Gen. ad litt. XII, 33). Душа по своему существу есть жизнь, и образ бездушной вещи, находясь в разуме познающего, сам в некотором роде становится жизнью (De Trin. IX, 4). Наоборот, познавая высшее, сам дух возвышается, становится лучше и совершеннее, но объект познания находится в нем в менее совершенном виде, чем существует в действительности, потому что, отражаясь в уме, он принимает участие в изменяемости последнего. Таково познание Бога. Возвышая человека, оно всегда остается ниже своего предмета (Ibid. IX, 16) и никогда не может быть полным и совершенным (Ibid. IX, 4). Только в акте самопознания имеет место полное равенство между познаваемым, как оно существует само по себе и как находится в познании, потому что познающий и познаваемое здесь тождественны. Этим и объясняется непрерываемость данных самосознания (Ibid. IX, 4; IX, 16).

Способ, посредством которого познаваемое воспринимается познающим, есть уподобление субъекта объекту. Всякое познание подобно познаваемой вещи (Ibid. IX, 16). Если же познание обусловлено уподоблением предмету познания, то для этого необходимо специально приспособленный орган, по самой своей природе предназначенный к тому, чтобы уподобляться воспринимаемой действительности. Но все познаваемое разделяется на две категории — на телесное и бестелесное — и различные условия уподобления тому и другому требуют различных органов. Непротяженный, чуждый всяким видимым очертаниям, совершенно отделенный от тела и ничем с ним не связанный,

ум не может уподобляться протяженному и пространственно определенному бытию, но легко может уподобляться бестелесному и непространственному. Отсюда — необходимость для восприятия материальных и вещественных форм особого органа, который, будучи близок им по своей природе, мог бы становиться в акте восприятия им подобным. Таковым является чувство, потому что оно тесно связано с телом. Итак, все материальное, телесное, пространственное познается чувством, а все духовное, бестелесное, непротяженное — умом (De Gen. ad litt. XII, 7). Соответственно этому бл. Августин разделяет познание на два вида — чувственное и интеллектуальное.

Предметы, постигаемые чувством, на философском языке носят название *sensibilia*, которому в Св. Писании соответствует термин «телесное» — *corporalia*. *Sensibilia* распадаются на две категории. Это, во-первых, существа, подлежащие чувственным восприятиям и, в свою очередь, способные чувствовать. Таковы животные. Во-вторых, растения и неодушевленные предметы, воспринимаемые чувством живых существ, но сами лишённые чувства. Последние, ничего не ощущая, навязывают свои материальные формы существам чувствующим, поэтому о них можно сказать, что, сами не способные познавать, они стремятся быть познанными (De Civ. Dei, XI, 27, 2). Познаваемое умом называется *intelligibilia* и соответствует тому, что на библейском языке носит название духовного — *spiritalia* (De Civ. Dei, VIII, 6). Между словами *intellectuale* и *intelligibile* бл. Августин не полагает никакого различия. Ему известно, что для многих *intellectualis* обозначает существо, наделенное умом, способным познавать, а *intelligibilis* — саму вещь, которая может усматриваться только умом. Но, под несомненным влиянием неоплатонизма, он находит такое различие неосновательным. В системе Плотина в пределах Ума познающее и познаваемое совпадают и представляют собою полное тождество. Отсюда — идеи, составляющие содержание Ума, сами суть умы, которые не только служат предметом познания для Ума, но и познают. При таком представлении о мире умопостигаемом, очевидно, не может быть никакого различия между *intellectualis* и *intelligibilis*. К этому именно и склоняется бл. Августин. Никто не сомневается, что вещь, постигаемая умом, в свою очередь, может служить предметом познания только для ума, потому что ум может быть созерцаем только умом. Но обратное положение: существует ли нечто умопостигаемое, но не способное, в свою очередь, мыслить и постигать умом — представляется для Августина большим и

трудным вопросом, в исследование которого он не хочет пускаться. Однако из того факта, что он отождествляет термины «*intellectualis*» и «*intelligibilis*» при ясном сознании их различия, можно заключать, что для себя лично он склонен был принять неоплатоническую мысль (De Gen. ad litt. XII, 21). В связи с учением об интеллектуальном познании стоят далее близкие по словопроизводству к только что указанным, но существенно отличающиеся от них по своему значению термины *rationalis* и *rationabilis*. *Rationalis* обозначает такое существо, которое наделено разумом и может им пользоваться, а *rationabilis* — дело или слово как произведение разума. Так, термин «*rationabilis*» можно применить к архитектурным сооружениям или к ораторской речи, потому что в том и другом отражается разум (De ordin. II, 31).

В общих принципах своей гносеологии бл. Августин не оригинален. Он идет здесь всецело по следам своего учителя — Плотина. К каждому из отмеченных тезисов нетрудно привести параллели из «Эннеад». Что сущность познания сводится к восприятию* и воспринятое присутствует в познающем или своей субстанцией, или в виде замещающего ее образа, — это неоднократно высказанное мнение Плотина (Enn. III, 9, 1.). Ему же принадлежит мысль, что способ восприятия объекта познания состоит в уподоблении познающего познаваемому, чем и обусловлена необходимость различных органов для чувственного и интеллектуального познания (Enn. IV, 7, 8; V, 5, 1; IV, 4, 23.). Вследствие этой зависимости от неоплатонического источника получается известная несогласованность между гносеологическими принципами бл. Августина и его христианскими убеждениями, осознанная и отмеченная самим мыслителем. В самом деле, если обладание предметом ставится в исключительную связь с актом познания, то отсюда легко прийти к гностической переоценке знания в области религии, которая устраняет от участия в благодати общения с Богом всех простых и необразованных членов Кафолической Церкви. Чтобы избежать этого вывода, бл. Августин при пересмотре своих сочинений внес к ним поправку в том смысле, что не одно знание, но и любовь соединяет с Богом**²³. Далее взгляд на познание как

* *Plotinus*. Enn. IV, 7, 8; III, 8, 5; III, 8, 7; V, 1, 5; I, 1, 2.

** In qua illud quod dixi, *id esse amandum, quod nihil est aliud habere, quam nosse*, non satis approbo. Neque enim Deum non habebant, quibus dictum est. Nescitis quia templum Dei estis vos, et Spiritus Dei habitat in vobis (1 Cor. III, 16) nec tamen eum noverant, vel non sicut noscendus est noverant (Retract. I, 26).

на уподобление влек за собою вывод, что телесное может быть постигаемо только посредством тела и связанных с ним чувств. Но это было равносильно отрицанию для Бога возможности познавать материальные вещи, Им Самим созданные. С этим Августин не мог согласиться и потому, в противоположность своим общим гносеологическим принципам, по одному частному поводу, отвергает учение, согласно которому «ум не может созерцать ни умопостигаемых объектов посредством тела, ни телесных без посредства тела» (*De Civ. Dei*, XXII, 29, 5)*.

Итак, бл. Августин принимает два основных вида познания: чувственное и интеллектуальное. Но деятельность познания разнообразится в зависимости от самих объектов, которыми оно оперирует. Поэтому Августин употребил немало усилий, чтобы уяснить для себя, каким образом познаются отрицательные величины, пространство и время, душа, Бог, воля Божия. Наконец, пройдя школу новой Академии и с трудом освободившись от скептицизма, он отдавал много внимания вопросу о достоверности познания. Это дает нам право разделить исследование о гносеологических воззрениях бл. Августина на три отдела: виды познания, способ познания отдельных объектов, достоверность познания.

I ВИДЫ ПОЗНАНИЯ

Соответственно двум различным сферам бытия — телесной и бестелесной — человек, в котором совмещается материальное тело с бесплотной душой, наделен чувством и умом. Но где проходит граница, разделяющая эти органы познания? Где кончается область чувства и начинается область ума? Как отличить функцию чувства от функции ума? У бл. Августина был один критерий, которым он всегда пользовался, когда испытывал затруднение в определении природы того или другого познавательного акта. Это — его представление о различии между человеком и животным. Животное способно чувствовать, но лишено разума. Человек же располагает не только чувством, но и умом. Отсюда — все то, что есть общего в душевной жизни че-

* Но в почти одновременно написанной XII книге «О Книге Бытия буквально» он говорит: «Бестелесная природа, очевидно, не могла быть видима при посредстве тела. Тела же хотя и могут быть видимы вне тела, но, конечно, не так, как при помощи тела, а совершенно отличным образом (если такой существует)» (*De Gen. ad litt.* XII, 13) (Творения Бл. Августина. Киев, 1915. Ч. 8. С. 259).

ловека и животных, относится к области чувства, а все, чуждое животным, служит проявлением ума.

Чувственное познание. Учение бл. Августина о чувственном познании складывается из двух элементов. Первый навеян чтением сочинений неоплатоников и малооригинален. Второй подсказан христианской догматикой и разработан самостоятельнее. Поэтому для ясного понимания значения целого в истории мысли необходимо сопоставить его с неоплатонической теорией. Но так как философия Плотина часто имеет в виду Аристотеля, то пункты соприкосновения между ними также должны быть отмечены. Эти соображения побуждают нас, прежде чем перейти к изложению взглядов бл. Августина, коснуться в самых общих чертах учения о чувственном познании Аристотеля²⁴ и главным образом Плотина, поскольку оно имеет отношение к воззрениям изучаемого писателя.

<...>

Перейдем теперь к Плотину. При изложении учения бл. Августина нам часто придется обращаться к философии неоплатоников. Поэтому представляется полезным теперь же выразить общий смысл их системы в наглядной схеме, которой в дальнейшем мы будем неоднократно пользоваться. Схема эта в общих контурах намечена самим Плотиним. Представим себе два концентрических круга, из которых больший в части, не покрываемой меньшим, в свою очередь разделен пунктиром на два концентрических круга (Enn. IV, 3, 17; IV, 4, 16; VI, 8, 18). Проведем в этих кругах радиусы (Enn. IV, 1, 1; V, 1, 2), из которых одни достигали бы только окружности первого, меньшего, круга, другие простирались бы до границы среднего круга, обозначенной пунктиром, третьи заканчивались бы на окружности внешнего круга. Этот чертеж довольно точно обозначает неоплатоническое представление о мире. Точка центра всех кругов символизирует первый принцип бытия, Единое, из которого возникает все, система же кругов и радиусов — мир во всем его разнообразии. Посредством радиации точки из нее излучается сначала первый круг, т. е. второй принцип бытия, или Ум, живая, взаимопроникающая и организованная совокупность отдельных умов, потом чрез посредство первого возникает второй, двойной, круг, образ Мировой Души, содержащей в себе все индивидуальные души. Та часть этого двойного круга, которая прилегает к первому, внутреннему, кругу, обозначает высшую сторону Мировой Души, не вовлеченную в материю, всегда обращенную к созерцанию Ума и просвещаемую им в этом созерцании. Плотин называет ее небесной Афроди-

той. Внешняя часть двойного круга служит образом низшей стороны Мировой Души, соединенной с материей и действующей в телах с бессознательностью инстинкта животных, растительного принципа и механических сил природы (Enn. IV, 8, 7). Это — земная Афродита. Таким образом, концентрические круги изображают три сферы, или вида, бытия, возникающие из Единого, — интеллектуальную, психическую и одушевленно-материальную. Радиусы соответствуют отдельным вещам и индивидам, входящим в состав мирового целого. Чтобы достигнуть крайней окружности, радиус должен пройти чрез все три круга; чтобы коснуться второй окружности, ему необходимо пересечь два круга; чтобы остановиться на внутренней окружности, ему нет надобности выходить за пределы первого круга. Так каждый радиус слагается по своему протяжению в длину из точки центра из стольких видов бытия, сколько кругов он пересек. Подобно этому и каждая вещь, возникшая из Единого, может остановиться в своем удалении от Него на степени отдельного ума, но может пойти дальше и стать отдельной, еще не воплотившейся, душой; наконец, она может отдалиться еще больше, погрузиться более или менее глубоко в материю и сделаться одушевленным телом (Enn. V, 1, 11; V, 2, 1). Но каждая вещь может в обратном порядке снова возвратиться к Единому. Для этого она должна сначала перестать существовать в качестве одушевленного тела и перейти на степень отдаленной души, не связанной с плотью, потом стать умом и наконец погрузиться в безразличие Единого (Enn. V, 2, 2). Таким образом, отдельный ум, будучи связан с Единым, реально еще не содержит в себе души и тела, но одушевленное тело реально соединено и со своей душой, и со своим умом, и с Единым, как самый длинный радиус, исходя из общей всем точки центра, пересекает все круги. Неорганический предмет, растение и животное не могут сознавать присутствия в себе всех этих начал, и один лишь человек своим самосознанием может различить их в себе (III, 8. Прооет; III, 3, 4). Итак, все в мире выходит из одной точки Единого, все находится в непосредственной связи с ней, все висит на ней.

Учение Плотина о внешних чувствах* во многих пунктах имеет в виду психологию Аристотеля, отчасти приближаясь к

* *Simon I.* Histoire de l'école d'Alexandrie. Paris, 1845. T. I. P. 535—553; *Vacherot E.* Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris, 1846. T. I. P. 546—559; *Kirchner C. H.* Die Philosophie des Plotin. Halle, 1854. S. 126—129; *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Th. III, Abth. 2. H. 2. 4 Aufl.

ней, отчасти направляясь против нее. Различие между той и другой теорией начинается физиологией чувств. Специфическая восприимчивость чувств, по учению Плотина, зависит от физического строения органов, так как душа, оживляя все тело, в каждой его части действует соответственно ее потребностям (Enn. IV, 3, 3). Орудием зрения служат глаза, слуха — уши, вкуса — язык, обоняния — ноздри, осязания — вся поверхность тела. Аристотель полагает, что центральный орган чувственных восприятий находится в сердце, Плотин, следуя Галену, переносит его в мозг. Нервы соединяют мозг с внешними органами восприятия*. По случайному поводу, с целью дать наглядную аналогию единства и неделимости Мировой Души, Плотин говорит об объективности двух высших чувств — зрения и слуха, состоящей в том, что объекты зрительных и слуховых ощущений, оставаясь неделимыми и не поступая в исключительное обладание кого-либо одного, воспринимаются совместно чувством всех зрителей и слушателей. Но мы не встречаем у него ни подробного трактата об этом, ни сравнения высших чувств с низшими с этой точки зрения (Enn. VI, 4, 12; III, 8, 8).

Ощущение может возникнуть в душе лишь при условии ее уподобления объекту восприятия. Но по своему существу душа совершенно противоположна материальной вещи, поэтому она не может уподобиться ей в такой же степени, в какой математическая точка не может уподобиться линии, а линия умопостигаемая — воспринимаемой посредством чувств. Вследствие этого ощущение было бы невозможно, если бы между душой и материальными предметами не существовало посредствующего начала в виде одушевленного органа чувственных восприятий (Enn. I, 7; IV, 3, 26). Одушевленный орган, сам по себе не тождественный ни объекту восприятия, ни душе, способен уподобляться тому и другой. Будучи телесным, он может подвергаться воздействию со стороны материальных вещей и претерпевать от этого известные физические изменения. С другой стороны, он проникнут психическим началом, от которого не укрывается его страдание. Таким образом, воспринимая нечто от вещи и

Leipzig, 1903. S. 637—638; *Drews A.* Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung. Iena, 1907. S. 217—226. Ценные примечания и комментарии см.: *Bouillet M. N.* Les Enneades de Plotin traduites pour la premiere fois en francais. T. I—III. 1857, 1859, 1861.

* Enn. IV, 3, 23. *Bouillet.* Op. cit. T. II. P. 308, not. 3.

возвещая душе, он уподобляется той и другой, становясь как бы посредником между ними. Так линейка представляет собою нечто среднее между идеей прямизны, находящейся в уме художника, и прямизною дерева, которое он выбирает для своих работ (Enn. IV, 4, 23; ср.: IV, 5, 1).

<...>

В чувственных восприятиях душа проявляет себя не пассивной, воспринимающей способностью, а активным началом, выполняющим свойственную ему деятельность (Enn. IV, 6, 12). В силу этого она познает вещи, ничего не получая из нынешнего мира. Природа души есть логос всех вещей, последний из числа умопостигаемого и первый в ряду чувственного. В ней заключаются разумные основания всего телесного и бестелесного. Когда она мыслит об интеллигибельном, она ничего не воспринимает совне, но сосредоточивает свое внимание на том, что уже находится в ней потенциально. Благодаря этому как бы пробуждаются понятия, дремавшие в ней, и из смутных становятся ясными. Чувственное восприятие происходит подобным же образом. Логосы всех тел находятся в душе в виде потенциалов. Касаясь их, душа заставляет их как бы светиться и вставать пред ее внутренним взором. Таким образом, психический образ вещи потенциально всегда присущ душе, но в момент чувственного восприятия он становится из потенци энергии души (Enn. IV, 6, 3). Комментируя слова Плотина, на которых мы в настоящем случае основываемся, Порфирий²⁵ вносит к ним некоторое разъяснение. «Душа, — говорит он, — содержит в себе логосы всего, действует же сообразно им, или возбуждаемая к деятельности со стороны другого, или сама обращая себя к ним. Возбуждаемая другим, она как бы простирает чувства к внешнему, а когда обращается внутрь к своему уму, предается размышлению»*. По свидетельству Немезия²⁶, в своем сочинении «Об ощущении» Порфирий защищал ту мысль, что зрительное восприятие не обусловлено ни конусом лучей, выходящих из глаз, ни образом, ни чем-либо другим, а объясняется тем, что душа, приведенная в отношение к видимым предметам, узнает, что она-то и есть эти предметы, потому что она содержит в себе все и все есть не что иное, как душа, содержащая в себе все вещи**²⁷. Порфирий вносит здесь то добавление, что логосы, эти разумные основания чувствен-

* *Porphyrii. Sententiae ad intelligibilia ducentes*, 17. P. 33. Ср.: *Bouillet. Op. cit.* Т. I. P. 67.

** *Nemesius. De natura hominis*, 7 // PG. Т. 40. Col. 641 (рус. пер. Владимисского (Почаев, 1905) — с. 97). Ср.: *Bouillet. Op. cit.* Т. I. P. 67.

ных вещей, потенциально находящиеся в душе, переходят в актуальное состояние, когда внешнее возбуждение обращает к ним душу. Этим, внешним, поводом к их осознанию служит страдание тела, выразившееся в уподоблении органа воспринимаемому объекту, а сама энергия души, вызванная этим, по своему существу есть акт суждения о страдании тела, ближайшим образом — об изменении данного органа внешнего чувства (Enn. III, 6, 1; IV, 3, 26; V, 3, 2; VI, 4, 6). Каждый орган способен испытывать только строго определенные воздействия совне. Глаз видит свет, уши слышат звук, но душа подобна судье, оценивающему как слова, так и дела (Enn. IV, 3, 3; IV, 3, 23; VI, 4, 6). Однако не всякое страдание органа побуждает душу к самопроизвольной деятельности, а лишь то, которое обращает на себя ее внимание. Так, поглощенные созерцанием интеллигибельного, мы очень часто не замечаем того, о чем доносят нам ощущения зрения и других чувств (Enn. IV, 4, 25; IV, 4, 8; IV, 4, 22).

Учение о внутреннем чувстве у Плотина изложено очень кратко и неясно. От пяти внешних чувств Аристотель отличал внутреннее чувство. Ему он приписывал двоякую функцию. Во-первых, посредством его живое существо ощущает деятельность внешних чувств: животное не только видит, но и чувствует, что видит. Во-вторых, оно соединяет впечатления, получаемые от одного и того же предмета чрез посредство различных внешних чувств, в один целостный образ. А это указывает на то, что оно может сравнивать между собою ощущения разных категорий. Зрение улавливает различие лишь между цветами, отличая белое от черного. Вкус распознает сладкое и горькое. Общее же чувство может сравнивать и различать белое и сладкое, черное и горькое*. Плотин говорит в выражениях, близких к Аристотелю, лишь о необходимости признать существование единого чувствующего начала, объединяющего данные различных чувств. Это начало подобно центру, а ощущения внешних чувств — радиусам, сходящимся в одной нераздельной точке (Enn. IV, 7, 6).

Память занимает среднее положение между интеллектом и чувством. Так как она хранит и воспроизводит состояния, в которых душа находилась ранее, то она по необходимости должна быть признана способностью существ, живущих во време-

* *Chaignet A.* Essae sur la psychologie d'Aristotele. Paris, 1883. P. 374—384; *Brentano Fr.* De Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικόν. Mainz. S. 85—98.

ни. То, что стоит выше изменения и времени, не может иметь памяти. Поэтому ум, всецело поглощенный созерцанием вечного, не нуждается в ней (Enn. IV, 3, 25; IV, 4, 1, 6—7, 9). С другой стороны, память не связана с телесным органом, как чувство, потому что существует память отвлеченных понятий, в образовании которых тело не принимает никакого участия, и таких движений души, которые не вышли из ее собственной области и не повлекли за собой никаких изменений в теле, как, например, неосуществившихся желаний. Если и есть известное отношение между физическим состоянием организма и памятью, то оно состоит не в содействии тела душе, а в противодействии ей. Память по своему понятию есть принцип устойчивости, сохранения, неподвижности, а тело, наоборот, находится в непрестанном движении, изменении, текучести. Поэтому оно может в большей или меньшей степени лишь ослаблять память. Оно именно и есть та Лета, река забвения, о которой говорят поэты (Enn. IV, 3, 26).

Существует два вида памяти — чувственная и интеллектуальная. Первая имеет отношение к ранее испытанным чувственным восприятиям и связана с психическими образами тел. Посредством нее душа сохраняет ранее возникший в ней образ вещи. В одном месте Плотин, по-видимому, воспроизводит учение о памяти Аристотеля*. Ощущение, говорит он, оставляет образ вещи в воображении, которое имеет способность сохранять и воспроизводить этот образ. Если оно сохраняет образ отсутствующей вещи, то называется памятью. В зависимости от большей или меньшей продолжительности сохранения образа память бывает сильной или слабой (Enn. IV, 3, 29). Но за этой аристотелевской фразеологией скрывается совсем другая мысль, которую Плотин договаривает в другом месте. Говоря о сохранении памятью образа вещи, воспринятой посредством чувства, он не отказывается от своего взгляда на сущность самого психического образа. Если в ощущении образ не есть отпечаток вещи в душе, то и память не есть способность сохранять этот отпечаток (Enn. IV, 6, 1). Было выяснено, что образ вещи, данный в чувственном восприятии, есть энергия души, что, всегда присущий душе в виде потенции ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$), он становится актом ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) в ощущении. Соответственно этому память есть постепенно ослабевающее напряжение той же энергии. Мысль Плотина мы поясним примером, которым пользуется сам он, излагая учение о симпатии. Когда в лире

* *Bouillet*. De memoria. I. T. II. P. 324, not. 2.

вибрирует струна, на ее звук симпатически отзываются другие струны, одинаково с ней настроенные. Они переходят от потенции к энергии, от покоя к вибрациям, но эти вибрации замирают не сразу, а постепенно. Так и напряжение души, связанное с чувственным восприятием, надолго сохраняется и после прекращения деятельности чувств. Вследствие внутренней работы, вызывающей образ вещи из потенциального в актуальное состояние душа и в отсутствии предмета остается долгое время возбужденной. Однако эта энергия, или возбуждение, души постепенно ослабевает и наконец совсем угасает, переходя снова из актуального в потенциальное состояние. В этом и состоят память и забвение. Подтверждение своего взгляда Плотин видит в том, что все условия и все способы развития памяти указывают на то, что в ней мы имеем дело с силой. В самом деле, чем продолжительнее и напряженнее было чувственное восприятие, тем прочнее в памяти образ, возникший в связи с ним. Так, дети отличаются хорошей памятью потому, что они, не рассеиваемые многочисленностью впечатлений, надолго останавливают свое внимание на заинтересовавшем их предмете. Чем сильнее, значит, напряжение души в ощущении, тем медленнее оно ослабевает. Чтобы припомнить забытое, мы употребляем усилие, т. е. возбуждаем ослабевающую энергию души. Для укрепления памяти нужно повторение, как для развития силы мышц — упражнение (Епн. IV, 6, 3).

Второй вид памяти, память интеллектуальная, имеет отношение к дискурсивному мышлению, которое в своем движении от одного понятия к другому протекает во времени. В душе содержатся логосы всего чувственного и умопостигаемого. Отсюда — интеллектуальная память есть постоянное присутствие в интеллекте умопостигаемого, а припоминание есть переход последнего из потенциального состояния в актуальное. Например, самоочевидные истины всегда присущи нашему уму, но не всегда им сознаются. Для того чтобы они перешли в актуальное состояние, необходимо, чтобы ум обратился к ним и отдал им свое внимание (Епн. IV, 4, 4—5; IV, 6, 3). С этой точки зрения можно признать, что есть память и припоминание себя самого. Душа всегда принадлежит себе самой, но когда она бывает занята созерцанием умопостигаемого, то не помнит о себе (Епн. IV, 4, 2). Однако она тотчас же вспоминает о себе, как только обращает на себя свой умственный взор.

Таким образом, припоминание как в чувственной, так и в интеллектуальной памяти обусловлено не отпечатлевшимися формами, а тем, что душа может возбуждать свою потенциаль-

ную силу таким образом, чтобы иметь и то, чего она в данный момент не имеет (Епн. IV, 4, 2).

Учение блаженного Августина о чувственном познании *. Плотин был главным источником Августина в его учении о чувственном познании. Все свои основные взгляды последний заимствовал отсюда.

Подобно Аристотелю и Плотину, он различает чувства внешние и чувство внутреннее.

Внешнее чувство. Внешнее чувство распадается на пять отдельных видов: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание. Для каждого из них имеется отдельный орган. При этом четыре первых чувства связаны со строго определенными частями тела, а органом последнего служит вся его поверхность (De Gen. ad litt. VII, 20, 23; De div. quaest. 64, 7; Serm. XLIII, 3; XCIII, 2; De duab. anim. 2).

Каждое из пяти внешних чувств способно воспринимать лишь те свойства и качества вещей, которые соответствуют его природе. Глаз различает свет и цвета, а также формы тел. Но последние не могут быть признаны специфическим объектом зрительных восприятий, потому что, с одной стороны, они доступны и другим чувствам (осязанию), с другой — недоступны зрению, если они бесцветны и лишены способности светиться. Посредством уха животное ощущает голоса и все звуки, посредством обоняния — запахи, посредством вкуса различает сладкое и горькое, пресное и кислое и вообще все, услаждающее гортань, а при помощи осязания — холодное и теплое, мягкое и твердое, гладкое и шероховатое (De div. quaest. 64, 7; De lib. arb. II, 8; De Trin. XI, 1. De div. quaest. ad Simplic. II, 1, 9).

Специфическая восприимчивость органов внешнего чувства обусловлена преобладанием в каждом из них той или другой

* Учение бл. Августина о чувственном познании рассматривается в следующих трудах: *L'abbé Flottes*. Etudes sur saint Augustin, son génie, son ame, sa philosophie. Paris, 1861. P. 234—238; *Ferraz V.* De la psychologie de saint Augustin. Ed. 2. Paris, 1869. P. 112—239; *Storz I.* Die philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, 1882. S. 40—43, 130—134; *Kahl W.* Die Lehre nom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassburg, 1886. S. 5, 24—36; *Schmid Al.* Erkenntnisslehre. Bd I. Freiburg im Breisgau, 1890. S. 125—127; *Schöler H.* Augustins Verhältniss zu Plato in genetischer Entwicklung. Iena, 1897. S. 30—31; *Ott W.* Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntniss // Philosophisches Jahrbuch. Fulda, 1900. Bd 13. S. 45—59, 138—148; *Kratzer Al.* Die Erkenntnisslehre des Aurelius Augustinus. München, 1913. S. 21—25, 37—47.

стихии. Зрение имеет отношение к огню, слух — к воздуху, обоняние — к тончайшим испарениям влаги, носящимся в воздухе, вкус — к воде в ее жидком состоянии, осязание же соответствует твердому элементу земли. Так уже в самом строении органов чувств устанавливается известное подобие между воспринимаемым и воспринимающим (De Gen. ad litt. III, 6).

Плотин отметил ту особенность зрения и слуха, что предметы, подлежащие их восприятию, остаются целыми, едиными и неделимыми, возбуждая зрительные и слуховые ощущения во множестве чувствующих существ. Бл. Августин развил и дал законченную форму этому случайному наблюдению неоплатоника. Внешние чувства и их органы, рассуждает он, у каждого человека свои собственные, хотя и однородные с чувствами и органами других людей.

Внутреннее чувство. Высшей инстанцией по отношению к внешнему чувству служит внутреннее чувство. В отличие от первого, распадающегося на пять отдельных органов, оно едино. К нему восходят все ощущения, и оно произносит над ними свой суд (De lib. arb. II, 8).

Объектом восприятия для внутреннего чувства служат прежде всего сами внешние чувства. Оно ощущает, находится ли тот или другой орган в состоянии покоя или в состоянии деятельности и насколько удовлетворительно он выполняет свою функцию. <...>

Далее, способность внутреннего чувства ощущать покой и деятельность каждого из внешних чувств указывает на то, что оно может как различать одно внешнее чувство от другого, так и улавливать сходство между ними (De lib. arb. II, 12).

Внешние чувства ощущают не только те или другие объекты, но и отношение производимого ими раздражения к благосостоянию воспринимающего органа. Глаз страдает при виде слишком яркого света — напротив, умеренный свет, мягкие и приятные цвета ласкают его. В этой реакции удовольствия и страдания, которыми орган ощущения отвечает на внешнее раздражение, выражается как бы суд внешних чувств над предметами, находящимися в соприкосновении с ними (De lib. arb. II, 12). Внутреннее чувство ощущает отношение воспринимаемого объекта к безопасности и благосостоянию всего организма. «Одно, — говорит бл. Августин, — есть то, чем животное видит, другое — чем избегает или желает того, что видит посредством зрения, ибо первое чувство находится в глазах, а второе — внутри, в самой душе. Посредством него животные или, испытывая удовольствие, желают и принимают, или, под-

вергаясь страданию, избегают того, что не только видят, но и слышат или воспринимают посредством прочих чувств» (De lib. arb. II, 8). Мысль бл. Августина мы позволим себе пояснить собственным примером. Когда овца видит волка, серая шерсть зверя не причиняет никакого страдания ее глазам, но ее внутреннее чувство, ощущая опасность, проникается ужасом и побуждает слабое животное бежать.

Только что выясненные свойства внутреннего чувства дают право полагать, что посредством него мы ощущаем саму жизнь. В самом деле, допросив себя внутренне, каждый без труда убедится, что все живое избегает смерти. Но смерть противоположна жизни, поэтому ощущение смерти было бы невозможно при отсутствии ощущения жизни (De lib. arb. II, 10).

Все перечисленные функции не могут быть выполнены внешними чувствами, но нельзя отнести их и на долю разума, потому что они свойственны и неразумным животным. Таким образом, остается приписать их чувству, но особому, отличающемуся от чувств внешних (De lib. arb. II, 8).

Ощущение. В числе сочинений бл. Августина, касающихся гносеологической проблемы, совершенно особое место занимает трактат «De Trinitate». В силу специальных задач этого чисто богословского произведения все вопросы познания разработаны здесь систематически, под одним определенным углом зрения и со значительными отступлениями от тех взглядов, которые были высказаны в других сочинениях. Воспроизводя и дополняя Плотина в этих последних, бл. Августин обнаруживает гораздо больше самостоятельности и оригинальности в «De Trinitate». Это различие, насколько нам известно, еще не отмеченное в литературе, касается главным образом ощущения. Вследствие этого представляется необходимым выделить заключающийся в названном трактате материал и рассмотреть его отдельно. Но удобнее перейти к этому, познакомившись предварительно с учением об ощущении, как оно изложено в прочих сочинениях Августина.

1. Вопрос о сущности и природе ощущения бл. Августин выясняет по частям в различных сочинениях. Подобно своему неоплатоническому учителю, он признает ощущение актом, в котором принимают участие душа и тело. Ощущение возможно лишь при наличности одушевленного органа, но чувствует в органе все же не тело, а душа чрез посредство тела (De Gen. ad litt. III, 7; Epist. CXVIII, 24; CLXVI, 4). Самым очевидным доказательством этого служит бесчувствие умершего тела. Оно становится домом, который покинут хозяевами и из которого

никто уже не отзываясь на внешние призывы (Serm. LXVI, 5). Но и при жизни сами по себе одушевленные органы ничего не чувствуют, если душа, занятая размышлением, не склоняет к ним своего внимания (Serm. CXXVI, 3; ср.: Serm. LII, 18; Epist. CXLII, 38). Так как чувствует душа через тело, то Августин называет чувства вестниками (Conf. X, 9; Enarr. in Ps. CXLVI, 13), которые сообщают душе обо всем, совершающемся вне ее, дверями и окнами (Conf. X, 17; Serm. XCIII, 2; LXVI, 5; LII, 18; CXXVI, 3), через которые она наблюдает за внешним миром. Таким образом, в ощущении устанавливается некоторое соприкосновение души с внешним миром через посредство органов внешнего чувства. Попробуем теперь выяснить, как это происходит, как две совершенно противоположные субстанции — бестелесная душа и материальный мир — вступают в отношение друг к другу.

В ощущении душа движется к предметам, находящимся вне ее. В этом движении есть два момента: во-первых, сила души нисходит в органы восприятия, во-вторых, органы входят соприкосновение с предметами.

Чтобы быть деятельной в различных органах чувств, душа постепенно переходит от совершенно нематериального к груботелесному. Для этого она пользуется активными стихиями своего организма — огнем и воздухом, разлитыми в мозг и нервах. Различие между бестелесной душой и грубой плотью, этой влажной землей, слишком велико, чтобы можно было допустить их непосредственное соприкосновение. Поэтому, приводя в движение плоть, душа простирает свою силу сначала на самую тонкую из стихий, входящих в состав организма, на стихию, более других приближающуюся по своей природе к бестелесному. Таковой Августин признает, вместе с Плотинем, световое начало огня*. Затем она пользуется стихией огня как орудием для воздействия на более грубые элементы в их нисходящем порядке по степени плотности: от светового начала огня она простирает свое действие на его тепловое начало, затем чрез него — на воздух, посредством воздуха — на воду и наконец чрез воду — на землю. При этом свет служит для души орудием ощущения, а воздух — волевых импульсов (De Gen. ad litt. VII, 21, 25, 26). Но в том и другом случае эти стихии являются лишь исходной точкой для ее деятельности. Поэтому в ощущении душа начинает свое движение во всяком органе тон-

* Plotinus. Καὶ δὲ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν τοῦ σώματος φύσιν. III, 6, 6.

костью огня, но, постепенно переходя к другим стихиям, заканчивает его не везде одинаковым образом. В зрении она устраняет теплоту огня и действует исключительно при помощи его света. В слуховых ощущениях от света чрез посредство теплоты она простирает свою силу до самого чистого воздуха. В обонянии она оставляет за собой чистый воздух и переходит к воздуху, насыщенному влажными испарениями. В ощущении вкуса ее движение идет далее и достигает более плотной жидкости, а в осязании оно распространяется уже на самую косную стихию — землю (De Gen. ad litt. III, 7; XII, 32). Так постепенно бестелесная сила души в различных органах нисходит к более или менее грубым стихиям, преобладающим в них. Этим устанавливается ее связь с органами внешних чувств*.

<...>

Каким образом эти органы приходят в соприкосновение с тем, что до такой степени удалено от них? Вопрос этот очень интересовал бл. Августина (Epist. CXXXVI, 5—6). Но в его исследовании христианский психолог не пользуется ни теорией среды, предложенной Аристотелем, потому что не был знаком с сочинениями Стагирита, ни теорией симпатии, которая не обратила на себя его внимания при чтении сочинений Плотина, а возвращается к Платону, пользуясь, может быть, каким-нибудь не известным нам источником.

По своему обыкновению, бл. Августин исследует намеченную проблему исключительно в отношении к зрительным ощущениям. Видя отдаленные предметы, глаз, очевидно, подвергается под их влиянием известному страданию (*patitur*). Такое влияние было бы понятно при соприкосновении глаза и предмета. Но в зрительном ощущении этого не наблюдается. Глаз находится там, где нет видимого им предмета, а там, где находится предмет, нет глаза. В самом деле, если бы глаз видел предмет там, где сам находится, то ничего не мог бы видеть, кроме себя самого, потому что место, занимаемое им, не может

* Изложенный взгляд бл. Августина обыкновенно называют учением о посредствующем начале между телом и душой. Это не совсем точно, так как свет и воздух не представляют собою, по взгляду бл. Августина, чего-либо чуждого телу, какой-то субстанции, занимающей среднее положение между телом и душой. Они также служат составными элементами тела, но более тонкими сравнительно с двумя другими стихиями. Таким образом, душа воздействует на грубые стихии тела через посредство стихий того же тела, но более близких по своей тонкости духу. Ср.: *Ott W. Op. cit. S. 138—141.*

вмещать никакого другого предмета, даже таких смежных частей лица, как нос, ресницы. Но действие на расстоянии невозможно. Поэтому было бы нелепостью допустить, что глаз страдает под влиянием тела там, где нет этого тела. Однако самый факт страдания отрицать невозможно. Чтобы выйти из затруднения, необходимо признать, что глаз испытывает воздействие предмета чрез посредство чего-то, исходящего из него самого, простирающегося вдаль и приходящего в непосредственное соприкосновение с видимым предметом там, где последний находится (De quant. an. 43). Эта гипотеза дает возможность свести зрительное ощущение к осязательному.

<...>

Свет, исходящий из глаз, сам по себе может быть очень слаб, поэтому он бывает невидим в теиноте и, чтобы могло получиться зрительное ощущение, нуждается в поддержке света, находящегося вовне.

<...>

Итак, ощущение обусловлено соприкосновением души с объектом восприятия посредством стихии, преобладающей в данном органе внешнего чувства. В результате этого соприкосновения получается страдание чувства (De quant. an. 42). Но чувство есть функция, в которой соединяются для общей деятельности тело и душа. Вследствие этого возникает вопрос, что именно подвергается страданию в ощущении — тело, душа или то и другое вместе.

Не подлежит никакому сомнению, что под воздействием внешнего мира телесные органы подвергаются страданию. Понятно до некоторой степени, как одно тело влияет на другое, как объект восприятия производит физическое изменение в органе ощущения, но гораздо труднее ответить на вопрос, каким образом внешний предмет действует чрез тело на душу, или, другими словами, каким образом физическое изменение органа переходит в психический акт ощущения. Пользуясь при исследовании этого вопроса принципами неоплатонической философии, бл. Августин отрицает возможность действия тела на душу (De music. VI, 9). Дух по своему достоинству и ценности выше тела. Природа высшая не может служить материей для низшей. Если бы тело могло оказывать воздействие на дух и производить в нем какие-либо изменения, то оно стояло бы в таком же отношении к душе, в каком художник к материалу, которым он пользуется для своих произведений. Но так как производящий выше материи, из которой он что-либо создает, то тело в этом случае было бы выше души. А так

как этого допустить нельзя, то необходимо отвергнуть возможность действия тела на дух (De Gen. ad litt. XII, 33; De music. VI, 8).

Ощущение есть не страдание, а акт, деятельность души, утверждает, вместе с Платином, бл. Августин. Но он идет далее неоплатоника, предлагая остроумную гипотезу с целью объяснить психологически, исходя из понятия активности души, происхождение, с одной стороны, чувства как способности внешних восприятий, с другой — ощущений как функции этой способности.

Способность чувствовать обусловлена тем, что душа есть принцип движения тела. Августин держится платонического понятия о душе и ее отношении к телу. Бездушное тело неподвижно, одушевленное способно передвигаться с места на место и, сверх того, находится в непрестанном внутреннем движении. Душа оживляет тело *intentione facientis*. Во всех его частях и органах она непрерывно приводит в движение материю, так как это необходимо для питания организма и сохранения его жизни (De music. VI, 2). Безостановочная деятельность души в теле может быть сознательной и бессознательной. Она не сознается душой, если не привлекает к себе ее внимания. Так бывает в том случае, если, приводя в движение тело, душа не встречает с его стороны никакого препятствия и действует в нем с наибольшей легкостью. Тогда ее внимание, ничем не отвлекаемое, сосредоточивается на ее собственной духовной жизни. Доказательством этого может служить тот факт, что мы не замечаем обыкновенно своего здоровья. Душа действует в здоровом теле, как и в больном, но первое беспрепятственно повинуется ее мановению и не оказывает ей никакого противодействия (De music. VI, 13). Отсюда видно, что человек находится в менее здоровом состоянии, когда чувствует удовольствие, чем тогда, когда вовсе не ощущает своего тела и не испытывает ни удовольствия, ни страданий. В таком состоянии идеального здоровья человек находился до грехопадения и будет находиться после воскресения. Душа первозданных людей имела в своем теле послушного раба. Оживляя его посредством непрерывного движения с необычайной легкостью, она не обращала внимания на эту деятельность и не сознавала ее, но была всецело поглощена созерцанием своего Господа (De music. VI, 13—14). В настоящем же состоянии греховности человеческой природы душа приводит в движение тело всегда с затруднением, но не всегда с затруднением одинаковым.

<...>

Таким образом, «когда душа чувствует в теле, то не становится по отношению к нему в страдательное положение, но внимательнее действует в его страдательных состояниях, и эти действия, легкие вследствие соответствия или трудные вследствие несоответствия, не укрываются от нее. Все это и называется чувством» (*De music. VI, 10, 12*).

Теория движения, производимого душой в теле, объясняет, каким образом душа ощущает физические изменения органов чувств, происходящие в них под влиянием внешних предметов. На основе этих ощущений в ней возникают образы вещей, под воздействием которых находится чувство. В сочинениях, на основании которых мы излагаем настоящий отдел, бл. Августин не выясняет, как ощущение изменившейся деятельности в органе переходит в психический образ внешнего предмета. Он утверждает только, что не тело, находящееся вне нас, творит свой образ в душе, а сама душа создает его. Как только видимый предмет или раздавшийся звук коснутся органов зрения и слуха, душа с невероятною быстротою создает их образы (*De Gen. ad litt. XII, 33*).

Но если образы вещей творятся самою душой и представляют собою ее энергии, то весьма естественно усумниться в их эмпирическом происхождении. Не содержатся ли образы вещей в виде потенций в самой душе, независимо от опыта, и не служат ли раздражения органов чувств лишь поводом к их переходу из потенциального состояния в актуальное? Таково именно, как мы знаем, и было учение неоплатоников. Друг Августина, Небридий, усвоил эту теорию.

Исходной точкой для него служили, с одной стороны, наблюдение, с другой — гносеология неоплатоников. Опыт убеждает, что в содержание нашей фантазии входит множество образов, не заимствованных ею из внешней действительности. Какие образы разумел в этом случае Небридий, — из его письма неясно. Но комментарием к последнему может служить ответ Августина, который, хорошо зная своего друга, конечно, верно угадывал его мысль. Небридий имел в виду создания воображения, которыми полны мифы о богах и небывалых животных, вроде гиппокентавров, и искусственные произведения поэтического творчества. Опираясь на этот факт, Небридий ставил вопрос, нельзя ли и все прочие образы признать свободным произведением человеческого духа и понять деятельность чувства по аналогии с интеллектуальным познанием, как его представляли себе неоплатоники. Если ум, ничего не заимствуя от чувств, находит в них лишь побуждение обратиться к

созерцанию своего собственного содержания, то, может быть, и фантазия ничего не берет от ощущений, а получает от них только напоминание об образах, дремлющих в ее недрах, и под влиянием этого напоминания переходит к их созерцанию (Epist. VI; ср.: Epist. VII, 4—5).

Сам в то время еще всецело находившийся под обаянием неоплатонизма, бл. Августин не согласился, однако, с Небридием. Чувства, пишет он ему в ответ, обманчивы. Что стоит вне зависимости от них, то гораздо выше и лучше, чем возникающее из них. Вследствие этого те образы вещей, которые не связаны с действительными ощущениями, как, например, грезы спящих и умалишенных, имели бы больше цены, чем действительные восприятия. Необходимо было бы признать в таком случае или то, что солнце, видимое больными, истиннее, чем созерцаемое здоровыми и бодрствующими, или то, что ложное лучше истинного. А так как это нелепо, то необходимо остановиться на том, что образы вещей, сохраняемые памятью, не что иное, как рана, нанесенная чувствами и отпечаток их лжи (Epist. VII, 3). Далее, бл. Августин не мог согласиться с Небридием и потому, что был несравненно более проникательным психологом и отлично видел эмпирическое происхождение произвольных созданий воображения, а вследствие этого сама исходная точка Небридия была для него, безусловно, ложной. Окончание своего письма он посвящает выяснению механизма, который превращает образы действительно воспринятых чувством объектов в фантастические сочетания и вымыслы воображения (Epist. VII, 4—7). Итак, психические образы, связанные с ощущениями, бл. Августин ставит в известную зависимость от внешних объектов, хотя и признает их созданием самой души. Иногда он сравнивает их даже с отпечатком перстня на поверхности жидкости, тотчас же расплывающимся, как только печать перестает соприкасаться с нею (De music. VI, 3), но только в сочинении «De Trinitate» он развивает этот образ в определенную психологическую теорию. В прочих его сочинениях остается невыясненным, как ощущение изменения органа, испытываемое душой, переходит в образ внешнего предмета, вызвавшего это изменение.

Образы материальных вещей, создаваемые душой (De Gen. ad litt. XII, 40; Epist. CXLVII, 38; CLIX, 2, 5; CLXII, 4), нематериальны. Этот тезис вытекал для Августина из его глубокого, достигнутого с большим трудом, убеждения в нематериальности души и из того гносеологического принципа, что познаваемое присутствует в познающем соответственно природе позна-

ющего. Образ тела, находящийся в духе, лучше, чем тело в своей собственной субстанции: тело материально, а его психический образ духовен (De Gen. ad litt. XII, 33).

<...>

2. Изложенное учение об ощущении тесно примыкает к психологии Плотина и представляет собою отчасти простое ее воспроизведение, отчасти дальнейшее развитие, отчасти даже такое ее изменение, которое несколько ее не улучшает. Как и у Плотина, отображение формы воспринимаемого объекта в органах чувств почти не играет здесь никакой роли. Правда, Августин говорит о быстро исчезающих отпечатках внешних тел в чувстве, но это замечание есть не более чем сравнение, которому не соответствует теория. В сущности, идея формы, отображающейся в органах чувств, совершенно излишняя в изложенной теории ощущения. Исходя из предположения, что подобное познается подобным, необходимо допустить присутствие формы воспринимаемого объекта в органе лишь в том случае, если орган сам по себе не мыслится подобным ему, как мы и видим это в психологии Аристотеля. Бл. Августин, наоборот, и помимо формы устанавливает подобие между органом и предметом восприятия своим учением о физическом строении воспринимающих аппаратов внешнего чувства. Каждое из пяти внешних чувств может отзываться на возбуждения, исходящие только от вещей, в которых преобладают те самые стихии, посредством каких действует душа в соответствующих органах: глаз видит свет потому, что душа движет им при помощи светового начала огня, а ухо слышит сотрясения воздуха потому, что душа простирает в нем свою силу до этой стихии. Если органы чувств сами по себе подобны воспринимаемым ими объектам, то нет надобности говорить еще об уподоблении их вещам посредством восприятия формы или образа последних. Далее переход от физического изменения органов к психическому образу внешних предметов, вызывающих это изменение, остается у Августина совершенно невыясненным, а между тем в его теории пробел этот чувствуется сильнее, чем в неоплатонической. Плотину естественно было игнорировать этот вопрос, потому что, признавая душу логосом всех вещей, он видел в физическом раздражении органа лишь повод, побуждающий душу обратиться к созерцанию образа, всегда ей присущего. Августин, напротив, отвергнув априорность психических образов и признав их созданием души, руководящейся состоянием органов, должен был остановить на нем свое внимание.

Совершенно иным характером отличается учение об ощущении, изложенное в сочинении «De Trinitate». В нем нужно отметить две существенные особенности. Первая касается значения образа, познаваемого в акте познания. Все познавательные силы, начиная с чувства, бл. Августин рассматривает здесь в качестве потенций, которые сами по себе неопределенны и всегда готовы к восприятию формы познаваемого объекта. Способность познания, определившаяся вследствие отображения в ней формы познаваемого, становится актом познания. Такова основная мысль психологии познания по трактату «De Trinitate». Она чрезвычайно близка к теории Аристотеля. И тем не менее трудно допустить, чтобы она была заимствована непосредственно из этого источника. Против этого говорит уже то обстоятельство, что нет никаких данных, устанавливающих знакомство Августина с сочинениями Стагирита, за исключением трактата «О категориях». Потом, что касается ближайшим образом учения об ощущениях, мы не находим у Августина никаких следов теории среды, которая в психологии Аристотеля занимает такое видное положение, и никаких других характерных для нее подробностей. Остается предположить, что понятие материи и формы было усвоено Августином от Аристотеля чрез посредство «Эннеад», где оно играет также немалую роль (Enn. I, 2. 4; III, 6, 2; III, 8. 10; III, 9, 3; V, 9, 3). Второй особенностью учения о познании в «De Trinitate» служит совершенно новая для древней философии черта, составляющая научную заслугу бл. Августина, — выяснение участия воли во всех актах познания. И в других сочинениях нашего мыслителя там и здесь рассеяны ценные наблюдения касательно природы и деятельности воли, но только в трактате «De Trinitate» значение воли в познании раскрыто систематически.

Отмеченные особенности учения о познании, изложенного в «De Trinitate», объясняются богословскими задачами этого сочинения. В этом труде Августин задался целью приблизить к пониманию тайну троичности Божества и оправдать пред разумом авторитет Церкви, признающей этот догмат краеугольным камнем веры (De Trin. I, 4). Метод рационального обоснования этого догмата был уже дан в традиции патристической литературы. Христианские писатели, исходя из того соображения, что человек создан по образу Божию, полагали, что между его природой и природой Божества должна существовать известная аналогия. Образ, которым Бог почтил человека, бо́льшая часть богословов искала в его духовной природе и преимущественно в уме. Отсюда указание аналогий троичности в позна-

нии обыкновенно и служило спекулятивным оправданием этого догмата. По этому же пути пошел и Августин. Способ доказательства у него тот же — указание тройственности в духовной жизни человека, преимущественно в различных актах познания. Оправданием этого метода и для него служит библейское повествование о создании человека по образу Божию (De Trin. IX, 2), который с большей настойчивостью, чем кто-либо из предшественников, он ограничивает духовной природой человека (Enarr. in Ps. XLVIII, 11; LIV, 3; De Symbol. 2), так как с юных лет был решительным противником антропоморфизма. Итак, богословская задача сочинения «De Trinitate» побуждала бл. Августина искать в актах познания аналогии триединству Божества, а что мы упорно ищем в предмете исследования, то очень часто и находим в нем. Но, чтобы было совершенно ясно направление его поисков, необходимо в самых кратких чертах наметить защищаемую им формулу католического догмата троичности. Бог один по существу и троичен в Лицах. Сущность Отца, Сына и Св. Духа едина и нераздельна нумерически. Но в пределах этой неделимой субстанции нужно различать тройственность Лиц или отношений (De Trin. I, 7). Отношения определяются способом бытия Лиц. Отец ни от кого не происходит, и в этом состоит Его личное свойство. Сын рождается от Отца, как образ рождается от первообраза, как отображение в зеркале рождается от предмета (Contr. serm. ar. 22; Serm. CXVII, 12). Рождаемость есть Его ипостасная особенность. Далее, хотя все Лица Св. Троицы премудры, однако Сын есть живая и личная Премудрость Бога по преимуществу (De Trin. VII, 3—5). Личное свойство Духа Святого состоит в том, что Он есть Дух Отца и Сына и исходит от Того и Другого Лица. Он — Ипостасный Дар благодати, а так как дары благодати сводятся к любви, то Он может быть признан Ипостасною любовью Бога по преимуществу, хотя и прочие Лица Божества — также любовь²⁸. Главное свойство любви — соединять любящих. Поэтому Ипостасная любовь, Дух Святой, в троичной жизни Божества есть принцип единения Отца и Сына. Подыскать для этой формулы аналогии в человеческом духе бл. Августин и стремился в трактате «О Троице». Единству существа в Боге он поставил в параллель единство и простоту человеческой души, а тройственности Лиц — тройственность моментов в каждом акте познания. Первым моментом, соответствующим Ипостаси Отца, служит объект познания, а вторым, символизирующим Ипостась Сына, самый акт познания. Но так как рождение Сына в богословской литературе того време-

ни обыкновенно рассматривалось как отображение Отца, то для получения сходства Августину необходимо было настаивать, что акт познания всегда обусловлен отражением объекта в органе познания и что объект есть причина формы, возникающей в познающем. А при этих условиях нельзя было не отступить от неоплатонической теории, не допускающей влияния материальных вещей на ощущающую душу. В указании этой аналогии бл. Августин также не был вполне оригинален. Уже Филон и Плотин пользовались ею, выясняя внутреннюю жизнь Божества по аналогии с самосознанием человека. Единое, простое и бескачественное Божество раскрывает свое содержание, отображаясь в своем мышлении, которым, по Филону, является Ипостась Логоса, а по Плотину — Ипостась Ума, подобно тому как содержание души человека отображается в его самосознании. Психологическую аналогию Филона, правда с большими поправками, положили в основу своего спекулятивного учения об Отце и Сыне и христианские писатели II и III вв. Августин пошел по следам своих предшественников на литературном поприще, но, не ограничиваясь самосознанием, провел аналогию по всем актам познания и для этого должен был углубиться в анализ познавательного процесса во всех его формах. Но если здесь путь для него уже был намечен, то в указании третьего момента познания, соответствующего Ипостаси Духа Святого, он не имел предшественников. В системе Филона было лишь две Ипостаси — Бог и Логос. Плотин ввел третью — Мировую Душу, но понятие о ней до такой степени не соответствовало церковному учению о Св. Духе, что христианские мыслители ничего не могли заимствовать из «Эннеад» для выяснения значения Св. Духа во внутренней жизни Божества, а могли воспользоваться несколькими мыслями неоплатоника лишь при изложении учения об отношении Духа Св. к миру*. Никому из них и самостоятельно не удалось открыть как аналогию Св. Духа третий элемент в самосознании. Таким образом, у них не было опоры для спекулятивного учения о третьей Ипостаси. Бл. Августин восполнил этот пробел. Он попытался найти такой элемент в процессах познания, который служил бы принципом соединения познаваемого и познающего, объекта познания со способностью познания, и нашел его в деятельности воли, направляющей способность познания на

* Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Т. I. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1906. С. 523—530.

объект познания и связующей их между собою. Так чисто богословская тенденция привела его к открытию значения воли в актах познания*. После сделанных разъяснений понятно происхождение двух отмеченных выше особенностей в учении бл. Августина о познании, изложенном в «De Trinitate». Чтобы установить аналогию между взаимным отношением Лиц Св. Троицы и различными видами познания, необходимо было настаивать, во-первых, на том, что предмет познания есть причина акта познания, поскольку отображает свою форму в способности познания, а во-вторых, на том, что в каждом акте познания принимает участие воля, соединяющая объект и способность познания. Для первого представляла большие удобства аристотелевская схема материи и формы, с которой, как сказано, Августин познакомился по «Эннеадам».

<...>

В трактате «De Trinitate» бл. Августин первым из психологов коснулся значения воли в ощущениях. Ее роль состоит в том, что она устанавливает связь между объектом восприятия и чувством. Чтобы рассмотреть тот или другой предмет, необходимо открыть глаза и сосредоточить на нем взгляд. Чтобы ощущение продолжалось, нужно удерживать взгляд на рассматриваемом предмете. То и другое есть дело чисто психического акта воли. Она обращает орган восприятия к внешнему предмету, чтобы он мог отобразить в себе форму последнего, и удерживает орган в таком положении, которое необходимо для сохранения в нем этого отображения (De Trin. XI, 5).

Но связь, устанавливаемая волей между чувством и объектом, подлежащим восприятию, не ограничивается этим чисто внешним актом, но простирается гораздо дальше. Воля объективирует ощущение, сливая в одно неразрывное целое форму, присущую объекту восприятия, с ее отображением в чувстве и душе воспринимающего субъекта. Хотя душа имеет дело непосредственно лишь с формой предмета, находящейся в ней самой и в ее чувствующем органе, но нам кажется, что мы видим саму вещь, как она существует вне нас. Пока глаз устремлен на пламя свечи или на переплет оконной рамы, нет никакой возможности различить три формы, соединенные в этом акте, и лишь тогда, когда, согласно импульсу воли, мы закрываем глаза и расторгаем связь органа с вещью, мы можем наблюдать сначала быстро расплывающиеся остатки образа пламени и рамы в глазу, а потом их психический образ, остаю-

* См.: Kahl W. Op. cit. S. 24—36.

щийся в душе. Таким образом, воля настолько тесно соединяет три формы, данные в ощущении, что различить их может, во всяком случае, не чувство, а разум — посредством очень тонкого психологического анализа (De Trin. XI, 3—5). Важность этого слияния форм в деле познания очевидна: только оно превращает субъективное состояние чувства в восприятие объективной действительности, только оно объективирует ощущение.

Наконец, значение воли в ощущении состоит в том, что она оказывает известное содействие уподоблению органа видимому предмету или самой его информации. Мысль эта встречается только в одном месте сочинений бл. Августина, и притом выражена в нем настолько неясно, что только контекст убеждает в ее наличности. Вот слова, которые мы имеем в виду: «Воля имеет такую силу соединять эти две [формы], что и обращает чувство к рассматриваемой вещи, чтобы оно получило ее форму, и удерживает его на ней после того, как оно отобразило эту форму. И если воля настолько горяча, что может быть названа любовью, страстью или похотью, то сильно затрагивает даже все тело животного; и в тех случаях, когда ей не оказывает сопротивления слишком косная и твердая материя, преобразует его в подобный вид и цвет. Посмотрите, с какой необыкновенной легкостью изменяется тельце хамелеона, принимая цвета, которые он видит. А так как грубые тела других животных нелегко поддаются перемене, то по большей части только зародыши изобличают страстные желания матерей и показывают, на что они смотрели с большим услаждением. Ибо, чем мягче и, так сказать, восприимчивее к форме первоначальное строение семян, тем успешнее и действительнее поддаются они мановению души матери и возникшему в ней образу тела, на которое она жадно взирала» (De Trin. XI, 5). В последнем предложении бл. Августин понимает факты, на которые указывал еще Гиппократ²⁹. Так, одна женщина была обвинена в прелюбодеянии на том основании, что родила ребенка, не похожего ни на отца, ни на мать и ни на кого из родных. Медик освободил ее от суда и наказания, указав на сходство ребенка с изображением красивого мальчика, висевшим в спальне супругов (Quaest. in Herpat. I, 92). Еще более убедительным Августин считает пример Иакова, который клал на водопое пестрые прутья, чтобы овцы и козы могли видеть их в момент зачатия, и этим достигал того, что они приносили пестрый приплод (Quaest. in Herpat. I, 92; De Trin. XI, 5; III, 15; De Civ. Dei, XII, 25). Итак, душа может сообщать всему телу форму предмета, возбуждающего в ней страстное влечение, если только тело отличается до-

статочной гибкостью и податливостью. Такими свойствами наделено, однако, лишь тело хамелеона. У других животных только зародыши поддаются воздействию воли матерей. Если при исключительных условиях под влиянием страстного возбуждения может принимать форму внешнего предмета все тело животного, то в обычных условиях воля сообразует объекту восприятия лишь чувствующий орган, который по особенностям своего строения не способен оказывать ей в этом сопротивление. Так на основании контекста следует, по нашему мнению, истолковать и договорить до конца мысль бл. Августина. Но если сама душа формирует орган соответственно внешнему предмету, то она должна знать о последнем ранее, чем возникнет ощущение. Этого бл. Августин не допускал. Таким образом, у него получается замкнутый круг: воля уподобляет орган вещи, хотя, для того чтобы узнать о форме этой вещи, чувство еще ранее должно было уподобиться ей. Возможность уподобления органа изнутри могла быть подсказана ему только учением Плотина о симпатическом изменении органов, обусловленном действием предмета на чувство через Мировую Душу. Но так как бл. Августин не заимствовал из неоплатонизма идею симпатии, то в его учении о влиянии воли на уподобление органов чувств получились противоречие и неясность.

Память. Природа памяти лучше всего определяется теми образными выражениями, которые употребляет бл. Августин для ее характеристики. Это воспринимающая способность по преимуществу. Она служит своего рода кладовой духа, в огромных помещениях которой хранится все его содержание. Это как бы желудок души, а огорчения и радости подобны горьким и сладким яствам, которые в него поступают (In Ioan. Ev. Tr. 23, 11; Conf. X, 13). Переходя в область памяти, эти чувства сохраняются там, но уже не дают сладости или горечи (Conf. X, 21). Обращает на себя внимание сам объем этого понятия в сочинениях Августина. К памяти он относит все потенциальное содержание духа, как воспринятое когда-то, так и всегда присущее ему помимо всякого восприятия.

В учении о природе памяти бл. Августин следует в общем Плотину и отличается от него разве только более подробной разработкой его тезисов, большим обилием живых психологических наблюдений и некоторыми существенными изменениями частных деталей. Подобно Плотину, он помещает память в число сил, принадлежащих только душе и не связанных с телом. Хотя память, содержащая в себе образы материальных предметов, ближе всего стоит к телу, однако то обстоятельство, что

она сохраняет и вновь творит бесчисленное количество этих образов, убеждает в ее нематериальности (De Gen. ad litt. VII, 29). Оригинальной чертой Августина служит его учение о видах памяти. Он различает память преходящего, связанную с образами, и память пребывающего, не нуждающуюся в образах. Различие этих двух видов памяти выяснено им в письме к Небридию. Небридий писал своему другу, что, по его мнению, память всегда нуждается в образах. Бывают образы, не удерживаемые памятью, но не может быть памяти без образов. Даже вспоминая о своих прежних размышлениях, мы воспроизводим или слова, в которые облекались наши мысли, или нечто такое из испытанного интеллектом, что может отражаться в воображении (Epist. VI, 1). Бл. Августин отвечает на это, что существует память не только преходящего, но и пребывающего. Первый вид памяти сохраняет то, что или покинуло нас, или покинуто нами: «Когда, говорит он, я вспоминаю своего отца, я вспоминаю, что меня покинуло и чего уже нет, а когда вспоминаю Карфаген, вспоминаю то, что существует, но что я сам покинул, однако в том и другом случае память удерживает прошедшее, потому что и того человека и этот город я припоминаю на основании того, что видел, а не на основании того, что вижу». То, что нас покинуло или покинуто нами, не присутствует реально самой своей субстанцией в нашем духе и потому не могло бы стать предметом воспоминания, если бы чем-нибудь не было в нас замещено. Образы и представляют в памяти то, чего уже нет. Наоборот, понятие, например, вечности всегда прибывает в нашем уме и не нуждается в замещающем его образе, чтобы стать предметом воспоминания (Epist. VII, 1—2; ср.: De Trin. XIV, 14).

Содержанием первого вида памяти служит, во-первых, все воспринимаемое из внешнего мира при помощи пяти общеизвестных чувств. Чувства дают нам множество образов, которые хотя и входят в душу различными путями, но сохраняются в памяти, не сливаясь между собою. Не только представления о цветах не смешиваются с образами звуков, но и запах лилии мы отличаем от благоухания фиалок, хотя в данную минуту не обоняем ни того ни другого (Conf. X, 13). К этим образам действительно существующих вещей присоединяются фантастические картины, созданные нашим собственным воображением, для которых нет первообразов во внешней действительности (Conf. X, 14).

Вопрос о сохранении памятью душевных волнений живо интересовал бл. Августина. Если бы память не сохраняла пред-

ставлений об испытанных когда-то удовольствиях, страхе, боли, печали, похоти, то невозможен был бы разговор о них. И тем не менее они сохраняются в душе не в том виде, в каком переживались. Воспоминаниям о волнениях и страстях недостает напряжения чувства, которое их когда-то сопровождало. О прежних радостях часто вспоминают без радости и о печалях, не испытывая этого чувства. Можно бесстрастно вспоминать о своих прежних страстных движениях. Бывают даже случаи, когда состояние духа противоположно воспоминаниям. Иногда, полные веселого возбуждения, мы припоминаем об угнетающих печалях, а охваченные скорбью — о радостях. Если пережитых волнений уже не существует, то ясно, что не сами они сохраняются в памяти, а только их образы (Conf. X, 21—23).

То же нужно сказать о забвении. Когда мы слышим это слово, то хорошо понимаем, о чем идет речь, — следовательно, в памяти содержится или само забвение, или его образ. Когда нам говорят о памяти и мы понимаем это, то пред нами встает сама память без всякого образа. Но нельзя того же сказать о забвении. Его не может быть в памяти, потому что оно исключает ее. Если бы мы находились в действительном забвении, то не могли бы помнить о нем и, следовательно, понимать, что нам о нем говорят. Поэтому, если в памяти есть то, что исключает ее, то оно может присутствовать в ней не реально, а лишь в виде образа (Conf. X, 24—25)³⁰.

Содержанием второго вида памяти служит все, не имеющее образа и пространственных очертаний. Но последнее слагается из двух элементов. Во-первых, сюда входят наши идеи, мысли, понятия об умопостигаемой реальности, во-вторых, сами эти реальности, пребывающие в памяти субстанциально.

К первой категории относятся воспоминания о нашей собственной умственной деятельности. Мы помним о своих прежних размышлениях, помним момент, когда впервые поняли ту или другую истину (Conf. X, 20). Далее, сюда же нужно причислить все теоретические положения и отвлеченные понятия выводного характера, приобретаемые обыкновенно изучением. Таковы данные свободных наук. Поскольку они истинны, они опираются на незыблемые принципы мышления, из которых извлечены диалектически. Геометрия и наука о числах, представляющие собою развитие аксиоматических положений, служат наглядным примером этого. Научные познания, выносимые из школы, не освежаемые повторением, легко забываются и исчезают из памяти, но те принципы мышления,

на которых они основываются, никогда нас не покидают. Итак, свободные науки являются системой человеческих понятий об умопостигаемом. Как понятия, они сами находятся в уме и ничем в нем не замещены (Conf. X, 21—23).

Второй элемент памяти, не связанной с образами, составляют уже не понятия об умопостигаемых реальностях, а сами эти реальности. Пребывая в памяти субстанционально, эти последние не нуждаются в образах, которые замещали бы их в человеческом духе.

Первое место в ряду этих реальностей занимает само наше «я» со всеми его способностями и силами. Мы помним самих себя, поэтому Вергилий³¹ выразился правильно, когда сказал об Улиссе, что тот не забыл себя (De Trin. XIV, 14). Все силы и способности нашего духа также находятся в памяти. «Я помню, — говорит Августин, — что у меня есть память, ум, воля... Чего из содержащегося в моей памяти я не помню, того нет в моей памяти. Но ничто настолько не присуще памяти, как сама память. Следовательно, я всю ее помню. Точно так же, что бы я ни понимал, я знаю, что понимаю, и чего бы ни хотел, я знаю, что хочу. Но что я знаю, то помню. Таким образом, я помню весь мой ум и всю волю» (De Trin. XIV, 18; De lib. arb. II, 51). Реально присутствуют в памяти стремления, желания, страсти. Блаженная жизнь всегда присуща памяти человека, потому что все не только понимают, что такое блаженная жизнь, но с необходимостью желают ее и стремятся к ней. Она находится в памяти не как образ Карфагена, который мы восприняли чрез чувство, но к которому можем не стремиться, не как число, которое дано в памяти, правда без образа, но не составляет предмета желаний, не как красноречие, которое может быть привлекательным, но сладость которого познается чрез чувство не как прошедшая радость, о которой можно вспоминать и в тяжелые дни печали, а именно как неумиряющее стремление (Conf. X, 29—31). Хотя чувственные страсти и стремления ничем не заявляют о себе, если вся мысль человека безраздельно отдала себя созерцанию Бога, однако, поскольку они еще не совершенно угасли, они находятся в памяти (De music. VI, 14).

Но в памяти реально присутствует не только наш дух со всеми своими потенциями, но и Сам Бог. Вездесущий, непротяженный, не передвигающийся с места на место, Он находится везде, в каждой точке пространства, и притом не частью Своего существа, а целостно. Поэтому Он реально пребывает в памяти каждого человека (Conf. X, 20).

Далее, сюда нужно отнести основные принципы интеллектуальной и нравственной деятельности, которыми, не отдавая себе в этом отчета, мы всегда руководимся, но которых обыкновенно не замечаем, пока кто-нибудь нам на них не укажет. Это — законы соотношения чисел, геометрические понятия и вообще все то, что не дано нам посредством чувств и что познается по внутреннему усмотрению. Поэтому, как только на них обращают наше внимание, мы тотчас же распознаем их и убеждаемся, что указавший на них прав. Они всегда присущи нашей умственной деятельности, но лежат слишком глубоко и действуют слишком сокровенно, чтобы их можно было заметить и выделить без тщательного анализа процесса мышления (Conf. X, 18). Все эти аксиоматические положения не суть, однако, простые понятия и идеи человеческого ума. Мы уже имели случай сказать, что Августин отождествил их с Самим Богом или, точнее, со второй ипостасью Св. Троицы, Божественной Премудростью. Поэтому присутствие их в памяти для него равносильно субстанциальному пребыванию в ней Ипостасной и неизменяемой Истины, Самого Бога.

Первый вид памяти бл. Августин называет памятью чувственной, второй — интеллектуальной (*De div. quaest. ad Simpl. II, qu. 2, 2; De Trin. XV, 43*). Памяти, связанной с образами, которые остаются в душе после ощущений, не лишены и животные. Ласточки возвращаются к своим гнездам, скот находит свои стойла, звери — свои логовища. Собака узнала возвратившегося Улисса, не узнанного людьми (*De music. I, 8; Contr. epist. Fund. XVII; De Gen. ad litt. VII, 29*). Многие полагают, что низшие животные, как, например, рыбы, лишены памяти, но это опровергается сочинениями людей, имевших возможность наблюдать рыб в аквариумах (*De Gen. ad litt. III, 12*). Собаки во сне ворчат и лают, следовательно, их сон протекает не без сновидений, которые были бы невозможны, если бы душа животных не сохраняла образов того, с чем они познакомились через посредство чувств. Но этим и исчерпывается память бессловесных. Так как им недоступны высшие идеи, то у них не может быть интеллектуальной памяти, не может быть памяти своей памяти и своего чувства, потому что они лишены способности мыслить о своих душевных движениях и различать их (*De lib. arb. II, 9*). Однако память животных не может идти в сравнение и с чувственной памятью человека. Животные не могут обозначать образов, хранящихся в памяти, знаками, они не могут произвольно обогащать свою память и освежать в ней то, чему угрожает забвение, не могут по своей воле

изменять и комбинировать образы действительных вещей, не могут распознавать среди образов истинное от подобного истинного (De Trin. XII, 2).

Функциями памяти служат запоминание, припоминание и воображение. Первое наполняет память содержанием, второе точно воспроизводит образ или отвлеченную истину, хранимые в памяти, третье произвольно изменяет образы действительных вещей. В сочинениях бл. Августина есть довольно много данных для выяснения его взгляда на психический механизм, которым управляются функции памяти. Если в учении о сущности и природе памяти он близок к Плотину, то в описании функций памяти он гораздо оригинальней. Исследуя этот вопрос в трактате о Троице, он и здесь пользуется схемой материи и формы и выдвигает значение воли, т. е. применяет те же самые принципы, которые сообщают своеобразную окраску его учению об ощущении, изложенному в «De Trinitate».

1. Не все, содержащееся в памяти, поступает в нее путем запоминания. Если в памяти находится сам дух с его умом, волей и памятью, то, конечно, нельзя указать момента, когда все это было воспринято ею. Бог пребывает в памяти всегда, с первого мгновения бытия человеческой души. Эти моменты неразделимы хронологически. Здесь имеет место сосуществование. С запоминанием связана лишь память преходящего. Акт запоминания, благодаря которому образ вещи, данный в ощущении, или вновь приобретенная отвлеченная идея становятся достоянием памяти, обусловлен наличностью материи, формы и воли, соединяющей ту и другую. Материей служит память. Сама по себе она так же неопределенна и бессодержательна, как и чувство зрения, поскольку оно рассматривается независимо от предмета, отобразившегося в нем. Формою является психофизический образ вещи, данный в ощущении (вторая форма, по терминологии бл. Августина) (De Trin. XI, 16). Как чувство, определившееся формою внешнего предмета, становится ощущением, так память, определившаяся психофизическим образом ощущения, становится запоминанием. Иногда бл. Августин представляет себе память в виде части субстанции души, в которой вещи отображаются, как в материи (De Trin. X, 7). Иногда он говорит, что душа впитывает в себя из чувства образ вещи, чтобы поместить его в памяти (De Trin. XI, 7; XI, 13). Подобные выражения нужно признать лишь не совсем точными сравнениями.

Значение воли в усвоении памятью внешних впечатлений выясняется бл. Августином в чертах, представляющих полную

параллель ее деятельности в ощущениях. Воля обуславливает ощущение, устанавливая связь между органами чувств и объектами восприятия и сливая образ вещи, находящийся в чувстве, с формой, присущей ей самой. Затем своим страстным влечением к предмету она содействует уподоблению ему органа. В запоминании воля также соединяет материю с формирующим принципом, память — с образом внешнего объекта, содержащимся в чувстве. Результатом этого является информация памяти и возникновение в ней длительного образа вещи. Воля обращает память к ощущению, как глаз — к рассматриваемой вещи. Эмпирическим подтверждением этого служат факты обыденной жизни, доказывающие, что ощущение может и не оставлять своих следов в памяти. Это — случаи рассеянности, которые бл. Августин подвергает тонкому психологическому анализу. Когда внимание души занято каким-нибудь размышлением, воля не обращает памяти к ощущениям. Вследствие этого мы не слышим обращенных к нам слов, прочитываем целые страницы и ничего из них не выносим, проходим мимо дачи, к которой направлялись, на прогулке бессознательно заходим в не знакомые нам места. Во всех этих случаях ощущения были налицо, но они не оставили соответствующих образов в памяти. Если бы мы ничего не видели, рассуждает Августин, мы не могли бы читать слово за словом, не могли бы смело и уверенно ступать, идя по незнакомой дороге. Поэтому было бы правильней сказать, что в состоянии рассеянности мы видим и слышим, но не запоминаем, так как воля не соединяет памяти с образами вещей, отразившихся в чувствах (*De Trin.* XI, 15; *De music.* VI, 21; *De Gen. ad litt.* VII, 26). Напротив, когда воля направляет память на психофизический образ ощущений, то этот последний тотчас же отпечатлевается в ней и оба образа — производящий и произведенный — до такой степени сливаются, что распознать их становится возможным лишь по прекращении деятельности чувства (*De Gen. ad litt.* XII, 22). Но, кроме того, воля, в силу страстного, укрепленного привычкой, влечения к телам, которые находятся вовне, содействует возникновению в памяти образа вещи, пленившей ее. Она хотела бы никогда не расставаться с предметом своей любви и унести его с собою в область самого духа, но так как это невозможно, то она из своей собственной субстанции творит, по крайней мере, его образ, чтобы навсегда поместить его в своем внутреннем мире и иметь возможность во всякое время им любоваться (*De Trin.* X, 7).

2. Воспоминание воспроизводит образ вещи, хранимый в памяти, если он еще не изгладили из нее, и оживляет его, если он стал уже отчасти добычей забвения. Забвение постигает содержание памяти не сразу, а постепенно. Уже на другой день после восприятия образ вещи незаметно для нас бледнеет и мало-помалу, по частям, начинает стираться (De music. VI, 6).

Процесс воспоминания выясняется опять по аналогии с зрительным ощущением и при помощи той же схемы материи, формы и воли, соединяющей ту и другую. Состояние, в котором находится наш ум, когда предается воспоминаниям или мечтам, бл. Августин называет духовным зрением, потому что предметом созерцания здесь служат не тела, а бестелесные подобия тел (De Gen. ad litt. XII, 15—16). Форме материальной вещи, отображающейся в зрительном органе, в воспоминании соответствует ее нематериальный образ, сохраняемый памятью. Этот образ может и не быть предметом воспоминания, как и вещь может и не восприниматься зрением, если то и другое устремлено в другую сторону. Материей, соответствующей чувству зрения, служит способность воспоминания. Увлекаясь своей аналогией, бл. Августин старается как можно больше сблизить между собою две эти способности. Как было выяснено, соприкосновение души с видимым предметом сводится к осязанию через посредство световых лучей, тонкими и заостренными нитями выходящих из глаз... Этими лучами, как тростью, душа отыскивает и ощущает предмет, который хочет рассмотреть. Бл. Августин называет их *acies luminis vel radii oculorum*³² (De Gen. ad litt. IV, 54). Способность воспоминания он представляет себе также в виде остроконечного луча и потому называет ее или просто *acies*, или *acies animi*, или *acies cogitanti vel recordantis animi*³³ (De Trin. XI, 6, 11). Этот нематериальный луч вспоминаящей души сам по себе чужд определенности, но получает форму, когда падает на образ вещи, находящийся в памяти, и сохраняет ее до тех пор, пока не коснется другого образа и не отобразит его в свою очередь. Воля, как и в зрительном ощущении, направляет этот луч в темное хранилище памяти, нащупывает ее содержимое, подобно тому как моряк лучом прожектора отыскивает в темноте приближающееся судно, находит искомый образ и дает ему возможность отобразиться в самом этом луче. Вследствие этого образ, скрытый в глубине памяти, настолько сливается с новым образом, возникшим под его воздействием в луче воспоминания, что личность двух образов в этом акте может установить лишь разум. И действительно, два этих образа не должно смешивать.

Образ вещи, поступивший впервые в хранилище памяти, находится в ней независимо от того, припоминаем мы его или нет. Напротив, образ, возникший в луче воспоминания, сообщает ему форму только до тех пор, пока длится само воспоминание. Когда последнее переходит к другому предмету, эта форма бесследно исчезает, но образ вещи в памяти, под влиянием которого возникла форма воспоминания, остается в ней и на будущее время (De Trin. XI, 6, 11; In Ioan. Ev. Tr. 23, 11).

Воспоминание может быть актом произвольным. Очень часто воля сознательно отыскивает забытое, чтобы привести с ним в соприкосновение взор души. Отсюда припоминание имеет большое сходство с поисками потерянной вещи. Потеряла драхму женщина, о которой говорит евангельская притча, и искала ее со светильником. Если бы она не помнила о потерянном, то не могла бы искать его, а найдя случайно, не узнала бы его. Но драхма пропала не вся: остался ее образ в душе женщины. В поисках монеты она сравнивала каждый попадающийся предмет с этим образом и убеждалась, что это не драхма. Нечто подобное происходит и в том случае, когда мы стараемся что-либо припомнить. В памяти мы отыскиваем то, что нам нужно, следовательно, мы помним, что именно забыто нами. А вследствие этого, если нам приходит на мысль не то, что мы ищем, то мы это отвергаем, когда же найдем искомое, узнаем его. Отсюда ясно, что при забвении, оставляющем возможность припоминания, забывается не все, а лишь некоторая часть привычного для нас целого. Эту забытую часть мы и отыскиваем при помощи того, что еще не изгладилось в памяти. Так, встречая знакомого и стараясь припомнить его имя, мы перебираем множество имен и отвергаем их, если нам непривычно мыслить их в связи с этим человеком, когда же в нашем сознании появляется настоящее имя, мы тотчас замечаем привычную связь и успокаиваемся (Conf. X, 27—28). Подобным образом человек, которого мы забыли, напоминает нам, где, когда и при каких обстоятельствах он познакомился с нами (De Trin. XIV, 17; De music. VI, 22). Наоборот, если забвение поглотило группу образов всецело и без остатка, то не может возникнуть даже желания припомнить забытое (De Trin. XI, 12). На основании этих наблюдений и кратких замечаний Плотина, в которых воспроизводится учение Аристотеля, бл. Августин подробно выясняет закон ассоциации представлений по смежности и сходству и его роль в воспоминаниях.

В чувственном зрении воля уподобляет глаз видимой вещи, в запоминании она содействует возникновению ее психическо-

го образа, в припоминании при известных условиях она сообщает воспроизводимым образам пластичность и массивность действительных восприятий. Так бывает во сне, когда приток внешних впечатлений прекращается, а взамен этого мы относимся к своим грезам как к действительности и только при пробуждении убеждаемся в нереальности этих видений. То же явление характеризует бред больных и экстатические состояния сознания. Общей причиной осязательности внутренних образов служит страстное отношение к ним души и всецелая сосредоточенность на них воли. Когда органы внешних чувств находятся в деятельном состоянии, внимание души, необходимое как для ощущений, так и для воспоминаний, делится между двумя этими актами и потому воля не в состоянии сообщить внутренним образам той яркости, какою отличаются действительные восприятия. Но если энергия души не расходуется на движения в органах чувств, то она с особенной интенсивностью действует в области чисто психических переживаний и сообщает им необыкновенную жизненность. Душа отрешается от чувств и собирается в себе самой под влиянием или психических, или физических причин (De Trin. XI, 7).

Под влиянием психических причин она может не замечать своих движений в органах чувств и сосредоточивать весь запас внимания на внутренних образах. Это бывает в тех случаях, когда внутренние образы возбуждают в ней страсть или боязнь. Так, люди, прельщенные или утрашенные картинами собственного воображения, издают крики, как будто они и в действительности испытывают те удовольствия или подвергаются тем опасностям, о которых думают (De Trin. XI, 7; Enarr. in Ps. LXVII, 36; CXV. 3).

Но причина отрешения души от внешних чувств и концентрации всей ее воли на внутренних образах может лежать не только в ней самой, но и в физическом состоянии самих органов, в силу которого душа утрачивает возможность действовать в них с вниманием, т. е. замечать свои движения в них, как она не может ощущать своей деятельности в ногтях, костях и волосах. Такие изменения в органах происходят или вследствие усыпления тела, или под влиянием болезненного расстройства центральных органов и нервных путей, как у френитиков, душевнобольных, страдающих лихорадкой (De Gen. ad litt. XII, 52—26, 41). Однако не всякое расстройство органов чувств влечет за собою такую массивность образов, при которой они с трудом отличаются от тел. Хотя у слепых и глухих органы внешних чувств поражены и вследствие этого действи-

тельные ощущения невозможны, однако представления о телах и звуках они сознают в качестве своих внутренних состояний. Это объясняется тем, что глаз и ухо представляют собою лишь часть соответствующих органов, их оконечность. Орган зрения в целом состоит из глаза, зрительного нерва и зрительного центра в мозгу. Если пострадал только самый вход, или дверь, через которую поступают зрительные ощущения, то утрачивается лишь возможность последних, но внимание души может распространяться от мозга по всему зрительному органу до самой его оконечности и это мешает ей сосредоточить всю энергию своей воли и все внимание на движении внутренних образов. Если же орган ощущения расстроен в целом, тогда душа лишается орудий самого внимания и не может уделять часть его своим движениям в соответствующем центре мозга и нервах. Однако от этого она не теряет своего стремления к чувственному познанию вещей, а все это стремление и все свое внимание отдаст внутренней работе образования подобий тел. Вследствие этого созданные ею образы и получают такую яркость и пластичность (De Gen. ad litt. XII, 42—44).

3. Воображение отличается от воспоминания тем, что оно не только воспроизводит образы действительно существующих предметов, но и изменяет их количественно и качественно (De Trin. XI, 13). Деятельность фантазии характеризуется необыкновенной свободой и произвольностью. Чтобы убедиться в этом, достаточно остановиться на причудливых и фантастических образах, которые созданы поэтами и творцами всевозможных мифов. Рассматривая их, мы убеждаемся, что им ничего не соответствует в действительности. Однако свобода деятельности фантазии не безгранична: ей не дано творить из ничего. Как бы ни были далеки от реальной жизни ее создания, в них всегда можно открыть элементы действительных восприятий. И наоборот, при отсутствии последних никакими усилиями воли нельзя вызвать в душе соответствующего образа (De music. VI, 32). Потерявшие зрение в раннем возрасте не имеют никакого представления о свете и цветах. «Родившись и выросши на континенте у Средиземного моря, — пишет Августин своему другу и сверстнику, Небридию, — мы с тобой в детстве могли все же представить себе море, хотя видели воду разве только в небольшой чашке, а вкус земляники и кизила не приходил нам на ум, пока мы не отведали этих ягод в Италии» (Epist. VII, 6). Вследствие этого воображение бессильно следовать за отвлеченной мыслью. Мы не можем реализовать в нем фигуру шара, прикасающегося к плоскости только в одной точке, и

круга с бесконечным количеством радиусов, соединяющихся только в центре. Разум может продолжать деление самомалейшей части тела до бесконечности, но воображение покидает его, как только измельчание переступает степень доступного зрению (*Solil. II, 35; De Trin. XI, 17*). Итак, фантазия нуждается в материале, каковым для нее служат образы действительных вещей, хранимые памятью. Но зато она может совершенно свободно изменять и соединять эти образы. Без всякого труда воображение их делит, умножает, увеличивает или уменьшает, располагает в порядке или в беспорядке, берет часть одного образа и соединяет ее с другим. Каждый из нас видел на небе только одно круглое, блестящее, желтоватого цвета солнце, но всякий может представить по желанию два или более солнц, заставить их ходить в каком угодно порядке и направлении, придать им четырехугольную форму, окрасить в зеленый или иной цвет и т. п. (*De Trin. XI, 13*). Эпикур знал только один мир, но, умножив его в своей фантазии, пришел к мысли об одновременном существовании множества миров (*Contr. epist. Fund. XVIII; Contr. Faust. XX, 7*). Таково же происхождение учения манихеев о Боге. Они берут обыкновенный свет и мысленно расширяют его в бесконечность (*De Trin. XI, 17*). Во всех этих случаях воображение именовывает образы действительных вещей количественно. Чтобы изменить их качественно, оно берет элементы нескольких образов и строит из них новый образ, не имеющий для себя первообраза в природе. Всякий легко может представить черного лебедя, хотя никто его не видел. В этом случае фантазия присоединяет к образу действительно существующего белого лебедя черный цвет, который присущ другим предметам. Так же легко вообразить четвероногую птицу, придав образу обыкновенной птицы еще две ноги, отделенных от какого-либо другого образа. Итак, творческая деятельность фантазии состоит или в увеличении и уменьшении действительно существующего, или в соединении и разъединении отдельных образов и их элементов. Деятельностью фантазии управляет воля. Как и в припоминании, она отыскивает взором воспоминания в глубинах памяти желаемые образы, соединяет или разъединяет их, составляет из них нечто целое и дает им отобразиться в самом этом взоре, как в материи (*De Trin. XI, 17*). Вследствие этого в мечтах обыкновенно отображаются желания, страсти и нравственный характер их автора. Так, голодные и томимые жаждой упорно грезят во сне о пище и питье (*De Gen. ad litt. XII, 58*). Соломон и во сне всему предпочитал

мудрость и просил ее у Бога. (3 Цар. 3, 9—10) (De Gen. ad litt. XII, 31).

Чувственная память содержит в себе образы двоякой категории: возникшие под влиянием деятельности чувств и верно отражающие действительность, с одной стороны, и созданные произвольной игрой воображения — с другой. Мы помним не только о действительно существующих предметах, но и о мечтах, которым предавались. Образы первых бл. Августин называет фантазиями, а вторые — фантазмами, не находя в латинском языке слов, которыми было бы удобно заменить эти греческие термины (De Trin. VIII, 9; De div. quaest. 4, 28). Нужно, однако, заметить, что указанная терминология не всегда строго выдерживается: иногда слово «phantasia» употребляется безразлично для обозначения психических образов вообще (De Trin. XII, 17).

Память и воображение имеют большое значение в познании. Извлекая свое содержание из ощущений, чувственная память, в свою очередь, обуславливает их. Бл. Августин уже обратил внимание на то психическое явление, которое Иодль³⁴ называет первичной памятью. Небольшой предмет, находящийся в пространстве, может быть охвачен со своей лицевой стороны одним взглядом. Но для получения целостного образа от круглого или кубического тела его необходимо осматривать по частям, или обходя его вокруг, или вращая его перед собой. Вследствие этого зрительное ощущение дробится на несколько последовательных моментов, из которых слагается единый образ вещи только благодаря памяти, сохраняющей все эти моменты (De music. VI, 21; Serm. CXVII, 5). Еще важнее память в восприятиях слуха. Если бы в ней не оставалось следов предшествующего, то нельзя было бы понять ни одного слова. Последнее может быть знаком понятия только в своем целом. Но каждое слово распадается на слоги, а слоги — на отдельные звуки. Даже двусложного слова нельзя слышать одновременно во всем его целом, потому что его второй слог начинает звучать только тогда, когда замолкает первый, а что не может одновременно звучать, то одновременно не может и восприниматься слухом. И не только слово, но и каждый его слог в силу бесконечной делимости времени заполняет часть его, в которой начало не совпадает с концом. Поэтому было бы невозможно слышать ни одного слога, если бы в то время, когда звучит его окончание, в памяти не сохранялось следов начала, отошедшего уже в область прошедшего (De music. VI, 21; De Gen. ad litt. XII, 33).

Деятельность воображения также играет очень важную роль в познании. Если бы человек был лишен способности создавать из элементов действительных восприятий образы вещей, которых он никогда не видел, то он ничего не мог бы понять в рассказах о городах и странах, в которых не бывал, и в исторических повествованиях, о событиях, в которых не принимал личного участия. «Когда мне говорят о Карфагене, который я видел, — поясняет свою мысль Августин, — произносимые моим собеседником слова будят во мне воспоминания о пережитых впечатлениях и оживляют в моем сознании образы действительно существующих в этом городе зданий, улиц, площадей, но когда я слышу об Александрии, в которой никогда не бывал, мое воображение неотступно следует за рассказом и с поразительной быстротой создает картину большого города в целом и частях, которая лишь приблизительно соответствует действительности» (De Trin. VIII, 7—9). При чтении Писания наш дух создает образы ап. Павла, Девы Марии, Самого Христа, Лазаря, Вифания, гроба, в котором лежал четверодневный³⁵ камня, которым был закрыт вход в гробницу, а при чтении классиков — образы Энея, Медеи, Флегетона в Тартаре и т. п. Далее, для пояснения отвлеченных положений мы прибегаем к сравнениям, схемам, фигурам, которые также произвольно составляем в своей фантазии (Epist. VII, 4). Не менее важно значение воображения и в деятельности. Способность свободного творчества образов обуславливает все сознательные действия и движения, потому что все, совершаемое посредством тела, предваряется наглядным представлением того, что предстоит сделать (De Gen. ad litt. XII, 33, 49).

Интеллектуальное познание. Учение бл. Августина об интеллектуальном познании стоит довольно близко к неоплатоническому. Это можно было бы предвидеть уже на основании «Исповеди», опираясь на которую мы показали, какое огромное значение в развитии нашего мыслителя имели психология и гносеология Плотина. Но более прямым свидетельством, из которого видно, что сам он хорошо сознавал философский источник своей гносеологии, служит начало VIII книги «О Граде Божиим». Отмечая здесь пункты соприкосновения неоплатонизма с христианством, он излагает теорию познания платоников в чертах, совершенно совпадающих с основами его собственных взглядов на сущность интеллектуального познания (De Civ. Dei, VIII, 6).

Если Плотин совмещал в человеке Единое, интеллект и душу и допускал, что в своем движении от внешнего к внутреннему душа может возвыситься до степени ума и даже слиться с самим Единым, то такое отсутствие границ между Богом и человеком должно было звучать для Августина как богохульство. В неоплатонизме существовали два принципа разделения онтологического характера. Во-первых, положение: в действии всегда меньше, чем в причине (Enn. III, 2, 16; III, 8, 7). Руководясь им, неоплатоники разделяли бытие на ряд ступеней, высота которых обусловлена способом происхождения: Интеллект ниже Единого, потому что происходит от него, Душа ниже Интеллекта по той же причине, еще ниже материя, производимая Душой. Но ни с чем не сравнимо по своей высоте Единое Нерожденное. Во-вторых, все сферы бытия они разделяли на изменяемое и неизменяемое, проводя эту границу между Умом и Душой (Enn. III, 7, 3; V, 5, 23; IV, 4, 15—16; III, 7, 10—12). Первый принцип господствовал в христианском богословии доникейской эпохи и влек за собою последовательный субординационизм в учении о Св. Троице, ставивший Сына ниже Отца, а Св. Духа ниже Сына. Арианство обострило до крайности эту мысль и наглядно показало всю ее опасность для религиозного сознания. Возникшая отсюда реакция отвергла сам принцип, согласно которому все происшедшее должно быть ниже своей причины. Наоборот, второй принцип получает с этого времени огромное значение в христианской мысли. Все бытие распадается на изменяемое и неизменяемое. Неизменяемость есть самое существенное свойство Божества, изменяемость характеризует тварь. Это — граница, которую тварь никогда не может переступить, поэтому она никогда не может стать субстанционально божественной, никогда не может превратиться в Божество. По одну сторону этой непроходимой пропасти находятся Отец, Сын и Св. Дух, три ипостаси, в одинаковой степени неизменяемые, по другую — все созданное ими: ангелы, люди, весь мир, находящиеся в непрестанном движении и изменении. Ко времени крещения бл. Августина все это получило значение догматической аксиомы, безусловно обязательной для каждого церковного мыслителя. Неизменяемость ума и изменяемость души, отмеченные Плотинем, должны были служить для Августина доказательством того, что Ум не принадлежит к природе человека, а есть чисто Божественная ипостась, и что человеческая душа никогда не может стать Умом. И действительно, если даже у самого Плотина индивидуальный ум отождествляется с мировым Интеллектом, то Ав-

густин решительно отделил от человека Единое и Ум и отнес их в область божественного. Ум — это вторая ипостась Св. Троицы, Божие Слово и Премудрость. Однако, решительно отождествляя неоплатонический Ум со Вторым Лицом Св. Троицы, бл. Августин удержал учение Плотина о непосредственном соприкосновении души с этим началом и о всегдашнем пребывании Его в человеке, поставив дискурсивное мышление в зависимость от озарений, изливаемых на душу Божественной Премудростью.

Этим различие между Августином и Плотиним, однако, не ограничивается. Нужно отметить еще существенное изменение, внесенное им в само понятие руководящих начал мышления. Для Плотина это были идеи, т. е. самые общие, или родовые, понятия. В системе Августина они превращаются в принципы, в определенные правила, которыми пользуется ум при оценке явлений. Эта последняя особенность гносеологии бл. Августина могла быть обусловлена двоякой причиной: во-первых, преобладанием интереса к суждениям ценности, для которых необходимы именно принципы, во-вторых, всегдашним стремлением мыслителя-проповедника доводить самые отвлеченные философеми до последней степени ясности. Нелегко было бы доказать в осязательных и наглядных чертах, что мышление руководится независимыми от опыта, общими понятиями, но наличность принципов, стоящих выше мышления и управляющих им, гораздо очевидней.

После этих предварительных сведений мы перейдем к подробному рассмотрению учения бл. Августина об интеллектуальном познании.

*Учение бл. Августина об интеллектуальном познании**. Органом интеллектуального познания служит высшая сторона разумной души, которая стоит к ней в таком же отношении, в каком глаз к телу. Это — *mens, ratio, intelligentia, intellectus*. В употреблении этих терминов у бл. Августина нет ничего установившегося, принципиального, и может быть указан разве только некоторый уклон к их обособлению. По большей части мыслитель пользуется ими как равнозначащими и взаимозаменяемыми (*Enarr. in Ps. XLII, 6; De an. et ej. or. IV, 36; De*

* Учение бл. Августина об интеллектуальном познании излагается в следующих трудах: *L'abbé Flottes. Op. cit. P. 258—304; Ferraz. Op. cit. P. 239—290; Storz. Op. cit. S. 43—85; Schmid. Op. cit. S. 372—391; Martin Jul. Saint Augustin. Paris, 1901. P. 49—63; Schöler. Op. cit. S. 31—48; Kratzer. Op. cit.*

lib. arb. I, 16; De Trin. XIV, 6. In Ev. Ioan. Tr. XV, 19) и лишь очень редко у него является потребность разграничить их.

Mens в этом случае обозначает саму субстанцию разумной души или саму субстанцию ума. Поэтому, говоря о самопознании, Августин имеет в виду способ, которым ум (mens) познает себя самого (Solil. I, 12; 13). Субстанции разумной души по природе принадлежит ratio et intelligentia как ее свойства и способности (De Civ. Dei, XI, 2). Между зрением и мышлением имеет место полная параллель. Для зрительных ощущений необходим глаз и принадлежащая ему способность зрения, или взор, который, определяясь формой видимого тела, становится видением. В таком же отношении находятся между собою отдельные моменты интеллектуального зрения. Глазу соответствует mens — сама субстанция ума. Ей принадлежит способность интеллектуального познания как взор ума, который может видеть и не видеть. Это — ratio (De Trin. IX, 3; X, 6, 12—13; XIV, 7—8). Способность познавать умопостигаемое, определившись под влиянием объекта познания, становится как бы внутренним видением, или знанием (intellectus).

Таким образом, intellectus есть результат деятельности разума (Solil. I, 12; 13). У нас есть разум (ratio), прежде чем мы начинаем понимать, но понимание (intellectus) было бы невозможно, если бы у нас не было разума. Само стремление к познанию и пониманию предполагает разум (Serm. XLIII, 3). Соответственно этому слово «intellectus» обозначает внутренний смысл известного символа или образа (Serm. XXVIII, 4—5; De div. quaest. ad Simpl. II, qu. III, 2; In Ioan. Ev. Tr. XL, 5). Итак, интеллект не есть способность души, существующая наряду с другой способностью, которая называется ratio, а актуальное состояние единой рациональной способности души (In Ioan. Ev. Tr. XLVII, 3). В средневековой философии понятия «ratio» и «intellectus» обособились. То и другое стало обозначать определенную потенцию разумной души: ratio — способность дискурсивного мышления, а intellectus — способность созерцания принципов мышления. У бл. Августина можно указать лишь повод, или уклон, к подобному различению. Рациональное у него мыслится в отношении к рассудочной деятельности, а интеллектуальное — в отношении к отрешенному от всяких практических задач созерцанию вечного. Последнее называется aeternarum rerum cognitio intellectualis и есть как бы неподвижное созерцание высших принципов, а первое носит название temporalium rerum cognitio rationalis³⁶ и, будучи обусловлено созерцанием вечного, по существу своему есть дискурсивное

мышление, так как оно сравнивает временное с вечным и, следовательно, движется от одного к другому (De Trin. XII, 25). Если в данном случае слова «intellectualis» и «rationalis» употреблены с сознанием их различия, а не только по требованию разнообразия стиля, то нужно признать, что уму Августина предносилось средневековое понимание этих терминов. Что касается термина «intelligentia», то он последовательно сопоставляется с ratio и имеет одинаковое значение. Это — способность интеллектуального познания (De lib. arb. I, 16; De Civ. Dei, XI, 2). Такое понимание этого слова позволяет Августину утверждать, что степень силы нашей интеллигенции познается нами из опыта ее деятельности (De an. et ej. or. IV, 11). Однако обращает на себя внимание один случай, когда intelligentia противопоставляется дискурсивному мышлению как высшая способность, задача которой состоит в созерцании самоочевидных истин (Conf. VII, 23). К сказанному остается прибавить несколько слов для выяснения термина «ratiocinatio»³⁷. Ratio есть способность, всегда присущая разумному существу. В каждый данный момент она может находиться в состоянии деятельности или покоя. Ее деятельность состоит в логических операциях, посредством которых от известного и признанного за истину мы переходим к открытию неизвестного и обоснованию требующего доказательств. Эта деятельность разума и называется ratiocinatio. Если mens подобна глазу, а ratio зрению, то ratiocinatio напоминает собою движение взора, посредством которого мы отыскиваем нужный предмет среди массы других (De quant. an. 53). Так как бл. Августин рассматривает деятельность ума по аналогии с чувством зрения, то иногда разумные способности души он называет чувством души, строго, впрочем, отличая его от внутреннего чувства, общего для человека и животных, сведения о котором были уже изложены нами ранее*. Оправданием для этого служит происхождение слова sententia, обозначающего продукт умственной деятельности, от sentire³⁸ (De Civ. Dei, XI, 3; 27, 2)³⁹.

По своей природе разум выше ощущения, потому что он судит чувства, устанавливая в каждом отдельном случае, соответствуют ли их показания действительности. Именно этой способностью человек превосходит животных и господствует над ними (De lib. arb. I, 16; II, 8—9; De vera relig. 53). Если чувства тесно связаны с телом и если все материальное познается душой чрез тело, то, наоборот, разум совершенно незави-

* То есть в первой части работы, на с. 24—26 издания 1916 г.

сим от него и не нуждается в его помощи, когда познает интеллигибельное. Более того, когда душа мыслит, она отрешается от своей телесной оболочки, не замечая идущих от нее возбуждений и устраняя все чувственные образы. Так как подобное познается подобным, то уже отсюда видна невозможность участия тела в интеллектуальном познании. Разум познает вечное и неизменное, например то, что линия, проведенная чрез центр круга, длиннее всех других линий, пересекающих его. Но тело наше находится в постоянном изменении. Поэтому оно может только мешать уму в познании неизменяемого, но содействовать ему не может (*De immort. anim.* 1).

В познавательной деятельности разумной души, свойственной эмпирическому человеку, Плотин различал два момента: во-первых, дискурсивное мышление, проявляющееся в обобщении и анализе, в счислении, в эстетической и нравственной оценке вещей и руководящееся светом истины, во-вторых, созерцание самой истины или всеобщих идей, лежащих в основе деятельности рассудка. Бл. Августин разработал эту тему в подробностях и дал мысли неоплатоника богословское обоснование.

Разум человека имеет две стороны: чисто созерцательную, отрешенную от всяких практических потребностей, и рассудочную, тесно соприкасающуюся с деятельностью, обусловленной нашим положением в мире. Взаимное отношение той и другой стороны символизируется первой человеческой четой. Среди всех созданных Богом животных не нашлось ни одного, которое могло быть помощником для Адама и облегчить ему задачу практической деятельности в мире. Тогда Бог создал для первого человека помощницу в лице жены, взятой от ребра мужа и составляющей с ним одну плоть. Подобно этому и для высшей стороны разума, обращенной к созерцанию неизменяемой истины, ни одна из низших сил, общих для человека и животных, не может оказать помощи в исследовании бытия телесного и управления им. Поэтому созерцательный разум выделяет из своей субстанции как бы некоторую часть, которой и предоставляет рациональное познание, имеющее отношение к задачам практической жизни. Но как муж и жена составляют одну плоть, так и эти две силы разума совмещаются в одном уме и составляют в нем единство (*De Trin.* XII, 3)⁴⁰. Это даже не отдельные силы ума, а, скорее, двоякая деятельность одной и той же силы (*Ibid.* XII, 4). Деятельность высшей стороны разума состоит в интеллектуальном познании вечного, а низшей — в рациональном познании вещей временных (*Ibid.* XII, 25).

Отметим отличительные черты того и другого вида познания. Прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что, различая две стороны в деятельности ума, бл. Августин, в сущности, имеет в виду разум теоретический и практический, хотя терминов этих мы нигде у него не встречаем. Нетрудно установить источник этого учения. Его прототип находится в «Никомаховой этике» Аристотеля. Но идея Стагирита достигла Августина через посредство сочинений Плотина. Этим объясняется отсутствие у него аристотелевской фразеологии, потому что и в «Эннеадах» она ясно не выделяется. Так как для обозначения понятий, о которых идет речь, у бл. Августина, вообще, нет установившихся выражений, то мы позволяем себе в дальнейшем пользоваться позднее определившимися терминами: «теоретический» и «практический» разум. Высшая и низшая стороны ума относятся друг к другу как познание и действие, план и выполнение его, разум и разумное желание (De Trin. XII, 3). Практический разум Августин до такой степени сближает с деятельностью, что иногда может казаться, что ему предносится не столько понятие знания, сколько понятие разумной воли.

Однако в тех случаях, когда он входит в подробности, познавательный характер практического разума выступает очень ясно. Так, перечисляя функции разума, имеющие отношение к телесному, он называет изобретение знаков для обозначения понятий, критику данных чувств, посредством которой мы отделяем обманчивое от истинного, оценку бытия телесного и временного с точки зрения вечных и бестелесных принципов (Ibid. XII, 3). Результатом деятельности практического разума он признает *scientia*, т. е. познание вещей временных (Ibid. XII, 25). Разумное желание называется лишь близким этому познанию (Ibid. XII, 17). Таким образом, из сопоставления отдельных выражений бл. Августина получается тот вывод, что деятельность низшей стороны человеческого ума состоит в познании вещей временных, которое в то же время служит руководством для разумных желаний и правильного практического отношения к вещам. Это такое познание вещей, которое служит основанием для управления ими и, следовательно, деятельности среди них. В противоположность практическому разуму, теоретический разум лишь созерцает вечные и неизменяемые истины без всякого отношения к деятельности (Ibid. XII, 3)⁴¹.

В связи с этим стоит вторая черта, отличающая практический разум от созерцательного. Функция практического разу-

ма состоит главным образом в оценке явлений физического мира и различных видов человеческой деятельности с точки зрения вечных, неизменяемых и бестелесных принципов (De Trin. XII, 2. De lib. arb. II, 34). Человек тем и отличается от животных, что, видя вселенную, может вопрошать ее и судить посредством разума о том, о чем возвещают ему чувства (Conf. X, 10). И пред этой главной задачей практического разума отступает на задний план деятельность чисто познавательная. Оценивая вещи, он не познает бытия и свойств ни телесного, ни умопостигаемого. Бытие и свойства тел познаются чувством. Бытие и свойства умопостигаемого познаются теоретическим разумом. На его же долю падает суд над тем, что познает чувство, на основании того, что познает теоретический разум. В противоположность практическому разуму теоретический не судит об умопостигаемом, а лишь созерцает его бытие и свойства. Вопрос, не принадлежит ли и теоретическому разуму функция суждения и оценки, был очень определенно поставлен другом бл. Августина, Еводием (Epist. CLX. I). На этот вопрос Августин отвечает решительным отрицанием в письме, очень важном в том отношении, что оно содержит в себе аутентичный комментарий автора к его уже изданным в то время сочинениям. Он говорит здесь, что вопрос этот в достаточной мере выяснен в его трудах и отсылает адресата к сочинениям, в которых он затронут (De quant. anim.; De lib. arb.; De Trin.; De Gen.; De vera relig.; Epist. CLXII, 2). Ограничивая роль теоретического разума одним познанием, Августин исходит из того положения, что судья выше подсудимого, но ниже закона, на основании которого произносит свой приговор. Так и разум человека может судить материальные вещи, потому что они ниже его, но те правила, на основании которых он судит, выше его и потому лишь созерцаются им, но ни в каком случае не оцениваются. О вещах, подлежащих оценке, мы утверждаем, что они должны или не должны быть такими, какими существуют. Но о тех умопостигаемых реальностях, которые служат для нас мерилom, нельзя сказать, что они должны или не должны быть такими. Ум не исправляет их как судящий, а лишь радуется при виде их как нашедший (De lib. arb. II, 34). Человек должен быть мудр, т. е. должен оставаться мудрым, если уже приобрел мудрость, или должен стать мудрым, если еще не овладел мудростью, но о Боге так сказать нельзя: Он не должен быть мудрым, а есть мудрый. Точно так же мы употребили бы неправильное выражение, если бы о законе соотношения чисел, которым пользуемся в обыденной

жизни, сказали: семь и три должно составлять десять. Что вечное предпочтительнее временного, это таково в действительности, а не должно быть таковым (Epist. CLXII, 2; De lib. arb. II, 34; De vera relig. 58). Практический разум судит телесное, потому что обладает для этого критерием в тех бестелесных принципах, которые созерцает теоретический разум, но для суда над ними у последнего нет уже никакого критерия. Можно сказать, почему части тела должны быть симметричны, чтобы производить эстетическое впечатление. В этом случае мы улаживаемся идеалом высшего равенства, который созерцаем умом, и все телесное нравится нам тем более, чем более приближается к этому идеалу и чем вернее его отображает. Но мы не можем сказать, почему нам нравится сам идеал высшего равенства, равно как не может утверждать, что он должен быть именно таким, как будто он мог бы быть и иным (De vera relig. 57—58).

Наконец, из того, что уже сказано о различии между высшей и низшей стороной умственной деятельности, само собою вытекает, что практический разум есть дискурсивное мышление, находящееся в постоянном движении, сравнивающее данные чувства с идеалом разума и постепенно приходящее к известному выводу, а теоретический разум есть спокойное созерцание высшей действительности, воспринимаемой путем непосредственного усмотрения. Это — познание самоочевидных истин, которые даны разуму сразу во всем целом и без всяких доказательств.

Самый механизм интеллектуального познания в двух его формах бл. Августин выясняет очень наглядно. Вслед за Платоном и Плотинем он представляет себе деятельность мысли по аналогии с чувством зрения. Вследствие этого он называет ее обыкновенно интеллектуальным зрением, в противоположность зрению телесному, или зрительному ощущению, и зрению духовному, т. е. деятельности воображения, проявляющейся в воспоминаниях и мечтах (De Gen. ad litt. XII, 15; 16—19; 21—26). Условием зрительных ощущений служит свет физический, условием интеллектуального познания служит нематериальный свет. Образ света играл выдающуюся роль в системе Плотина. Выясняя процесс интеллектуального зрения по аналогии с зрительным ощущением и подчиняясь влиянию «Эннеад», бл. Августин сотни раз на протяжении своих сочинений упоминает об интеллектуальном свете как условии интеллектуального познания. Читая его произведения, мы постоянно сталкиваемся с понятиями «Lumen», «lux intellectualis»,

«*lumen veritatis*», «*lumen Dei*»⁴². Значение этих образных выражений и нужно прежде всего установить.

В довольно редких и исключительных случаях бл. Августин понимает под нематериальным светом саму способность ощущения и мышления. Характерна в этом отношении пятая глава в его неоконченных комментариях к Кн. Бытия (*De Gen. imp.*). Есть три света, говорит он здесь. Во-первых, физический свет солнца, луны и звезд, которому противоположна тьма как его отсутствие. Во-вторых, свет чувства, способность различать то, о чем душе становится известно через посредство тела, — белое от черного, горькое от сладкого, горячее от холодного. Этому свету противоположна не тьма, в которой живут глухие и слепые, потому что способность чувственных восприятий у них все же сохраняется, а нет только необходимых для этого органов. Ему противоположна тьма, в которую погружены растения, лишенные не только органов чувств, но и самой способности чувствовать. Третий род света — способность мышления. Ему противоположна тьма неразумности, которая свойственна животному в отличие от человека (*De Gen. imp.* 24; ср.: *Contr. Faust.* XX, 7; *De vera relig.* 96; *De Trin.* VII, 6. *De peccat. merit. et remiss.* I, 38; *In. Ioan. Ev. Tr.* XXXV, 3). Но по большей части бл. Августин понимает под интеллектуальным светом не способность мышления, а условие, при котором она может выполнять свое назначение. В этом смысле светом называются принципы мышления и самоочевидные истины.

Для того чтобы могло возникнуть зрительное ощущение, кроме света необходима наличность здоровых глаз и предмета, доступного зрению. Хотя солнце освещает весь мир и само лицо слепого, но последний ничего не видит вследствие отсутствия здорового органа. Полную параллель зрительному ощущению представляет собою интеллектуальное познание. Для него нужен также здоровый орган, соответствующий объект познания и свет, в котором он бывает видим. Органом является ум, но не у всех он бывает здоров и ясен. Поэтому, хотя интеллектуальный свет изливается на всех разумных существ, но не все способны его видеть (*De Civ. Dei*, XI, 27, 2; *Epist.* CXLVII, 41—42; *De lib. arb.* II, 29; *De vera relig.* 73; *Epist.* CXX, 10). Интеллектуальный свет есть совокупность принципов, которые спокойно созерцает теоретический разум и на основании которых производит оценку относительного достоинства вещей практический. В своей двоякой деятельности ум подобен человеку, поднявшемуся на заоблачные вершины гор: под ним находятся облака, которые он рассматривает, над ним — чистей-

ший свет, озаряющий темные тучи и делающий их видимыми. Так, ниже ума образы тел, выше его — бестелесный свет (De Trin. IX, 11). Это свет истины, потому что все, приятное в вещах истинных, приятно единственно благодаря самой истине. Объектом интеллектуального познания прежде всего служит умопостигаемое в чувственных вещах, отражение в них разума, благодаря чему сами они становятся в большей или меньшей степени разумными (*rationabiles*). Но как в чувственном познании люди со слабым зрением сначала находят удовольствие в рассматривании красивых предметов, а потом начинают любоваться светом, в котором эти последние бывают видимы, и наконец постепенно развивают в себе способность смотреть прямо на солнце, так в интеллектуальном познании человек созерцает сначала ценность вещей, а потом восходит к созерцанию самих принципов оценки, самого света Истины (De lib. arb. II, 36; Solil. I, 22; In Ioan. Ev. Tr. XXXVI, 8, 3—4; De Gen. contr. man. I, 6; De Gen. ad litt. XII, 57).

Пользуясь разделением, сделанным самим бл. Августином, мы рассмотрим в дальнейшем сначала его учение о рациональном познании телесного и временного, затем его представление о природе принципов разумной оценки, или света Истины, и наконец учение об интеллектуальном познании бестелесного и вечного, т. е. самих этих принципов, или умопостигаемого света.

Рациональное познание телесного и временного. Рациональное познание телесного, располагающегося в пространстве и подлежащего законам времени, по своему существу есть оценка данных чувственного восприятия на основании созерцаемых интеллектом бестелесных и вечных начал. Эта оценка простирается не только на все тела и их образы, но и на человека с его познанием, эстетическим творчеством и нравственной деятельностью. Отсюда — как предметы оценки, так и виды оценки с их руководящими принципами распадаются на несколько классов, к которым мы теперь и переходим.

А. Математические отношения предметов. Математические отношения предметов касаются их внешней формы и их исчисления.

<...>

Подобно линии, нашему уму присущ целый ряд самоочевидных геометрических понятий, усматриваемых непосредственно. Так, для нас совершенно ясно, что прямая линия может простираться в бесконечность лишь в одном направлении и что из нее нельзя построить плоскости, т. е. чистой широты, имею-

щей только два измерения — длину и ширину, но не имеющей глубины. Для получения плоскости нужно или мыслить одну прямую изогнувшейся так, чтобы одна часть ее коснулась другой, или иметь не менее трех пересекающихся прямых. Так получают круг и треугольник (*De quant. an.* II, 13, 17). Выстраивая плоскости из линий, наша мысль переходит от делимого в одном отношении к делимому в двух отношениях. Но она может идти и в обратном порядке — от делимого к совершенно неделимому. Возьмем плоскость какой угодно формы и проведем в ней линию от любого пункта к границе. Место, откуда выходит эта линия, есть неделимая точка. Если бы последняя была делимой в одном отношении, то была бы уже не точкой, а линией, а если бы была делима в двух отношениях, то была бы плоскостью и сама содержала бы в себе точки, из которых можно было бы провести линии к ее границам. Неделимо также то, чем начинается линия, потому что начало долготы мыслится чуждым всякой долготы (*Ibid.* II, 18). Но, хотя точка, чуждая всякой делимости, отстоит далее всего от тел, она есть самое могущественное начало в геометрии, потому что все зависит от нее, а она ни от чего не зависит. Точка начинает и заканчивает линию, она же рассекает и соединяет ее. Из прямых линий не может образоваться фигуры, если они не пересекутся в точке. Чтобы возникло тело, необходимы плоскости, плоскость для своего образования нуждается в линиях, линия имеет нужду в точке, а точка существует сама по себе и ни в чем не нуждается (*Ibid.* II, 19—20). С такою же непосредственностью усматривается, что линия, пересекающая круг через центр, длиннее всех линий, пересекающих его не через центр (*De immort. anim.* I), что шар, рассеченный через центр, дает два равных круга (*De quant. an.* II, 13), что в фигуре заключается столько углов, сколько линий, образующих ее, что при равенстве в ней линий, будут равны и углы (*Solil.* I, 1). Все эти самоочевидные и не подлежащие сомнению геометрические положения служат принципом для суждения о форме реальных предметов, потому что истинной линией не может быть та, которая допускает продольное сечение, истинной точкой то, что в каком бы то ни было отношении подлежит делимости, истинной широтой плоскость, которая, будучи поставлена в вертикальное положение, допускала бы продольное сечение сверху вниз (*De quant. an.* II, 21).

Множественность предметов в окружающем нас мире побуждает нас к вычислению их. Каждое произведенное вычисление может быть правильным или неправильным. Оно бывает

правильным, если соответствует законам соотношения чисел, и ошибочным, если нарушает их. Бл. Августин различает числа эмпирические и числа умопостигаемые. Эмпирические числа — не что иное, как численно обособленные, делимые до бесконечности материальные предметы, которые мы исчисляем, числа умопостигаемые — отвлеченные числа, состоящие из абсолютных и потому неделимых единиц и подчиняющиеся неизменным законам соотношения, на основании которых мы производим вычисления (Conf. X, 19).

<...>

В. Правильность мышления. Рациональное познание временного состоит, далее, в оценке правильности суждений и умозаключений. Для этой оценки также нужны известные принципы, при свете которых познается степень безошибочности логических операций. В качестве руководящих начал мышления мы располагаем правилами диалектики и некоторыми самоочевидными истинами, соответствие или несоответствие которым каждого данного умозаключения определяет его ценность.

<...>

В деятельности мышления, управляемой законами логики, можно указать две основные задачи — анализ и синтез, различение и обобщение, а это устанавливает отношение логики к числу и показывает, что мышлением управляет единство. В самом деле, различение мы применяем к тому, что, считаясь единым, или совсем не таково в действительности, или не настолько едино, насколько считается. Посредством этого приема устраняется все, нарушающее единство. Обобщение же имеет целью достигнуть возможно большего и совершенного единства во многом. «И различая, и соединяя, — говорит Августин, — я хочу единства и люблю единство, но различая, я ищу единства чистого, а соединяя — единства полного» (De ordin. II, 48).

Правильность суждений, по существу, определяется их формально безошибочной связью с положениями, истинность которых усматривается непосредственно. Сам бл. Августин не рассматривает эти аксиомы в связи с диалектикой, но постоянно ими пользуется в своих трактатах и полемических статьях. Сверх того, они имеют внутреннее отношение к его учению о правилах логики, так как, согласно одному из них, установленная несомненность одного положения передается другому, правильно с ним связанному. Поэтому для оценки продуктов деятельности рассудка недостаточно законов правильного сочетания суждений, но необходимы еще положения аксиомати-

ческого характера. Вот несколько тезисов, имеющих для бл. Августина такое значение.

Для него всегда было истиной, не допускающей сомнения, что неизменяемое, неповреждаемое и нетленное выше изменяемого и тленного (Conf. VII, I, 6; De div. quaest. 54), а отсюда с такой же очевидностью представлялось, что менее изменяемое лучше, чем более изменяемое (De Gen. ad litt. VIII, 39; De div. quaest. 54). В связи с этим стоял аналогичный тезис: не подлежащее делению выше, нежели делимое, потому что делимость есть вид изменяемости (De quant. an. 17—18). Наконец, простым перифразом первого положения является та истина, что вечное выше временного, потому что понятие вечности связано с идеей неизменяемости, а понятие времени предполагает постоянную смену моментов (De vera relig. 97; De serm. Dom. in mont. II, 36).

Наряду с приведенной можно указать еще другую группу тесно между собою связанных положений, имевших в глазах Августина аксиоматическую достоверность. Согласно первому из них, причина выше своего действия. На основании его Августин доказывает, что Бог выше созданного им мира и что не может быть причины, вызвавшей волю Божию к творческой деятельности, так как в этом случае причина стояла бы выше своего произведения⁴³, а выше воли Божией ничего быть не может⁴⁴. Но не только *causa efficiens* выше своего действия, но и *causa finalis* выше средства, необходимого для ее осуществления⁴⁵. Частным выражением того и другого принципа служит положение: душа выше тела, так как, оживляя тело и пользуясь им как орудием, она стоит к нему в отношении причины и цели (De div. quaest. 56; De lib. arb. III, 16; De natura Boni c. man. 5; Conf. X, 10).

В заключение нужно упомянуть еще о двух аксиомах, к которым бл. Августин часто прибегает в своей философской аргументации: судящий выше судимого, но ниже того, на основании чего он судит (De vera relig. 53), и ум выше чувства. Несомненность второго тезиса ясна из того, что каждый человек предпочитает золоту зрение, а зрению ум. Если бы пришлось делать выбор между этими благами, то каждый отказался бы от золота, чтобы сохранить ум, потому что ум без зрения остается умом человеческим, а зрение без ума становится зрением животного (De Trin. XIV, 19. De duab. anim. 2). Всякий охотнее предпочел бы скорбеть, владея здоровым умом, чем радоваться в состоянии помешательства (De Civ. Dei, XI, 27, 2).

Присматриваясь к перечисленным положениям, которые бл. Августин мог бы включить в понятие интеллектуального света, позволяющего уму судить о ценности того или другого суждения по существу, мы прежде всего убеждаемся, что все они имеют отношение к оценке явлений: они указывают на то, что должно быть признано высшим и более предпочтительным, и устанавливают градацию благ. Для этой цели ими пользуется и сам бл. Августин (*De doctr. christ.* I, 8; *De Civ. Dei*, XI, 16). Далее, они естественно распадаются на две группы, и в каждой из них господствует одна основная идея. В трех первых — это идея полноты и целостности. Неизменяемое, вечное, неделимое выше всего противоположного потому, что не может стать менее полным и утратить часть своих совершенств. В остальных основным началом служит идея зависимости: то, что в каком-нибудь отношении зависит от другого, ниже этого последнего.

С. Эстетическая оценка. В вычислении и деятельности мышления проявляется разум, но не в таких формах, которые могли бы быть доступны для чувственных восприятий. В области же прекрасного он находит для себя выражение в телесных формах. Красота есть отображение разума Божия или человеческого. Однако эта объективная разумность тел может быть воспринимаема лишь двумя высшими чувствами — зрением и слухом.

<...>

В эстетических суждениях он различает чувственную и рациональную оценку. Мы попытаемся выяснить его взгляды на происхождение той и другой как в отношении к красоте движений, так и в отношении к красоте форм.

Непосредственное эстетическое чувство самим фактом своего приятного или неприятного возбуждения произносит как бы свой суд над прекрасным во времени и в пространстве.

Между движениями более всего таких, которые имеют своей целью что-либо другое, но встречаются и такие, которые сами для себя составляют цель.

<...>

Ограниченность чувственной оценки явлений эстетического порядка показывает, что в нашей душе есть еще высшая судящая инстанция — разум, который видит то, что недоступно чувству, и судит его самого (*De music.* VI, 23). Так, разум устанавливает, что только свободное движение, т. е. имеющее цель в себе самом, относится к области прекрасного. Далее, он различает виды прекрасного в движении и проводит границу между искусством, обусловленным сменой долготы и краткости во

времени (музыка), и искусством, состоящим в преодолении с большей или меньшей быстротой пространства (пляска). Наконец, он исследует, что в этих искусствах относится к душе и что к телу и из каких чисел слагается эстетическое впечатление (*De music. VI, 23—24*). Главное же преимущество разума состоит в том, что он оценивает деятельность и оценки самого эстетического чувства. Последнее иногда не замечает, что при чтении стихотворения однородные слоги, например короткие, произносятся неравномерно, не с одинаковой степенью длительности, и наслаждается таким чтением, между тем как разум открывает ошибку и осуждает неосновательное удовольствие чувства. Разум определяет законы численных отношений в движениях, производящих эстетическое впечатление на чувство, и таким образом дает объяснение удовольствию, испытываемому им. Но так как разум в этом случае обсуждает числа, то сам он должен располагать для этого числами (*Ibid. VI, 24; ср.: 25*). Поэтому бл. Августин полагает, что наименование судящих (*judiciales*) чисел более соответствует числам разума, чем тому виду чисел, для обозначения которых он пользовался этим термином ранее, и переносит его с эстетического чувства на способность суждения ума (*Ibid. VI, 24*).

Красота тел, как и красота движений, оценивается сначала чувством. При виде красивого здания сам глаз испытывает удовольствие (*De vera relig. 54*). Но как в музыке эстетическое впечатление вызывают не отдельные приятные звуки, а их числовые отношения, так и в прекрасных формах чувство пленяют не цвета, а соотношение частей (*De ordin. II, 33*). Вследствие этого для получения эстетического впечатления необходимо объять предмет одним взором. Световой луч, выходящий из глаз и охватывающий видимое тело со всех сторон, имеет такое же значение, какое имеет память в восприятии соотношения движений во времени. Там исчезающие звуки и движения для сопоставления их с другими задерживаются памятью, здесь сосуществующие части гармонического целого созерцаются одновременно, и таким образом непосредственно усматривается взаимоотношение их частей. Однако память необходима и в восприятии красоты форм, если, имея дело с предметами шарообразными и кубическими, мы можем осматривать их лишь по частям (*De music. VI, 21*).

<...>

Умопостигаемые принципы прекрасно служат не только критерием для оценки эстетического достоинства тел и движений, но и руководящим началом художественной деятельнос-

ти. Каждая порода птиц вьет себе гнезда особым образом. Созерцая в себе самом принципы красоты, человек не только понимает, к каким формам стремятся животные и насколько их осуществляют в своем инстинктивном творчестве, но и сам изобретает бесчисленные формы, которые и воплощает в своих зданиях и прочих произведениях (De vera relig. 80). Художник созерцает числа в своем искусстве, т. е. в теории своего искусства. Сообразно этим числам он приучает к согласованным движениям свои члены. Таким образом, умопостигаемые числа как бы воплощаются в его мускулах. Когда он совершает свою работу, числа, потенциально скрывающиеся в его теле, обнаруживаются в действительных движениях его членов. Результатом этого движения является художественное произведение, которому сообщаются те же числа (De music. VI, 57). «Художники, творцы всех телесных форм, имеют в искусстве числа, с которыми согласуют свои произведения. Обработывая их, они до тех пор двигают руками и инструментами, пока получающее форму вовне, соотнесенное с внутренним светом чисел, не достигнет возможного для него завершения и не понравится через посредство чувства внутреннему судье, созерцающему высшие числа» (De lib. arb. II, 42; De Gen. contr. man. I, 13).

Так как ни природа, ни искусство не осуществляет в полной мере идеального единства и равенства, то последнее в себе самом гораздо выше и совершеннее, чем в своем неполном отображении (De Gen. contr. man. I, 13; De vera relig. 73). Совокупность всех высших эстетических принципов и есть умопостигаемая красота, по причастию которой все становится прекрасным (De vera relig. 42; De lib. arb. II, 41—44).

Д. *Нравственная оценка**. Происхождение нравственных суждений исследовано бл. Августином далеко не с такой последовательностью и методичностью, как условия эстетических суждений. В выяснении принципов эстетической оценки он исходит из частных фактов с общепризнанной ценностью, затем старается выделить их общие свойства и от них перейти к принципам, при свете которых для ума становится ясным, насколько то или другое явление отображает в себе общие черты прекрасного. Такого индуктивного метода в исследовании нравственных суждений не наблюдается. В этом случае бл. Августин идет, скорее, от принципов к частному, чем наоборот. Но так как у него нет специального трактата, посвященного

* См. к этому отделу: *Mausbach I. Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg, 1909. Bd I. S. 92—104.*

вопросам моральной оценки, и относящийся сюда материал беспорядочно разбросан по всем сочинениям, то, кажется, мы не сделаем насилия над текстом, если расположим собранные данные в порядке, принятом для предшествующих отделов.

Все, что считается добрым в человеческом поведении, определяется принципом, данным в Евангелии: «Люби Бога всем сердцем твоим, и всею душою твоей, и всем помышлением твоим, а ближнего — как самого себя» (Мф. 22, 37; 39; Лев. 19, 18; Втор. 6, 5). Бога нужно любить больше всего, а ближнего — как себя самого. Этот евангельский завет сначала усвоится верою, независимо от понимания его разумности, на основании одного только уважения к авторитету, но потом человек приходит к убеждению, что разум вполне оправдывает требование Евангелия. Разъясняя евангельскую формулу, он убеждается, что любить Бога более всего значит то же, что любить Его ради Него Самого. В самом деле, все, существующее для другого, ниже того, ради чего оно существует (*De serm. Dom. in mont. II, 55*). Если бы мы любили Бога ради чего-либо другого, то это последнее любили бы более Его и, следовательно, не исполнили бы завет Евангелия (*De div. quaest. 30*). Если же одного только Бога мы должны любить ради Него Самого, то все остальное нужно любить ради Бога. Ради Бога человек должен любить и себя, и ближнего.

Но любить что-либо ради него самого — значит, наслаждаться любимым, а любить что-либо ради другого — значит, пользоваться предметом этой условной любви. Таким образом, только одним Богом мы должны наслаждаться (*frui*), а всем остальным лишь пользоваться (*uti*). Всякий порок состоит в стремлении наслаждаться тем, чем следует пользоваться, и наоборот, а всякая добродетель сводится к наслаждению тем, чем должно наслаждаться, и к пользованию тем, чем должно пользоваться (*De div. quaest. 30; De doctr. christ. I, 20—21*). Если и собою, и другими людьми мы должны только пользоваться, то наша любовь должна направляться как на нас самих, так и на ближних лишь постольку, поскольку она имеет целью любовь к Богу. Мы должны любить людей или для того, чтобы помогать им вместе с нами наслаждаться Богом, или для того, чтобы они помогали нам в этом, или по той и другой причине (*De doctr. christ. I, 30*). Отсюда же вытекает, что свое тело нужно любить меньше, чем ближнего в полноте его существа, потому что последний вместе с нами может наслаждаться Богом, между тем как наше тело само по себе не может разделять с нами этого наслаждения (*De doctr. christ. I, 28*). Никакой заповеди о

любви к собственному телу не дано, потому что эта любовь врождена и нуждается не столько в поощрении, сколько в ограничении (Contr. Faust. XXII, 29). Таким образом, «Св. Писание ничего не заповедует, кроме любви (*charitatem*) и ничего не осуждает, кроме страсти (*cupiditatem*)». «Любовью же, — продолжает бл. Августин, — я называю движение души к наслаждению Богом ради Него Самого, а собою и ближним — ради Бога, наоборот, страстью — движение души к наслаждению собою, ближним и каким-нибудь телом не ради Бога» (De doctr. christ. III, 15).

Эту схему бл. Августин применяет во всех тех случаях, когда моральное достоинство поступка не представляется ясным само по себе. Мы приведем два-три примера его казуистики. Наиболее обильный материал в этом отношении дает трактат «De mendacio» («О лжи»). Здесь бл. Августин обсуждает вопрос, допустима ли ложь для спасения человека от угрожающих ему убийства или казни, и отвечает на него решительным отрицанием. Вот его основания. Один человек по достоинству своему равен другому. Отсюда правило, предписывающее любить ближнего, как самого себя. Но в каждом человеке есть душа и тело, из которых душа должна быть предпочитаема телу. Поэтому жертвующий своей телесной жизнью для сохранения телесной жизни другого выходит за пределы этого правила, так как обнаруживает больше любви к нему, чем к себе. Жертвующий своей временной жизнью ради вечной жизни ближнего поступает хорошо и находит для себя оправдание в примере Спасителя. Но было бы несообразно с разумом рисковать своим вечным спасением ради сохранения временной жизни ближнего. А таково именно и было бы поведение человека, который посредством лжи, составляющей несомненный грех и угрожающей вечным осуждением, попытался бы сохранить ближнему его телесную жизнь (De mend. 9)⁴⁶. Такое же основание приводит бл. Августин и против очень распространенного в то время взгляда, рекомендовавшего ложь в качества средства для охранения девства от насилия врагов. Установив прежде всего, что лишение физического девства не нарушает целомудрия души, если ему не идет навстречу страсть насилуемой, он приходит к выводу, что и здесь, прибегая ко лжи ради спасения тела, человек губит свою душу. Ложь можно было бы признать дозволенной, если бы можно было доказать ее необходимость для достижения каких-либо духовных и вечных благ, но этого-то именно доказать и нельзя, потому что, если бы какое-нибудь вечное благо не обнималось истиной, оно не было истинным благом, а

потому и совсем не было бы благом, так как было бы ложным благом (*De mend.* 10). Наконец, истина выше не только тела, но и души, поэтому душа должна желать ее не только более своего тела, но и более себя самой (*De mend.* 10; 38—39). Много подобных примеров можно было бы привести из полемики бл. Августина с манихеями (*Contr. Faust.* XV, 12; *Conf.* III, 15).

Из руководящих правил поведения, освященных авторитетом Писания и оправдываемых разумом, вытекает, что в основе нравственности лежит идея порядка. Праведно и свято живет тот, кто правильно оценивает вещи и имеет упорядоченную любовь к ним, — кто не любит того, чего не следует любить, и любит то, что должно быть любимо, кто не любит того больше, что нужно любить меньше, не любит одинаково того, что должно быть любимо больше или меньше, не любит менее или более того, что нужно любить одинаково (*De doct. christ.* I, 28). Существует естественный порядок благ, образующих целую скалу, в которой одно благо стоит выше другого и все вместе оглавляются единым Высшим Благом — Богом. Вечный закон нравственности повелевает сообразоваться с этим порядком в чувствах и желаниях и отдавать предпочтение высшим благам перед низшими⁴⁷. Разумная душа человека помещается как бы в середине этой лестницы: ниже ее стоит телесная тварь, выше ее — Бог. Своим разумом и волей она может склоняться или к благам внешним и временным, или к благам внутренним и вечным. В первом случае она извращает естественный порядок, во втором следует ему. Она поступает хорошо, «если соблюдает порядок и, различая, избирая, взвешивая, подчиняет меньшее большему, телесное духовному, низшее высшему, временное вечному» (*Epist.* CXL, 3—4).

Если, таким образом, сущность нравственности сводится к регулированию воли соответственно естественному порядку благ, то моральная оценка и нравственные суждения предполагают, во-первых, знание относительной ценности благ, а во-вторых, сознание того, что естественный порядок благ должен быть охраняем. Бл. Августин дает разъяснения и тому и другому пункту.

Относительная ценность отдельных благ усматривается человеком непосредственно. Когда он видит пред собою различные тела, то из них он отдает предпочтение тем, которые имеют в себе жизнь. Рассматривая в отдельности оживленные тела, он убеждается, что, как бы ни были прекрасны их материальные формы, однако сама жизнь, проникающая их, еще лучше и прекраснее. Перебирая различные формы жизни, он

ставит ниже всего одушевленность, лишенную чувства, выше помещает жизнь, способную чувствовать, а еще выше — жизнь разумную, какова душа человека. Но так как последняя изменяема, то его ум вынуждается отдать предпочтение жизни неизменяемой, т. е. такой, которая не бывает иногда глупой, а иногда мудрой, а скорее есть сама мудрость. Если бы ум каким-то образом не видел неизменяемой жизни, то не мог бы с полной несомненностью жизнь неизменно премудрую ставить выше жизни, подверженной изменению. Само правило истины, которым в данном случае он руководится, он видит неизменяющимся (*De doct. christ.* I, 8—9; ср. *De lib. arb.* II, 7—14). При размышлении о составных частях собственного существа мы безошибочно видим их относительную ценность, предпочитая душу телу, в душе разум — чувству, в разуме созерцание — деятельности (*Contr. Faust.* XXII, 27—28).

Разумность этой непосредственной оценки благ может быть рационально обоснована. И бл. Августин иногда стремится дать ей такое оправдание, исходя или из идеи полноты, или из идеи зависимости. Так, объясняя, почему разум предпочитается чувству, а чувство — бесчувственному бытию, он обращает внимание читателя на то, что как бытие возможно без чувства и ума, так и чувство не предполагает непременно наличности ума, тогда как ум непременно связан с чувством и бытием, следовательно, жизнь разумная есть в то же время и более полная. Камень только существует, животное не только существует, но и живет, а человек совмещает в себе бытие, чувство и мышление (*De lib. arb.* II, 7). Применение второго приема встречается наряду с первым. В человеке мы ставим внешнее чувство выше тела, внутреннее чувство выше внешнего, а разум выше внутреннего чувства. Предпочтение, оказываемое внешнему чувству перед телом, можно было бы объяснить по первому принципу, потому что в чувстве совмещаются бытие и жизнь, а бездушному телу свойственно лишь бытие, но на основании идеи полноты нельзя поставить внутреннее чувство выше внешнего, потому что первое составляет неотъемлемую часть чувственной души и внешнего чувства не может существовать без внутреннего. Отсюда — необходимость другой точки зрения. Бл. Августин выдвигает здесь принцип зависимости. Внешние чувства судят объекты восприятия, отзываясь на исходящие от них возбуждения приятными или неприятными волнениями, и поэтому выше их. Внутреннее чувство судит внешние, так как ощущает, достаточно ли хорошо они действуют, и это возвышает его над ними. Разум стоит еще выше, потому что он судит о

том и о другом чувстве, отдавая предпочтение внутреннему чувству перед внешним. А выше самого разума можно поставить только Бога как неизменную Истину, которая не подлежит нашему суду, но на основании которой мы судим обо всем (*De lib. arb.* II, 13, 33—34; ср.: I, 16—17). Но уже то обстоятельство, что бл. Августин пользуется различными аргументами в обосновании разумности непосредственной оценки благ, показывает, что этому обоснованию он придавал второстепенное значение. Непосредственная оценка непререкаема и самоочевидна, а ее оправдание требует специальных доказательств, может быть ошибочным и, во всяком случае, подлежит критике. Такое предположение лежит в основе его диалога «*De libero arbitrio*». На вопрос Августина, что чему следует предпочитать, его собеседник, Еводий, отвечает не задумываясь, оправдания же для такой оценки без помощи своего руководителя найти не может (*De lib. arb.* II, 7, 12).

Таким образом, исследуя генезис моральных суждений, нужно выяснить, на чем основывается именно непосредственное усмотрение относительной ценности благ. Она созерцается, по учению бл. Августина, в свете премудрости. Последняя подобна в этом случае свету солнца. Когда дневное светило освещает мир, каждый получает возможность в его свете избирать то, что доставляет ему наибольшее наслаждение: один восторгается высотой гор, другой предпочитает равнину полей, третий — волнистые линии долин. Все это очень разнообразно, но свет один. Так, лишь в свете идеи высшего блага человек может различать отдельные виды благ (*De lib. arb.* II, 27). Понятие блага, присущее нашему уму, служит мерилom и условием познания частных благ и относительной их ценности. В каждом частном случае мы признаем благом то, что носит в себе черты высшего блага, и ставим его тем выше, чем полнее оно отображает эти черты (*De Trin.* VIII, 4). Так, наш дух настолько стоит высоко в наших собственных глазах, что мы оказываем ему предпочтение даже перед видимым светом. Однако он нравится нам не в себе самом, а в той творческой мудрости, которой он создан: мы одобряем его, поскольку он представляется нам осуществлением идеи должного, или своего собственного идеала (*De Trin.* VIII, 5). Вот та реальность, в которой ум непосредственно усматривает сравнительную ценность благ, чтобы с их естественным порядком согласовать свои чувства, желания и поведение.

Но для нравственного поведения еще недостаточно знать только естественный порядок вещей. Нужна еще уверенность,

что с этим порядком следует считаться в своем поведении и не только быть в этом уверенным, но и желать этого. Деятельность, сообразная естественному порядку природы, есть справедливость, которая, руководясь разумом, воздаст всем должное (De Trin. VIII, 9; De lib. arb. I, 27). Добродетель справедливости требует, чтобы человек служил только Богу, был равен чистейшим душам и владычествовал над животной и телесной природой (De music. VI, 50; De morib. manich. I, 25).

<...>

Совокупность правил, руководящих нравственной оценкой и деятельностью, бл. Августин называет мудростью (De lib. arb. II, 29). Эта мудрость есть умопостигаемый свет, в котором человек видит моральную ценность поведения (Serm. LXXXVIII, 5; Enarr. in Ps. XCIII, 2)⁴⁸. Созерцая этот свет, слепой Товит⁴⁹ преподавал своему сыну наставления относительно добродетели (Serm. LXXXVIII, 16; Enarr. in. Ps. XCVI, 18). Но так как правильность нравственного суждения затемняет страсть, то бл. Августин говорит, что свет справедливости и мудрости перестает быть видимым, если сердце человека находится во власти гнева (Serm. LXXV, 5).

Е. Познание всеобщего в вещах и их причинной связи. Предшествующие страницы показали, насколько в гносеологии бл. Августина преобладает тимологическая точка зрения. Им весьма подробно выяснено, как постигается ценность вещей и человеческой деятельности. Обратной стороной того же самого факта является почти полное отсутствие интереса к чисто познавательной стороне интеллектуальной деятельности. Между тем возможно интеллектуальное познание единичных вещей и, уж во всяком случае, умопостигаемое в них не ограничивается их численными и геометрическими отношениями, их красотой, присущим им благом. Познание всеобщего в вещах и их причинной связи также входит в сферу деятельности ума. В дальнейшем нам предстоит выяснить, какие взгляды сложились у бл. Августина по этим вопросам и насколько близок он здесь к неоплатонизму.

По учению Плотина, человек постигает не только всеобщее в вещах, но и их самих в свете идей. Душа получает от интеллекта высшие идеи и претворяет их в логосы, т. е. частные понятия и конкретные образы вещей, которые и находятся в ней в виде потенций. Под влиянием деятельности чувств эти логосы переходят из потенциального в актуальное состояние. Следовательно, познание частного извлекается из всеобщих идей интеллекта. Элемент всеобщего в вещах усматривается умом

также путем соотнесения конкретного образа вещи с всеобщей идеей. Таким образом, познание материальных вещей и их универсального содержания возводится Плотинином к непосредственному созерцанию идей. Познание причинной зависимости явлений в его системе остается невыясненным.

Возможность интеллектуального познания единичных вещей в их всеобщих идеях стояла не вне кругозора бл. Августина. Учение неоплатоников об идеях им было воспринято в форме, допускаемой его христианскими верованиями. Всякий религиозный и благочестивый человек, полагает он, должен признать, что Бог создал этот мир, в котором господствует такой удивительный порядок и гармония частей, не неразумно, а по известным разумным основаниям (*rationes*).

<...>

Рассуждая принципиально, бл. Августин допускает, что при известных условиях разумные существа, сотворенные Богом, могут идти в познании материальных вещей этим путем. Органом для них в этом случае может служить только высшая сторона их рациональной природы — ум, и лишь под тем условием, если сам ум чист, здоров, ясен, подобен предмету своего созерцания и соединен в любви со своим Создателем (*De div. quaest.* 46, 2). Совокупность перечисленных условий показывает, что в глазах Августина непосредственное познание идей не входит в круг познавательных процессов обычного, так сказать естественного, мышления. Оно возможно для человеческого ума только в состоянии святости и чистоты, обусловленных сверхъестественным влиянием благодати Божией. Ценность вещей видят в интеллектуальном свете принципов познания все люди, сущность и судьбу вещей могут созерцать в интеллектуальном свете идей только святые.

Исходя из этого общего положения, бл. Августин приписывает способность созерцать вещи в божественных идеях святым ангелам. Эти первозданные духи в момент происхождения мира познавали тварь двояким образом: сначала в ней самой, а потом в предвечных идеях Творца. Когда их ум направлялся непосредственно на вещи, они видели их несовершенным образом, а когда они возводили свой умственный взор к Божественному Слову и созерцали вещи в Его идеях, их познание достигало полной ясности и возможной степени совершенства. Эту смену сумеречного и ясного познания природы умами ангелов Писание символически обозначает сменой вечера и утра в течение шестидневного творения (*De Gen. ad litt.* IV, 40—49; *De Civ. Dei*, IX, 22; XI, 7, 29). Что касается человека, то до грехо-

падения и ему был доступен этот ангельский способ познания (De Gen. ad litt. XI, 43; VIII, 47, 50; IX, 3), а так как по воскресении для блаженной жизни святые достигнут еще большего совершенства, то в будущем веке по способу познания вещей они снова уподобятся ангелам (De Gen. ad litt. IV, 41). В условиях же настоящей жизни, во время господства греха, такое познание возможно для человека лишь в редкие минуты экстаза и сверхъестественного озарения. Таким образом, в качестве общего правила бл. Августин признает, что для обычного, естественного познания созерцание вещей в божественных идеях совершенно недоступно. Только посредством чувств человек познает количество, величину и качества тел (De Gen. ad litt. IV, 41; De Trin. IV, 21).

<...>

В подробном анализе чувственного восприятия, только что в кратких чертах воспроизведенного нами, бл. Августин не идет далее представления. Но и в отделах, посвященных им интеллектуальному познанию, мы не найдем специального трактата о возникновении понятий, объемлющих собою целые классы вещей. При изучении творений бл. Августина наше внимание было обращено на эту сторону вопроса, но нам удалось извлечь из них лишь очень скудный материал, хотя и не лишенный определенности.

<...>

Однако Августин не мог объяснить из обобщающей деятельности ума происхождения всех понятий. Поэтому эмпирическая точка зрения у него не выдержана вполне последовательно. Необъяснимым из этой гипотезы ему казалось происхождение родового понятия человеческого разума. В самом деле, каждый непосредственно и внутренне видит только свой собственный разум. В последнем нужно различать элемент личный, индивидуальный, и общий для всех людей. Когда человек говорит нам о себе, что он одно понимает, а другого не понимает, что он одного желает, а другого не желает, то своим умом мы не можем заглянуть в его душу и убедиться, что он действительно испытывает эти состояния. Мы можем ему только верить. Если же он говорит истину о человеческом разуме и его свойствах вообще, то правильность этого каждый усматривает и принимает. Таким образом, ясно, что мы располагаем общим понятием человеческого разума. Но оно не могло составиться на основании подметы сходных черт во многих человеческих умах, потому что каждый видит и знает только один свой ум и не видит ума других людей. Это затруднение побудило Августина прибег-

нуть к помощи идей, удерживаясь, однако, и в этом случае на тимологической точке зрения. В самой истине, говорит он, мы непосредственно видим, каким, сообразно вечным предначертаниям Творца, *должен быть* человеческий ум, и отсюда уже извлекаем общее понятие о нем ^{*50}. Это единственный замеченный нами пример отступления Августина от принятой им эмпирической теории происхождения понятий. В связи с обсуждаемым вопросом следует упомянуть о нескольких рассеянных выражениях, которые могут дать повод думать, что бл. Августин допускал существование еще врожденных понятий. Он говорит о понятиях, вложенных природой. Но мысль эта на всем протяжении его сочинений не получила нигде ни развития, ни даже ясного выражения ⁵¹. Ее наличие объясняется просто влиянием не столько учения, сколько языка Цицерона ^{**}.

В познании причинной связи явлений бл. Августин также указывает элемент априорный и эмпирический. Всеобщее господство закона причинности усматривается непосредственно. Этот принцип побуждает ум всюду искать причину. Но познание действительной причины того или другого явления извлекается умом из чувственного опыта. Первичными причинами всего сущего, всех движений и перемен в мире служат божественные идеи. Ум чистый и святой, способный созерцать идеи, видит в них действительные и необходимые причины всего. В своем познании он идет от причины к следствиям, поэтому пред ним открывается все будущее вещей. Таковы ангелы. Но человеческий ум, не способный в своем настоящем состоянии созерцать идеи, идет в изучении природы не от причины к следствию, а от следствия к причине. От чувственных восприятий, служащих для него точкой отправления, он восходит к познанию причин, пребывающих неизменно в Боге. Путь этот труден, долог (*De Gen. ad litt. IV, 49*), ненадежен. На основании опыта человек, скорее, догадывается о причинах явлений, чем знает их, а потому не может безошибочно предска-

* *De Trin. IX, 6. Ср.: Ibid. VIII, 9. 7.* Говорит также Августин о врожденности идеи бытия и неизменяемости Бога (*De Gen. ad litt. VII, 17*), о врожденности мысли, что свет зависит от огня, а не наоборот (*De symbol. 8; Serm. CXVII, 11*) Три последних места находятся в популярном обращении и потому в философском смысле значения не имеют.

** *Cicero. De natura Deorum. I, 16—17, 36 / Ed. Nisard. T. IV. P. 89—90; Tuscul. I, 13, 15; III, 1 / Ed. Nisard. T. III. P. 628—630. T. IV. P. 1; Zeller. Op. cit. Bd III, 1. S. 659 sqq.; Hirzel R. Untersuchungen zu Ciceros Philosophischen Schriften. Bd III. S. 525—532.*

вать будущее (De Trin. IV, 21; ср. 22—23; Contr. Faust. XXVI, 4).

Заключая настоящий отдел, мы должны принять в качестве окончательного вывода, что в рациональном познании телесного и временного бл. Августин различает две стороны: познание ценности вещей и познание их общих свойств и причинной связи. Первое он ставит в зависимость от самоочевидных истин, присущих уму, второе обуславливает чувственным опытом. Соответственно этому он делит науки на две категории: на науки умозрительные (арифметика, геометрия, музыка, диалектика) и опытные (медицина, астрология, история) (Retract. I, 8, 2; ср.: De Trin. XV, 21).

Свойства и природа принципов разумной оценки. Рассматривая все принципы рациональной оценки в их совокупности, со стороны их общих свойств, бл. Августин устанавливает для них три отличительные черты: их единство, всеобщность и неизменяемость, а этими чертами определяется в дальнейшем их природа.

А. Единство принципов мышления. В математике, логике, эстетике и морали бл. Августин находит особые, для каждой области своеобразные, правила, но вместе с этим всюду бросается в глаза его стремление по возможности отождествить принципы разумной оценки, свести их к одному источнику и всю их совокупность представить в виде некоторого организованного целого. Более всего эта тенденция проявляется в сближении морали с эстетикой и логикой, поэтому представляется наиболее удобным с этого именно и начать настоящий отдел.

Степень эстетической ценности как произведений природы, так и художественного творчества определяется законом равенства и пропорциональности частей. Тот же самый закон, но лишь в несколько измененной форме, господствует и в моральной области. Здесь также идеалом являются равенство и пропорциональность во многом. В самом деле, формула справедливости приглашает человека воздавать всем должное, отдавать каждому то, что ему принадлежит. Это предполагает различие, потому что справедливость предписывает не математическое равенство, а такое распределение благ, которое соответствует потребностям и достоинству каждой единицы, входящей в состав целого. Но в справедливом распределении благ мыслится также равномерность, которая не выходит за пределы потребностей и достоинства каждого члена общества. Таким образом, в основном требовании морали совмещаются различие и равенство (De quant. an. 15). С другой стороны, в формуле справед-

ливости мыслятся пропорциональность и порядок, потому что она предписывает любить Бога более всего, ближнего — как себя самого, а тело — менее, чем душу. Благодаря этой добродетели душа человека, подчиняясь высшему, не оскверняется низшим, но приводит его в порядок (*De music. VI, 46*). В силу такого тесного соприкосновения между моралью и эстетикой нравственное достоинство человека есть не что иное, как его внутренняя красота. «Что иное, — говорит бл. Августин, — представляет собою справедливость, когда находится в нас, или какая-либо добродетель, через которую живут праведно и мудро, как не красоту внутреннего человека?» (*Epist. CXX, 20*).

Рассматривая нравственность с точки зрения всеобщего и частного, бл. Августин сближает ее также и с чисто логической деятельностью рассудка, проявляющейся в обобщении. Евангелие требует от верующего безраздельной любви к Богу, но Бог олицетворяет собою всеобщий закон. Всякая душа имеет власть заявлять о себе по своему частному праву, но выше последнего стоят законы всеобщего, которыми сама она управляется. Выйти из-под их влияния она не может. Или по своей воле она отдает себя под их руководство, или против воли подпадает под их неустрашимое действие. Чем меньше она услаждается своим частным благом и чем благоговейнее и свободнее повинуется она всеобщему закону — Божественной Премудрости, тем выше она по своему благочестию (*De div. quaest. 79, 1*). Все чувственные удовольствия, столь противные нравственности, отличаются частным характером, потому что они связаны с определенным временем и местом. В противоположность им нравственный закон есть нечто единое, независимое от места и времени, вечное и всеобщее (*De lib. arb. II, 41*). Любовь к Высшему Благу, к Богу, должна быть всецелой, потому что Бог есть благо всеобщее, а не частное (*Ibid. II, 52*). Второе основное правило любви, определяющее наши общественные обязанности, стоит в не менее тесном отношении к всеобщему. Заповедуя любовь к ближнему, как к себе самому, Евангелие требует от нас ненависти к отцу, матери, брату, жене (*Лк. 9, 60, 62; 14, 26*). Этим запрещается определять свое отношение к другим людям на основании плотских уз частного характера. В ближнем нужно любить не отца, не мать, не жену или брата, а человека вообще. Потому и сказано, что любить другого должно, как себя самого. Никто себе самому не бывает ни отцом, ни сыном, а только человеком. Отсюда: любить другого как себя самого — значит любить в нем то, что составляет в челове-

ке его самого (De vera relig. 88—89; De serm. Domin. in mont. 1, 40—41). На этом же основывается любовь к врагам. Любить врага как такового невозможно, но в нем можно любить человека вообще и желать ему того же самого, чего нужно желать и для себя самого, — исправления (Ibid. I, 41).

Так устанавливается известное отношение морали через идею равенства и порядка с эстетикой, а через идею всеобщего — с логикой. Но как принципы прекрасного, так и логические операции бл. Августин старается свести к идее единства. Равенство и порядок в эстетике есть единство в разнообразии. Обобщение и различие в дискурсивном мышлении выражают собою стремления духа к единству или более полному, или более чистому. Если мораль соприкасается с тою и другою областью, то она должна иметь некоторое отношение также и к числу.

<...>

В диалоге «De libero arbitrio» вопросу об отношении принципов нравственности к числу посвящен специальный трактат, в котором мысль, извлеченная нами из предшествующих сопоставлений, высказана с определенностью, не оставляющей желать ничего лучшего. Собеседник бл. Августина, Еводий, предлагает ему вопрос: в каком отношении стоят между собою число и мудрость — содержатся ли они совместно в каком-нибудь более общем начале, зависит ли одно из них от другого, или одно находится в другом? При этом он не допускает мысли, чтобы мудрость могла происходить от числа или содержаться в нем. Мудрость кажется ему выше числа, потому что умеющих хорошо считать очень много, а мудрых очень мало, даже, может быть, и вовсе не существует (De lib. arb. II, 30). В ответ на это бл. Августин, во-первых, устанавливает тождество числа и мудрости, а во-вторых, объясняет, почему число кажется людям чем-то более обыкновенным и низшим по сравнению с мудростью. Тождество числа и мудрости вытекает прежде всего из непрерываемой истинности, характеризующей как числовые отношения, так и принципы нравственности (De lib. arb. II, 32). Во-вторых, то и другое соединяет между собою их отрешенность от всего телесного. И число и мудрость лишь на краткое мгновение мыслятся в свойственной их природе отвлеченности от всяких чувственных образов (De lib. arb. II, 30). Наконец, само Писание соединяет вместе число и премудрость. Число подразумевается в той деятельности Божественной Премудрости, в которой Она «достигает от конца даже до конца крепко», между тем как та деятельность, которой Она «распо-

лагает все гладко», имеет отношение к мудрости (Прем. 8, 1) (De lib. arb. II, 30). Таким образом, число и мудрость есть одна и та же реальность, подобная огню, который содержит в себе и распространяет вокруг как свет, так и тепло.

Но почему же мудрость кажется нам чем-то более возвышенным по сравнению с числом? Ответ на это дает та же аналогия с огнем. В его субстанции настолько тесно соединяется свет с теплом, что их невозможно отделить друг от друга. Однако тепло огня распространяется только на ближайšie к нему тела, тогда как его свет достигает и очень отдаленных предметов. Так, мощь разума, присущая Премудрости, согревает лишь ближайšie к ней разумные природы, а тела, которые отстоят от нее дальше, она озаряет светом чисел. Божественная Премудрость даровала способность рационального познания только душам, и притом лишь разумным, воздвигнув в них Свой престол, с которого управляет всем. Числа же она сообщила всему, не исключая тел самого низшего порядка. Так как все материальное ниже человека, то мы легко судим о телах и о числах, отпечатлевшихся в них, но с трудом постигаем мудрость, которая выше нас.

<...>

Соединив число и мудрость в истине как субстанции, потенциями которой они являются, Августин идет далее и отождествляет с истиной все вообще принципы мышления. Специального трактата по этому вопросу в его сочинениях мы искали бы напрасно. Поэтому убедиться в наличии такого отождествления можно только на основании нескольких определенных выражений и из сопоставления целого ряда косвенных данных. К первым принадлежат тексты, в которых говорится, что в истине содержится все неизменно истинное. Так как бл. Августин признает неизменно истинными все самоочевидные положения, то отсюда следует, что в понятие истины он включает все вообще принципы мышления (De lib. arb. II, 33—34). Все они содержатся в истине, как отдельные лучи в сиянии солнца (Ibid. II, 36).

Косвенные данные, убеждающие в отождествлении всех руководящих принципов с истиной, более многочисленны. Сюда нужно отнести все те места в сочинениях бл. Августина, в которых принципы мышления каждой категории в отдельности именуются и своим собственным названием, и истиной. Так, закон соотношения чисел называется безразлично и *ratio numeri*, и *lex numeri*, и *veritas numeri* (Ibid. II, 20—24). Если бл. Августин говорит, что истинность мышления обусловлена

его соответствием законам логики с формальной стороны и аксиоматическим положениям с материальной, то в других случаях таким условием он называет согласие с истиной (*De vera relig.* 73). Иногда значение руководящей идеи у бл. Августина приписывается общему понятию, особенно в тех случаях, когда его происхождение трудно объяснить эмпирическим путем. Такие понятия он также относит к области истины (*De Trin.* IX, 9). Принципы эстетики называются равенством, порядком, подобием, числом, но вместе с этим и истиной. После подробного трактата об эстетической оценке на основании закона равенства и единства Августин называет этот закон всех искусств истиной и говорит, что в ней именно находит свое правило, форму или первообраз все, стремящееся к единству (*De vera relig.* 56—58). Говоря об эстетической согласии частей, он прибавляет, что всякий, желающий познать высшее *согласие*, не должен обращать свой взор к внешнему, но должен сосредоточиться в себе самом, потому что *истина* обитает во внутреннем человеке (*Ibid.* 72). Принципы нравственной оценки также называются истиной. Термины «*justitia*», «*sapientia*», «*veritas*» употребляются как взаимозаменяемые (*In Ioan. Ev. Tr.* 35, 3; *De Trin.* IX, 11). Человек, сам не будучи справедливым, знает, однако, что такое дух справедливый. Он видит это в истине, присутствующей уму (*De Trin.* VIII, 9). Как должен жить служитель Божий, мы видим в самой истине (*Ibid.* VIII, 13). Естественный порядок благ, имеющий столь важное определяющее значение в морали, усматривается в истине (*De doct. christ.* I, 8). Само высшее благо созерцается также в истине, и та же истина указывает на отдельные блага, избираемые человеком (*De lib. arb.* II, 36).

Если, как видно из приведенных сопоставлений, принципы мышления и истина в глазах бл. Августина тождественны, то об истине он должен утверждать то же, что и о принципах рационального познания. Это действительно мы и наблюдаем в его сочинениях. Самоочевидные истины, которыми руководится ум, суть принципы оценки, применяемые в той или другой области мышления. На основании их разум все судит, но их самих судить он не может, а может только созерцать их. Если истина есть совокупность этих принципов, то и она, в свою очередь, должна быть принципом оценки. Бл. Августин совершенно ясно и говорит о ней как о мериле, пользуясь которым, мы устанавливаем для себя ценность вещей (*Conf.* VII, 23). С другой стороны, он утверждает, что истина, будучи принципом оценки, сама не может подлежать суду человеческого ума

(Ibid. X, 10). Наконец, отождествление истины с принципами мышления и оценки видно из того, что бл. Августин очень часто называет ее светом, в котором мы видим ценность вещей (De lib. arb. II, 33. 36; Serm. CLXXIX, 6; Enarr. in Ps. VII, 8; De Trin. IV, 20; Conf. VII, 16).

Нетрудно угадать причину и основание отождествления принципов оценки с истиной. Подобно всем платоникам, бл. Августин отличает истинное от истины. «Иное, — говорит он, — чистота и иное — чистое, так же точно иное — истина и иное — то, что называется истинным». И из этих двух превосходнее истина, «ибо не от чистого зависит чистота, а от чистоты чистое; так и то, что истинно, истинно в силу истины» (Solil. I, 27; De div. quaest. 1). Ничто «не может быть истинным без истины» *. Все истинно настолько, насколько причастно истине и соответствует ей. Так как тела являются в той мере истинными шарами, или истинно прекрасными, в какой приближаются к фигуре геометрического шара, или к закону эстетического равенства, то последние и служат для них истиной, по причастности к которой они становятся истинными (De quant. an. 21). Наше мышление истинно настолько, насколько причастно истине логических законов, исчисление истинно, если соответствует истине математических соотношений. То же сохраняет силу и по отношению ко всем другим принципам. Так определяется понятие истины с гносеологической точки зрения, т. е. истины, делающей истинными продукты человеческой мысли. Отождествление всей совокупности принципов мышления с истиной дает нам право в дальнейшем употреблять этот термин для обозначения принципов оценки как некоторого нераздельного целого.

В. Всеобщность истины. Вторым общим свойством всех принципов рационального познания служит их всеобщность. Это вытекает из самого понятия о них. Если они обуславливают собою правильность исчисления, логических операций мысли, эстетической и нравственной оценки, то, поскольку люди правильно исчисляют, делают правильные определения и умозаключения, правильно судят о прекрасном и добром, постольку они руководятся этими принципами и находятся в их интеллектуальном свете, постольку эти принципы в той или иной форме присущи всякому человеческому уму. Можно с большей

* Verum autem non potest esse, si veritas non sit (Solil. II, 2); Nec ullum verum nisi veritate verum est (De vera relig. 73; Enarr. in Ps. 4, 3; In Ioan. Ev. Tr. 39, 7).

или меньшей степенью ясности понимать их отвлеченную формулу, можно даже вовсе не подозревать об их существовании, но нельзя инстинктивно не руководиться ими в своем познании.

<...>

С. Неизменяемость истины. Во всех ранее приведенных выдержках, в которых говорится о принципах мышления, последние непременно характеризуются как неизменяемые. Их неизменяемость бл. Августин доказывает частными примерами, которые он берет главным образом из области математики. Законы соотношения чисел не могут быть изменены никакими усилиями.

<...>

Принципы эстетической оценки не подвержены никаким изменениям. Прекрасное в пространстве изменяется соответственно большей или меньшей обширности занимаемого им места <...> Прекрасное во времени изменяется соответственно большей или меньшей скорости движения <...> Но закон эстетического соотношения частей в пространстве и времени... всегда остается одним и тем же...

<...>

Единство и разнообразие в морали бл. Августин представляет себе по аналогии с эстетикой: форм прекрасного очень много, но в них получают свое выражение одни и те же неизменные эстетические принципы... Так, в морали везде и всегда считалось справедливым и похвальным любить Бога более всего и ближнего — как самого себя (Conf. III, 15). Всеми признается общеобязательным правило: чего не хочешь для себя, не делай другому (De doctr. christ. III, 22). Преступления против природы всегда и везде возбуждали отвращение и подлежали наказанию (Conf. III, 15).

<...>

Итак, все принципы мышления и разумной оценки неизменяемы, а если неизменяемы, то вечны (De music. VI, 36; De immort. anim. 1, 6). Но неизменяемость и вечность руководящих начал мышления есть не что иное, как необходимость. Таким образом, бл. Августин видит в них истины всеобщие и необходимые.

Д. Истина выше человеческого ума. Все изложенное ранее устанавливает, что совокупность принципов мышления, или Истина, есть нечто единое, существующее независимо от человеческого ума.

<...>

Е. *Истина — Бог*. Из предыдущего параграфа видно, что бл. Августин смотрел на принципы мышления, которыми руководится ум в своем познании, как на лучи Божественного света, как на некоторое изливание Божественного существа, озаряющее человеческую мысль. Неизменяемость этих принципов заставляла его отнести их в область божественного. На этом мы могли бы и остановиться, но так как со времени Фомы Аквинского почти никто из исследователей не допускает, чтобы бл. Августин мог исходить в своей гносеологии из идеи непосредственного созерцания Бога, то мы считаем нужным обосновать свой тезис, сверх приведенных, еще новыми данными. Из дальнейшего мы убедимся, что, разумея под термином «Истина» совокупность принципов мышления, бл. Августин отождествляет Истину, понимаемую в этом смысле, с Самим Богом.

<...>

Отождествление Бога с принципами мышления особенно ясно видно из того, что все, уместное по отношению к ним, бл. Августин утверждает и о Боге. Истина как совокупность самоочевидных положений в системе бл. Августина есть закон, с точки зрения которого разум судит обо всем, не исключая и себя самого, но судить который он не может. То же самое и почти теми же словами он говорит и о Боге. Душа человека «судит обо всем, чем она пользуется; не судит об одном только Боге, потому что согласно Ему судит о прочем» (De div. quaest. 30; De vera relig. 58).

Принципы мышления бл. Августин называет умопостигаемым светом. Если в его сознании они были тождественны с Богом, то он, естественно, должен был перенести наименование бестелесного света и на Самого Бога, и мы действительно видим, что такое перенесение в его сочинениях обычно. При этом Бог называется светом именно как принцип и исходный пункт дискурсивного мышления. Укажем несколько примеров. Выясняя, что такое интеллектуальное зрение, бл. Августин указывает на его объекты. Душа в себе самой видит посредством него свои добродетели, т. е. оценивает себя с нравственной точки зрения. Но сама душа и добродетели, поскольку они в ней воплотились, суть тварь, хотя и высшая. Иное дело свет, которым озаряется душа, чтобы созерцать в себе ли или в нем все верно понятое (De Gen. ad litt. XII, 59). Бог есть Премудрость, и именно как Премудрость Он есть свет (De Trin. VII, 6). Бог — свет праведности и свет истины (Enarr. in Ps. VII. 8; Serm. CLXXIX, 6; Conf. VII, 16). Это свет, который видел слепой Товит, поучая сына добродетели (Conf. X, 52). Как свет

чувственный не только делает видимыми предметы, но и сам есть причина своего восприятия, так Христос есть духовный свет, открывающий не только все умопостигаемое, но и Себя Самого (In Ioan. Ev. Tr. 36, 6). Как принцип познания, Божественная Премудрость есть свет, озаряющий все умы. В этом смысле бл. Августин комментирует слова евангелиста Иоанна: «Был свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. I, 9) (In Ioan. Ev. Tr. 15, 19; Conf. IV, 25). Ум человеческий есть тоже свет, но свет освещаемый, тогда как Бог есть свет освещающий (Serm. IV, 6; LXVII, 9; CLXXXIII, 5; Epist. CXL, 7—8; In Ioan. Ev. Tr. 14, 1; XXXVI, 4; Enarr. in Ps. VII, 8).

Наконец, если принципы мышления и Бог одно и то же, то наименование Бога умопостигаемым светом не есть фигуральное выражение. Этот свет не образ, не сравнение, но некоторая реальность, которая понимается в прямом и буквальном смысле. Называя Бога бестелесным светом, бл. Августин хочет сказать не то, что Бог подобен в некотором отношении принципам мышления, как в некотором отношении он подобен камню, двери, пути, но то, что Он есть сами эти принципы. Из всего сказанного ранее, из собранного и отмеченного на предшествующих страницах материала это ясно само собой. Но этот вывод получает особую твердость и силу оттого, что можно сослаться на слова самого бл. Августина, показывающие, насколько сам он отдавал себе отчет в прямом смысле своих сопоставлений Бога со светом. Называя светом умы ангелов, их познание и Бога, источник их ведения, он предупреждает читателя, что вовсе не видит в этом простого сравнения, но понимает это выражение в буквальном, хотя и нематериальном, смысле, что Христос называется светом (Ин. 8, 12) вовсе не так, как именуется камнем (Деян. 4, 11), но в собственном смысле (De Gen. ad litt. IV, 45).

В заключение важно отметить, что ни в одной из приведенных в тексте или под строкой выдержек Бог не называется числом, эстетической мерой, справедливостью, истиной, светом как *причина и податель* самоочевидных истин, по природе присущих человеческому уму, но всегда как начало, тождественное с этими истинами, и ни одного исключения из этого общего правила в сочинениях бл. Августина нам найти не удалось.

Теперь мы имеем все данные, чтобы освободить изложенное учение от образов и подвести итоги всему сказанному о природе принципов мышления.

При беглом чтении творений бл. Августина кажется, что его учение об интеллектуальном свете есть не что иное, как любимое, но плохо выдержанное сравнение: этим светом он называет то мыслимое, то мыслящее. Такая двойственность, сыгравшая весьма плачевную роль в истолковании гносеологии нашего мыслителя, была уже отмечена нами. В действительности, однако, понятие бестелесного света развито у него очень последовательно. Исходной точкой служит телесный свет и чувство зрения. В ощущении бл. Августин различает психическую и физическую стороны, так как в чувстве душа ощущает через тело. Устраним психический элемент. Чисто физическая сторона зрительного восприятия сведется тогда к материальному свету. Этот свет есть в глазу, но сам по себе он слишком слаб, чтобы преодолеть темноту ночи, поэтому он нуждается в поддержке внешнего света, который и является условием зрительного ощущения. Тот и другой свет одной и той же природы. Это световая сила обыкновенной стихии огня. Их однородность в ощущающем и ощущаемом необходима, потому что все постигается подобным. Таким образом, в учении о зрительных ощущениях Августин вынужден был рассматривать в качестве света как чувство зрения, так и условие его деятельности. Но той же самой двойственности мы должны ожидать и в учении об интеллектуальном познании. Раз считается установленным, что подобное познается подобным, то умопостигаемым светом нужно признавать как ум, так и озаряющую его умопостигаемую реальность. Интеллектуальный свет — это уже не световая потенция огня, а мышление. Он слагается из двух светов, в данном случае не тождественных, а лишь подобных друг другу: из бестелесного, но изменяемого ума, и бестелесной, неизменяемой Премудрости Божией. То и другое — свет, потому что познающее и познаваемое должны быть подобны. Умопостигаемый свет не образ, а реальность, и эта реальность есть не что иное, как мышление. Ум человека и Бог есть мышление. Но мышление человеческого ума дискурсивно: оно нуждается в опоре, в самоочевидных истинах, в принципах. Этих принципов в нем нет. Они входят как составная часть в абсолютное мышление Бога и тождественны Его субстанции. Мы уже приводили слова бл. Августина, в которых он высказывает мысль, что все интеллигибельное есть в то же время и интеллектуальное, все, познаваемое умом, само познает. Принципы мышления, данные в Боге, не суть нечто лишь мыслимое, но нечто живое, мыслящее, личное — Премудрость Божия. Содержание божественного мышления не исчерпывается, конечно, принци-

пами познания. В нем есть еще идеи, или разумные основания всего сущего. Их непосредственно видят ангелы, может видеть и человек в исключительных состояниях святости, экстаза. Но обычно, зараженному грехом, человеку видеть их не дано. В нем есть еще идеи, в которых перед самопознанием Божества открываются глубины Его Собственного существа, быть может навсегда сокрытые от сотворенных умов. Вот сущность учения бл. Августина о природе принципов познания и интеллектуального света.

После сделанных разъяснений можно без затруднений определить отношение гносеологической теории бл. Августина к неоплатонической. По существу, это одно и то же. Премудрость Божия, как космический Ум неоплатоников, есть совершенное мышление, от которого зависит дискурсивное мышление человека. Но у Плотина космический Интеллект есть вместе с тем и интеллект человека. Бл. Августин, исходя из идеи неизменяемости, решительно отождествил высшую сторону человеческого мышления с Богом. Далее, Плотин видел руководящие принципы мышления в идеях, бл. Августин свел их к принципам. В гносеологии Плотина центр тяжести падает на элемент чисто познавательный, бл. Августин интересуется почти исключительно суждениями ценности. Что касается учения о свете, то, в общем заимствовав его у Плотина, бл. Августин и в эту область внес свои изменения. Плотин называет умопостигаемым светом как физические, так и интеллектуальные силы, исходящие от высших принципов и изливающиеся на низшие. Это было обусловлено идеей тождества мышления и бытия. Идея творения из ничего не оставляла в системе бл. Августина места для признания тождества мышления и бытия. Вместе с этим отпало представление об интеллектуальном свете как физической силе и было удержано понятие о нем как о мышлении и познании. Наконец, в системе бл. Августина яснее, чем у Плотина, выступает реальный характер понятия об умопостигаемом свете. Эта особенность объясняется обстоятельствами его интеллектуального развития. Находясь долгое время под влиянием манихейства, он привык мыслить о Божественной субстанции как о свете. Сначала он отождествлял ее с физическим светом. Затем, под влиянием неоплатоников, он понял всю наивность такого материализма, но привычка мыслить Божественную субстанцию в виде света предрасполагала его к буквальному пониманию тех мест Писания, где Бог называется светом, и заставляла его искать духовную реальность,

которая могла бы соответствовать этим выражениям, принятым в прямом смысле.

Установив тождество принципов мышления с Премудростью Божией, мы продолжим свое исследование и попытаемся выяснить, как, по представлению бл. Августина, душа познает сам этот интеллектуальный свет, необходимый ей для дискурсивного мышления.

<...>

Интеллектуальное познание вечного и бестелесного. Объектом этого вида познания служат принципы мышления, свойства и природа которых нами только что выяснена. Как глаз, видя в солнечном свете различные предметы, воспринимает вместе с ними и сам свет, так ум, оценивая вещи с различных точек зрения, созерцает и принципы этой оценки.

<...>

Итак, принципы мышления по своему происхождению не зависят от человеческого ума: они не создаются им, а лишь открываются. Рассматривая положения: вечное — выше временного, семь и три — десять, разум не исправляет их как судящий, а радуется как нашедший (*De vera relig.* 73).

<...>

Понятие справедливости также не извлекается ни из внутреннего, ни из внешнего опыта. Все любят справедливость, но нельзя любить то, что неизвестно, следовательно, всякий, любящий справедливость, знает ее. Это было бы неудивительно, если бы справедливость любили только справедливые, потому что они могли бы любить и знать свою собственную справедливость. Но гораздо удивительнее то, что справедливость любят и знают не только справедливые, но и желающие стать таковыми, потому что иначе они не могли бы стремиться к этой цели. Последние не находят справедливости в своем собственном навыке, потому что они еще не осуществляют ее требований. Они не могут видеть справедливости при помощи телесного зрения, потому что она не есть какое-нибудь тело — белое, черное, квадратное или круглое. Это — красота души, невидимая, как и сама душа. Они не могут, наконец, составить себе понятие о справедливости на основании телесных движений, служащих ее знаками, потому что нужно знать предварительно, что такое справедливость, чтобы усматривать в этих движениях знаки именно справедливости (*De Trin.* VIII, 9; XIV, 21).

Таковы основания, приведенные бл. Августином в доказательство независимости принципов мышления от внешнего и внутреннего опыта.

Принципы мышления открываются в готовом виде в памяти. Законы логики и математики, принципы эстетической и нравственной оценок служат условием правильной деятельности разума. Это глубоко скрытые пружины, силою постоянного давления приводящие в движение весь механизм мышления. Их влияние проявляется в каждом суждении и умозаключении. Отсюда — для того чтобы найти руководящие принципы разума, нужно замкнуть двери чувства, войти во внутреннюю храмину своей души и отдаться всецело анализу самого мышления. Только этим путем можно выделить из всей совокупности суждений и умозаключений те принципы, на которые они опираются. Поэтому бл. Августин не перестает повторять, что истина находится не во внешнем мире, не в нашем моральном характере, а в самой глубине ума (Contra acad. 3, 31; De vera relig. 72; In Ioan. Ev. Tr. 18, 10). Божественная Премудрость отпечатлела во внешнем мире свои следы и посредством их зовет человека, обращающегося к внешнему, возвратиться к себе самому и исследовать, на чем основывается его оценка вещей (De lib. arb. II, 41). Истина воспринимается внутренней стороной самого ума, поэтому нужно отвратить ум от мира и сосредоточить его на том, что обитает в нем самом (De div. quaest. 9). Все, относящееся к свободным искусствам, мы находим не где-либо вне нас, а в своем собственном духе (De immort. anim. 6). Что такое справедливый — это всякий видит в себе самом (De Trin. VIII, 9).

Итак, умопостигаемое находится в душе человека. Переходя к более подробному рассмотрению вопроса, бл. Августин указывает и ту силу души, которая является хранительницей самоочевидных истин. Сила эта — память. «Познание принципов мышления подобно припоминанию полузабытых образов чувственной памяти. Если бы последние совсем исчезли из нее, то не могло бы возникнуть самого желания их припомнить, но, для того чтобы оживить полуизгладившийся образ, нужны большие усилия. Если последние увенчиваются успехом, забытое снова получает свою былую яркость (Conf. X, 27—28). Так, сам факт искания и исследования принципов мышления показывает, что дух наш до некоторой степени их помнит, но стремится овладеть ими всецело. Различие между чувственной и интеллектуальной памятью состоит только в том, что образ вещи, воспринятый чувством, может совершенно исчезнуть из памяти, а самоочевидные истины интеллектуального познания никогда не покидают ее.

Находясь в нашей памяти, умопостигаемое входит в круг того, что мы знаем. Но предмет знания не всегда бывает и предметом мышления (*cogitatio*). Многое человек знает, о чем не размышляет, когда его внимание приковано к другим предметам. Поэтому часто говорят: ты это знаешь, но не знаешь, что это тебе известно. Так, ученый, в совершенстве овладевший несколькими свободными науками, знает все, основательно им изученное, но в каждый данный момент его ум может быть занят только какой-нибудь одной из этих наук. Когда предметом его размышления служит геометрия, то знание музыки не покидает его, и наоборот (*De Trin.* XIV, 9; ср. XIV, 8. X, 7; *De immort. anim.* 6). Однако, пока он не направит свой ум на ту или другую сторону в содержании своего знания, она остается скрытой в его памяти (*De Trin.* XIV, 9). Хотя в непрекращающемся акте самосознания душа имеет непререкаемое знание о себе самой, однако сознает это знание лишь тогда, когда начинает размышлять о себе (*Ibid.* XIV, 8).

Переход содержащегося в памяти в поле зрения размышления бл. Августин представляет себе по схеме отношения материи и формы. Все достояние интеллекта, хранящееся в темных глубинах памяти, представляет собою совокупность форм, обладающих известной активностью. С другой стороны, в уме есть сторона, способная воспринимать эти формы. Называя ее острием мысли, бл. Августин показывает, что представляет ее по аналогии со зрительным лучом, выходящим из глаз и разыскивающим предмет, который следует внимательнее рассмотреть. Луч ума под влиянием импульса воли направляется в тайники памяти и, соприкасаясь с самоочевидными истинами, находящимися там в скрытом состоянии, формируется ими и таким образом делает их предметом своего сознания и мышления (*Ibid.* XIV, 10). Это как бы взгляд ума, который падает то на одну, то на другую интеллигибельную форму, хранящуюся в памяти (*Ibid.* XIV, 8).

Итак, присутствуя в памяти, принципы мышления всегда входят в состав наших знаний, но не всегда находятся во взоре размышляющего или припоминающего ума. Поэтому, хотя они всем известны, однако не все это видят и знают. Чтобы увидеть их внутренним оком ума, нужно только к ним обратиться, направить на них свое внимание. Этому мешает главным образом слишком исключительный интерес и устремление мысли к внешнему, к телам, которые посредством чувств навязчиво заявляют душе о своем бытии и привлекают к себе ее страсть. Для познания принципов мышления необходимо отвести взор

ума от тел и их образов, которыми переполнено воображение, и сосредоточить его на самом мышлении.

<...>

Присутствие принципов мышления в памяти выдвигает дальнейший вопрос: каким образом и когда они проникли в память и стали ее достоянием? Эту проблему бл. Августин решает двояким путем, и чтобы понять возможность такого двойственного ответа, нужно иметь в виду его учение о памяти. Как уже было выяснено ранее, он различает два вида памяти — чувственную и интеллектуальную. Чувственная содержит образы тел, которые не могут присутствовать реальней в нашем духе. По самой своей природе материальные предметы лишены возможности проникнуть в чисто духовную область памяти, а раз они не могут присутствовать в ней самой своей субстанцией, то для души, в ее страстном стремлении к обладанию телами, остается лишь одно средство удержать их — создать замещающие их образы и поместить их в своем внутреннем мире. Таким образом, тела находятся в чувственной памяти не своей субстанцией, а лишь в виде отображений. Напротив, умопостигаемая Истина, не ограниченная ни временем, ни пространством, присутствует в памяти реально, своей собственной субстанцией. Далее, вследствие того что части мира материального не вездесущи, вступление их образов в область памяти связано с определенным моментом времени. По большей части мы помним, когда впервые увидели тот или другой предмет, и знаем, с какого времени мы его помним. И в интеллектуальной памяти есть элемент, связанный с определенным моментом запоминания. Так, мы можем помнить, когда и при каких условиях нами была усмотрена в душе та или другая самоочевидная истина. Кроме того, отчетливое понимание принципов мышления связано с определенным моментом времени и память может сохранить о нем воспоминание. Но в данном случае предметом запоминания служит, собственно, не сама интеллигибельная Истина, а ее усвоение познанием, состояние нашего изменяющегося ума — момент, степень и характер постижения им истины. Однако и в сфере тварного духа, подверженного изменениям, есть элемент более постоянный, Это сам дух и его свойства. В своей памяти он присутствует реально и всегда. Нельзя сказать, что был момент, с которого наш дух стал достоянием памяти, как нельзя утверждать и того, что было время, когда в памяти еще не было памяти (De Trin. XV, 25). Применяя эти общие воззрения бл. Августина на природу памяти к разрешению поставленного вопроса, мы прежде всего

должны признать, что, по его представлению, принципы мышления, как бытие умопостигаемое, присутствуют в памяти не в виде образа, а реально, самой своей сущностью. Что же касается вопроса о времени, с которого они поступают в распоряжение памяти, то он ставит мысль перед дилеммой: эти истины или были усвоены памятью в какой-нибудь определенный момент жизни духа, или же были ее достоянием всегда, с того момента, когда она получила само бытие. В первом случае предполагается акт запоминания, имевший место когда-то в прошедшем. Во втором — акта запоминания совсем нет, а есть только постоянное реальное присутствие интеллигибельной действительности в уме познающего, сказывающееся во всех актах мышления. Этот двоящийся ответ на интересующий нас вопрос мы и находим в сочинениях бл. Августина.

1. В своих ранних сочинениях бл. Августин очень определенно поддерживает платоновскую теорию припоминания. В эмпирической жизни человека нельзя указать такого момента, когда самоочевидные истины проникают впервые в его душу. Когда его ум вместе с возрастом вступает в свои права, он уже находит их в своих недрах. Следовательно, он не приобретает их здесь, а приносит их с собою оттуда, откуда является в этот мир. Таким образом, теория припоминания связывается с представлением о происхождении души и ее воплощении... Согласно платонической теории, душа существует раньше тела и только ее падение служит причиной воплощения. Но, прежде чем снова возвратиться в область умопостигаемого, она много раз перевоплощается, чтобы искупить грехи предшествующих воплощений. В христианской литературе идея предсуществования и метемпсихоза не нашла для себя широкого распространения.

<...>

В позднейших сочинениях бл. Августин решительно отрицает теорию Платона, которую в письме к Небридию взял под свою защиту (Epist. VII, 2). Понятие о блаженной жизни, говорит он, не зависит от опыта настоящего существования, но оно не представляет собою и воспоминания о когда-то испытанном блаженстве в период ли, предшествующий воплощению души, или в лице праотца Адама. Блаженство тех дней совершенно забыто душой (De Trin. XIV, 21). Но не одно простое отрицание теории припоминания мы встречаем на страницах сочинений бл. Августина, а и критику ее. Замечательно, однако, что все его возражения имеют в виду теорию припоминания, поскольку она связывалась с метемпсихозом: он опровергает не то, что

душа приносит самоочевидные истины из мира сверхчувственного, а то, что эти истины являются припоминанием знаний, приобретенных во время предшествующих воплощений. Он берет платоновскую теорию в ее пифагорейской форме и, очевидно, имеет в виду диалог «Менон». В доказательство теории припоминания Платон ссылался на мальчика, который отвечал на искусно поставленные вопросы из геометрии, как будто бы ранее был знаком с этой наукой*. Но эти знания, возражает бл. Августин, во всяком случае, не могут быть остатками математических познаний, приобретенных в другом теле, потому что знатоков геометрии очень мало, а на подобные вопросы дают верные ответы все или почти все. Далее, если память сохраняет опыт жизни в других телах, то почему при помощи наводящих вопросов каждый находит в своей душе только такие знания, которые относятся к области умопостигаемого, и не находит никаких следов знания о вещах, воспринимаемых посредством чувств?

<...>

...Всецело отвергая идею перевоплощений, бл. Августин никогда не относился с полным отрицанием к гипотезе предсуществования душ, а отсюда и допустимость теории припоминания в форме, определяемой ее связью с последней, для него не была вполне исключена.

2. Второе объяснение факта присутствия самоочевидных истин в памяти ясно сформулировано бл. Августином в одном из самых последних его сочинений — в «Retractationes». Важность этой формулировки становится очевидной, если принять во внимание задачи названного сочинения, содержащего примечания и поправки к ранее написанным трактатам. Бл. Августин оговорил здесь как раз те два приведенных выше выражения, в которых содержится учение Платона о припоминании, и взял назад высказанную в них мысль. Третье место осталось неисправленным, конечно, только потому, что автор не успел пересмотреть письма, в которых оно содержится. Ввиду особого веса и значения «Retractationes» («Пересмотры») мы возьмем их за исходную точку для дальнейшего анализа мысли Августина. Вот сделанные им поправки. По поводу слов: «Сведущие в свободных науках, изучая их, без сомнения, выкапывают и некоторым образом вырывают их из забвения в себе самих»

* «Менон», 71—85. О пифагорейском оттенке изложенного здесь учения о припоминании см.: *Zeller. Op. cit. Bd II, 1 (Aufl.). S. 454. Anm. 1.*

(Solil. II, 35) — он замечает: «Но этого я также не одобряю; верные ответы по некоторым наукам дают даже не сведущие в них, когда им хорошо предлагают вопросы, вероятнее, потому, что им присущ, насколько они могут воспринять, свет вечного разума, в котором они созерцают эти неизменяемые истины, а не потому, что их некогда знали и потом забыли, как казалось это Платону и подобным» (Retract. I, 4, 4). Другая поправка читается следующим образом: «Сказанное: мне кажется, что душа принесла с собою все искусства и что так называемое изучение есть не что иное, как припоминание и воспроизведение забытого, нужно понимать не в том смысле, как будто в этих словах одобряется мнение, что душа некогда жила или здесь в другом теле, или где-нибудь в ином месте в теле или без тела и что те истины, которыми она отвечает на вопросы, не изучавшиеся ею здесь, были усвоены ею ранее в другой жизни. Возможно, как мы уже сказали выше в настоящем труде, что она имеет эту способность как природа умопостигаемая и соединенная не только с вещами умопостигаемыми, но и неизменяемыми, созданная таким образом, чтобы, когда она обращается или к тем вещам, с которыми соединена, или к себе самой, поскольку их видит, постольку давала верные ответы» (Retract. I, 8, 2).

Новая гипотеза, получившая свое выражение в приведенных словах, состоит в том, что душа всегда соединена со светом вечного Разума и с вещами не только умопостигаемыми, но и неизменяемыми, и может видеть их в настоящем, как, по теории припоминания, видела их когда-то в прошедшем. Нельзя указать момента, когда умопостигаемое впервые проникло в память и отобразилось в ней. Оно всегда существовало в ней. Акта запоминания никогда не было. Переход от теории Платона к этому неоплатоническому ее видоизменению вполне понятен. Теория припоминания нужна только в том случае, если не выдвигается идея непосредственного и всегдашнего соприкосновения души с миром умопостигаемых реальностей, если предполагается, что в силу воплощения душа утрачивает возможность непосредственного усмотрения идей. Если же связь души с Божественной сферой Истины не отрицается и после ее воплощения, то нет никаких препятствий перенести акт созерцания умопостигаемой действительности из сомнительной области домирного существования души в область ее реального бытия и приурочить его к настоящей жизни в теле. Исходя из только что намеченного взгляда, бл. Августин часто говорит о присутствии в душе умопостигаемого. Когда человек рассужда-

ет о справедливости и понимает, что такое справедливость, он видит ее, поскольку она в нем реально присутствует, однако не в виде истины, когда-то усвоенной душой, а как нечто отличающееся от души и превышающее ее (De Trin. VIII, 9). Но так как принципы оценки суть лучи Божественного света, то бл. Августин говорит о реальном присутствии в душе Самого Бога. Бог находится как бы в самом центре души: Он внутреннее нашего внутреннего мира (Ibid. VIII, 11). Пребывание в душе Бога как умопостигаемой Истины обусловлено Его непространственностью и вездеприсутствием. Субстанция Бога непротяженна. Она находится в каждой точке пространства, и притом не по частям, а во всем своем целом. Просвещая умы, Бог присутствует в душе каждого разумного существа как нечто целое, неделимое, одинаковое для всех. Не все постигают это общее достояние в одинаковой степени, но это зависит не от различия самого объекта познания, а от неодинаковой степени восприимчивости различных умов. Так и свет солнца в равной мере освещает всех, но зрячие видят его хорошо, больные глазами плохо, а слепые совсем не видят (Epist. CXL, 6; CLXXXVII, 18). Бог присущ человеческой душе потому, что «в Нем мы живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 27—28) (De Trin. XIV, 16). Итак, бестелесная и вечная сущность Бога всегда присутствует в духе человека, а в ней дана умопостигаемая истина...

Такова теория непосредственного и реального присутствия в душе вещей умопостигаемых и неизменяемых, к которой бл. Августин перешел от теории припоминания. Но ее связь с последней не порвалась. Следы перехода от одной теории к другой сохранились в той роли, которую играет память и при виде непосредственного пребывания в душе Бога. Умопостигаемый свет Божества в силу своей непространственности присущ каждой душе, но Он может быть и не быть предметом размышления и, следовательно, отчетливого знания. По терминологии бл. Августина, быть в душе и не быть предметом размышления — значит, находиться в памяти, а делать скрытую в душе реальность предметом размышления — значит, припоминать ее. Отсюда — присутствие Бога в душе или в уме бл. Августин называет Его присутствием в памяти, а созерцание в Боге той или иной истины — ее припоминанием в Боге. В десятой книге «Исповеди» он подробно описывает, как познал Бога и как нашел Его в глубине собственной души. Подвергая анализу все силы ее, он ищет Бога именно в памяти. Ведь ничего нельзя искать, не помня об этом, и нельзя помнить о том, чего не со-

держится в памяти (Conf. X, 26). Ни в какой иной силе души не может обитать Бог, как только в памяти (Ibid. X, 35). Но так как память есть сила нематериальная и непространственная, то нельзя спрашивать, в какой части памяти пребывает Бог (Ibid. X, 36). Если Бог находится в памяти, то обращаться к Нему, чтобы мыслить о Нем и в Нем познавать интеллигибельное — значит, вспоминать Бога (De Trin. XIV, 21; ср.: 15—17). Так как, далее, припоминание Бога есть результат обращения к Нему мысли, то платонический метод наводящих вопросов и напоминаний сохраняет всю силу и при идее реального присутствия Бога в душе и Его непосредственного созерцания. Истина, сотворившая себе обитель в человеке, слишком полна по своему содержанию, так что слабый человеческий ум не может охватить ее со всех сторон одним взглядом. Поэтому полезны наводящие вопросы, обращающие его внимание на ту или другую ее сторону (De magist. 40).

Обобщая содержание настоящего отдела, мы должны свести его к следующему тезису. Вечное и бестелесное, как Истина, руководящая мышлением, находится в памяти человека. Эта общая мысль в своем конкретном развитии приняла в системе бл. Августина двоякую форму. В его ранних сочинениях Истина, пребывающая в душе, рассматривается в качестве известного следа, оставшегося в памяти от непосредственного созерцания умопостигаемого, имевшего место когда-то в прошлом. Но одновременно с этим представлением Августином была высказана гипотеза постоянного пребывания в душе умопостигаемой реальности самой своей субстанцией, которую душа созерцает непосредственно в своей настоящей жизни. Наиболее ясные следы первой, платоновской, теории мы находим в сочинении «De quantitate animae» («О количестве души»), написанном в 388 г., а вторая теория, близкая Плотину, в почти совершенно законченном виде изложена в сочинении De magistro («Об учителе»), написанном в том же 388 г. (De magist. 38—40). Последнее обстоятельство не помешало, однако, Августину возвратиться к первой теории в письме к Небридию, которое относят к 389 г. Таким образом, в начале своей литературной деятельности Августин колебался между той и другой теорией. Колебание между теорией припоминания и идеей непосредственного созерцания было отмечено нами и в изложении соответствующего пункта системы Плотина. Такое совпадение дает право объяснять колебание Августина влиянием на него «Эннеад». Однако очень скоро в его сознании, как, впрочем, и у Плотина, получила преобладание идея непосред-

ственного созерцания интеллигибельного, а теория Платона была подвергнута критике и отвергнута*.

Способ познания бестелесного и вечного, субстанциально присутствующего в душе. Так как платоновская теория припоминания была устранена бл. Августином, то в дальнейшем исследовании о способе познания бестелесного и вечного мы будем считаться только с теорией субстанциального присутствия умопостигаемого в памяти.

Бл. Августин различает двоякий способ познания бестелесной и вечной Истины, пребывающей в душе, — непосредственный и опосредствованный самою душою. Ум может обращать свой взор или непосредственно к умопостигаемому, или к отражению умопостигаемого в себе самом. Подобно тому как всякий видимый предмет можно рассматривать и прямо, и в зеркале, так и Божественную Истину ум созерцает или в Ней Самой, или в тех изменениях, которые Своим влиянием Она производит в человеческом духе (De Trin. XIV, 9; De Civ. Dei, XI, 29). Возможность прямого и косвенного познания вечного как двух различных, но не исключających, а дополняющих друг друга способов соприкосновения с Божественной Истиной, отмечена бл. Августином в сочинении «De Trinitate», написанном в 410 г.

В более ранних произведениях бл. Августин также говорит о том и другом способе познания, но не сопоставляет их так ясно между собою и не касается их взаимного отношения. В «De Trinitate», в связи с исследованием вопроса о познании справедливости, он говорит в одном и том же параграфе о двояком способе ее созерцания. Справедливый может знать, что такое справедливость, по своему внутреннему опыту, потому что законы Божественной Справедливости переписаны в его душу из Книги Света, но в душе грешника Справедливость не находит для себя отражения. Следовательно, он не может видеть ее в себе самом, а созерцает ее в свете Божественной Истины, поскольку свет этот в некоторой степени касается его ума (De Trin. XIV, 21). Указание на совместимость этих двух способов познания вечного мы встречаем и в «Retractationes» (I, 8, 2), а это доказывает, что бл. Августин не изменил высказанных по этому вопросу взглядов до самой смерти. Во всяком случае, в последнем своем слове, каковым служат «Retractationes», бл. Августин, если и выдвигает один какой-нибудь из этих способов познания, то, уж конечно, не способ опосредствованного позна-

* *Thimme.* Augustins geistige Entwicklung. Berlin, 1908. S. 118—119.

ния, а скорее, идею непосредственного созерцания (ср. *Retract.* I, 4, 4 и I, 8, 2).

<...>

1. Бог, или Истина, как совокупность принципов мышления, в силу Своего вседеприсутствия находится всегда Самой Своей субстанцией в душе человека, и ум наш созерцает Его так же непосредственно, как глаз вне нас находящиеся предметы (*De Trin.* XII, 23; XIV, 24).

Объект непосредственного интеллектуального созерцания хотя и находится в душе, но не относится к ее природе, так же как и объект зрительных ощущений. Бл. Августин вполне определенно заявляет, что ум видит вечное не в своей природе, потому что оно неизменяемо, а природа ума изменяема, и не в своем навыке, потому что навыка, соответствующего требованиям вечной Истины, в уме может и не быть (*De Trin.* XIV, 21). Соответственно этому он настойчиво повторяет, что вечные принципы мы видим, хотя и обращаясь к себе самим, однако не в свойствах и проявлениях своей природы, а выше себя и своей души. Когда мы говорим о созерцании Бога, наша мысль невольно, по привычке к чувственным и пространственно локализованным символам представляет себе этот высочайший Объект познания как нечто находящееся вне и выше ее. Этим символом охотно пользуется и бл. Августин, но с оговоркой, устраняющей всякое представление о пространстве. Бог находится не вне, а в самом, так сказать, центре нашего ума, но мы видим Его не как некоторое отображение в своей душе, а выше ее (*De Trin.* VIII, 13; *Conf.* X, 37). Тем не менее Он находится над душой не как масло над водой, не как небо над землей, не пространством, а Своей природой, потому что Он — Творец души (*Conf.* VII, 16). Для того чтобы познать Истину, нужно прежде всего войти в себя самого. Но так как природа человека изменяема, то нельзя останавливаться на ней и в ней искать Истину. Необходимо подняться выше души и вознестись туда, откуда возжигается сам свет разума (*De vera relig.* 72), где восседает неизменяемая природа, которая выше человеческого ума и есть Сам Бог. В Нем-то непосредственно мы и созерцаем истину (*De music.* VI, 36), справедливость, прекрасное и принципы, определяющие направление нашей деятельности (*De Trin.* VIII, 13; X, 7; IX, 12). Вследствие этого бл. Августин признает единственным учителем человека Божественную Премудрость, потому что как проповедник веры, так и наставник в свободных науках своими словами только обращают ум учени-

ка к этому Источнику истины (*De magist.* 38; *Epist.* XIX), только указывают на Него.

<...>

2. <...> Истина как совокупность всех принципов присутствует в уме человека реально, в своей собственной субстанции, а не в виде отражения или отпечатка. Она озаряет его мысль и руководит ею. Но первоначально человек не видит этого света или потому, что ум его недостаточно чист и здоров, или потому, что внимание его обращено на другие предметы, или, наконец, потому, что он не может объять одним взором всей полноты Божественной Истины. Истина находится в нем самом, но он ее не замечает. Она скрывается, по выражению бл. Августина, как бы в самых отдаленных и тайных пещерах памяти, и все ее содержание по отношению к познанию находится в беспорядочном и рассеянном состоянии (*Conf.* X, 17). Когда ум по собственному ли почину или по наводящим вопросам учителя обращается к Истине, он извлекает ее отдельные положения из глубины памяти и помещает их в поле своего зрения. Если ум различал прежде эти истины смутно, то теперь они представляются ему отчетливо, в виде точных формул с совершенно определенным содержанием (*Ibid.* X, 18). Таковы все положения свободных наук, преподаваемые в школах. Они, в свою очередь, запоминаются и поступают на хранение в память. Однако, предоставленные самим себе и не освежаемые повторением, они постепенно бледнеют и с течением времени совсем забываются и исчезают из памяти. Но сам источник, из которого они были впервые извлечены, субстанциальная Истина, никогда не покидает ума. Поэтому, забыв точные формулы наук, человек возвращается к своему исходному пункту, к смутному сознанию присущей ему Истины, и если он хочет освежить забытое, то ему ничего не остается, как обратиться туда, откуда он почерпнул свои познания в первый раз, т. е. к тем истинам, которые в рассеянном и неясном виде всегда присущи памяти (*Conf.* X, 17; *De Trin.* XII, 23 — ср.: *Ibid.* XV, 40).

Таким образом, человек может познавать вечную Истину не только непосредственно в Ней Самой, но и в тех выводных знаниях, которые он извлек из ее непосредственного созерцания и запомнил.

<...>

Закончив анализ учения бл. Августина об интеллектуальном познании, подведем итог и укажем его место в истории мысли. Самое тесное отношение этого учения к гносеологии Плотина не может подлежать ни малейшему сомнению. Ранее мы уже

отметили, с какими изменениями бл. Августин воспринял неоплатоническое учение об Интеллекте. Он отождествил его с Премудростью Божией, во всем равной Отцу, и приписал Ей то же значение в познании, какое Плотин приписывал Интеллекту, с тем лишь отличием, что видел в Ней источник не столько общих понятий, сколько принципов оценки. К этому теперь можно прибавить, что, подобно своему учителю, Августин признавал реальное присутствие Премудрости Божией в душе и непосредственное созерцание в ней умопостигаемого. Он устранил только неоплатоническое объяснение факта присутствия в душе Божественного Начала — близкую к пантеизму идею радиации Единого — и заменил его христианским, поставив пребывание Божественной Премудрости в уме в связь с идеей бестелесности, непространственности и вездесущия Бога. Зависимость от неоплатоников, в свою очередь, сблизила гносеологию бл. Августина с теориями арабских мыслителей — Авиценны и Аверроэса⁵², — и так как это обстоятельство имело самое плачевное последствие для понимания Августина, то его необходимо коснуться. Арабские ученые пользовались сочинениями Аристотеля и неоплатоников. Поэтому, поскольку они были перипатетиками, их гносеология весьма удаляется от августиновской, но, поскольку они подчинялись неоплатоническим влияниям, она сближается с учением христианского неоплатоника. Под совокупным влиянием Аристотеля и представителей школы Аммония Сакка⁵³ учение об интеллектуальном познании у Авиценны отлилось в следующую форму. Познание возникает от взаимодействия двух начал — пассивного и активного. Есть разум возможный (*intellectus possibilis*) и разум деятельный (*intellectus agens*). Первый — начало воспринимающее, второй — формирующее. Возможный разум принадлежит человеку и есть составная часть его разумной природы. Но он абсолютно бездеятелен и потому сам по себе не может порождать идей и вырабатывать понятий. Он может их лишь воспринимать, когда они вливаются в него активным разумом. Но этот последний отделен от человека и есть космическая сила. От Первого Начала путем эманации возникает целый ряд интеллигенций, и каждая из них владевает над какой-либо одной из небесных сфер. Последней интеллигенции подчинен мир подлунный. Она-то и есть *intellectus agens*. Источая содержащиеся в ней формы в материю, она творит вещи, внедряя эти формы в возможные интеллекты людей, она производит в них интеллектуальное познание. Отсюда соответствие по-

знания и бытия. *Intellectus agens* изливает все имеющиеся у него формы на воспринимающий интеллект каждого человека, тем не менее содержание познания у всех различно. Это объясняется тем, что возможный интеллект воспринимает из озаряющих его форм только те, к восприятию которых он подготовлен, а подготовкой служит наличность соответствующих чувственных представлений: у кого нет фантазмы лошади, в уме того не может отобразиться понятие лошади. Но так как чувственный опыт у всех различен, то и содержание мышления неодинаково. Интеллектуальной памяти не существует. Идеи активного ума формируют возможный интеллект лишь до тех пор, пока последний обращен к ним, но как только он переходит к другому, так эти формы отпадают, не оставив в нем никакого следа. Богатые познания в науках не доказывают наличности интеллектуальной памяти: они обусловлены навыком возможного разума обращаться к разуму деятельному и воспринимать из него формы с чрезвычайной легкостью*. В изложенной теории веет совершенно иной дух, но она имеет одну черту, которая роднит ее с гносеологией Августина. В той и другой носителем умопостигаемого является не человеческий разум, а высший, с которым ум человека непосредственно соприкасается и из которого черпает интеллектуальное познание.

Предложенное нами истолкование гносеологии бл. Августина далеко не является общепризнанным, а так как над современными исследователями этого вопроса явным образом тяготеет традиция средневековья, то нам необходимо, хотя бы в самых общих чертах, коснуться истории. Как известно, главным источником средневековой философии до XIII в. служили творения бл. Августина, действительно ему принадлежащие или ложно ему приписываемые. Из сочинений же Аристотеля были известны лишь труды, входящие в состав «Органона». Вследствие этого мыслители раннего периода схоластики были августиновцами. Они тщательно изучали его творения и в понимании последних не были связаны никакой тенденцией или предвзятой мыслью. Это обстоятельство должно служить дос-

* Смотри подробнее: *Stöckl A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz, 1865. Bd II. S. 40—48; *Шмёкль А. История средневековой философии* / Пер. Н. Стрелкова и И. Э. под редакцией проф. И. В. Попова. М., 1912. С. 13—25; *Cuarra de Vaux. Avicenne: (Les grands philosophes)*. Paris, 1900. P. 218—226.

таточным побуждением к тому, чтобы прислушаться к их мнению и считаться с тем впечатлением, которое они выносили из своего тщательного и непредубежденного изучения творений отца Западной Церкви. Так как бл. Августин для них был не только философской энциклопедией, но и церковным авторитетом, то по характеру их собственных гносеологических теорий мы можем безошибочно судить о том, в каком смысле они понимали свой первоисточник. К тому же принятый в то время метод требовал от мыслителя ссылок на авторитеты, а главное место среди них занимал бл. Августин. Поэтому нетрудно видеть, какие сочинения Августина и какие места из них послужили точкою отправления для новых, более определенных теорий.

Обращаясь с указанными запросами к схоластике, мы видим, что наиболее влиятельные мыслители до XIII в. и консервативные магистры университетов в XIII в. в своем понимании Августина совпадают с результатами наших исследований. Все они под умопостигаемым светом, о котором так часто говорил Августин, понимают Истину Божественную и ставят интеллектуальное познание в зависимость от непосредственного озарения души Богом. Первое место среди этих мыслителей в хронологическом порядке занимает Ансельм Кентерберийский⁵⁴. Его учение о принципах мышления и о познании *per lucem et veritatem Dei* представляет собою простое переложение того, что он читал у Августина^{*55}. Учение бл. Августина усвоил, далее, основатель францисканской школы Александр Галесский⁵⁶. Хотя его гносеология не отличается подробностью, однако и из нее ясно, что последнее основание познания он видит в непосредственном воздействии Бога на человеческий ум. Эта мысль становится после Александра традицией основанной им школы. Ее поддерживают, развивают и отстаивают полемически знаменитые францисканцы. Самым выдающимся учеником Александра Галесского был Бонаventura⁵⁷, ученая деятельность которого относится уже к XIII в. Ему были известны все сочинения Аристотеля. Он ими пользуется и под их влиянием вносит в свою гносеологию аристотелевские элементы, но он остается верен августиновской традиции в учении о непосредственном озарении ума светом Божественной Истины и ссыла-

* *Aut potuit (anima) omnino aliquid intelligere de te (Deo), nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te: si non vidit te, non vidit lucem nec veritatem* (Proslogion, 14 // PL. T. 158. Col. 235).

ется в этом пункте на отца Церкви как на свой источник и авторитет*.

Бонавентура оставил после себя много талантливых учеников. Они следовали его истолкованию Августина и, с некоторыми индивидуальными оттенками, продолжали разрабатывать идею непосредственного воздействия Бога на познавательную деятельность ума. Из их числа назовем: Евстахия, Иоанна Пеккама, Рихарда Медиавилльского, Рожера Марстона и Матвея Акваспартского**⁵⁸. Последний восстает против мыслителей своего времени, отрицающих возможность непосредственного соприкосновения человеческого ума со светом Божественной Истины, во имя бл. Августина, авторитет которого совершенно ниспровергается подобными учениями***. В противоположность этим ученым Матвей придерживается творений Августина. Автор книги, которой мы пользуемся, собрал и отметил те места из сочинений Августина, которые служили точкой отправления для Матвея****. На основании их последний дал очень верное истолкование основной мысли своего авторитета. Он отметил, что свет Божественной Истины имеет в познании руководящее и направляющее значение, т. е. сводится не к содержанию, а к принципам мышления, что сам он познается не полно, а лишь отчасти, что он присущ в равной степени всем людям, добрым и злым, и, следовательно, находится в естественном, а не благодатном отношении к человеку*****.

Из упомянутых здесь представителей францисканской школы Бонавентура, и особенно его ученики, стояли в оппозиции к новому типу гносеологии, провозглашенному доминиканцами

* De Scientia Christi, qu. 4. Взято у: *Lutz E.* Die Psychologie Bonaventuras. Nach den Quellen dargestellt: (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd VI. H. 4—5). Münster, 1909. S. 207—208.

** *Grabmann M.* Die philosophische und theologische Erkenntnisslehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta: Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft. 14). Wien, 1906. S. 19—21, 59—63, 48—55.

*** Ibid. S. 50.

**** Вот эти места: Conf. VII; De vera religig. 29 sqq., 39, n. 72; Solil. I, 8, n. 15; De lib. arb. II, 12, n. 34. 14, n. 38; De music. VI, 12, n. 34 sqq.; De Trin. IX. 6, n. 10—11; XIV, 15, n. 21; XI, 6, n. 10; De Civ. Dei, VIII, 6. 9. 10. *Grabmann.* Op. cit. S. 56. Все это страницы, использованные в нашем исследовании.

***** *Grabmann.* Op. cit. S. 51—52.

Альбертом Великим⁵⁹ и Фомой Аквинским, о которых подробнее скажем несколько ниже. Они представляли собой реакционное течение, отстаивавшее старые традиции. И эти традиции были в то время еще настолько сильны, что находили приверженцев не среди одних только францисканцев. На почве августинизма стоял в XIII в. представитель белого духовенства в Парижском университете — Вильгельм Овернский⁶⁰. Его учение о принципах мышления воспроизводит гносеологическую теорию Августина. Человеческому уму присущи самоочевидные истины и принципы. Это законы логики, аксиомы математики, нормы нравственного поведения. Их нельзя не знать, в их достоверности нельзя сомневаться. Происходят они не из опыта, потому что суть не понятия, а суждения, обозначают не вещи, а законы мышления, и их значение не умалилось бы, если бы исчез весь мир. Они сообщаются уму Самим Богом. Который присутствует в душе человека и после грехопадения. Путем особого озарения Бог внедряет эти принципы в разум человека. Бог является как бы книгой, из которой ум вычитывает эти непререкаемые истины*.

Перейдем теперь к противоположному течению средневековой философии, главным представителем которого был Фома Аквинский. В XIII в. Запад познакомился с полным собранием сочинений Аристотеля и с их арабскими комментаторами — Авиценной и Аверроэсом. Часть ученых тотчас же поддалась влиянию арабизма. Под свежим впечатлением внезапно открывшихся научных сокровищ эти увлекающиеся люди усмотрели в нем безусловную истину, восприняли арабские философы без всяких изменений и сквозь их призму смотрели на Аристотеля. Во главе партии «латинских аверроистов» в Париже стоял весьма беспокойный и в других отношениях профессор Сигер Брабантский⁶¹. Подобные увлечения представляли известную опасность для чистоты католического учения. В частности, гносеология Авиценны и Аверроэса была связана с отрицанием личного бессмертия и стирала границы между обычным познанием и сверхъестественным озарением пророков. Отсюда возникла вполне понятная реакция, во главе которой стояли магистры доминиканского ордена Альберт Великий и

* *Baumgartner M.* Die Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne: (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd II. H. 1). Münster, 1893. S. 90—96. Подробности об университетских беспорядках, связанных с именем Сигера Брабантского, и о столкновении философских течений в XIII в. см.: *Mandonnet P.* Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Freiburg, 1899.

Фома Аквинский. Они пошли навстречу научным запросам века, приняли Аристотеля, но решили очистить его от неоплатонических наслоений, которыми его покрыли арабские толкователи, и примирить с христианским учением. Под влиянием этих тенденций Фома Аквинский перенес деятельный разум, в котором Авиценна видел космическую силу, в душу человека и рассматривал его в качестве одной из ее сил. Его учение об интеллектуальном познании можно сформулировать в следующих кратких чертах. В основе знания лежит чувственный опыт. В результате деятельности чувств в душе возникает фантазма, конкретный образ вещи. Из нее разум извлекает понятие. В самом разуме есть начало воспринимающее (*intellectus possibilis*) и активное (*intellectus agens*). Назначение первого — усваивать понятия и быть их носителем. Но природа разума универсальна и страдает своего рода дальтонизмом по отношению ко всему индивидуальному, частному, конкретному. Поэтому в нем не может отпечатлеться фантазма, не превращенная предварительно в понятие. Это превращение и служит задачей активного разума. Он наводит на фантазму луч своего света, под влиянием которого в ней бледнеют и выцветают все индивидуальные краски, а остается лишь то общее, что содержится в вещи, под воздействием которой данная фантазма возникла (*universalia in re*). Представление, обращенное таким образом в понятие, в этом очищенном виде воспринимается возможным разумом. Под углом зрения только что изложенного представления об акте интеллектуального познания Фома Аквинский истолковал и учение бл. Августина, потому что его близость к арабизму была для ученого доминиканца эпохи, когда такое огромное значение имел авторитет, весьма неудобным фактом. То, что бл. Августин называл неизменяемой Истиной познания и считал самостоятельной субстанцией, Фома признал за высшие руководящие принципы мышления, которые образует сам *intellectus agens* в момент пробуждения умственной деятельности. Аналогия света обычна для Фомы, как и для Августина, но получает у него иное применение. Это не Божественная Истина, независимая от человеческого ума, а сам ум и вырабатываемые им регулятивные принципы познания. Бл. Августин говорит о созерцании вещей в Божественной Премудрости, Фома Аквинский полагает, что подобные выражения употреблены им не в собственном смысле и что в его изложении есть логический скачок: он все время говорил о производящем вместо произведения. Имея в виду собственно человеческий ум и свойственные ему принципы мышления, он

непосредственно переходит к их первопричине, по причастности к которой существует наш ум со всеми своими свойствами. Как в вещах, созданных Богом, отражается Его бытие, красота и другие свойства, так в природе ума и его принципах отражается Неизменяемая Истина Божественной Премудрости. Возводя неизменяемые принципы мышления к Богу как их причине, Августин и говорит о познании вещей в свете источной Истины *⁶². Когда говорят, что душа человеческая все познает в вечных основаниях, то такое выражение может иметь двоякий смысл. Можно видеть вещи в Боге, как видят в зеркале отражающиеся в нем предметы. К такому созерцанию способны только святые. Но можно говорить о познании вещей в Боге как в причине познания. Можно сказать, что мы видим предметы в солнце, потому что видим их благодаря солнцу. Так, познавая вещи умом, этим подобием Истины, в Которой содержатся вечные основания бытия, мы можем сказать, что познаем их в том, по причастности к чему можем так их познавать. В этом именно смысле и нужно понимать учение Августина **. Мы все видим в свете источной Истины, поскольку, во-первых, естественный свет нашего разума есть отражение вечной Истины, и, во-вторых, поскольку высшие принципы мышления, с точки зрения которых мы все оцениваем, имеют свое объективное основание в верховной Истине и представляют собою ее отображение ***⁶³.

Истолкование учения бл. Августина, предложенное Фомой Аквинским, сыграло роковую роль в последующей литературе,

* Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est, quam quaedam impressio veritatis primae (Summa Theol. P. I, qu. 88. art. 3. ad 1).

** Ibid. P. I, qu. 84, art. 5. *Migne*. T. I. Col. 1160—1161; qu. 12, art. 11, ad 3. *Migne*. T. I. Col. 553.

*** Ab una prima veritate multae veritates in mentibus hominum resultant, sicut ab una facie hominis resultant multae facies. in speculo refracto. Haec autem resultatatio veritatis est quantum ad duo, sc. quantum ad lumen intellectuale, de quo in Ps. 4: «Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine»; et quantum ad prima principia naturaliter nota, sive sint complexa sive incomplexa. Nihil autem possumus veritatis cognoscere, nisi ex primis principiiis et ex lumine intellectuali, quae veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod sunt similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam immutabilitatem et infallibilitatem (Quodlibet. 10, qu. 4. art. 7, c. Взято у *Stöckl* A. *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Bd II, 1. 8. 482. Ср. вообще: S. 478—485).

посвященной Иппонскому епископу. Для католических богословов глава доминиканской школы является таким авторитетом, с которым необходимо считаться. Это должно было предрасполагать их к тому, чтобы в анализе творений Августина держаться намеченных им рамок. К этому присоединилось другое обстоятельство, которое также не могло повысить степень объективности их изысканий. Это — онтологизм Мальбранша и Джоберти⁶⁴, искавший для себя опоры в творениях Августина. Интересы полемики, порожденной этими системами, требовали реабилитации отца Церкви. Только влиянием Аквината и борьбою с онтологизмом мы можем объяснить себе тот факт, что правильное истолкование, казалось бы столь ясного, учения бл. Августина о познании в свете Божественной Истины, почти исчезло в специальной литературе.

Ту мысль, которую мы все время развивали и обосновывали с подробностью, быть может казавшейся читателю излишней, разделяют немногие. Большинство исследователей не допускают, чтобы бл. Августин в своей гносеологии имел в виду непосредственное созерцание принципов мышления в Божественной Премудрости. И наоборот, отождествление умопостигаемого света и Неизменяемой Истины, к которым бл. Августин возводил интеллектуальное познание, с самим умом и присущими ему самому принципами мышления как отображением в человеческом духе Божественной Истины является почти всеобщим. Когда бл. Августин говорит об оценке вещей в свете неизменяемой Истины, он понимает, по мнению этих исследователей, не Бога, а принципы мышления как способность человеческого ума, служащую отражением свойств Божественной Премудрости в нашем духе*.

* Вот перечень сочинений, в которых проводится этот взгляд. *Kleutgen I.* Die Philosophie der Vorzeit. III Abth. Münster, 1860. № 471—489. S. 799—836; *Stöckl A.* Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891. § 12—17. S. 309—312 (оба автора строго держатся истолкования Фомы Аквинского); *Endert C. van.* Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins. Freiburg im Breisgau, 1869. S. 180—202; *Dupont A.* La philosophie de st. Augustin. Louvain, 1881. P. 54; *Gomalez F. Z.* Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Bd III. Regensburg, 1885. S. 174—186; *Schmidt A.* Erkenntnisslehre. Bd I. Freiburg im Breisgau, 1890. S. 383—385; *Store J.* Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg im Breisgau, S. 59—85; *Portalié.* art. Augustinus // Vacant-Mangenot. Dictionnaire de theologie catholique. Vol. I. Col. 2336; *Schütz L.* Divum Augustinum non esse ontologum. Monast., 1867; *Zigliara.* Della luce intellettuale e dell' ontolo-

<...>

Познание Бога. Учение о богопознании не нашло для себя систематического изложения в каком-либо специальном сочинении бл. Августина. Последний касается его часто и с разных сторон, но нигде не обобщает своих выводов и не приводит их в стройную систему. Эту задачу приходится взять на себя исследователю его творений. Нам кажется, что весь относящийся к данной проблеме материал будет исчерпан, если мы распределим его по трем частным отделам. Касаясь в различных сочинениях богопознания, бл. Августин рассматривает три вопроса: об органе богопознания, о познании бытия Божия, о познании существа Божия.

Орган богопознания. Из гносеологических положений, с которыми мы уже познакомились, само собою вытекает, что единственным органом богопознания в глазах бл. Августина мог быть только ум. Если подобное познается подобным, то телесное может быть постигаемо только посредством телесных чувств, а нематериальное и духовное — душа и Бог — только посредством бесплотного ума. Если бы внешние обстоятельства не вызвали его на это, то, вероятно, бл. Августина даже не пришло бы в голову возбуждать сам вопрос о возможности познания Бога через чувства. Но подобное мнение было широко распространено в то время среди мирян и находило поддержку даже со стороны представителей епископата. Поэтому бл. Августина необходимо было с ним считаться и даже в конце концов сделать ему некоторую уступку.

<...>

Лица, отстаивавшие возможность чувственного лицезрения Бога по воскресении, держались того мнения, что в земной жизни мы познаем Бога одним только умом, а по воскресении будем созерцать Его и через тело. Исходной точкой для них служила исключительная личность Христа. Сверхъестественность рождения Спасителя внушала им мысль, что к Нему вообще неприменима простая человеческая мерка, что, хотя обыкновенный человек через посредство тела может видеть только телесное, однако тело Христа не подлежит таким ограничениям (Epist. CLXI, 3). Они апеллировали к всемогуществу Спасителя как истинного Бога и спрашивали, может или не может Христос видеть Бога чрез посредство своего воскресшего тела, чтобы в случае положительного ответа торжествовать по-

беду, а в случае противоположного обвинять противника в отрицании всемогущества Божия (Ibid. ХСII, 4). Но, приписав на основании указанных соображений воскресшему телу Христа способность созерцать Бога, они распространяли ее потом и на тела воскресших святых, а отсюда переходили к утверждению, что все вообще люди по воскресении будут видеть Бога посредством телесного зрения (Ibid.).

Вопрос о возможности созерцания Бога чрез посредство чувств бл. Августин подразделяет на два частных вопроса: возможно ли чувственное созерцание Бога в настоящей жизни и возможно ли оно по воскресении, когда душа получит одухотворенное тело, вполне отвечающее ее высшим потребностям? В обсуждении как той, так и другой стороны проблемы он исходит из своей гносеологической аксиомы, требующей подобия между познающим и познаваемым. Разъяснение применительно к ней первой части вопроса предрешает ответ и на вторую.

Невозможность чувственного видения Бога в настоящей жизни вытекает из самого понятия о Боге и из условий зрительного ощущения.

<...>

Гораздо больше затруднял бл. Августина ответ на вторую половину вопроса: возможно ли чувственное созерцание Бога для воскресшего тела. Переходя к этому предмету, он прежде всего устанавливает, что если и возможно будет по воскресении видение Бога через посредство чувства зрения, то, во всяком случае, оно будет доступно не для всех воскресших. Писание говорит, что только чистые сердцем узрят Бога в Его существе, следовательно, нечестивые лишены будут этого благодатного дара. Правда, на всеобщем суде все без исключения увидят своего Судию, Христа, но увидят Его не в том образе Божиим, в котором Он не считал похищением быть равным Богу, а в образе раба, в котором Он алкал и жаждал, был пронзен копьем, восшел на небо (Epist. CXLVII, 28; Serm. CXXVII, 10; In Ioan. Ev. Tr. LXXVI, 2; Contr. Faust. V, 4). Таким образом, грешники будут способны видеть Сына Божия только по Его человеческой природе, святые же получают возможность созерцать и Самое Его Божество. Что касается способа этого созерцания, то не подлежит сомнению, что по воскресении праведники увидят Бога в Его существе только своим умом, внутренне *⁶⁵. В заповедях блаженства лишь чистым сердцам обетовано лицезрение

* Restat ut interim de visione Dei secundum interiorem hominem certissimi simus. (Epist. CXLVIII, 17).

Бога. Это значит, что прочие заповеди блаженств имеют свою целью воспитание и подготовку чистоты сердца, а чистота, награждаемая созерцанием Бога, состоит в свободе от власти фантазм, т. е. чувственных представлений. Таким образом, само условие видения Бога указывает на его интеллектуальный, бестелесный характер^{*66}. Бог называется в Св. Писании единым нетленным и невидимым (1 Тим. 1, 17; 4, 16). Он невидим для телесных очей. Никто никогда не видел Его, как видят тела в пространстве. Но вместе с этим Он и неизменяем, поэтому Он всегда невидим, как всегда нетленен. Отсюда — и в будущем веке Он настолько же будет недоступен телесному зрению, как и в настоящем (Epist. CXLVIII, 11).

Возможность телесного видения Бога в будущем веке может быть допускаема лишь в том случае, если или Бог мыслится подобным воскресшему телу, или воскресшее тело подобным Богу. Естественно держаться этого мнения для тех, которые, будучи не в состоянии представить себе бестелесную субстанцию, считают Бога телесным и облачают Его в человеческие формы. Но такое заблуждение особенно опасно потому, что касается природы Бога. Принимая во внимание эту связь учения о телесном созерцании Бога с антропоморфитством, нужно относиться к нему с удвоенной осторожностью^{**67}. Другие, наоборот, далеки от антропоморфизма, но допускают возможность созерцания Бога посредством тела, исходя из идеи претворения воскресшего тела в духе и его полного преобразования. Они не останавливаются даже пред мыслью о превращении человека в божественную субстанцию. Основанием для них служат слова ап. Павла об исполнении всею полнотою Божией (Ефес. 3, 19). В этом изречении видят указание на обожение человека. Если мы будем, рассуждают эти люди, в каком-нибудь отношении меньше, чем Бог, если будем иметь менее, чем Он, то каким образом мы исполнимся всею полнотою Божией? (Epist. XCII, 5; CXLVII, 36). По мнению бл. Августина, в этой форме учение о телесном созерцании Бога устраняет сам вопрос. Речь идет о возможности видеть Бога посредством тела,

* Quoniam mundo corde videbitur qui nec in loco videtur, nec oculis corporalibus quaeritur, nec circumscibitur visu, nec tactu tenetur, nec auditur affatu, nec sentitur incessu (Epist. CXLVII, 28).

** In ea epistola, quam me modo scripsisse non poenitet, quia dixi istius corporis oculos nec videre Deum, nec esse visuros. Causam quipped adjunxi cur hoc dixierim, ne scilicet Deus ipse corporeus esse credatur, et in loci spatio intervalloque visibilis... (Epist. CXLVIII, 1; ср.: Epist. XCII, 3).

сохраняющего все существенные определения и качества материальной субстанции. Если же оно по воскресении станет чистым духом или преложится в божественную субстанцию, то вместе с этим утратит и телесное зрение, обусловленное материальностью видящего. Для него останется возможность только интеллектуального познания. Далее, мнение об изменении тела в дух сомнительно в догматическом отношении, хотя подобное заблуждение, касающееся природы твари, более извинительно, чем неправильное мнение о Боге, приписывающее Ему телесность и пространственность. В самом деле, если тело по воскресении превратится в дух, то дух наш, в настоящей жизни управляющий им, удвоится. Если же такого удвоения и количественного возрастания духа не последует, то это будет равносильно не изменению смертного тела в лучшее состояние, а совершенному его уничтожению *⁶⁸.

Отрицая для всякого вообще тела возможность видеть Бога в Его существе, бл. Августин не сделал исключения и для воскресшего тела Христа. Христос видит Отца так же, как и Отец видит Его, т. е. Своим интеллектом (Epist. CXLVII, 36; XCII, 5; CLXI, 3). Мысль своих противников, что обыкновенная человеческая мерка неприменима к плоти Христа и что никакие рациональные соображения по отношению к ней не имеют силы, бл. Августин отклоняет очень решительно. Если бессеменное рождение Христа нам непонятно, то не потому, чтобы для него не существовало никаких рациональных оснований, а потому, что эти основания сокрыты от нас. Основания же для признания невозможности телесного лицезрения Бога не только существуют, но и совершенно ясны. Они заключаются в том, что телесное зрение воспринимает только объекты протяженные и разделенные пространственными промежутками, а Бог совершенно непространствен. Далее, отрицание возможности телесного видения Бога для воскресшей плоти Христа несколько не противоречит идее всемогущества Божия и не принижает понятия о Боге. Устраняя из него элемент пространственности, оно, напротив, возвышает его. Так, когда мы говорим, что Бог не может умереть, подвергнуться тлению, впасть в грех, мы не

* *Eo modo quippe, aut conduplicabitur substantia spiritus, si et corpus spiritus erit; aut si unus erit spiritus hominis, ita ut commutato et converso in spiritum corpore, neque geminatione neque incremento conduplicetur, nee omnino ullius accessu quantitatis augeatur; metendum est ne nihil aliud dici videatur, quam corpora non illa mutatione immortalia mansura, sed nulla potius fatura et omnino peritura (Epist. CXLVII, 51. 49).*

умалюем Его всемогущества, а прославляем Его вечность, неизменяемость и истину (Epist. CLXII, 8—9).

Но, выступая с такой решительностью против взгляда, продиктованного народным благочестием, всегда и везде ищущим для себя осязательных форм, бл. Августин не удержался на высоте своего духовного понимания, логически вытекавшего из основных принципов его гносеологии, а счел нужным сделать своим противникам несколько уступок. Он высказывает готовность признать, что воскресшее тело получит возможность видеть Бога, но под тем непременным условием, чтобы при этом ни прямо, ни косвенно не предполагалось пространственности Божественного существа. Если зрение воскресшего тела, оставаясь именно телесным и не переходя в духовное, получит способность чувственно воспринимать непространственные реальности, то он готов признать за таким зрением способность видеть Бога *⁶⁹.

В сочинении «De Civitate Dei» («О Граде Божием») бл. Августин пошел еще дальше. Он всецело склоняется здесь на сторону своих бывших противников, берет назад все ранее высказанные возражения и вносит поправку к своим гносеологическим принципам. Ранее в своей критике он исходил из того положения, что ум не может видеть сверхчувственного посредством тела, а чувственного — без посредства тела. Теперь он находит, что эта гносеологическая теория есть не более как измышление языческих философов, несогласное со Св. Писанием. Бог — бестелесный Дух, и однако о Нем нельзя сказать, что Он не видит и не знает телесного, так как, не познавая телесного, Он не мог бы создать его. И о пророке Елисее Св. Писание повествует, что он духом видел, как слуга его принял подарки от Неемана ⁷⁰, а это также было действием телесным. Отсюда видно, что телесное можно видеть чистым умом, без посредства те-

* Cum vero, quod in resurrectione promittitur, spirituale corpus habere coeporimus, sive illam (Trinitatem) mente, sive mirabili modo, quoniam ineffabilis est spiritualis corporis gratia, etiam corpore videamus; non tamen per locorum intervalla, nec in parte minorem, in parte majorem, quoniam non est corpus, et ubique tota est, pro nostra capacitate videbimus. (Epist. CXX, 17). Si ergo substantiam, quae non videtur in loco, poterunt vel tunc corporales oculi videre, cum fuerit corpus spirituale; si poterunt aliqua vi occulta, aliqua vi inexperta et prorsus incognita, nec ulla aestimatione percepta, si poterunt, possint... Tantum non conemur Deum perducere ad locum, non conemur Deum includere in loco, non conemur Deum per spatia locorum quasi aliqua mole diffundere... (Serm. CCLXXVII, 14).

лесных чувств. Если же это так, то колеблется сам принцип, согласно которому подобное познается подобным. Допустив возможность познания материального без посредства чувств, нет оснований отрицать и возможность познания духовного чрез посредство телесных органов. После устранения принципиального соображения, препятствовавшего признать возможность телесного созерцания Бога в будущем веке, оставалось только подыскать аналогию, которая помогла бы наглядно представить сам способ такого созерцания. С этою целью бл. Августин обращается к познанию чужой одушевленности, сущность которого уже была нами выяснена. В себе самих мы видим жизнь умом непосредственно, но жизнь и одушевленность других не можем видеть иначе как в ее телесных проявлениях, воспринимаемых посредством чувств. В будущем веке Бог будет обитать в воскресших телах праведников и Его присутствие будет отражаться во всех их движениях. Восстав в духовном теле, святые будут чувственно видеть преобразившиеся тела других святых, но в них и вместе с ними будут созерцать и Бога, присутствующего в них и управляющего ими. И это будет уже не верою, а видением и знанием. Как теперь при взгляде на живых людей, мы мгновенно, без всякого размышления видим своими глазами их одушевленность, так по воскресении святые при взгляде друг на друга будут видеть обитающего в них Бога (De Civ. Dei, XXII, 29, 5—6).

<...>

Учение бл. Августина о познании существа Божия. Отличительная черта в учении бл. Августина о познании существа Божия стоит в связи с тем фактом, что в его системе нет места для идеи реального различия между сущностью Божией и ее силами. Силы Божии — то же, что и сущность Божия. Выше разнообразия сил он не поставляет простой и неопределенной сущности. Позади того, что есть в Боге познаваемого, он не мыслит некоторого не познаваемого по своей простоте фона, некоторой неуловимой для мысли точки или монады. Вместе с этим отпадают и те гносеологические выводы, которые извлекались на Востоке из идеи простоты Божественной сущности, т. е. апофатика, поскольку она стремилась вознести сущность Божию превыше всего умопостигаемого, и учение о неименуемости Бога, поскольку оно опиралось на идею непознаваемости Божией. Прочие элементы восточного учения о богопознании мы находим и у бл. Августина. Исходя из идеи бесконечности Бога, он не допускает Его полного познания, исходя из идеи нематериальности Бога, он настаивает на неприложимости к Бо-

гу всех понятий, извлеченных из чувственного опыта. В дальнейшем мы попытаемся обосновать свой тезис.

Критика восточного учения о реальном различии между сущностью Божией и силами. В ранней юности бл. Августин познакомился с сочинением Аристотеля «О категориях» и сделал самостоятельную попытку применить его содержание к выяснению понятия о Боге. Получившийся результат весьма близко напоминает богословские концепции восточной литературы. Под влиянием «Категорий» Августин полагал тогда, что в Боге есть реальное различие между Его сущностью и свойствами, что, например, величие или красота находится в Боге как в субъекте. Но впоследствии с чувством раскаяния он отверг это мнение как ошибочное и оскорбительное для Бога (Conf. IV, 29). После этого он не мог уже принять восточную теорию ни в первой, ни во второй ее форме.

Бл. Августин решительно отвергает учение об Отце как неопределенной сущности, получающей свою определенность в Сыне. Не называя св. Амвросия по имени, он подвергает критике его, унаследованное от восточных писателей, представление об отношении Отца к Сыну как сущности к энергии. Апостол, говорит бл. Августин, называет Христа Божией силой и Божией премудростью (1 Кор. 1, 24). Это выражение может быть понято в том смысле, что Бог Отец есть не сила и премудрость, а только их родитель. В таком истолковании слова Апостола использованы как арианами, так и православными. Первые видели в них указание на то, что Сын не равен Отцу. Вторые брали их исходной точкой для доказательства вечности Сына. Защитники единосущия говорили: «Если Сын Божий есть Божия сила и премудрость, а Бог никогда не существовал без силы и премудрости, то Сын совечен Богу Отцу... Сказать, что Бог некогда не имел силы и премудрости, было бы безумием, следовательно, не было времени, когда не было Сына (De Trin. VI, 1). Это доказательство, как совершенно справедливо замечает бл. Августин, предполагает, что Отец Сам по Себе не есть премудрость, а становится премудрым лишь вследствие того, что рождает Сына — Премудрость. Подобное представление противоречило идее строгого нумерического единства сущности, в пределах которой дана троичность Лиц, а эта именно идея и характеризует учение бл. Августина о Св. Троице. Если сущность Трех Лиц едина и единственна, то Лица должны быть совершенно одинаковы во всем том, что относится к их сущности или, другими словами, все, что говорится о Божественных Ипостасях не в отношении к их личным свойствам,

принадлежит в одинаковой степени всем им. Исходя из этого центрального положения в своем учении о Троице, бл. Августин не мог не отнестись с полным отрицанием к противоположному учению своих предшественников, хотя и удержанному ими с благочестивою целью, но составляющему все же пережиток раннего субординацианского богословия и благоприятному в некотором смысле арианству. Если Отец не есть премудрость, говорит он, а только родитель Премудрости, через которую Сам становится премудрым, то какое основание останавливаться на одном этом свойстве и почему не распространить это представление и на все прочие божественные атрибуты? Логическая последовательность требует признать, что Он не есть также и величие, благодать, вечность, всемогущество, но велик, благ, вечен, всемогущ тем величием, благодатью, вечностью и всемогуществом, которые рождает, т. е. через Сына. А это лишало бы понятие Бога Отца всякого содержания. Кроме того, подобное учение стояло бы в явном противоречии с Никейским символом, который называет Сына Божия «Богом от Бога и Светом от Света» и этим указывает на полное равенство свойств Отца и Сына (De Trin. VI, 2—3). Таким образом, в противоположность предшествующим церковным писателям, бл. Августин совершенно устраняет ту мысль, что Отец отличается от Сына простотою Своей природы и вследствие этого является менее познаваемым, чем Сын, в котором единство Отца распадается на множественность, удоборазличимую для разума. Отсюда следовал тот необходимый вывод, что Отец в той же мере познаваем, в какой и Сын.

С не меньшей ясностью высказывается бл. Августин и против второй формы учения о неопределимости Божественного существа. Каппадокийцы и автор «Ареопагитик» различали бескачественную сущность всех трех Лиц Св. Троицы, содержащиеся в ней потенции и энергии, действующие в мире. Исходя из идеи простоты божественной природы, бл. Августин не полагает никакого реального различия между ее сущностью и силами. Изменяемость предполагает сложность, неизменяемость — простоту. Тварь телесная и бестелесная изменяема потому, что слагается из сущности и акциденций. Так, сущность человека, его дух, не есть то, что он имеет. Наш дух может иметь мудрость, благоразумие, храбрость, но может их и не иметь, в одно время он может иметь эти качества в большей степени, чем в другое. Все это показывает, что человеческий дух реально отличается от своих свойств. В противоположность твари, Бог, существо неизменяемое, есть то, что Он имеет. Его

сущность тождественна Его свойствам. Он так имеет премудрость, что Сам есть премудрость. Для Бога быть и быть сильным одно и то же *⁷¹. Если же сущность Бога тождественна Его свойствам, то она не возвышается над ними в качестве абсолютно неопределимого бытия. Она есть «множественная простота, или простая множественность». В ней нет безразличия, неуловимого для мысли. Следовательно, она может быть настолько же познаваема, насколько познаваемы и ее свойства.

Из изложенного мы видим, что в представлении о сущности бл. Августин не совпадает ни с доникейским, ни с посленикейским богословием восточной Церкви, потому что ему совершенно чужда онтологическая концепция, полагавшая различие между сущностью, потенцией и энергией. Для него не существует в Боге такой стороны, которая была бы непознаваема в силу своей бескачественности и неопределимости. Принимая это во внимание, мы уже теперь должны предвидеть, что если мы и встретим у него мысль об ограниченности доступного для человека богопознания, то она будет вытекать из совершенно других предпосылок. Дальнейшее исследование подтвердит это предположение.

Метод богопознания. Восток выдвигал в понятии о Боге идею сущности. Он видел в Нем преимущественно первопричину мира и всякого бытия. Этим был обусловлен и метод богопознания. Писатели, которых мы коснулись в предшествующем обозрении ⁷², в богопознании шли от действия к причине. От свойств мира они восходили к божественным энергиям, произведшим их, от энергий — к потенциям как их источнику, от потенциалов — к сущности как их основе и носителю. Не отрицая каузального отношения Бога к миру, бл. Августин в своей теологии выдвигает на первый план идею высшего блага. Бог есть высшее благо. Это Его основное свойство, из которого вытека-

* *Humano quippe animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperantem: potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutem. Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur (De Trin. VI, 6). In illa simplicitate non est aliud sapere quam esse, eadem ibi sapientia est quae essentia (Ibid. VII, 2). Non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed se ipso magno magnus est; quia ipse sua est magnitudo. Hoc et de bonitate, et de aeternitate, et de omnipotentia Dei dictum sit, omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo possunt pronuntiari (Ibid. V, 11. Cp.: In Ioan. Ev. Tr. XLVIII, 6; De Trin. VI, 11; VIII, 2).*

ют все прочие и которое определяет собою метод богопознания. В познании того, что такое Бог, бл. Августин рекомендует идти тем же путем, какой был принят им в доказательстве бытия Божия из идеи существа наилучшего. Чтобы убедиться в бытии Бога, нужно установить, что сверх самого лучшего из эмпирических благ — разумной души — есть нечто высшее и превосходное. Это наивысшее и есть Бог. Чтобы познать, что такое Бог, нужно пересмотреть все существующее и выделить из него наилучшее. Это последнее и дает содержание понятию Бог.

Слово «Бог» обращает мысль к представлению о некоторой превосходнейшей и бессмертной природе *⁷³. Поэтому, если мы хотим избежать богохульства, то должны мыслить о Боге или верить в Бога как в Высочайшее Благо, выше которого ничего не может существовать и быть мыслимо (De morib. manich. II, 24). Все без исключения изображают Бога в чертах наивысшего, по их понятиям, превосходства. Нельзя найти человека, который признавал бы Богом нечто такое, лучше чего есть нечто другое (De doctr. christ. I, 7). Поэтому в представлении людей о том, что такое Бог, не было бы никаких споров и несогласий, если бы все сходились между собой в понятии о высшем благе.

<...>

Ограниченность богопознания. Бл. Августин очень часто говорит о недоступности полного богопознания человеческому уму. На страницах его сочинений мы встречаем на этот счет выражения не менее решительные, чем в восточной церковной литературе. В душе, пишет он, нет другого знания о Боге, кроме знания, каким образом она не знает Его **⁷⁴. Бог неизречен. Легче сказать, что Он не есть, чем дать понять, что Он есть... Ты спрашиваешь, что такое Бог? Это то, что око не видело, что ухо не слышало, что не приходило на сердце человеку (1 Кор. 2, 9) (Enarr. in Ps. LXXV, 12). При поверхностном взгляде подобные изречения могут вводить в заблуждение, но в действительности они навеяны чтением Плотина и вовсе не соответ-

* Quid factum est in corde tuo, cum audisses, Deus? Quid factum est in corde meo, cum dicerem, Deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animale (In Ioan. Ev. Tr. I, 8; cp.: De doctr. christ. I, 6).

** Hic est ordo studiorum sapientiae, per quem fit quisque idoneus ad intelligendum... ipsum parentem universitatis, cujus nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat (De ordin. II, 47); De summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo (Ibid. II, 44); Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia (Epist. CXXX, 28).

ствуют подлинной мысли западного христианского философа. По сравнению с представителями восточного богословия он относится к человеческому уму и его силам с гораздо большим доверием, и если все же считает их недостаточными для адекватного познания Бога, то основание для этого указывает не в неопределимости существа Божия.

Начнем с таких утверждений бл. Августина, которые на Востоке должны были бы показаться парадоксальными. Для всех писателей, которых мы коснулись в своем историческом курсе, служит неоспоримой истиной, что мир мы познаем лучше, чем Бога. Бл. Августин, напротив, полагает, что, при всем несовершенстве нашего богопознания, мы знаем Бога все же лучше, чем мир материальный, души других людей и даже себя самих. Тела могут быть удалены на слишком большое пространство от наших чувств, могут быть отделены от них непроницаемой преградой, по своей природе они не подобны уму, который познает их не иначе как через свое тело. Бог же всегда пребывает в нашем уме, который подобен Ему по духовности своей субстанции. Поэтому Бога мы знаем лучше, чем природу вещественную*⁷⁵. Далее, состояния чужой души и ее мысли для нас гораздо менее достоверны, чем Самый Свет Господа Бога нашего, просвещающий нас. Что мы видим в неизменяемой Истине, то неоспоримо и не может быть поколеблено никаким скепсисом, а что рассказывает о себе другой человек, всегда оставляет возможность сомнения. Для нас очевиднее верность библейского повествования о шестидневном творении по существу, чем замыслы и намерения автора, рассказавшего о нем. Если бы явился сам Моисей и заявил: вот что я хотел сказать, описывая творческую деятельность Бога, то мы могли бы ему только варить. Душа другого человека для нас закрыта, но неизменяемую Истину непосредственно видит каждый своим собственным умом (Conf. XII, 35). Всякий любящий брата и любящий свою любовь к нему познает Бога-Любовь непосредственнее и достовернее, чем ближнего, которого любит (De Trin. VIII, 12). Наконец, объем своих собственных сил мы познаем лишь из опыта и иногда с трудом разбираемся в сложном сплетении своих внутренних движений. Поэтому Бога мы постигаем, при всей ограниченности богопознания в этой жизни, все-таки лучше, чем самих себя. О Боге мы знаем наверное,

* De Gen. ad. litt. V, 34. Sed invisibilia (justitia, sapientia) intellecta conspiciuntur... et cum videntur, multo certiora sunt quam ea quae corporis sensus attingit. (Epist. CXX, 9).

что Он неизменяем и не может потерпеть никакого насилия, а о себе не знаем, каким искушениям может противостоять. Даже и то, что мы знаем о себе, мы знаем только благодаря интеллектуальному свету, изливаемому на нас Богом (Conf. X, 7; ср.: Solil. I, 8). Мысль, заключающаяся в приведенных данных, служит выводом из того основного положения, что Бог открывается уму в непререкаемом и самоочевидном элементе мышления. Если Бог — Истина, руководящая оценивающей деятельностью ума, то Он должен быть познаваем достовернее всего прочего⁷⁶.

Однако бл. Августин далек от того, чтобы считать богопознание, доступное человеку в настоящей жизни, адекватным своему высочайшему объекту. Выражением этой тенденции служит довольно часто высказываемая им мысль, что Бог познается лучше незнанием, чем знанием. Отрицательное богословие, имевшее такое широкое распространение в восточной церковной литературе, нашло для себя место и в сочинениях бл. Августина, но здесь оно отличается такими своеобразными чертами, которые решительно не позволяют видеть в нем простое воспроизведение более ранних образцов. Таких черт две.

Апофатическое богословие на Востоке исходило из того положения, что существо Божие неопределенно и неопределимо, и в зависимости от этого стремилось вознести Бога не только выше всего материального и человеческого, но и выше всего умопостигаемого. Отрицательное богословие у бл. Августина не простирается на умопостигаемое. Во всех местах, где речь идет о познании Бога через незнание, автор имеет в виду отринуть только чувственные и антропоморфические представления о Боге, показать, что Бога не должно мыслить протяженным, подобно телу, и изменяемым, подобно человеческому и, вообще, тварному духу. Вот один пример. «Если теперь вы не можете понять, что такое Бог, то поймите, что не есть Бог: вы много подвинетесь вперед, если перестанете представлять себе Бога не таким, каков Он есть. Не можешь еще дойти до познания, что Он есть, познай, что Он не есть. Бог не тело, не земля, не небо, не луна, не солнце, не звезды, не это телесное, потому что если Он не небесное, то тем более не земное. Устрани всякое тело. Затем слушай другое. Бог не есть изменяемый дух. Я, конечно, исповедую, и должно исповедовать Его Духом, потому что Евангелие говорит: “Бог есть Дух”. Однако поднимись выше всякого изменяемого духа, поднимись выше духа, который то знает, то не знает, то помнит, то забывает, хочет, чего не хотел, не хочет, чего хотел, испытывает ли уже он эти изме-

нения или только может их испытывать: стань выше всего этого. Ты не находишь в Боге никакой изменяемости, не находишь, чтобы нечто было в Нем иначе теперь, а иначе — немного ранее, потому что там, где есть иначе и иначе, имела место некоторая смерть. Ведь умереть — значит, не быть тому, что было. Бог же бессмертен» (In Ioan. Ev. Tr. 23, 9). Таковы же и все прочие страницы, на которых мы встречаем отрицательное богословие^{*77}. Наоборот, нам не удалось найти ни одного параграфа, в котором автор поставлял бы Бога выше красоты, блага, справедливости, мудрости, как это постоянно делают восточные писатели. И это различие не случайно. Для апофатического богословия предшественников бл. Августина красота, благо, справедливость, мудрость — энергии, или силы, Божии, позади которых находится неопределимый носитель — сущность. Для бл. Августина Бог именно и есть Благо, Красота, Премудрость, Справедливость, тождественные и неотличимые от Его сущности. Следовательно, его отрицательное богословие не могло простираться на эти умопостигаемые предикаты Божества.

Другая отличительная черта учения бл. Августина о познании Бога через незнание вытекает из первой и состоит в том, что этот способ богопознания мыслится им в виде преходящего момента в религиозно-нравственном развитии человека. Его отрицательное богословие не принципиальное, а воспитательное.

<...>

Вторым условием познания служит конечность познаваемого, позволяющая уму объять его со всех сторон. Но Бог бесконечен и не может быть охвачен конечным умом. Свою мысль бл. Августин поясняет примером зрительных ощущений. Нужно, говорит он, полагать различие между понятиями «видеть» и «всецело охватывать зрением». Мы видим присутствующие предметы, если они доступны нашему чувству, но по большей

* Например: Deus ineffabilis est; facilis dicimus quid non sit, quam quid sit. Terram cogitas; non est hoc Deus: mare cogitas; non est hoc Deus: omnia quae sunt in terra, homines et animalia; non est hoc Deus: omnia quae sunt in mari, quae volant per aerem; non est hoc Deus: puidquid lucet in coelo, stellae, sol et luna; non est hoc Deus: ipsum coelum; non est hoc Deus: Angelos cogita, Virtutes, Potestates, Archangelos, Thronos, Sedes, Dominationes; non est hoc Deus. Et quid est? Hoc solum potui dicere, quid non sit (Enarr. in Ps. LXXXV, 12; ср.: De Trin. VIII, 3; V, 2; Serm. IV, 5; XXI, 2; LIII, 12; Quaest. in Heptat. VI, 29; Epist. CXX, 13).

части мы не обнимаем их зрением. Когда мы смотрим на лицо, то не видим затылка, и обратно. Всецело объемлется зрением лишь то, что ни в какой мере не укрывается от видящего, или, по крайней мере, то, границы чего можно обозревать одним взором. Так, взгляд вполне охватывает границы печати, но все же видит только ее поверхность и не проникает в самую толщу этого предмета. Гораздо совершеннее видит внутреннее око желание души, потому что пронизывает ее всецело. Таким образом, зрение обыкновенно не обнимает предмета, а только касается его. Так же точно ум не охватывает бесконечности божественной природы, а только в некоторой степени касается ее^{*78}. Величию Божию нет конца, поэтому постигнуть всего Бога мы не можем^{**79}. Вследствие того что Бог бесконечен, Его нужно искать не для того только, чтобы познать, но и после того, как Он отчасти познан (In Ioan. Ev. Tr. 43, 1).

Отражением платонических идей служит учение бл. Августина о неизреченности Бога. «Познать Отца всего трудно, сказать невозможно» — это изречение Платона было общим местом в патристической литературе. Бл. Августин следует ему, когда, не отрицая возможности богопознания, не допускает мысли, чтобы познанное о Боге могло найти достойное выражение на человеческом языке. «Бог истиннее мыслится, чем изображается словом, и истиннее существует, чем мыслится» (De Trin. VII, 7). «Душа скорее осмеливается говорить о Боге, чем видеть Его, но тем менее может выразить Его, чем чище может видеть» (Contr. epist. Fund. 21). «Превосходящее все величие может быть мыслимо духовными, но никем не может быть выражено» (Epist. CCXLII, 2). Когда мы хотим выразить свои понятия о Боге, то, сделав это, чувствуем, что сказали не

* Attingere aliquantum mente Deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile. Ad mentem Deus pertinet, intelligendus est: ad oculos corpus, videndum est. Sed corpus oculo comprehendere te putas? Omnino non potes. Quidquid enim aspicias, non totum aspicias... Quis ergo oculus cordis comprehendit Deum? Sufficit ut attingat, si purus est oculus. Si autem attingit, tactu quodam attingit incorporeo et spirituali, non tamen comprehendit; et hoc, si purus est (Serm. CXVII, 5). Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit. Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandoquidem id videtur, quod praesens utcumque sentitur (Epist. CXLVII, 21).

** Si magnitudinis ejus non est finis, capere ex eo aliquid possumus; Deum tamen totum capere non possumus (Enarr. in Ps. CXLIV, 6; ср.: In Ioan. Ev. Tr. 46, 4).

то, что хотели сказать (*De doctr. christ.* I, 6). Все человеческие слова, когда речь идет о Боге, имеют лишь условное и приблизительное значение (*De Trin.* VII, 7).

Причина неизреченности Бога лежит в свойствах человеческого языка. Слова обыкновенно обозначают материальные предметы, физические действия и пространственные и временные отношения. Поэтому первая причина недостаточности слов для выражения понятий о Боге заключается в их чувственно-конкретном характере. После больших усилий и трудов ум приходит к познанию вечности и непространственности Бога, но в человеческом языке он не находит слов для выражения этих понятий, потому что смысл всех слов имеет отношение или к пространству, или к времени (*De Gen. ad litt.* V, 34). Пример подобного несоответствия между мыслью и ее внешним выражением мы находим в сочинении бл. Августина «*Contra Adimantum*» («Против Адиманта»). На человеческом языке, говорит он здесь, вообще нет слов, достойных Бога. Но премудрость Божия, прежде чем снизойти до воплощения, снизошла в Св. Писании до нашего языка. «Я сказал: снизошла, — читаем мы дальше, — однако, когда начинаю размышлять об этом слове, то нахожу, что употребил его не в собственном смысле». Снизойти может только то, что, передвигаясь в пространстве, оставляет высшее положение и ищет низшее, но Премудрость Божия, находясь везде всецело, не может переходить с места на место (*Contr. Adim.* XIII, 2).

Другой причиной неизреченности Бога служит неизбежный антропоморфизм человеческих слов. Мы бываем склонны признавать за одними выражениями возвышенный характер, а за другими низменный, и нам кажется, что первые достойны Бога, а вторые оскорбляют Его величие. В действительности между ними нет большого различия и они в одинаковой степени далеки от того, что хотят обозначить. Легко видеть, что раскаяние не соответствует понятию о Боге, Который все предвидит. Но не более соответствует ему и предведение. Предведение есть не что иное, как знание будущего. Но для Бога будущего не существует. В Его неизменяемом уме все дано как настоящее, а следовательно, и знание вещей, свойственное Богу, может быть только ведением, а никак не предведением. Но и самое слово «ведение» не выражает того, что разумеется под божественным познанием. Под ведением мы понимаем достигнутое или посредством чувства, или посредством разума и сохраняемое памятью. О человеке мы говорим, что он чувствует и чувствовал, познает и познавал, но о Боге этого сказать не-

льзя, не подчиняя Его законам времени (De div. quaest. ad Simpl. II, qu. II, 2). Таким образом, предведение и ведение Божии не имеют ничего общего с тем, что называется так на человеческом языке. Бог предвидит и видит неизреченным образом. Наши понятия чище слов. Мысленно говоря о ведении Божиим, мы удерживаем из того, что обозначается словами «предведение» и «ведение», лишь то, что ничто не укрывается от божественного ума, но устраняем всякий элемент перехода от возможности к действительности и изменения во времени (De div. quaest. ad Simpl. II, qu. II, 3). Так как все вообще слова, обозначая движения нашей души, недостаточны для выражения божественного величия, то Дух Божий в Св. Писании употребляет выражения, очевидно, недостойные Бога, как, например, «раскаяние», «гнев», «ревность», чтобы этим для всех ясным несоответствием языка возвышенности предмета побудить людей внимательнее исследовать, насколько приличны и те слова, которые кажутся более высокими и одухотворенными (Contr. Adim. VII, 4; XI; Contr. adver. leg. et proph. I, 40). Благоговейное молчание здесь выше, чем какое бы то ни было выражение (Contr. Adim. XI). Но мы не можем обойтись без слов, так как ими мы воспитываемся к познанию Бога и при помощи их постепенно переходим к пониманию того, что превосходит всякое слово (De Gen. contr. man. I, 24).

<...>

Мистические состояния сознания. В предшествующих отделах был выяснен способ, посредством которого познаются бытие и природа Бога. Но этим не разрешается еще вопрос, каким образом человеку становятся доступны внутренние движения божественного ума и воли. В самом деле, можно знать природу человека и не знать, о чем в данный момент он думает и какие чувства его волнуют. Наоборот, самые извращенные понятия о человеческой природе нисколько не препятствуют взаимному пониманию людей в их обыденной жизни. Как субстанциальная Истина, Бог руководит естественными функциями познания, но, кроме того, совершенно особым, исключительным образом Он сообщает людям определенные знания, открывает будущее, обнаруживает свое отношение к свободным уклонениям тварей от универсального закона, которое на человеческом языке называется Его гневом, раскаянием, состраданием, повелевает одно и запрещает другое. Каким же образом совершается откровение внутренних движений божественного духа в сознании человека?

Ответ на этот вопрос *implicite*⁸⁰ уже дан в учении о познании чужой души. В самом деле, между Откровением Божественного Духа и обнаружением внутренней жизни конечного духа есть известная аналогия. Чужая душа с ее мыслями, чувствами и желаниями закрыта для нашего непосредственного восприятия. Точно так же сокрыта от нас и внутренняя жизнь Божества. Свои душевные состояния мы обнаруживаем перед окружающими при помощи знаков, подаваемых телом и потому чувственно воспринимаемых. Для непосредственной передачи своих мыслей другому человеку у нас нет никаких средств, потому что души людей отделены друг от друга телом. Бог также изъявляет Свою волю иногда посредством знаков, которыми служат действительные, специально для этой цели творимые, по своей субстанции материальные, чувственно воспринимаемые вещи. Но, сверх того, у Него есть и другие способы Откровения. Подавая собеседнику известный знак своей мысли, мы действуем на его чувства, чтобы посредством их вызвать в его душе психический образ знака, который, в свою очередь, возбуждает в его уме мысль, занимающую нас. Бог посредством ангелов может внушать воображению пророка психические образы тел независимо от чувственных восприятий. Эти образы также служат лишь знаками тех мыслей, которые Богу угодно возбудить в уме человека, избранного быть носителем Откровения, но эти знаки нематериальны и внушаются ангелами без посредства тел. В том и другом случае Бог открывает человеку движения Своего ума не непосредственно, а через посредство твари или телесной, т. е. вещей, которые предназначены быть знаками, или бестелесной, т. е. ангелов, внушающих пророку в качестве знаков бестелесные подобия вещей. Наконец, Бог может непосредственно говорить самой Истиной, без всяких знаков и образов, обращаясь к тому, что есть в человеке самого лучшего, — к его уму, так как между Богом и умом нет ничего ни разделяющего, ни посредствующего. Откровение во всех трех перечисленных формах может быть воспринимаемо человеком в бодрствующем и нормальном состоянии, но вторая и третья формы Откровения гораздо лучше достигают своей цели тогда, когда человек находится в известных состояниях, отклоняющихся от обычной нормы. Когда органы внешних чувств действуют энергично, получаемые посредством их впечатления настолько ярки, что мешают восприятию психических образов, внушаемых духовными силами. Поэтому внушения ангелов сознаются гораздо отчетливее во сне, в болезнях и главным образом в экстазе, когда внешние

чувства бездействуют и кричащая осязательность ощущений перестает заслонять бледные подоби́я тел. Но, пока действует воображение, хотя бы и в экстазе, чувственный элемент познания врывается в восприятие отвлеченной Истины и мешает ему. Поэтому, когда Бог говорит уму, экстаз должен достигнуть высшей степени и выразиться в усыплении не только деятельности чувств, но и воображения, чтобы мысль могла остаться чистой от всяких телесных образов.

Вот в общих и основных чертах ответ бл. Августина на вопрос о способах Откровения.

<...>

