

*Библейско-богословская коллекция*  
Патрологическая серия  
Догматические исследования

**Верещацкий П.**

**ПЛОТИН И БЛАЖЕННЫЙ  
АВГУСТИН  
В ИХ ОТНОШЕНИИ  
К ТРИНИТАРНОЙ  
ПРОБЛЕМЕ**

Православный собеседник, 1911, № 7–8, с. 171–197;  
№ 9, с. 305–328

© Сканирование и создание электронного варианта:  
издательство «Аксион эстин» ([www.axion.org.ru](http://www.axion.org.ru)), 2009



*Аксион эстин*  
Санкт-Петербург  
2009

# ПЛОТИНЪ И БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИНЪ ВЪ ИХЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ТРИНИТАРНОЙ ПРОБЛЕМѢ\*).

Вопросъ, обсужденію котораго будетъ посвящена наша настоящая лекція, въ западно-европейской богословской наукѣ, въ виду исключительнаго значенія для западнаго богословія Августина и августинизма<sup>1)</sup>, занимаетъ мѣсто въ ряду вопросовъ сколь важныхъ, столь же и сложныхъ.

Несмотря на живѣйшій интересъ, какой удѣляла и продолжаетъ удѣлять Августину западная богословская наука и показателемъ какого служить обширная въ количе-

---

\*) Вступительная лекція по кафедрѣ Патрологіи, читанная 20 сентября 1910 г.

<sup>1)</sup> Обширная литература объ Августинѣ показана у *U. Chevalier*, Répertoire des sources historiques du moyen âge. Paris. 1877(—86). Supplem. 1888. *Überweg*, Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Berlin. 1881. *O. Bardenheuer*, Patrologie. Freib. im Br. 1910. Aufl. 3. S.s. 410—438. Проф. А. И. Бриллиантовъ. Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригена. С.-Петербургъ. 1898. стр. 86—89 прим. Новый энциклопедическій словарь Брокгауза и Эфрона. Сиб. І т., стр. 148—149. О значеніи Августина для богословской науки и церковной жизни Запада можно читать въ многочисленныхъ сочиненіяхъ, появлявшихся на различныхъ европейскихъ языкахъ. Здѣсь указываются только нѣкоторыя изъ нихъ. напр., Dr. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freib. im Br. 1898. Bd. III, S.s. 54—214 (сравнительно новѣйшее по времени и оригинальное по способу рѣшенія вопроса); ср. Его же—Augustin's Konfessionen. Giessen. 1903. S. 5 ffg. Loofs, Leitfadens zum Studium der Dogmengeschichte. Halle. 1893. § 46. S. 196 ffg. Bindemann, Der. heil. Augustinus. I—III. Berlin—Leipzig—Greifswald. 1844—1869. См. В. III, 752—55. S.s. Willmann, Geschichte des Idealismus. Bd. 2. Braunschweig. 1896. IX. § 61. S.s. 231—241.

ственномъ отношеніи и разнообразная съ качественной стороны литература и нашего вопроса, послѣдній однако до сихъ поръ сохраняетъ за собой традиціонную славу спорнаго вопроса <sup>1)</sup>).

Поэтому отнюдь не претендуя охватить предметъ во всей полнотѣ его содержанія, не вдаваясь въ частности и подробности экзегетическаго или историческаго характера, мы попытаемся освѣтить данный вопросъ лишь только съ нѣкоторыхъ, преимущественно принципиальныхъ его сторонъ.

Не ставя себѣ задачей очертить здѣсь современное положеніе разсматриваемаго вопроса въ западной или русской литературѣ или охарактеризовать всѣ особенности ея направленій, назовемъ лишь нѣсколько наиболее извѣстныхъ въ этомъ вопросѣ именъ, авторовъ главнымъ образомъ новѣйшихъ специальныхъ изслѣдованій по вопросу объ Августинѣ и неоплатонизмѣ, и вкратцѣ резюмируемъ тѣ конечные выводы, къ какимъ пришелъ каждый изъ нихъ въ результатъ своего изслѣдованія даннаго вопроса.

Предъ нами (латинская) монографія Loësche, „Объ Августинѣ, плотинизирующемъ въ ученіи о Богѣ“ (или о неоплатонизмѣ Августина въ его ученіи о Богѣ) <sup>2)</sup>.

Еще латинская же диссертація Bestmann'a, „Въ какомъ смыслѣ или на какомъ основаніи могъ Августинъ пользоваться, при раскрытіи имъ антропологическихъ догматовъ, понятіями греческой философіи?“ <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> О ближайшей причинѣ его спорности и возможныхъ условіяхъ ея устраненія см. у Н. Becker'a, Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung. Leipzig. 1908. S.s. 62—63. Болѣе глубокія причины указанного явленія лежатъ, по нашему мнѣнію, какъ въ самомъ Августинѣ (нѣкоторая двойственность его воззрѣній, проникающая личность и творенія Августина), такъ и внѣ его (въ теченіе цѣлыхъ вѣковъ слагавшаяся на Западѣ литературно-историческая традиція пониманія Августина въ связи съ конфессіональными особенностями западнаго христіанскаго міра).

<sup>2)</sup> De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Ienae. 1880.

<sup>3)</sup> Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit. Erlangae. 1877.

Нѣмецкій трудъ Dorner'a, „Августиинъ, его богословская система и его религіозно-философское (міро)-созерцаніе“ 1).

Наконецъ, сравнительно новѣйшее изслѣдованіе французскаго автора L. Grandgeorge, „Святой Августинъ и неоплатонизмъ“ 2).

Каждый изъ названныхъ нами авторовъ держится по настоящему вопросу своей особой точки зрѣнія, если и не исключаяющей взаимно одна другую, все же значительно отличающейся другъ отъ друга.

Такъ, первый изъ нихъ—Loësche—приходитъ къ тому убѣжденію, что вліянія неоплатонизма на Августина (въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ) нельзя отрицать, что оно фактъ безспорный и не можетъ подвергаться сомнѣнію.—Dorner идетъ нѣсколько дальше, считая названное вліяніе на нашего отца глубокомъ и существеннымъ.

Bestmann склоняется, напротивъ, къ тому мнѣнію, что фактическаго вліянія неоплатонизма на Августина не было вовсе. Сходство же, или извѣстное соотвѣтствіе во взглядахъ того и другого, по изслѣдуемому нами вопросу, несущественно: оно касается одной лишь виѣшней стороны и не идетъ далѣе словъ.

Повидимому, болѣе безпристрастнымъ и вмѣстѣ осторожнымъ въ своихъ выводахъ хочетъ быть въ данномъ вопросѣ L. Grandgeorge, авторъ сравнительно новѣйшаго (спеціальнаго) изслѣдованія вопроса о неоплатонизмѣ Августина. Мнѣніе, принятое имъ по отношенію къ разсматриваемому вопросу, занимаетъ въ отмѣченной нами европейской литературѣ, приблизительно, центральное положеніе.

И Плотинъ, этотъ знаменитый глава неоплатонической философіи, и блаженный Августинъ, этотъ замѣчательный представитель богословскаго умозрѣнія западной церкви, одинаково говорятъ въ своихъ твореніяхъ о Богѣ, органически ассоціируя понятіе о Немъ съ идеею един-

---

1) Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin. 1873.

2) Saint Augustin et le néo-platonisme. Paris. 1896.

ства и троичности. При этомъ тотъ и другой формулируютъ относящіяся сюда свои мысли въ выраженіяхъ, перѣдко сходныхъ между собою даже по буквѣ. Ставится самъ собою вопросъ: существуетъ ли въ данномъ случаѣ фактъ реальной связи или зависимости между тѣмъ и другимъ, и если да, то какова природа этого факта и гдѣ его границы, каковъ его подлинный смыслъ и значеніе?

Если мы обратимся къ возвышеннѣйшей и умозрительнѣйшей философіи Плотина, то увидимъ, что центральнымъ вопросомъ всей его философской системы служитъ вопросъ о томъ, „какъ произошло изъ единого многое“? (*πῶς οὖν ἐξ ἑνὸς πλῆθος*)<sup>1)</sup>.

Въ какомъ направленіи слѣдуетъ искать опредѣленія этого „Единого“, „Перваго Начала“?

Отвѣтъ на поставленный вопросъ подсказывается философскому сознанию Плотина не только тѣмъ, что всякое число есть функція единицы<sup>2)</sup>, но и вмѣстѣ съ тѣмъ высокимъ метафизическимъ значеніемъ этого единства, какъ начальнаго основанія и конечной цѣли (идеала) истиннаго бытія. Все сущее, по воззрѣнію Плотина, имѣетъ бытіе, насколько оно участвуетъ въ Единомъ или насколько представляетъ въ себѣ реализацію идеи единства; что лишается единства, то, какъ неимѣющее въ себѣ самой опоры (основы) бытія, eo ipso разрушается или разрѣшается снова въ небытіе<sup>3)</sup>.

Такимъ образомъ, начало всего существующаго должно быть единымъ.

Все различіе между конечнымъ и безконечнымъ въ системѣ Плотина и сводится (въ послѣдней инстанціи) къ основной противоположности между „Единымъ“ и „мно-

1) Plotini *Enneades*. Ed. Dübner's. Parisiis. 1855. *Ennead.* III, lib. IX, nr. 3, pag. 191. Спеціальному ученію о Первомъ Началѣ Плотинъ посвящаетъ IX-ую книгу VI-ой своей Эннеады: *περὶ τ'ἀρχαθοῦ ἢ τοῦ ἐνός*. р.р. 528—540, безпрестанно возвращаясь къ нему и въ другихъ многочисленныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій (*Enneades*).

2) *Ibid.* *Ennead.* V, l. III, n. 12, p. 320: *δεῖ δὲ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἐν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολὺ ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἐν πρῶτον.*

3) *Ibid.* *Enn.* V, V, 5 p. 334 *cnfr.* VI, IX, 1 p. 528.

гимъ“, какъ истинно сущимъ и неистинно сущимъ, какъ сферою истиннаго „бытія“ и областью текучаго или призрачнаго „быванія“. Идеальное первоначало міровой жизни, какъ истинно-сущее бытіе, должно быть абсолютно едино и просто, и наоборотъ: чѣмъ болѣе извѣстное бытіе содержитъ въ себѣ сложныхъ элементовъ, тѣмъ далѣе оно отстоитъ отъ идеала истиннаго бытія. Путь діалектики, по которому движется эта философская мысль Плотина, замыкается въ слѣдующемъ силлогизмѣ: міръ въ его частяхъ и цѣломъ представляетъ собою даже для непосредственнаго наблюденія весьма сложный и разнообразный комплексъ многихъ явленій, но „многое,—говоритъ Плотинъ,—происходитъ не отъ многаго, а отъ немногаго“<sup>1)</sup>.

Ерго, мысль сама собою необходимо должна постулировать къ признанію какого-нибудь единаго и простаго бытія, какъ своего начала. Логическій анализъ этого основнаго понятія о простотѣ или идеальности Первоначала вынуждаетъ Плотина, путемъ обобщенія и абстракціи, исключить изъ его содержанія всякую, не только матеріальную, но и духовную опредѣленность или качественность, какъ печуждую извѣстную—хотя бы только логической—сложности. Опредѣляя въ этомъ направленіи Первое начало, Плотинъ весьма рѣшительно и, съ точки зрѣнія основной тенденціи своей системы, впадѣи послѣдовательно отрицаетъ по отношенію къ нему все категоріи Аристотеля, считая ихъ безусловно къ нему не приложимыми. Единоє Первоначало есть не только противоположность всему множественному и разнообразному, но и полное ихъ отрицаніе. Единоє Первоначало исключаетъ всякую положительную квалификацію: мы не можемъ даже сказать, что оно *есть* само по себѣ, но только, что оно *не есть*<sup>2)</sup>. Правда, мы вынуждаемся утверждать, что оно (Первое Начало) есть принципъ всякаго бытія и жизни, по это утвержденіе содержитъ въ себѣ не болѣе, какъ только

<sup>1)</sup> Ennead. V, I, III, n. 16, p. 324. „Ὁὐ γὰρ ἐκ πολλοῦ ποτὸν, ἀλλὰ τὸ ποτὸν τοῦτο ἐξ οὐ πολλοῦ“.

<sup>2)</sup> Ennead. V, III, 14 (нач.) p. 322.

констатированіе простаго факта егo существованія; всякая же дальнѣйшая попытка опредѣлить его съ болѣе положительной стороны должна быть признана не состоятельной. Оно не подлежитъ никакому логическому или чувственному воспріятію (Enn. VI, VII, 41 p. 508) и не поддается словесной формулировкѣ (Enn. V, IV, 1 p. 327), а потому оно совершенно непознаваемо (οὐδὲ γινώσκιν, οὐδὲ νόησιν· ἔχομεν αὐτοῦ = V, III, 14 p. 322) и по-истинѣ неизреченно (διὸ καὶ ἄρρητον ἀληθεῖα = Enn. V, III, 13 (нач.) p. 322 — cnfr. 14 (нач.) οὐ μὴ λόγος μηδὲ ἐπιστήμη = Enn. V, 4, 1 p. 327). По той же причинѣ Единое выше ума, выше мысли (ἑπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως = Enn. I, VII, 1 p. 38) и всякаго познанія (ibid., p. 322). Никакіе психическіе и логическіе процессы къ нему неприложимы, какъ неприложима къ нему и категория качества, хотя бы и духовной. Въ силу этого Единое не имѣетъ ни воли <sup>1)</sup>, ни хотѣнія <sup>2)</sup>, — ему нельзя приписать ни мышленія <sup>3)</sup>, ни самосознанія <sup>4)</sup>.

Послѣднее и излишнее, и даже а priori недопустимо, влѣдствіе неизбѣжнаго при этомъ различенія между субъектомъ и объектомъ сознанія и вносимой этимъ различеніемъ необходимой двойственности <sup>5)</sup> въ абсолютно-простую природу Единаго.

Наконецъ, Плотинъ достигаетъ кульминаціонной точки своего отрицанія, когда утверждаетъ, что Единое даже выше бытія и сущности <sup>6)</sup>.

1) ἑπέκεινα ἐνεργείας — Enn. I, VII, 1 p. 38.

2) Ibid. En. VI, VIII, 6 p. 513.

3) Ibid. Enn. I, VII, 1 p. 38 cnfr. V, III, 11 p. 320; VI, IX, 2 p. 530.

4) Ibid.

5) Enncad. V, 6, 1 p. 341: ἄλλο τὸ νοεῖν, ἄλλο τὸ νοούμενον (ἕστατ). Этотъ двойственный характеръ мышленія при ближайшемъ логическомъ и психологическомъ анализѣ его осложняется еще третьимъ элементомъ — самимъ мышленіемъ (какъ процессомъ или состояніемъ), которое однако не тождественно ни съ мыслящимъ, ни съ мыслимымъ: οὐδ' ἐστὶ δύο, μᾶλλον δὲ πλείον, αὐτὸς ἢ νόησις· οὐ γὰρ δὴ νόησις αὐτός· δεῖ δὲ τρίτον καὶ τὸ νοούμενον εἶναι. Enn. VI, VII, 41 p. 507. См. проф. Болотовъ. Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. С.-Петербургъ. 1879. стр. 29

6) ἑπέκεινα οὐσίας = Enn. I, VII, 1 p. 38; ср. V, IV, 1, p. 327; V, III, 17 p. 325. "Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ ἐστὶ, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτον δεῖται. — Enn. VI, VII, 38 p. 504. Enn. V, V, 6 p. 334 = ἑπέκεινα ἅρα ὄντος.

Это потому, что всякая сущность, по мнѣнію Плотина, въ своемъ конкретномъ проявленіи связана съ известной формой; а форма есть уже ограниченіе, которое въ свою очередь предполагаетъ нѣчто ограничивающее, между тѣмъ какъ единое безгранично (*ἄπειρον*)<sup>1)</sup> и совершенно просто (*ἀπλοῦστατον*)<sup>2)</sup>. Само собою разумѣется при этомъ, что нашъ философъ отрицаетъ въ своемъ первомъ началѣ всякія временно-пространственныя опредѣленія, всѣ количественныя и качественныя категоріи, всякія акциденціи (Enn. VI, IX, 3 p. 531): подобныя отрицанія, по справедливому замѣчанію проф. Болотова, были бы „слишкомъ элементарны“ для философа съ такимъ возвышенно-умозрительнымъ направлеціемъ<sup>3)</sup>. По мнѣнію Плотина, нѣсколько не говорятъ противъ абсолютной простоты и невыразимости Единого и приписываемые ему эпитеты „блага“ и „первоначала“.

„Повидимому, только для одного понятія,—говоритъ проф. Болотовъ,—сдѣлано Плотининомъ исключеніе,— для понятія „блага“<sup>4)</sup>. Но у Плотина оно получаетъ такой смыслъ, что его „благо“ въ конечномъ итогѣ сливается почти до безразличія съ понятіемъ „Первоначала“ или „Единого“.

„Слово „благо“ въ приложеніи къ „Единому“ утрачиваетъ у Плотина свой естественный, нравственный, смыслъ и пріобрѣтаетъ метафизическое значеніе“<sup>5)</sup>. „Благо“ не есть что-либо отличное отъ „Единого“. Единое тождественно съ благомъ (то есть, Единое и есть самое благо). Плотинъ считаетъ неправильнымъ даже такую формулу: „оно (Единое)—благо“, потому что здѣсь понятіе „благо“ ассоціируется съ первымъ началомъ, какъ предикатъ грамматическаго предложенія съ его субъектомъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ „благо“ и есть само Единое, „и мнимое сказуемое есть только повторенное подлежащее“<sup>6)</sup>.

1) Enn. V, V, 11 p. 338 cnfr. V, VIII, 9 p. 356.

2) Enn. II, IX, 1 p. 94.

3) Цит. соч. стр. 27. 4) Ibid. стр. 26.

5) Ibid. стр. 26 ср. М. Владиславлевъ, Философія Плотина, основателя новоплатонической школы. С.-Петербургъ. 1864. 74—75 стр.

6) Ennead. VI, 7, 38 p. 504.

Повидимому, не было никакой возможности удержаться на высотѣ такой абстракціи, и Плотинъ (отчасти непослѣдовательно) даетъ указаніе и на положительное свойство Единаго, когда говоритъ, что Единое, взятое въ отношеніи къ бытію, есть первый принципъ бытія (*ἡ πάντων ἀρχή*)<sup>1)</sup>, первая сила (*ἡ πρώτη δύναμις*)<sup>2)</sup> и притомъ съ характеромъ безначальности (*ἀγέννητος*)<sup>3)</sup> и неизмѣнности<sup>4)</sup>. Хотя Первоначало, поставленное въ перспективу къ міру, должно стоять къ нему въ кавзальномъ отношеніи, но это отношеніе, въ объективномъ смыслѣ, отнюдь не составляетъ собственной характеристики Перваго Начала (Enn. VI, IX, 3 p. 531), но усвоится ему нашимъ разумомъ по субъективнымъ нормамъ его мышленія и познанія, такъ что въ концѣ концовъ мы стоимъ въ причинной зависимости отъ него, а не оно находится къ намъ въ отношеніи причины къ слѣдствію.

Итакъ, Единое есть все же первый принципъ бытія, первая сила, именно сила (*δύναμις*), какъ совершеннѣйшая потенціальность, но не энергія (*ἐνέργεια*)<sup>5)</sup>, какъ проявленіе этой силы вовнѣ. Понятіе о послѣдней, то есть энергіи, уже выводитъ насъ изъ сферы Перваго Начала Плотина и ставитъ лицомъ къ лицу со вторымъ его Началомъ, о которомъ рѣчь будетъ ниже.

Таково превознесенное надъ всякимъ бытіемъ, чуждое не только внѣшней, но и внутренней, не только реальной, но и логической сложности, абстрактное и неуловимое, единое и простое Первоначало Плотина. Если теперь отъ Плотина и вышеразсмотрѣнной нами композиціи его абстрактнаго понятія о Первоединомъ или Первоначалѣ мы перенесемъ нашъ взоръ къ блаженному Августину и его Божеству, то увидимъ, что философское построеніе Августиномъ идеи Бога, повидимому, въ значительной мѣрѣ

1) Ennead. V, IV, 1 p. 327: *καὶ πρῶτον ἀπάντων, ἡ πάντων δύναμις, ἐκείνο πάντων ἀρχή.*

2) *καὶ δύναμις ἡ πρώτη* (ibid.).

3) *ἡ δὲ ἀρχὴ ἀγέννητος* (ibid.).

4) Enn. IV, IX, 1 p. 94.

5) Enn. V, III, 12 p. 320.

напоминаетъ собою философскую концепцію Первобытія Плотина и діалектическій путь конструирования послѣднимъ этого центрального понятія его философеми. При этомъ предварительно оговоримся, что собственныя выраженія Августина, въ которыхъ онъ высказываетъ свои мысли и сужденія о классической философіи и философахъ, въ частности и о неоплатонизмѣ, имѣють двоякій характеръ,—положительный<sup>1)</sup> и отрицательный<sup>2)</sup>. Какой бы смыслъ ни придавать его сужденіямъ того и другого рода, нужно все-же согласиться, что если первая изъ этихъ выраженій (преимущественно болѣе ранняго происхожденія) представляютъ собою какъ бы восторженный диффирамбъ корифеямъ классической философіи, воснѣтый блестящимъ риторомъ, хотя уже и съ христіанскимъ именемъ, то послѣднія выражаютъ собою какъ бы суровый обвинительный актъ (приговоръ), продиктованный маститымъ епископомъ церкви гордымъ (невѣдущимъ истины) философамъ „міра сего“<sup>3)</sup>. Имѣя это въ виду, приступимъ къ разсмотрѣнію философской идеи Августина о Богѣ (въ Его существѣ).

---

<sup>1)</sup> Serm. 141, 1; Migne. Patrol. curs. compl., s. l. t. 38, col. 776; ibid. 241 1, col. 1133; Tract. in Ioan. ev. 2, 4; t. 35, col. 1390; Quest in Exod. 25. Contra Acad. III, 17, 37; De consensu evangelist. I, 7, 12; De Civit. D. VIII, 3. Contra Acad. III, 19, 42. De Civit. VIII, 12. De Civit. D. VIII, 4; De consensu evangelist. I, 7, 12; Contr. Acad. III, 17, 37. t. 32, col. 956; De Civit. D. II, 14, 1, t. 41, col. 58; Epist. 108, 20; De Civit. V, 11 et XI, 21 cnfr. Plato in Timaco; De Civit. XXII, 28; VIII, 11; De doct. christ. II, 28. 43; De Civit. II, 14. De Civit. VIII, 4 и др.; ib. VIII, 1 и 12; XI, 5; X, 29; IX, 13. 14 и др. Августинъ былъ знакомъ съ „Ennead.“ Плотина (De Civit. D. IX, 17, p. n. IV, 91; Ennead. I, 6, 8. De Civit. D. IX, 10, p. n. IV, 77; et X, 23, p. n. IV, 145; Ennead. 3, 2, 13; 3, 4, 2; 4, 3, 12). Epist. 118, 5. 33. Contra Acad. III, 18. 41. De Civit. D. IX, 10 et X, 2; XI, 14 et 16. De Civit. X, 23—32; XIX, 22 et 23; XXII, 3. De Civit. VI, 2; IV, 31; XXII, 26 и 27.

<sup>2)</sup> Enarr. in psalm. 140, 19. t. 37, col. 1828. De Civit. D. XXII, 4, t. 41, col. 754; ib. XVIII, 1, 2; Retract. 1, 1 и 1, 3; Confess. VII, 21, 27; De Civit. VIII, 24; X, 1; De Civit. D. XX, 24; X, 20; Epist. 2, 6; De Civit. XIX, 20 et Serm. 241, 7; Retractat. 1, 4; De Civit. D. X, 9; ibid. XI, 11; ibid. X, 27. 28.

<sup>3)</sup> Confess. VII c. 21, 27, t. 32, col. 747—48; p. n. I, 195; De Civit. D. X, 27. 28, t. 41, col. 304—307; p. n. IV, 151—156 и др.

При построении понятия о Богѣ въ богословско-философскомъ сознании Августина обнаруживается двоякое течение мыслей, объяснимое, но какъ-будто-бы на первый взглядъ не вполне мирящееся между собою. Анализъ относящихся сюда выражений, въ которыхъ нетрудно слышать отзвукъ неоплатонической философіи, показываетъ, что Августинъ, повидимому, склоняется на сторону чисто-догматической непостижимости Бога и даже какъ-будто увлекается за предѣлы церковнаго, идя означеннымъ путемъ абстрагирования и отрицанія по отношенію къ Богу всякихъ чертъ конечности. Другія же выражения, обнаруживающія въ немъ иной порядокъ мыслей, уполномочиваютъ насъ признать, что его отрицательныя опредѣленія Божества, такъ часто подчеркиваемыя имъ, чужды того значенія, какое они имѣютъ въ философскихъ трудахъ Платона; что Августинъ, напротивъ, въ философскихъ терминахъ хочетъ найти только аналогическія выраженія для своего возвышеннаго представленія о Богѣ.

Богъ, по Августину, это прежде всего то, что превышаетъ всего <sup>1)</sup>. Онъ есть непостижимый и невыразимый <sup>2)</sup>, относительно Котораго невѣдніе лучше воображаемаго знанія <sup>3)</sup>, Который истиннѣе въ нашей мысли, чѣмъ въ нашихъ словахъ, истиннѣе въ Своемъ бытіи, чѣмъ въ нашей мысли <sup>4)</sup>. О Немъ легче сказать, что Онъ *не есть*, чѣмъ, что Онъ *есть* <sup>5)</sup>. Къ нему неприменимы категоріи Аристотеля <sup>6)</sup>. Онъ благо безъ качества, великъ безъ количества, повсемѣстенъ безъ мѣста, вѣченъ безъ времени <sup>7)</sup> и т. дал. и т. дал.

<sup>1)</sup> Migne, Patrol. curs. compl., s. I., t. 32; (Opp. Aug. t. I. De lib. arb. II, 6, 14, col. 1248. De mor. Man. II, 11, 24, s. I. t. 32, col. 1355. De Civit. Dei IX, 16, s. I. t. 41 col. 270; русск. пер. (изд. Кіевск. Дух. Акад.) Ч. IV стр. 88.

<sup>2)</sup> Contra adv. leg. et proph. 1, 40 cnfr. Enarr. in ps. 85, 12, t. 36, col. 1090. De Civit. D. IX, 16, t. 41, col. 270; p. n. IV, 88.

<sup>3)</sup> De ordin. II, 16, 44, t. 32, col. 1015; p. n. II, 215; 18, 47, t. 32, col. 1017; p. пер. II, 219.

<sup>4)</sup> De Trinitate Dei l. VII, c. IV, n. 7, t. 42, col. 939.

<sup>5)</sup> Enarr. in ps. 85 n. 12; t. 37, col. 1090; cnfr. De doct. christ. 1, 6, t. 34, col. 21; Tract. 23 in Ioan. ev. n. 9 t. 35, col. 1588. De Trin. D. VIII, II. 3. t. 42, col. 948.

<sup>6)</sup> Confess. IV, 16, t. 32, col. 704—705; рус. пер. I, 92—93.

<sup>7)</sup> De Trinit. D. t. 42, l. V, c. 1 n. 2 col. 912.

Ему Одному, въ отличіе отъ всего конечнаго, свойствененъ предикатъ неизмѣняемости и, какъ коррелятъ послѣдней,— простоты<sup>1)</sup>. Существо Божіе, какъ истинно-сущее, абсолютно едино, просто и неизмѣнно<sup>2)</sup>. Категоріи положенія, состоянія, мѣста и времени прилагаются къ Нему только въ переносномъ смыслѣ и по аналогіи („translate ac per similitudines“)<sup>3)</sup>. Тѣмъ болѣе ничто Богу не можетъ быть приписано въ смыслѣ акциденціи<sup>4)</sup>. Чистое, абсолютно простое существо Божіе, въ которомъ „имѣть“ и „быть“ („habere“ и „esse“) составляютъ реальное тождество<sup>5)</sup>, безусловно исключаетъ собою, въ приложеніи къ Нему, по Августину, всякую мысль объ акциденціи<sup>6)</sup>. Но и самое выраженіе „substantia“, какъ имѣющее значеніе технического термина и не вполне устраняющее собою мысль объ акциденціи<sup>7)</sup>, Августинъ признаетъ также неприменимымъ къ Богу<sup>8)</sup>. Поэтому все, что остается человѣку въ данномъ случаѣ по отношенію къ Богу, это—только: чувствуя молчать и молча чувствовать<sup>9)</sup>.

1) „Esse verum, esse sincerum non habet, nisi qui non mutat“ Serm. VII n. 7, s. l. t. 38, col. 66.

2) Неизмѣняемость и простота, эти признаки подлинно-сущаго бытія, принадлежатъ одному только Богу, по сравненію съ которымъ всякое другое (тварное) бытіе есть скорѣе не-бытіе, чѣмъ бытіе—De Trin. D. VII, V, 10 col. 942. Что подлежитъ измѣненію, то подвержено и разрушенію—De Civit. D. XI, 10 русск. пер. IV, 190. 192. De Trin. IV, XIII, 18 col. 900; ср. Dörner, op. cit. S. s. 18—19.

3) Translate ac per similitudines.—De Trin. D. V, VIII, 9 col. 917.

4) Къ Богу неприменимы ни „accidentia inseparabilia“ (græce ἀχώριστα), исчезающія только съ исчезновеніемъ самой вещи, напр., черный цвѣтъ воронова пера, ни „accidentia separabilia“, измѣняющіяся при существованіи самой вещи. См. De Trin. V, IV, 5 col. 913.

5) Ideo simplex dicitur, quoniam... quod habet-hoc est. De Civit. D. XI, 10; t. 41 col. 325; p. n. IV, 190; cfr. ibid. col. 327; p. пер. IV, 192.

6) De Trin. D. I. V, c. IV, n. 5 и V, V, 6 col. 913—914.

7) Dr. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freib. im Br. 1890. Bd. III, S. 108, Anm. 4.

8) De Trin. VII, V, 10 col. 942. Поэтому слову „substantia“ Августинъ предпочитаетъ терминъ „essentia“, quam Græci „οὐσίαν“ vocant = De Trinit. D. V, II, 3 col. 912, cfr. col. 917.

9) Contra ep. Man. c. 19 n. 21. Serm. 117 n. 7 cfr. Contra Adim. Man. c. 11=Deum honorifico potius silentio, quam ulla voce humana

Такова представленная въ общихъ чертахъ негативная или отрицательная идея Божества, строяемая Августиномъ *via negationis sive ἀφαρέσεως*, (то есть, путемъ отрицанія или отвлеченія), иначе говоря—исключенія изъ понятія о Богѣ всякихъ чертъ конечности.

Эта развитая Августиномъ означеннымъ путемъ идея абсолютной простоты или неизмѣнимости Божественнаго Существа составляетъ центральную идею всего его негативнаго или апофатическаго богословія, подобно тому какъ противоположная идея образа Божія въ человѣкѣ, получающая свособразное выраженіе въ его ученіи о „репрезентационизмѣ“<sup>1)</sup>, становится отправнымъ пунктомъ и основной идеею его позитивнаго или катафатическаго богословія, развитога имъ на антропологической (психологической) почвѣ.

Итакъ, понятіе о Богѣ, какъ Единомъ Первоначалѣ, постулируетъ къ безусловной простотѣ Его существа. Отсюда—все отрицательныя опредѣленія Его существа у Августина.

До сихъ поръ въ рѣшеніи вопроса о существѣ Божіемъ, съ формально-методологической стороны, Августинъ стоитъ на той же самой почвѣ, на которой утверждалась въ данномъ отношеніи и языческая философія: Плотинъ, какъ мы видѣли, рассуждалъ почти также. Это одинъ и тотъ же неизбѣжный путь философской мысли, который фактически приводитъ къ одинаковымъ результатамъ. Идя этимъ путемъ, Августинъ даетъ опредѣленіе существа Божія настолько уточненное, что оно, по отзыву нѣкоторыхъ протестантскихъ богослововъ<sup>2)</sup>, дѣлаетъ даже

---

concreti. По собственному заявленію Августина, если онъ и хочетъ говорить о Богѣ-Троицѣ, то не для того, чтобы сказать что-либо, но только чтобы не молчать De Trin. D. I. V, c. IX n. 10 col. 918. *cnfr.* ibid. VIII, VI, 11 col. 943; *cnfr.* col. 945.

1) Т. е. способности твари реально отображать въ свойствахъ и отправленіяхъ своей природы Своего Творца.

2) Напр. Prof. A. Harnack, (DG., Bd. III, S. 109. Anm.) говоритъ: „Diese Schwierigkeit (т. е. согласовать въ Богѣ моментъ *ταυτότης* съ

невозможнымъ (правильную) постановку его ученія о Святой Троицѣ. Подобное возвышенное умозрѣніе Августина о существѣ Божіемъ, до извѣстной степени, безъ сомнѣнія, отражаетъ въ себѣ тонкость мысли, характеризующую знаменитаго основателя неоплатонической философіи.

Но при всѣмъ сходствѣ Августина съ Платиномъ въ частныхъ его положеніяхъ и методахъ его философскихъ построений, христіанское содержаніе этого основного понятія апофатическаго богословія Августина ясно и глубоко отличаетъ его отъ вышеразсмотрѣннаго нами религіозно-философскаго умозрѣнія Платина. Это принципиальное различіе между ними нетрудно будетъ понять, если мы прежде всего вспомнимъ, что основной вопросъ объ отношеніи міра къ Абсолютному Первоначалу, эта центральная проблема античной метафизики и самый кардинальный вопросъ религіозно-философскаго сознанія вообще, во всѣхъ религіозныхъ и философскихъ системахъ, какъ восточнаго, такъ и греко-римскаго міра, получалъ свое разрѣшеніе съ болѣе или менѣе значительнымъ наклономъ въ сторону дуализма. Мысль о полной противоположности между Богомъ (Единымъ), какъ простымъ или чистымъ бытіемъ и потому истинно-сущимъ, и между міромъ (многимъ), какъ сложнымъ и опосредствованнымъ бытіемъ и потому неистинно сущимъ, лежитъ также въ глубинѣ системы Платина, правда, получая, у него нѣсколько болѣе сглаженный и потому болѣе тонкій и менѣе замѣтный характеръ. Этотъ непримиренный, въ извѣстномъ смыслѣ фатальный для всей языческой философіи, дуализмъ, всё же насквозь проникающій систему Платина и вносящій въ неё внутренній диссонансъ, и заставляетъ нашего философа относить его абстрактное первоначало (*ὁ ὄν*) въ недосыгаемая трансцендентная высоты, признавая его исключительно сверхчувственнымъ, несообщимымъ и невоплотимымъ въ мірѣ.

---

моментомъ *ἐτερότης*) potenziert sich noch für ihn, wo er die Speculation über das Wesen Gottes mit der Speculation über die Trinität verbindet“ ср. еще критич. замѣчанія о томъ же Dorner'a, Augustinus, sein theologisches System etc. S. 22. fgg.

Конечно, совершенно обратное возрѣніе на взаимоотношеніе между Богомъ и міромъ находимъ мы въ христіанской системѣ Августина, который самъ выразительно подчеркиваетъ свою діаметральную противоположность Плотину и вообще языческой философіи въ этомъ пунктѣ. „Въ книгахъ неоплатониковъ,—говоритъ бл. Августинъ въ своей „Исповѣди“,—я вычиталъ многія истины (Св. Писанія), хотя выраженные и другими словами, заключающія въ себѣ въ разнообразныхъ видоизмѣненіяхъ тотъ же самый смыслъ. Такъ, напримѣръ, что „въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога, и Богъ былъ Слово; что все произошло чрезъ Него и прочее. Но что „Слово это стало плотью и обитало съ нами“ (снес. Іоан. 1, 13. 14 и Филипп. 11, 16),—этого я не нашелъ тамъ<sup>1)</sup>“. Съ этой стороны Августина, какъ и другимъ христіанскимъ (церковнымъ) писателямъ, выступавшимъ въ своихъ твореніяхъ во всеоружіи классической философіи, нечѣмъ было позаимствоваться отъ нея: здѣсь лежала между ними непроходимая пропасть.

Христіанская философія Августина, какъ и всѣхъ прочихъ отцовъ и учителей церкви, въ противоположность неоплатонизму и всей античной философіи, есть прежде всего „проповѣдь о боговоплощеніи, евангеліе богосыновства людей во Христѣ, религія самаго тѣснаго единенія міра съ Богомъ“. Эта центральная идея объ истинномъ богочеловѣчествѣ Христа, рѣзкою гранью отдѣлявшая этихъ христіанскихъ философовъ отъ языческихъ мыслителей и философовъ—сретиковъ съ ихъ противоположною идеологією челоуѣко-божества, служить самымъ жизненнымъ первымъ всего ихъ богословскаго творчества и вмѣстѣ нормою ихъ сравнительнаго догматическаго правосмыслія предъ судомъ позднѣйшаго церковно-вселенскаго самосознанія<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Confess. VII, 9, 13—14. Migne, s. l. t. 32, col. 740—741; русск. пер. Ч. 1, стр. 176—177.

<sup>2)</sup> Болѣе подробное развитіе этихъ мыслей см. въ прекрасномъ изслѣдованіи проф. А. Ш. Орлова: „Тринитарныя возрѣнія св. Иларія Пиктавійскаго“. Сергіевъ Посадъ. 1908. (Введение, а также въ болѣе раннемъ соч. проф. С. Н. Трубецкаго: „Ученіе о Логосѣ въ его исторіи“. Т. I. Москва. 1900.

Несмотря на всё отрицательныя опредѣленія Божества, какими Августинъ характеризуетъ Его, Богъ для Августина, какъ это мы сейчасъ услышимъ, есть все же бытіе въ высшемъ смыслѣ этого слова, близкое міру, ближайшее человѣку. Это со всею ясностью и убѣдительною и доказываетъ другой рядъ многочисленныхъ выраженій Августина, изъ общей совокупности которыхъ конструируется цѣлостная система его воззрѣній о Богѣ. Богъ, по Августину, это наивысшая реальность бытія и абсолютная энергія жизни (*summum esse et summum vivere*) <sup>1)</sup>, полнота всѣхъ метафизическихъ и нравственныхъ совершенствъ (*totum esse*) <sup>2)</sup>, высочайшее и единственное благо (*summum bonum et bonorum bonum*), <sup>3)</sup>. Источникъ всякаго блага или блаженства для тварей (*bonum, a quo sunt omnia bona, bonum, sine quo nihil est bonum*), <sup>4)</sup> въ міру „причастія“ послѣднихъ къ Божеству (*adhaerendo Deo*) <sup>5)</sup>. Такимъ образомъ, Богъ Августина это не отвлеченное сверхсущее (высшее бытія и чуждое жизни) „Единое“ неоплатонизма, не безличная и абстрактная монада или энада Плотина, а существо всереальнѣйшее, конкретное, Духъ Живой, Личный, Самосознающій.

По Августину, для Бога „быть“ *implicite* значитъ уже „быть личностью“ въ высочайшемъ смыслѣ этого слова <sup>6)</sup>. Самая его психологическая конструкторная триптарнаго догмата, путемъ анализа тріединства человѣческаго самосознанія и любви уясняющая тайну троичной жизни Божества, достаточно говорить за то, что Богъ для Августина это прежде всего живая самосознательная Личность съ предикатомъ абсолютнаго совершенства.

Живая, подвижная и пламенная натура Августина, жаждавшая живого Бога и въ общеніи съ Нимъ искавшая

1) *Confess.* 1, 6 n. 10, t. 32, col. 665; p. пер. Ч. 1, 9; *De ver. relig.* c. 11, n. 21; t. 34 col. 131; рус. пер. VII 19; *De Trin.* VI, X, 11 col. 931.

2) *Sub quo totum est, in quo notum est, cum quo totum est.* *Solil.* I, 1, 4. 3) *Enarr.* in ps. 134, 6. 4) *Ibidem* cfr. *Solil.* I, 1, 4.

5) *Enarr.* in ps. 72, 34; t. 34, col. 928; cfr. *De ver. relig.* XI, 21; t. 34, col. 132.

6) *Non enim aliud Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem.* *De Trin.* D. VII, VI. 11 col. 943 cfr. col. 945.

найти покой и внутреннее примирение рокового дуализма эмпирической действительности, не могла удовлетвориться абстрактным мистическим „единством“ неоплатониковъ, трансцендентнымъ міру, равнодушнымъ и чуждымъ человеку.

Вотъ почему негативная неоплатоническая концепція Божества, раскрытая Августиномъ преимущественно въ противовѣсъ манихейскому дуализму<sup>1)</sup>, въ живомъ религиозномъ сознании Августина тотчасъ же сама оживаетъ, наполняется положительнымъ содержаниемъ, приобретаетъ христіанскую окраску. „На мѣсто абстрактнаго „Единого“ Плотина у Августина становится энергія личного самознания Божества, которое вступаетъ въ діалогъ съ человекомъ, отвѣчая его исканію: „Ego sum, qui sum“<sup>2)</sup>. Въ этомъ Божественномъ „Я“ Августинъ и находитъ, наконецъ, предметъ своего долгаго, пламеннаго и мучительнаго исканія, освобождающій его отъ мукъ раздвоеннаго сознания.

Поэтому, утверждая перѣдко положеніе, что „Deus ineffabilis est“<sup>3)</sup> или что „Deus melius scitur nesciendo“<sup>4)</sup>, т. е. что „Богъ невыразимъ въ словѣ“ или что Онъ „лучше познается невѣдніемъ“, Августинъ, какъ это и понятно при его основной точкѣ зрѣнія, совершенно далеко отъ религиозно-философскаго агностицизма Плотина. Утверждая и даже постоянно отгѣняя этотъ апофатическій моментъ въ своей философской умозрительной идеѣ Бога, Августинъ,—что можно было уже уловить и изъ вышеприведенныхъ нами его отрицательныхъ выраженій,—отнюдь не склоненъ „доводить понятіе трансцендентности Божества до отрицанія по отношенію къ Нему всѣхъ предикатовъ, заимствованныхъ изъ конечнаго міра“. Онъ устраняетъ лишь нѣкоторые изъ нихъ (via negationis, la mé-

<sup>1)</sup> А. Harnack, op. cit. Bd. III, S. 108 Anm. 4.

<sup>2)</sup> Проф. Евг. Трубецкой, Религиозно-общественный идеаль Западнаго христіанства въ V в. Ч. 1. Мировоззрѣніе бл. Августина. Москва. 1892. стр. 42.

<sup>3)</sup> Migne, t. 37. Ennar. in ps. 85, 12 col. 1090 cnfr. De Genes. ad litt. 5, 16, 34; русс. пер. 8, 24.

<sup>4)</sup> De ord. II, 16, t. 32, col. 1015 p. n. 2, 215 cnf. ibid. II, 18 n. 47; русс. пер. 2, 219. De Trin. V, X, 11 col. 918.

thode négative) и возводитъ другіе въ абсолютную степень (via eminentiae, la méthode d'eminence) <sup>1)</sup>. Въ силу сказаннаго, самая простота Божественнаго существа (essentia simplex), которая, кажется, съ особою силою фиксируется въ богословско-философскомъ сознаніи Августина, не можетъ быть понимаема, какъ абстрактное и безкачественное „чистое бытіе“ Плотина, въ сущности, почти ничѣмъ не отличающееся отъ абсолютнаго „ничто“. Она должна быть понимаема у Августина лишь „въ смысль до непостижимости тѣсной связи отдѣльныхъ свойствъ, въ силу которой невозможно мыслить объ одномъ изъ нихъ, не мысля въ тоже время и о другихъ“ <sup>2)</sup>.

По мысли бл. Августина.—говоритъ католическій ученый Th. Gangauf <sup>3)</sup>),—знаніе человѣкомъ того, что Богъ не есть, само уже есть далеко не малоцѣнное начало знанія и обезпечиваетъ собою реальную возможность прогрессивнаго знанія, оно уже предполагаетъ въ себѣ нѣкій положительный элементъ. „Поэтому Августинъ,—поясняетъ протестантскій богословъ Böhlinger <sup>4)</sup>),—не останавливается на

<sup>1)</sup> L. Grandgeorge, Saint Augustin et le néo-platonisme. Paris. 1896. p. 82.

<sup>2)</sup> „Er (sc. Augustinus) will vielmehr dies (sagen), dass in Gott alle diese Eigenschaften so geeint seien, dass wenn wir es versuchen wollten, eine für sich im Denken zu fixiren, diese Erkenntnis für uns nicht möglich wäre, weil in dieser Eigenschaft alle andern auch enthalten seien“. Dorner, op. cit. S. 17 vrgl. System der christlichen Glaubenslehre 1878. Berlin, Hertz. I Th. S.s. 184, 181 fgg., 232 fgg., 316 cnfr. Loesche, De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda. Ienae. 1880 p. 42: „haesito an Dorner recte doceat, simplicitatem non esse confundendam cum omnium discriminum defectu; oportere simplicitatem tantum direptioni et distractioni in multitudinem et varietatem et compositioni opponi“. На русск. языкѣ см. также замѣчательное въ своемъ родѣ соч. проф. А. И. Бриллиантова—„Вліяніе восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригена“. С.-Петербургъ. 1898. стр. 106.

<sup>3)</sup> Prof. Th. Gangauf, Des heiligen Augustinus speculative Lehre v. Gott dem Dreieinigen. Augsburg. 1865. S.s. 129—130 ср. еще Ritter, Geschichte der Philosoph. VI Bd. S. 268.

<sup>4)</sup> Böhlinger, Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. Stuttgart. 1877. Bd. II. S. 276.

этихъ чисто отрицательныхъ формулахъ. Хотя онъ всегда сознаеть, что всякая формула бываетъ недостаточна, однако это не мѣшаетъ ему давать и положительныя опредѣленія существа Божія, такъ какъ, по словамъ Августина, „Богъ Самъ вложилъ въ нашъ разумъ мыслить Его согласно благочестію и истинѣ“<sup>1)</sup>.

Вотъ почему отрицательная идея простоты Божественнаго существа, какъ она выражена въ сочиненіяхъ Августина, полѹчаетъ у него въ конечномъ итогѣ смыслъ, близко граничащій съ положительнымъ опредѣленіемъ духовности Божества, какъ реальной полноты всѣхъ Божественныхъ совершенствъ.

Не говоря уже о томъ, что Августинъ, какъ христіанскій писатель, не могъ остановиться только на этихъ своихъ чисто отрицательныхъ и абстрактныхъ опредѣленіяхъ Божества,—съ этимъ у нашего отца соединялись еще болѣе частныя, такъ сказать, специфически августиновскіе, мотивы. При основной психологической точкѣ зрѣнія августиновскаго богословія, устанавливающей прямую и рѣшительную аналогію между человѣческимъ и Божественнымъ, между конечнымъ и безконечнымъ Духомъ, въ богословіи Августина собственно не остается даже и мѣста для апофатическаго момента, или, во всякомъ случаѣ, послѣдній пріобрѣтаетъ у него своеобразный, условный и узко ограниченный смыслъ. Въ самомъ дѣлѣ: съ точки зрѣнія западнаго богословія, столь яркимъ представителемъ котораго является въ разсматриваемую эпоху Августинъ, человѣческій духъ—въ качествѣ образа Божественнаго—не просто свидѣтельствуетъ объ одномъ только

<sup>1)</sup> Вѣдь для того и данъ человѣку разумъ, чтобы онъ искалъ Бога: *ad hoc ergo debet homo esse intelligens, ut requirat Deum*—(M. s. l. t. 42; De Trin. I. XV c. II n. 2 (кон.) col. 1058), а нельзя искать того, чего вовсе не знаешь (De Trin. X, I, 1 col. 971; *ibid.* VIII, IV, 6 col. 951 и мн. др.). Всякое подобное исканіе Бога, предполагая въ своей основѣ и нѣкое положительное знаніе искомаго предмета, сопровождается новымъ блаженнымъ обрѣтеніемъ, заключающимъ въ себѣ плодотворный мотивъ и реальное побужденіе къ новымъ исканіямъ... и такъ до безкончности (M. s. l. t. 35. Tract. 63 in ev. Ioan. n. 1 col. 1804).

кавказальномъ отношеніи своемъ къ Богу. Между ними существуетъ аналогія болѣе рѣшительная и глубокая: первый отображаетъ Последняго въ самомъ своемъ существѣ. Поэтому, все существенныя свойства, конструирующія духъ человѣка, въ собственномъ смыслѣ должны быть приписаны Божеству; апофатическій моментъ въ данномъ случаѣ находитъ свое существенное ограниченіе въ той мысли, что свойства эти, переносимыя на Божество, должны получать здѣсь коэффициентъ безконечности, каковая, очевидно, не свойственна существамъ конечнымъ.

При существенномъ сходствѣ между человѣческимъ духомъ и Божественнымъ,—говоритъ профессоръ Бриллиантовъ <sup>1)</sup>,—это различіе между ними въ богословіи Августина, такъ сказать, только степенное, «количественное, а не качественное, такъ что Абсолютный Духъ, съ этой точки зрѣнія, есть лишь какъ бы осуществленный идеаль конечнаго, или, если такъ можно выразиться, тотъ же конечный, но возведенный въ безконечную степень.

Въ этомъ именно смыслѣ къ Богу и не приложимы категории Аристотеля: благодѣтель Божій выше всякой качественности, Богъ великъ помимо всякаго количества и т. дал.

Такимъ образомъ, все отрицательныя выраженія апофатическаго богословія Августина хотя и ярче отбѣнить собою отсутствіе эквивалентности между всеми нашими понятіями и наименованіями и тѣми реальными отношеніями, какія должно предполагать въ Абсолютномъ, но отнюдь не отрицаютъ собою реальности самыхъ отношеній. Образование этой апофатической идеи Божества, никогда не возвышавшейся у Августина до неоплатонической трансцендентности и постепенно формулировавшейся въ самомъ процессѣ его жизни, психологически объясняется нѣкоторымъ влияніемъ на него неоплатонизма, какъ прямой реакціи его религіозно-философскаго сознанія про-

<sup>1</sup> Цит. соч. стр. 98.

тивъ недавняго увлеченія манихействомъ<sup>1)</sup>. Къ этому нужно прибавить, что стремленіе къ абсолютному единству, какъ трансцендентальному идеалу всеобщаго мира и покоя, въ противоположность раздираемой контрастами земной эмпирической дѣйствительности, было глубоко сродно психикѣ бл. Августина. Оно же вмѣстѣ съ тѣмъ составляло основной мотивъ и всѣхъ религиозно-философскихъ исканій его и его эпохи въ тотъ „вѣкъ всеобщаго разединенія и разлада“. Таковъ подлинный смыслъ и значеніе идеи Божественной простоты и неизмѣняемости, этой центральной идеи апофатическаго богословія Августина, и таковы жизненно-психологическіе факторы, сеѣ объясняющіе.

Переходимъ теперь къ хотя-бы только конспективному обзору и анализу въ собственномъ смыслѣ тринитарной схемы Плотина и Августина и посмотримъ, въ чемъ и насколько тотъ и другой—по существу—близки или далеки другъ другу въ этомъ болѣе частномъ вопросѣ ихъ религиозно-философской системы.

Уже изъ вышеспредставленнаго нами бѣглаго очерка основнаго тезиса мистической теософіи Плотина и умозрительной теологіи Августина достаточно выпукло обнаруживаются, при внѣшне-формальномъ сходствѣ, пункты ихъ діаметральнаго различія въ принципиальномъ взглядѣ на существо Верховнаго Принципа бытія (Божества) и на Его отношеніе къ міру и человѣку. Утонченно-абстрактное, полу-дуалистическое, полу-пантеистическое понятіе Плотина о „Единомъ“, какъ чисто формальной безграничности (*ἄπειρον*), исключаящее даже предикаты бытія и жизни, мышленія и самосознанія, конечно, ничего общаго не имѣ-

---

<sup>1)</sup> Harnack, DG. V. III S. 108. Anm. 4. cnf. Dorner, op. cit. S. 18: „Die letztere Tendenz (sc. ad simplicitatem) stammt ohne Zweifel aus seinem Gegensatz gegen die Manichäer und seinem Anschluss an die Neoplatoniker“. Нѣмецкій авторъ Loëschе въ своемъ вышеспомянутомъ нами латинскомъ трактатѣ о неоплатонизмѣ Августина (въ ученіи о Богѣ) указываетъ цѣлыхъ четыре причины, объясняющія психологически образованіе у Августина этой идеи о простотѣ и неизмѣняемости Божественнаго существа, v. p. 36—37.

есть въ своемъ существѣ съ Августиновскою возвышенно-философскою и глубоко-жизненною идеею о Богѣ, какъ наивысшей реальности бытія и жизни, какъ абсолютной энергіи самосознанія и личной воли, какъ реальномъ и живомъ самосознательномъ Субъектѣ.

Это коренное различіе между ними должно съ достаточной силой опредѣлять и характеръ ихъ тринитарныхъ концепцій.

Религіозно-философскія воззрѣнія Плотина о Божествѣ и его внутренней (имманентной) жизни далеко еще не исчерпываются понятіемъ только „Единого“.

Самую характерную часть религіозной метафизики Плотина составляетъ его ученіе о „трѣхъ начальныхъ ипостасяхъ“ (Ennead. V, lib. I—IX р.р. 298—369: *περί τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*), именно: Единомъ, Умѣ и міровой или всеобщей Душѣ (*Ἐν, νοῦς καὶ ψυχὴ τοῦ κόσμου, ψυχὴ τοῦ παντός*).

Какъ Первоначало бытія, „Единое“, по взгляду Плотина, какъ мы уже неоднократно отмѣчали, есть абсолютно простое бытіе, къ которому рѣшительно неприложимы никакія опредѣленія или предикаты.

Но безконечно возвышающееся надъ всеѣмъ множествомъ и разнообразіемъ эмпирическаго бытія, Единое однако не можетъ быть мыслимо совершенно отъ всего изолированнымъ и безусловно самозаключеннымъ. Плотинъ, какъ мы знаемъ, былъ вынужденъ допустить, что оно является причиной множественнаго и качественно-опредѣленнаго міра.

Первымъ произведеніемъ Первопричины, открывающимъ собою послѣдовательный рядъ происходящихъ отъ нея слѣдствій, является „Умъ“, *вторая* ипостась или *второе* начало міробытія. Рожденіе изъ „Единого“ этого „Ума“ является первымъ моментомъ перехода абсолютной простоты Единого къ логической сложности въ бытіи. Рассматриваемый со стороны своего „*quo modo*“, этотъ процессъ, по своему существу вѣвременноый и премірный, представляется Плотининомъ въ слѣдующемъ видѣ: „Единое“, оставаясь совершенно неподвижнымъ, обращается къ самому себѣ и созерцаетъ себя. Это созерцаніе, по выраже-

нію Плотина. (ἡ δὲ ὁρσις ἀπὸ τῆς ὁδῆς) и есть Умъ (Енн. V, 1, 7 р. 303). Логическій анализъ имманентнаго процесса рожденія, равно какъ и онтологической структуры Ума, вскрываетъ въ немъ наличность двухъ моментовъ, опредѣляющихъ собою двоякій характеръ отношеній „Ума“ къ „Единому“.

Какъ происшедшій отъ „Единого“, „Умъ“ испытываетъ природное тяготѣніе къ Единому и, движимый имъ, устремляется къ Единому и созерцаетъ его, но на этой ступени еще безсознательно (ἀνοήτως)<sup>1</sup>): онъ какъ бы смотритъ и не видитъ.

Это не созерцаніе Единого въ собственномъ смыслѣ слова, а скорѣе неопредѣленное и безсодержательное притяженіе или влеченіе къ Единому, простая кавзальная зависимость отъ него. На этой начальной ступени своего бытія, характеризуемаго самымъ тѣснымъ единствомъ (ταυτότης) его съ Первымъ Началомъ, „Умъ“ собственно не можетъ еще быть названъ „Умомъ“, а только „сущимъ“. „Но по мѣрѣ того какъ Умъ смотрѣлъ на Единое, это его неопредѣленное влеченіе становилось опредѣленнымъ, безсодержательное наполнялось мыслимымъ содержаніемъ, смутное зрѣніе (ὄψις) превращалось въ видѣніе „(ὁρσις)“<sup>2</sup>). Этимъ открывается новая эра въ жизни „Ума“, вносящая въ него начало сознанія и мышленія. Съ этого момента Умъ вступаетъ въ новую (слѣдующую) фазу своего развитія: наполнившись содержаніемъ чрезъ созерцаніе Единого (Блага), Умъ обращается теперь къ созерцанію самого себя и, по силѣ этого, изъ просто сущаго становится уже Умомъ<sup>3</sup>).

На языкѣ современной психологіи это, повидимому, будетъ означать то, что сущее, получивъ отъ Единого содержаніе, приходитъ къ самосознанію и единству. Въ

<sup>1</sup> Енн. VI, VII, 16 р. 488: ἔβλεπε ἀνοήτως.

<sup>2</sup> Енн. V, VI, 5 р. 344; VI, VII, 16 р. 488, см. проф. Болотовъ, цит. соч., стр. 32 ср. Владиславевъ, цит. соч., стр. 80 и дал.

<sup>3</sup> Енн. V, VI, 5 р. 344 снф. V, VIII, 16 р. 488; V, III, 11 р.р. 319—320; V, II, 1 р. 308.

этой высшей стадіи своего развитія Умъ, какъ-бы индивидуализировавшись въ самостоятельный духовный центръ, продолжаетъ свое бытіе уже въ извѣстномъ обособленіи (ἐτεροτότης) отъ „Единого“, независимо отъ него, и характеризуется, какъ второе самостоятельное начало бытія.

По своей метафизической структурѣ и психическому содержанию своей жизни „Умъ“, въ противоположность „Единому“, представляетъ собою явленіе уже сложнаго порядка, хотя сложность эта только логическая, а не реальная. Абсолютная простота „Единого“ какъ бы дифференцируется въ „Умъ“, логическая дѣятельность котораго одновременно развивается (движется) въ двоякомъ направленіи, такъ сказать, центробѣжномъ и центростремительномъ, то есть, въ сторону „Единого“ и по отношенію къ самому себѣ<sup>1)</sup>.

Процессъ постепеннаго осложненія „Ума“ онтологическими и логическими ингредиентами достигаетъ, такъ сказать, своего высшаго напряженія, фиксируясь въ содержаніи его мышленія: Единое „Благо“, на которое устремляется теперь „Умъ“ и въ которомъ какъ бы проэцируетъ себя, въ его сознаніи преломляется и какъ-бы отлагается въ видѣ множества представленій, концентрирующихся затѣмъ въ цѣлостную стройно-гармоническую систему идей.

Послѣднія образуютъ собою цѣлый умопостигаемый или идеальный міръ (κόσμος νοητός), въ которомъ заключены, какъ части въ цѣломъ, всѣ роды и виды существующаго міра<sup>2)</sup>.

По силѣ того множества и того разнообразія идей, на которыя разсѣивается абсолютно простое „Единое“, Умъ, напротивъ, называется у Плотина „многимъ“ (πολύς<sup>3)</sup>, πλῆθος<sup>4)</sup>, πολλά<sup>5)</sup>, διπλοῦς<sup>6)</sup>, δύο<sup>7)</sup> etc.) Нужно однако замѣ-

<sup>1)</sup> Enn. VI, IX, 2 p. 530.

<sup>2)</sup> Enn. V, IX, 6 p. 364; V, V, 4 p. 333; V, IX, 6 p. 364 cnfr. V, II, 16 p. 324.

<sup>3)</sup> Enn. VI, VII, 39 p. 505; VI, IV, 4 p. 436.

<sup>4)</sup> VI, III, 11 p. 419.

<sup>5)</sup> V, IV, 2 p. 328 cnfr. V, III, 15; VI, VII, 14; VI, II, 22; VI, VII, 8.

<sup>6)</sup> VI, IX, 2 p. 530. <sup>7)</sup> V, VI, 1 p. 341.

тять, что вышесюмянутый „*λόγος νοητός*“, какъ продуктъ творческаго мышленія „Ума“, представляетъ собою не просто механическій конгломератъ идей, но живой органической центр<sup>1)</sup>, гдѣ въ высшемъ гармоническомъ (художественномъ) синтезѣ объединяются всѣ болѣе частныя идеи и гдѣ онѣ находятъ и принципъ своего объясненія, и осуществленіе своего назначенія.

Вотъ почему „Умъ“ въ имманентной жизни Божества представляетъ собою какъ бы принципъ единства во множествѣ и множества въ единствѣ<sup>2)</sup>.

Всѣ же его единство по сравненію съ единствомъ перваго начала есть только вторичное, производное, относительное, тогда какъ единство и простота Перваго Начала абсолютны.

Выражаясь фигурально, „Умъ“, въ противоположность абсолютной простотѣ и безкачественности „Единого“, можно назвать „призматической проэкціей“ чистаго „esse“ „Единого“, „ипостаснымъ рефлексомъ“ его потенциальныхъ свойствъ, или, иначе—раздѣльной объективацией его внутренняго содержанія. Съ этой точки зрѣнія отношенія между ними можно характеризовать какъ отношенія „возможнаго къ дѣйствительному, идеальнаго къ реальному, скрытой энергіи къ актуальной, *δύναμις* (какъ потенциальной силы) къ *ἐνέργεια*“ (какъ силѣ дѣйствующей и качественно-опредѣленной).

Мы не входимъ пока въ болѣе подробное разсмотрѣніе вопроса объ отношеніи втораго начала къ первому,—отношеніи, которое, какъ это будетъ показано ниже, обуславливается сущностью и достоинствомъ каждаго изъ нихъ.

Таковы, по воззрѣнію Плотина, генезисъ и природа „Ума“, проходящаго въ своемъ бытіи двѣ стадіи развитія и обнаруживающаго въ свойствахъ и функціяхъ своей природы, въ отличіе отъ перваго начала, глубокопроникающій его принципъ двойства и сложности.—Однако рожденіе

<sup>1)</sup> Enn. V, I, 4 p. 301.

<sup>2)</sup> Enn. IV, VIII, 3 p. 288, VI, VII, 8 p. 481.

Ума въ глубочайшихъ нѣдрахъ Единого есть только первичный моментъ (prius) абстракціи его внутренней имманентной жизни, коимъ еще не заканчивается градація нисхожденія „Абсолютнаго“ къ „конечному“ или процессъ постепеннаго перехода идеальнаго Единого къ эмпирическому міру множественныхъ и качественно-разнообразныхъ конкретныхъ бытій. Идеи, порожденныя Умомъ и въ немъ заключенныя, не обладаютъ такой степенью активности и подвижности, чтобы, такъ сказать, „motu proprio“ перейти изъ сферы идеальнаго или умопостигаемаго бытія въ область эмпирическихъ духовно-матеріальныхъ сущностей и явленій (изъ сферы чистаго „бытія“ въ область призрачнаго „быванія“).

Эту задачу—воплотить въ мірѣ духовно-чувственныхъ реальностей неподвижныя и неизмѣнныя идеи Ума, какъ простыя лишь его дѣятельности, и сообщить имъ движеніе и жизнь—и беретъ на себя всеобщая или міровая Душа, которая въ системѣ Плотина является послѣднимъ звеномъ, (Enn. V, I, 7 p. 304 *καὶ μέχρι...*), замыкающимъ собою имманентный процессъ діалектическаго саморазвитія „Единого“<sup>1)</sup>.

Вслѣдъ за Умомъ (*μετὰ νοῦν*),—говоритъ Плотинъ,—нужно предположить Душу (*ψυχή*)<sup>2)</sup>. Душа является вторымъ началомъ, коимъ посредствуется переходъ „Единого“ къ „многому“.

Метафизическая сущность Души и ея функціональная жизнь являютъ въ себѣ признаки еще болѣе, по сравненію съ „Умомъ“, сложности и двойственности.

По своему происхожденію и внутренней природѣ, Душа есть „выраженная энергія Ума, нѣкій его образъ, или изнесенное во-внѣ слово его“<sup>3)</sup>. Предостерегая отъ грубо эманатическихъ представленій генезиса Души, связь и отношеніе ея къ Уму Плотинъ уясняетъ по аналогіи съ

1) Ennéad. V, I, 7 p. 304 „*καὶ μέχρι τούτων τὰ θεία*“.

2) Enn. II, IX, 1 p. 94.

3) Enn. V, I, 3 p. 300: „*ἐκόν τις ἐστὶ (sc. ψυχή) νοῦ*“; *λόγος ἐν προφορᾷ*—Enn. V, I, 3 p. 300; *cnf. ibid. V, I, 7 p. 303; V, VI, 4 p. 343; αὐτῆ (sc. ψυχή) λόγος νοῦ*—Enn. V, I, 3 p. 300; „*καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια*“=ibid.

физической теплотой, которая распространяется отъ огня и вмѣстѣ съ тѣмъ остается при немъ <sup>1)</sup>).

Не смотря однако на свое тѣсное сродство съ „Умомъ“, обуславливающее собою и ся генетическую связь съ „Единымъ“, „Душа“, вмѣстѣ съ тѣмъ, по своей природной организациі значительнымъ образомъ отличается отъ второго начала.

Въ то время какъ „Душа“ имѣетъ умъ лишь въ качествѣ со-виѣ привзошедшаго въ неѣ ингредиента (ἐπιπλέον ὡδῶν) <sup>2)</sup>, Умъ, какъ второе начало въ сферѣ Божества, представляетъ собою по существу логическую силу, созерцающую и мыслящую: въ составѣ элементовъ, организующихъ собою природу „Ума“, логическій, по мнѣнію Плотина, доминируетъ надъ метафизическимъ, этическимъ и проч., такъ что „Умъ“ есть начало интеллектуальное по преимуществу.

Душа стоитъ какъ бы на границѣ двухъ міровъ: сверхчувственного, Божественнаго, и чувственного, конечнаго, служа ихъ живымъ соединительнымъ звеномъ. Въ силу этого „Душа“, по воззрѣнію Плотина, является *третьимъ*, въ порядкѣ убывающаго совершенства, началомъ міробытія, при помощи котораго совершается процессъ перехода (ниспаденія) идеальнаго „Единого“ къ множественному и качественно-разнообразному міру эмпирическихъ реальностей.

Названія, прилагаемая Платиномъ къ „Душѣ“, и сравненія, проводимыя имъ для уясненія понятія о ней, показываютъ, что Платинъ считаетъ „Душу“ по своему достоинству ниже „Ума“. Платинъ называетъ ее какъ бы ὄλη для εἶδος—ума, λόγος ἐν προφορᾷ, указывая тѣмъ на низшее, сравнительно съ „Умомъ“, ся качество. Посему, уподобляя „Умъ“ солнцу, „Душу“ Платинъ уподобляетъ лунѣ, заимствующей свой свѣтъ отъ солнца <sup>3)</sup>).

1) Епп. V, I, 3 p. 300.

2) Епп. V, VI, 4 p. 343.

3) Епп. V, I, 3 p. 300 Владиславлевъ, цит. соч., стр. 103.

Поставленная на границѣ двухъ міровъ, чувственнаго и сверхчувственнаго, „Душа“ всё-же болѣе тяготѣеть къ міру идеальному, Божественному, къ которому принадлежитъ по своей метафизической природѣ.

Поэтому, если Первое Начало можно графически представить въ видѣ центра, а „Умъ“ въ видѣ неподвижнаго круга, то „Душу“, въ виду ея природнаго тяготѣнія къ 1-му и 2-му началамъ, и по силѣ ея постояннаго (дѣятельнаго) стремленія реализовать „Единое“ „во многомъ“ (мірѣ), — можно было бы уподобить движущемуся кругу<sup>1)</sup>.

При всемъ томъ, свойства сверхпространственности (Епн. VI, IV, 5 р. 437) и вѣчности (Епн. IV, IV, 15 р. 231), — эти категоріи Божественнаго Бытія, коими Плотинъ предикатируетъ „Душу“, — не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что она въ глазахъ Плотина существо высшаго порядка. Дѣйствительно, вмѣстѣ съ „Единымъ“ и „Умомъ“, Душа, по ученію Плотина, входитъ въ сферу Божества, являясь печатью и завершеніемъ, такъ называемой, на языкѣ Плотина „ἀρχική τριάς“<sup>2)</sup>.

Мы рассмотрѣли слагаемая метафизической триады Плотина. Переходимъ теперь къ рассмотрѣнію возвышеннаго умозрѣнія бл. Августина о трехъ „Лицахъ“ Св. Троицы.

## II. Верещацкій.

Продолженіе въ слѣд. книжкѣ.

<sup>1)</sup> Епн. IV, IV, 16 р.р. 231—232.

<sup>2)</sup> Епн. cad. V, I, 7 р. 304 „Первая или всеобщая душа не только по своей природѣ не принадлежитъ къ тварному міру, не только по своей сущности внѣ тѣлеснаго міра, но она и дѣйствуетъ на него непосредственно. Эта первая душа лучеиспускаетъ изъ себя вторую, называемую Плотинномъ природою (φύσις), и только послѣдняя соединена съ тѣломъ міра точно такъ же, какъ наша душа съ нашимъ тѣломъ“. См. Целлеръ, Очеркъ исторіи греческой философіи. Пер. съ нѣм. М. Некрасова. СПбургъ. 1886. стр. 282.

# ПЛОТИНЪ

И

## БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИНЪ

### ВЪ ИХЪ ОТНОШЕНІИ КЪ ТРИНИТАРНОЙ ПРОБЛЕМѢ \*).

---

Сужденія бл. Августина относительно догмата о Св. Троицѣ отличаются двойкимъ характеромъ: какъ сужденія учителя церкви, исповѣдующаго преданное ученіе церкви въ качествѣ законообязательнаго канона вѣры, и какъ философа, прилагающаго къ раскрытію и обоснованію его принципы и методы философски-воспитанной мысли. Отсюда самое ученіе Августина о Св. Троицѣ можетъ быть разсматриваемо или какъ предметъ символично-церковнаго исповѣданія Августина, или какъ объектъ его богословско-философскаго изслѣдованія.—Въ сферѣ именно его рациональной конструкціи тринитарнаго догмата (его ученія о Св. Троицѣ), хотя всецѣло проникнутой у него церковными интересами, можно однако, повидимому, усматривать отраженіе концепцій и методовъ неоплатонизма, на первый взглядъ даже не вполнѣ церковнаго характера, особенно если дѣлать изъ положеній нашего отца логическіе выводы. Этой стороною своей тринитарной системы въ нѣкоторыхъ ея пунктахъ извѣстнымъ образомъ Августинъ соприкасается съ спекулятивными формулами и идеалистическими схемами философы Плотина.

Двѣ общія черты, по установившемуся взгляду <sup>1)</sup>, ха-

---

\*) См. Іюль—Август. кн. 171 стр.

<sup>1)</sup> Проф. Бриллиантовъ, цит. соч. стр. 90 и дал. Четвериковъ, О Богѣ, какъ Личномъ существѣ, стр. 315 и дал.

рактиризують умозрительное богословіе Августина: это— принцип раціонального познанія истинъ вѣры и психологическая точка зрѣнія (основа) его богословствованія. Характерною же особенностью гносеологіи бл. Августина, пропикнутой у него,—не безъ вліянія неоплатонизма,— онтологическимъ интересомъ, является его ученіе о „репрезентаціонизмѣ“, то есть, способности твари реально отображать въ свойствахъ и отправленияхъ своей природы Своего Творца.

Это метафизическое положеніе, въ основѣ котораго лежитъ у бл. Августина взглядъ на міръ, не только какъ на твореніе Божіе, но и какъ на откровеніе свойствъ и совершенствъ его Абсолютнаго Создателя, собственно утверждается у Августина на библейской мысли о Богѣ, какъ Творцѣ міра и человѣка, и на откровенномъ же ученіи о послѣднемъ, какъ образѣ Перваго. Но этотъ библейскій взглядъ находитъ для себя въ воззрѣніяхъ Августина гораздо болѣе широкое развитіе, особенно яркое выраженіе и чрезвычайно разнообразное примѣненіе. Мысль о человѣкѣ, какъ образѣ Божіемъ, имѣвшая чрезвычайно важное значеніе для самого Августина, становится основною мыслью и всего его богословскаго умозрѣнія, развитого имъ, какъ сказано, на психологической почвѣ. Она является центральною идеею его катафатическаго богословія. Она же всецѣло опредѣляетъ собою и субъективно-психологическій методъ его богословствованія. Но особенное значеніе эта библейско-философская идея имѣетъ для раціонального уясненія и обоснованія Августиномъ церковнаго догмата о Св. Троицѣ. Вся его раціональная конструкція этого предмета христіанской вѣры базируется у него на этой идеѣ, получающей у Августина свое специфическое выраженіе. Съ точки зрѣнія разсматриваемой идеи, въ смутномъ зеркалѣ нашей земной дѣйствительности нашимъ тусклымъ взорамъ представляются однако яркіе образы Тріединого Бога, громко вѣщающіе намъ о Немъ, какъ объ ихъ абсолютной Причинѣ и Цѣли. Поэтому первой задачей, представлявшейся Августину на этомъ пути его тринитарныхъ изслѣдованій, было устано-

вить и открыть въ длинной восходящей лѣстницѣ земныхъ тринитарныхъ аналогій или образовъ <sup>1)</sup> самое совершенное (на землѣ) отображеніе Бога—Троицы и въ этомъ отображеніи, найти и опредѣлить его, такъ сказать, „главный центръ“, въ которомъ наиболѣе выпукло и ярко свѣтились бы собравшыя въ немъ лучи его Божественнаго Первообраза. Такое совершеннѣйшее на землѣ отображеніе тварью ея Трїипостаснаго Творца Августинъ и находитъ, наконецъ, въ богоподобномъ духѣ человѣка.

Представитель „метафизики внутренняго опыта“ <sup>2)</sup> и выдающійся „психологическій гений патристической эпохи“ <sup>3)</sup>, бл. Августинъ углубляется теперь прежде всего въ аналитику наличнаго содержанія психической жизни человѣка, чтобы путемъ эмпирическаго анализа постоянно смѣняющихся душевныхъ явленій произвести какъ бы „отборъ“ всѣхъ привходящихъ въ неѣ съ теченіемъ времени виѣшнихъ и случайныхъ ея элементовъ. Онъ какъ бы хочетъ при этомъ найти означеннымъ путемъ ту „чистую доску“ (tabula rasa) души, на которой, по Локку, опытъ жизни не провелъ еще ни одной линіи и которая составляетъ ея статическій субстратъ, лежащій въ основѣ всего подвижнаго и измѣнчиваго содержанія нашей психики, какъ ея идеальная конституція или общій законъ <sup>4)</sup>. Эта сторона человѣческаго богоподобнаго духа и представляетъ собою тотъ нематеріальный центръ, въ которомъ какъ бы соприкасаются другъ съ другомъ Безконечное съ конечнымъ, Божественное съ человѣческимъ, Творецъ со своею тварью.

Тщательно произведенная Августиномъ психологическая критика „чистой природѣ“ человѣческой души даетъ

---

1) Подробное изложеніе этихъ аналогій, своеобразно классифицированныхъ, см. въ соч. нѣмецкаго католическаго ученаго Th. Gangauфа: Des heil. Augustinus die speculative Lehre v. Gott dem Dreieinigem. Augsburg. 1865. s.s. 209—286.

2) Виндельбандъ. Исторія древней философіи (съ приложеніемъ— „Августинъ и средніе вѣка“). СПбургъ. 1893. стр. 321—351.

3) А. Harnack, DG. Bd. III. s. 95.

4) De Trin. D. XIV, IV, 6 col. 1040 cnfr. ibid. IX, IV, 5 col. 963. De Trin. XIV, VIII—X, 11—13 col. 1044—1047 и др.

ему возможность установить, что ея неизмѣнная основа, въ которой находить свое выраженіе непреходящая (идеальная) конституція природы человѣческаго духа и по которой именно послѣдній можетъ служить отраженіемъ Безконечнаго и Неизмѣняющагося Духа, заключается во всегда присущей душѣ человѣка способности самосознанія. Указанная способность самосознанія непрерывно раскрывается въ имманентномъ процессѣ объективации душею заключеннаго въ ней внутренняго содержанія, какъ результата ея предыдущаго развитія. Въ силу этой основной способности, опредѣляющей собою сущность жизни конечнаго (разумнаго) духа, послѣдній непрерывно поставляетъ предъ собою или „представляетъ“ себѣ свое содержаніе, какъ продуктъ собственной дѣятельности. Въ этомъ, по Августину, и состоитъ процессъ объективированія, лежащій въ основѣ самосознанія. Психологическій анализъ самосознанія, насколько оно находить свое выраженіе въ процессѣ самообъективированія разумной человѣческой души, обнаруживаетъ въ единомъ духѣ человѣка три нераздѣльно соединенныя стороны,—бытіе, познаніе и волю.

„Духъ есть, во первыхъ, мыслящее бытіе (*mens*), духовная сущность (*essentia*), субъектъ и живой носитель идей и представленій“ (*memoria*—въ смыслѣ общаго содержанія психической жизни или, въ переводѣ на языкъ современной психологіи, „сознаніе“). „Во вторыхъ, онъ есть мыслящая и познающая дѣятельность (*notitia*), разумъ (*intelligentia*) и самопознаніе (*interna visio*). Въ третьихъ, онъ есть воля (*voluntas*), и, поскольку воля направляется въ сторону самого волящаго субъекта и соединяется съ чувствомъ, онъ есть любовь (*amor*)“<sup>1)</sup>.

„Такимъ образомъ, человѣческій духъ есть триада: *мыслящій субъектъ, познающій разумъ*, которымъ этотъ субъектъ познаетъ себя, *и любовь*, которою онъ любитъ себя и свой разумъ: (*mens et notitia, qua se novit, et amor, quo se notitiamque suam diligit*).

<sup>1)</sup> Confessiones I. XIII c. II; De Trinitate D. libri IX et XV. См. Проф. П. П. Соколовъ, Ученіе о Св. Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философіи. Вѣра и Разумъ 1893 г. Отд. фил. стр. 377—8.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ есть и монада, потому-что эти три его стороны суть только равныя другъ другу формы или проявленія одной и той же сущности (*haec tria aequalia inter se et unius ostenduntur esse essentiae— De Trin. XV, III, 5 cf. VI, 10*).

Разсматриваемая въ отдѣльности, каждая изъ этихъ трехъ сторонъ человѣческаго духа заключаетъ въ себѣ двѣ остальные, такъ что духъ является въ нихъ нераздѣльнымъ тріединствомъ<sup>1)</sup>. Такова структура человѣческаго духа въ метафизической психологіи Августина.

Дальнѣйшая задача тринитарной метафизики Августина состояла въ томъ, чтобы, стоя на почвѣ „репрезентационизма“, опредѣлить отношеніе добытой такимъ путемъ тринитарной конструкціи (аналогіи) къ ученію Откровенія о Тріединомъ Богѣ.

При попыткѣ уяснить внутреннюю жизнь Тріипостаснаго Божества по аналогіи съ жизнью человѣческаго духа, сходнаго въ самомъ существѣ своемъ съ Духомъ Абсолютнымъ, представлялось вполне возможнымъ опредѣляемое процессомъ объективации самосознаніе человѣческаго духа, какъ основу его природы и жизни, а *modo ad majus*, перенести затѣмъ и на Абсолютный Духъ.

При этомъ съ одной стороны данныя гносеологическаго анализа самосознанія, добытыя субъективно-психологическимъ путемъ, въ приложеніи къ Абсолютной сферѣ бытія, пріобрѣтаютъ объективно-метафизическое значеніе. Съ другой стороны, само собою разумѣется, въ Богѣ, какъ существѣ Абсолютномъ, и этотъ процессъ самообъективирования долженъ представляться совершающимся съ абсолютной энергіей, т. е., съ устраненіемъ изъ представленія о немъ всѣхъ предикатовъ конечности, характеризующихъ однако означенный процессъ въ душѣ человѣка. Цѣлостная (онтологическая и нравственная) полнота внутренняго содержанія Безконечнаго Духа должна объективировать себя съ абсолютной энергіей сознанія и абсолютной интенсивностью воли.

---

1) Ibid.

Такова сущность рационально-психологической конструкции бл. Августина, устанавливающей и уясняющей, съ точки зрѣнія репрезентационизма, аналогію духа конечнаго и Безконечнаго. Это—ся вторая задача, и сю, можно сказать, исчерпывается положительное значеніе богословскаго умозрѣнія Августина.

Но главная или конечная цѣль этой богословской и тринитарной конструкции, имѣвшей у Августина методологическое и служебное значеніе, состояла въ томъ, чтобы, при посредствѣ нея и изъ нея, вывести и уяснить собственно церковный догматъ о Троичности Лиць Божества.

Примѣняя установленную точку зрѣнія къ церковному ученію о Божественныхъ Лицахъ Св. Троицы и Ихъ взаимоотношеніяхъ, въ Абсолютномъ Субъектѣ Божественнаго самосознанія или источномъ началѣ жизни Абсолютнаго Духа бл. Августинъ предполагаетъ Первую Упостась Св. Троицы—Отца, раждающаго изъ Себя Сына и изводящаго Духа. Въ Абсолютномъ Объектѣ Божественнаго сознанія и любви—Словѣ, болѣе или менѣе согласно съ обще-церковной концепціей евангельскаго Логоса, видитъ Августинъ Второе Лице—Сына Божія, предвѣчно раждающагося изъ существа Отца. Третій же аналогическій моментъ его тринитарной формулы—воля или любовь, въ которой первые два объединяются другъ съ другомъ и въ которой выражается самая сущность тринитарнаго процесса, сближается Августиномъ съ Духомъ Святымъ, какъ Третьей Упостасью Божественной Троицы. „Principaliter“, то есть, первоначально или преимущественно, исходя отъ Отца, Духъ Святый,—съ точки зрѣнія рационально-психологической конструкции Августина—(De Trin. XV, XXVI, 47 col. 1904), долженъ исходить вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ Сына (de utroque=Filioque), основаніемъ чему должно служить субстанціальное единство Сына съ Отцомъ, внѣвременный характеръ тринитарнаго процесса, исключаящій всякую хронологическую послѣдовательность моментовъ, и, наконецъ, посредническое положеніе въ этомъ процессѣ Духа Святаго, какъ взаимной связи (spiratio,

*commune donum*) или любви (*charitas, amor*) Отца и Сына <sup>1)</sup>).

Такова въ общихъ чертахъ философская констрекція догмата о лично-троичной жизни Бога въ твореніяхъ Августина.

Эта возвышенно-идеалистическая схема построения нмъ тринитарнаго догмата, при всей оригинальности его психологической констрекціи, напоминаетъ собою отчасти такую же вышеразсмотрѣнную умозрительную схему въ тринитарной теософіи Плотина. Равнымъ образомъ и его концепція Сына, какъ самообъективированнаго сознанія Отца, какъ адекватнаго рефлекса или отображенія впостаѣи—сущности Отца, также можно думать, въ нѣкоторыхъ своихъ подробностяхъ отражаетъ въ себѣ, конечно *mutatis mutandis*, подобія возвышенно-идеалистическія концепціи широко распространенной въ его время философіи Лиценолита (неоплатонизма).

Но это сходство Плотина и Августина, замѣченное нами въ ихъ высшихъ пріемахъ и методахъ, въ обращеніи съ однороднымъ философскимъ матеріаломъ и философскими терминами, соединяется однако съ глубокой принципиальной противоположностью основнаго содержанія ихъ понятій, внутренняго смысла ихъ терминовъ. Идея, которая демаркаціонной линіей раздѣляетъ поле религіозно-философскаго міросозерцанія Августина и Плотина и опредѣляетъ характеръ ихъ тринитарнаго умозрѣнія, это идея живой Божественной личности, живого личнаго Бога.

Идея живого личнаго Бога была для Августина самой дорогой идеей, отсутствіе которой въ неоплатонизмѣ оттолкнуло его отъ послѣдняго и которую онъ никогда, конечно, не принесъ бы въ жертву философскимъ интересамъ своей

---

<sup>1)</sup> De Trin. XV. XVII, 29 col. 1081:... quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit... gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet et Spiritus sanctus spiritus esset amborum. De Trin. XV, XXVI, 47 col. 1094: de Patre habet (Pater Filio gignendo dedit) utique ut et de illo procedat Spiritus sanctus (sine tempore). Col. 1095: Non igitur ab utroque est genitus (sc. Filius), sed procedit ab utroque amborum Spiritus.

раціональної конструкції. Логическое же затрудненіє мыслить простой абстрактный моментъ въ вѣчномъ актѣ Божественнаго самообъективированія какъ Живую Самосознательную Личность—Августинъ отнюдь не испытывалъ и не придавалъ ему никакого значенія. Вотъ почему каждый изъ трехъ выше характеризованныхъ нами моментовъ въ имманентномъ процессѣ Божественнаго самообъективированія (объективации) изъ простого положенія Богомъ Себя Самого предъ Самимъ Собою въ Себѣ Самомъ тотчасъ же въ христіанскомъ сознаніи Августина оживляется или упостазируется, превращается въ живую Самосознательную Личность Бога Отца, Сына Божія и Святаго Духа. Отець, Сынъ и Святой Духъ—это для богословскаго сознанія Августина не есть троичность однихъ только абстрактныхъ формъ или безличныхъ моментовъ въ Божествѣ, но въ церковномъ смыслѣ этого слова Св. Троица Божественныхъ Лиць,—Троица Живая и Животворящая. Къ этой Высочайшей и Совершеннѣйшей Троицѣ, какъ къ Личному Существо, Всереальнѣйшему и Живопосному, онъ неоднократно обращается съ проникновенною молитвою, Ей возноситъ вдохновенную пѣснь хвалы и благодаренія <sup>1)</sup>).

Столь же глубокое (приципиальное) различіе обнаруживается между Плотнымъ и Августиномъ и при дальнѣйшемъ сопоставленіи болѣе частныхъ (основныхъ) пунктовъ тринитарнаго умозрѣнія каждаго изъ нихъ. Въ данномъ случаѣ мы коснемся только нѣкоторыхъ изъ нихъ.

Точкою отправления церковной тринитарной догматики Августина служила извѣстная уже Церкви (Аноанасіевская) <sup>2)</sup> формула символическаго исповѣданія, что Единный по существу Богъ троиченъ въ Лицахъ. „Единный Богъ есть Отець, Сынъ и Св. Духъ: Отець не есть Сынъ, Сынъ не есть Отець и не Духъ Св., и Духъ Св. не есть ни

<sup>1)</sup> См., напр., эпилогъ его спеціального трактата о Св. Троицѣ: t. 42. De Trin. D. XV, XXVIII, n. 51 col. 1097—1098 и др.

<sup>2)</sup> Grandgeorge, op. cit., v. p. 97 enf. Loësche, op. cit. p. 67. Böhlinger, op. cit. II, 279. R. Schmid, Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Kiel. 1895. s. 76.

Отець, ни Сынъ, но вмѣстѣ всѣ—Одинъ Богъ“. (Epist. 239, п. 3. De Trin. V, IV, 7 col. 824 cnf. De Civit. XI, 24; русск. пер. IV, 212)<sup>1)</sup>. Это выраженіе ясно указываетъ на ту глубокую мысль, что каждое изъ Лиць Св. Троицы есть Богъ всецѣло и всѣ Три Лица (суть) не болѣе Богъ, чѣмъ каждое изъ Нихъ, мыслимое въ отдѣльности. Всѣ эти мысли сведены Августиномъ къ единству въ слѣдующей его краткой, но выразительной формулѣ: „Trinitas— unus Deus (est)“ (De Trin. V, XI, 12 col. 919; *ibid.* V, VIII, 9 col. 917 cnf. Contr. Maxim. II, XXVI, 14 col. 814). Этимъ выраженіемъ съ достаточной силою опредѣляется имманентный характеръ Св. христіанской Троицы Августица. Точно такъ же, какъ и въ богословской системѣ св. Амвросія Медиоланскаго, мощное вліяніе котораго испыталъ на себѣ Августинъ, Богъ, по его воззрѣнію, „Троицетъ въ Лицахъ не въ силу необходимости открывать Себя въ мірѣ, но Троичность обуславливается самымъ существомъ Божественной природы, и понятіе о Ней (Троичности) аналитически выводится изъ самаго понятія о Богѣ“<sup>2)</sup>. Такимъ образомъ, это вышеприведенное выраженіе Августина пріобрѣтаетъ у него тотъ глубокій смыслъ, точнаго выраженія какого мы не находимъ еще у церковныхъ писателей до никейской эпохи и какой составляетъ догматическій итогъ результатовъ всего предшествующаго развитія богословской мысли, принадлежацій уже заключительному моменту исторіи тринитарнаго догмата.

Въ то время какъ иѣкоторыя выраженія Плотина даютъ основаніе предполагать, что Единое рождаетъ Умъ, какъ слѣдная стихійная сила, по физической необходимости<sup>3)</sup>, и этотъ процессъ носитъ болѣе или менѣе случай-

1) Ср. Athanasii Alex. *‘O λόγος καθ’ ἑαυτὸν* III, 4=Migne, *Patrol. curs. compl.*, s. gr. t. 26 (Opp. Ath. II) col. 327; русск. пер. (3-е Изд. М. Д. Ак. 1902 г.) ч. II стр. 373 ср. 482.

2) Ив. Адамовъ, *Ученіе о Троицѣ св. Амвросія Медиоланскаго*. Богосл. Вѣстн. 1910 г. Мѣс. Іюль, стр. 347.

3) По мнѣнію Проф. А. А. Спасскаго, перу котораго принадлежитъ капитальный трудъ по исторіи тринитарной догмы—*Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ* (въ связи съ философскими ученіями того времени). Т. I. *Тринитарный вопросъ*.

ный характер,—въ тринитарномъ богословіи Августина онтологическій принципъ троичнаго бытія въ Богѣ полагается въ самой природѣ Божества, имманентно содержащей въ себѣ бытіе Отца, Сына и Св. Духа. Въ то время какъ генезисъ „Ума“ и „Души“ въ системѣ Плотина съ одной стороны обуславливаетъ собою неравенство ихъ съ Первымъ Началомъ, а съ другой стороны самъ обуславливается фактомъ творенія міра, отъ котораго и Умъ и Душа въ силу того поставляются въ извѣстную зависимость,—у бл. Августина, напротивъ,—„Единый Богъ и есть самая Троица“<sup>1)</sup>.

Раскрываемая Августиномъ, какъ богословомъ послѣднейшей эпохи, уже не въ генетическомъ, а систематическомъ порядкѣ, Св. Троица Божественныхъ Лиць представляется въ твореніяхъ его, выражаясь философски, уже какъ органический ипостасный синтезъ Отца, Сына и Св. Духа, причемъ и Сынъ, и Св. Духъ такъ же, какъ и Отецъ, являются конститутивными моментами одного и того же Божественнаго Трїипостаснаго Бытія. Принципъ бытія 2-ой Божественной Ипостаси—рожденіе—есть, съ точки зрѣнія подобной психологической конструкціи, вѣчный актъ природы Абсолютнаго Духа и обуславливается, если такъ можно выразиться, самой Божественной организаціей. Равнымъ образомъ, и принципъ бытія Духа Св.—исхожденіе—полагается у Августина въ самомъ существѣ Трїеди-

---

Сергіевъ Посадъ. 1906. — „самый существенный недостатокъ метафизической трїады неоплатонизма въ томъ, что здѣсь происхожденіе „Ума“ и „Души“ опредѣляется общими логическими и метафизическими законами и происходитъ помимо желанія и воли „Единого“. стр. 522 ср. 111 стр.

Тожѣ утверждаетъ и проф. В. В. Болотовъ въ своей „превосходной во всѣхъ отношеніяхъ.“ диссертациі: Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. СПбургъ. 1879. стр. 39.

Ср. о томъ же у М. Владиславлева, автора до сихъ поръ единственнаго на рускомъ языкѣ спеціальнаго изслѣдованія о неоплатонизмѣ: Философія Плотина, основателя новоплатонической школы. СПбургъ. 1868. стр. 78.

<sup>1)</sup> Migne, s. l. t. 42. De Trin. V, VIII, 9 col. 917 enf. t. 42. Contr. Maxim. II, XXVI, 14. Col. 814. enfr. col. 703.

наго Бога, или, иначе говоря, въ опредѣленіи Его, какъ Живого, Личнаго, отъ вѣчности мыслящаго и волящаго Самосознательнаго Духа.

Не то мы видимъ у Плотина. „Бытіе Ума и Души никоимъ образомъ не предрѣшается существомъ Единаго, не предначертано въ немъ по крайней мѣрѣ съ болѣею ясностью, чѣмъ существованіе самого міра; въ такомъ понятіи о Божествѣ нѣтъ мотива для внутренняго самооткровенія Его въ Троицѣ“. Знаменитый неоплатоникъ „не могъ достаточно ясно мотивировать даже появленія 2-го начала; рожденіе „Ума“ въ его системѣ является какъ несовѣмъ понятный въ своемъ смыслѣ и цѣли переходъ потенціальной энергіи „Единого“ въ актуальную,—какъ актъ, къ которому оно само относится чисто пассивно“<sup>1)</sup>. Самая возможность этого рожденія, какъ какого-то „неподвижнаго движенія“, происходящаго внутри абсолютно-простого, отъ всего изолированнаго сверх-сущаго существа Единого и связаннаго съ этимъ движеніемъ созерцанія себя, составляетъ въ философемѣ Плотина необъяснимое „*contradictio in adjecto*“. Последнее сверхъ того стоитъ въ прямомъ противорѣчьи съ его собственнымъ рѣшительнымъ заявленіемъ объ абсолютной простотѣ Единого, исключаящей собою возможность въ немъ мысленія и самосознанія (самосозерцанія).—Точно также не вытекаетъ съ внутренней необходимостью изъ существа Единого и происхожденіе 3-го начала неоплатонической тріады—„Души“. Назначеніе послѣдней—быть создательницей міра и ближайшей прямой посредницей между „Единымъ“ и „многимъ“, между Безконечнымъ Богомъ и конечнымъ міромъ, органически привязываетъ её по бытію къ внѣшнему міру, въ котораго она почти вовсе теряетъ всякій *raison d'être* своего существованія. Такимъ образомъ, бытіе и 2-го и 3-го началъ діалектической тріады Плотина не постулировано у него, по крайней мѣрѣ съ достаточной ясностью, изъ самого существа „Единого“ и его внутренней необходи-

---

1) Проф. Вологовъ, цит. соч. стр. 378

мости (*ad intra*)<sup>1)</sup>. Мотивированное главнымъ образомъ космологическимъ интересомъ (*ad extra*), бытіе обоихъ началъ въ значительной степени прикрѣплено къ міру. Въ этомъ слышится отголосокъ предзанятой античной философской мысли его времени, отрицавшей возможность непосредственныхъ отношеній Верховнаго Божества къ міру и сообщившей всей системѣ Плотина, какъ это было выше отмѣчено, глубоко-дуалистическій характеръ. По Плотину, въ концѣ концовъ выходитъ, что не въ самомъ существѣ Ума и Души цѣль ихъ бытія, а въ мірѣ. А при такомъ пониманіи тайна троичности абсолютнаго Существа не можетъ находить для себя сколько-нибудь удовлетворительнаго разрѣшенія. Ученіе же Августина о Сынѣ Божіемъ и Св. Духъ, изъ которыхъ Каждый Самъ въ себѣ имѣетъ цѣль своего бытія, и совершенно не похоже на ученіе Плотина о томъ же, и гораздо его выше.

Особенно же яркое и выпуклое различіе между тринитарнымъ умозрѣніемъ нашего философа и нашего церковнаго учителя, весьма характерное для всего міровоззрѣнія каждаго изъ нихъ, обнаруживается въ вопросѣ о взаимоотношеніи между первымъ и вторымъ, равно вторымъ и третьимъ Началами ихъ троичности. Взаимоотношеніе это, понимаемое какъ субординація у Плотина и какъ координація у Августина, еще болѣе углубляетъ пропасть, раздѣляющую умозрительную абстрактную тріаду Плотина и Живую Личную Троицу Августина. Вышеохарактеризованная нами болѣшая сложность онтологической структуры „Ума“, въ противоположность абсолютной простотѣ „Единого“, и особенно процессъ происхожденія его чрезъ рожденіе путемъ постепеннаго развитія—дѣлають „Умъ“ въ глазахъ Плотина существомъ низшаго сравни-

---

<sup>1)</sup> Высказывая эту мысль о недостаточной логической обоснованности у Плотина бытія его 2-го и 3-го началъ, мы, конечно, не упускаемъ при этомъ изъ виду утвержденія Плотина въ *Ennead. V, IV, 1 p. 327*, откуда можно усматривать, что рожденіе Ума Плотинъ хочетъ, повидимому, объяснить изъ самого понятія о Единомъ (какъ о всесовершенномъ) путемъ діалектическаго анализа содержанія этого

тельно съ „Единымъ“ порядка<sup>1)</sup>. Поэтому, хотя второе Начало существуетъ рядомъ съ „Единымъ“ (Епн. V. I, 6 р. 302) и есть второй Богъ (Епн. V, V, 3 р. 332), однако, какъ рожденное, по своему достоинству, оно ниже рождающаго, и отношеніе между вторымъ и первымъ Началами въ силу этого квалифицируется, по Плотину, строгимъ субординаціонизмомъ.

Для Августина же, напротивъ, всѣ Три Лица Божественной Троицы не только со-существуютъ другъ другу, то есть, со-вѣчны (coaeterni), и со-существенны одно другому, то есть, имѣютъ одно и тоже естество (consubstantialia), но и во всемъ другъ другу со-равны ( pares, co-aequales)<sup>2)</sup>. Между ними въ данномъ отношеніи полный, такъ сказать, субстанціальный и синхронистическій параллелизмъ, опредѣляющій собою и ихъ полное во всемъ равенство<sup>3)</sup>. Ученіе Августина объ еднородности Лицъ Св. Троицы и всецѣломъ ихъ равенствѣ составляетъ одну изъ самыхъ яркихъ и характерныхъ страницъ тринитарнаго богословія нашего учителя.

Между тѣмъ какъ въ триадологіи Плотина чрезъ всѣ отношенія его второго Начала къ первому красною нитью проходитъ рѣзко выраженный субординаціонизмъ<sup>4)</sup>, у

---

1) См. выше стр. 23—26.

2) Migne, s. l., t. 42, col. 909. 947; t. 41, col. 337; t. 33, col. 751; t. 42, col. 683. 773—779; t. 39, col. 990; t. 40, col. 32. 74. 191. 630. 641. 683; . 35, col. 1826; t. 42, col. 788. 827—8; t. 40 col. 648 и мн. др.

3) По Августину, всѣ три Лица Св. Троицы inseparabiliter sunt unius ejusdem substantiae (essentiae) (Epist. CLXX, 17 ср. Epist. CLXIX, 6; CLXX, 5 и др.). Въ другихъ мѣстахъ онъ не менѣе настойчиво утверждаетъ по отношенію къ Божественнымъ Лицамъ unam virtutem, unam substantiam (sive essentiam) unam deitatem, unam gloriam Migne, t. 42. Contr. Maxim. II, XXVI, 14 col. 814 cfr. t. 42. De Trin. I, IV, 7 col. 824; VII, VI, 11 col. 945; IV, XX. 30 col. 909. Съ такою же рѣшительностью и еще большей подробностью утверждается Августиномъ совершенное равенство Божественныхъ Лицъ въ отношеніи ихъ божескихъ свойствъ, ихъ творческой и экономической дѣятельности и проч. Достаточно для этого прочитать хотя бы только циклъ его противоарианскихъ сочиненій.

4) Неоднократно уже цитированный нами Loësche, авторъ спеціального сочиненія о неоплатонизмѣ Августина, въ результатъ сопо-

Августина къ защитѣ догмата единосущія Сына и Духа Св. съ Богомъ Отцомъ сводится вся суть его противоярианской полемики, которую онъ ведетъ одновременно и на церковной, и на философской почвѣ. Къ выясненію подлиннаго православно-христіанскаго смысла идеи единосущія направлена его и антисавеліанская полемика. Здѣсь же сосредоточенъ догматико-философскій интересъ Августина и тогда, когда онъ, въ удовлетвореніе религиозно-философскихъ запросовъ со стороны образованныхъ членовъ его церковной общины, при посредствѣ уже разсмотрѣнной схемы троичнаго догмата, предпринимаетъ попытку рационально конструировать христіанскій догматъ о Св. Троицѣ путемъ аналогій и философской делукціи (*De Trin. lib. IX—XV*). Мысль о тѣсномъ единствѣ всѣхъ трехъ Лицъ Св. Троицы по существу, около которой и вращается преимущественное его богословское вниманіе и интересъ, выражена имъ съ такою настойчивостью и яркостью, что даетъ поводъ (впрочемъ, неосновательный) нѣкоторымъ представителямъ рационалистическаго (протестантскаго) богословія упрекать его въ наклонности къ чисто савеліанскому слиянію Божественныхъ Ипостасей <sup>1)</sup>.

Идея единосущія не чужда и тринитарной теософіи Плотина. Какъ вѣчное и неизмѣнное порожденіе Единаго,

---

ставленія имъ абстрактной тріады Плотина и живой Троицы Августина утверждаютъ, что „quum hic (sc. Augustinus) maximam operam navaret, ut trium personarum paritatem comprobaret, ille (sc. Plotinus) evidenter docuit subordinationem (si isto termino uti liceat); atque Mens et Anima sunt creaturae Unius et quodammodo creaturarum ordini tribuntur“. *Op. cit.* p. 68. А французскій авторъ Grandgeorge различіе ипостасей умозрительной тріады Плотина и Лицъ христіанской Троицы Августина въ ихъ взаимоотношеніи полагаетъ въ томъ, что „pour lui (sc. Plotin)... les hypostases sont d'une essence absolument different l'une de l'autre; elles sont inférieures et subordonnées l'une à l'autre“. *Op. cit.*, v. p. 92.

<sup>1)</sup> *Baur*, Die christliche Lehre v. d. Dreieinigkeit in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen. 1841. I. s. 880. *Harnack*, Lehrbuch d. DG. Bd. II, s. 294 fgg. (vrgl. s. 206); Bd III, s. 110 Anm. I. *Loofs*, Leitfaden zum Studium der DG. Halle. 1893. s. s. 201 fggg. О „модализмѣ“ Августина, его характерѣ и основаніяхъ см. еще *Grandgeorge*, *op. cit.* p. 97.

Умъ находится въ самой тѣсной генетической связи съ нимъ, будучи его образомъ, энергіей и Логосомъ (Enn. V, I, 6 р. 303). Тоже нужно сказать и о Душѣ, являющейся Словомъ, нѣкоторою энергіею и какъ бы образомъ Ума (Enn. V, I, 6 р. 303). Подчеркивая этотъ моментъ *ταυτότης* души съ Божествомъ, Плотинъ называетъ Душу даже не „подобно-сущной“, а „единосущной“ (*ὁμοούσιον εἶναι*)<sup>1)</sup>. Будучи тѣсно органически связана съ Умомъ, какъ и Умъ съ Единымъ, Душа совместно съ Умомъ и Единымъ составляютъ божественную сферу „*τῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*“ и, въ противоположность міру эмпирическому, обладаютъ общими свойствами божественной природы, какъ, напримеръ, нематеріальностью, сверхчужестранственностью, вѣвременною и проч.—Генетическое или онтологическое сродство ихъ между собою обуславливаетъ и моральную ихъ связь другъ съ другомъ<sup>2)</sup>. Въ этомъ, по Плотину, заключается моментъ единства „начальной тріады“.—„Но несмотря на то,—говоритъ проф. Орловъ,—что у Плотина въ его ученіи о премірномъ, собственно-онтологическомъ, характерѣ рожденія Ума изъ Единого были на лицо благодарная почва и матеріаль для совершеннѣйшаго конструирования единосущія иностасей, однако Плотинъ намѣренно избѣгаетъ сдѣлать изъ понятія о рожденіи Ума выводы, благопріятные ученію о безусловномъ „единосущіи“ Ума съ Единымъ“<sup>3)</sup>.

Августинъ же, наоборотъ, въ широкой степени и съ полнымъ усѣхомъ пользуется возвышенно-идеалистической концепціей ученія о Сынѣ, какъ „адекватной объективаци“ Отца, какъ „совершеннѣйшемъ рефлексѣ“ Упостаси—сущности Отца, для доказательства реального, нумерического и внутренняго единства существа Отца и Сына и имъ обусловленнаго совершеннаго Ихъ равенства. Эта объективация Сына, какъ „иной“ или „особой“ отъ Отца реальности, не есть внутреннее раздѣленіе Ихъ сущности, но выражаетъ лишь „образъ ихъ бытія“ и харак-

1) Enn. IV, VII, 10 р. 282. enf. ibid. IV, IV, 28 р. 242.

2) Enn. V, I, 6 р. 303.

3) Проф. Орловъ, цит. соч. стр. 107—108.

теръ Ихъ внутреннихъ иностасныхъ (точнѣе—ипостазированныхъ) взаимоотношеній (relationes, relative ad invicem) <sup>1)</sup>.

Что Плотинъ далекъ былъ отъ апологетическихъ цѣлей по отношенію къ этой идеѣ „единосущія“, это доказываетъ и терминологія второго Начала въ философіи Плотина. Если „Единое“, по Плотину, можно разсматривать скорѣе, какъ первую силу, совершеннѣйшую потенціальность, то второе Начало, съ точки зрѣнія Плотина, есть первая энергія. Но эта энергія, по терминологіи Плотина, есть энергія не существа „Единого“ (ἐνέργεια τῆς οὐσίας), а лишь энергія *изъ* существа (ἐνέργεια ἐξ τῆς οὐσίας); другими словами—въ 1-мъ случаѣ, т. е., энергію существа, Плотинъ мыслить, какъ интегрирующую его часть, въ послѣднемъ, т. е., энергію *изъ* существа, онъ понимаетъ, какъ продуктъ его природосообразнаго проявленія себя во внѣ <sup>2)</sup>.

„Очевидно, философскій интересъ Плотина лежалъ въ совершенно противоположномъ направленіи,—въ желаніи, по возможности, рѣзче провести черту различія между тремя началами, какъ несравнимыми другъ съ другомъ сущностями, отѣнить моментъ ихъ отличной иностасности“ <sup>3)</sup>. „И, дѣйствительно, этотъ моментъ представленъ у Плотина съ наиболѣе ясной ясностью, и именно потому, что весь вопросъ о „начальныхъ ипостасяхъ“ у Плотина развивается на чисто-онтологической почвѣ, а не на почвѣ случайно-историческаго отношенія Первоначала къ міру“ <sup>4)</sup>.

Принципіальная или существенная противоположность между первымъ и вторымъ началами, какъ между сверх-сущимъ и сущимъ, отрицаніемъ и положеніемъ, какъ единымъ и многимъ, чистымъ бытіемъ и опосредствован-

---

<sup>1)</sup> De Trin. V, XI, 12 col. 918—919 cnfr. De Trin. VIII, I prooemium. col. 947; ср. De Civit. X, XXIII, col. 300; рус. пер. IV, 145.

<sup>2)</sup> Тонкость этого различія Плотинъ поясняетъ аналогіей огня и теплоты: 1) той теплоты огня, вслѣдствіе которой самъ огонь по своей природѣ горячъ (это энергія существа) и 2) теплоты *изъ* огня, развивающейся вслѣдствіе того, что огонь производитъ дѣйствіе, сообразное съ его природой (это энергія *изъ* существа). Ennead. V, IV. 2 p. 328.

<sup>3)</sup> Проф. Орловъ, цит. соч. стр. 108.

<sup>4)</sup> Ibid.

нымъ, простымъ и сложнымъ, и т. д.—полагаетъ между ними непроходимо-глубокую пропасть. Этотъ рѣзко выраженный дуализмъ въ отношеніяхъ перваго и втораго Началь въ философской системѣ Плотина<sup>1)</sup>, характерный для всей неоплатонической системы, является краеугольной онтологической аксіомой философскаго ученія Плотина.

Напротивъ, философскій интересъ Августина, какъ сказано, направленъ въ совершенно противоположную сторону:—оттѣнить преимущественно моментъ единства (единосущія) и равенства Божественныхъ Упостасей. Къ этому побуждали его богословскіе интересы наличнаго момента церковной жизни. Идеинный противникъ Августина—аріанство—съ его раздѣленіемъ единого существа Божія и вытекающей отсюда его метафизическою проповѣдью чисто языческаго натурализма (въ ученіи о тварномъ Логосѣ) болѣе всего вызывало Августина на философско-богословскую защиту догмата единосущія.

Поэтому, если бл. Августинъ въ триадологическомъ вопросѣ по преимуществу апологетъ единосущія, почти всецѣло сосредоточивающій свое богословское вниманіе на идеѣ природнаго единства существа и равенства во всемъ Божественныхъ Лицъ Св. Троицы, то Плотинъ наоборотъ является скорѣе идеологомъ ихъ принципиальнаго различія или иносущія, какъ прямой противоположности между Единымъ и многимъ, непроншедшимъ бытіемъ и бытіемъ рожденнымъ. „Рождающееся всегда болѣе сложно и потому всегда должно быть ниже, чѣмъ рождающее“ (Ennead, V, II, 2 p. 309, snf. V, I, 7 p. 304; V, III, 15 p. 323)—этотъ непререкаемый для господствующей философіи той эпохи основной ея догматъ всегда затѣняетъ и даже совершенно нейтрализуетъ у Плотина его утвержденія

---

<sup>1)</sup> Хотя въ ученіи его объ Умѣ, какъ посредникѣ между Богомъ и міромъ, и особенно о Душѣ, какъ создательницѣ міра, онъ смягчается настолько даже, что даетъ возможность нѣкоторымъ иностраннымъ и русскимъ изслѣдователямъ неоплатонизма признавать его системой динамическаго пантеизма и при томъ даже въ эманационной формѣ (Vacherot, Brandis, Zeller и др.). Ср. Владиславлевъ, стр. 322—3. См. Орловъ, стр. 103).

объ единсуціи перваго и втораго Началъ, недопуская пониманія его въ смыслъ полной адекватности.

Мы уже выше отмѣтили, какъ понимастъ Плотинъ моментъ единсуціи трехъ членовъ его метафизической тріады. Гораздо болѣе глубокимъ характеромъ запечатлѣно пониманіе единсуціи Лиць Св. Троицы у Августина. Ихъ единсуціе это не абстрактное и только умопредставляемое единство рода, но реально существующее конкретное единство предмета, не простая только совокупность общихъ признаковъ или родовыхъ свойствъ, но совмѣстное и нераздѣльное обладаніе одной и той же природою, тѣснѣйшее и прискрѣненнѣйшее, не только моральное, но субстанціальное или существенное единство и тождество существа *со всеми* его Божескими достоинствами и совершенствами. Различіе касается только образа Ихъ бытія (*τρόπος ὑπάρξεως*) совмѣстно съ Ихъ взаимными отношеніями (*relative ad invicem, relationes*). Богословское умозрѣніе Августина въ данномъ случаѣ возвышается уже до сознанія такой высочайшей реальности единства Лиць Св. Троицы, аналогіей которой въ конечномъ мірѣ сажуть не единство человѣческихъ индивидуумовъ, а личное и конкретное единство отдѣльнаго человѣка, раскрывающаго въ себѣ нѣкое тріединство, какъ конститутивный моментъ своей природы и жизни.

Приспособляя для своихъ церковныхъ цѣлей идеалистическую концепцію неоплатоническаго ученія объ Умѣ, рождающемся отъ Единаго, Августинъ, съ точки зрѣнія своего христіанскаго сознанія, привнесъ въ нее такіе элементы, которые смягчаютъ ея безжизненно-холодный, отвлеченно-метафизическій характеръ и сообщаютъ ей новое, глубоко-жизненное содержаніе и высшій духовно-нравственный смыслъ. Съ этой стороны Августинъ восполняетъ отсутствіе въ неоплатонизмѣ смягчающаго противоположности принципа любви и живого взаимообщенія. Зная основныя черты психики Августина, нетрудно понять, почему Августинъ не могъ удовлетвориться этой безжизненной умозрительной формулой неоплатонизма съ ея тремя абстрактными моментами. Послѣдняя, какъ мы уже

отмѣчали это, оживаетъ у него, получая свой высшій христіанскій смыслъ и потому глубоко-жизненное и весьма плодотворное значеніе. Вотъ почему рожденіе второго Начала и исхожденіе третьяго въ тринитарной догматикѣ Августина не есть только стихійно-необходимый, полубезсознательный и какъ бы произвольный процессъ саморазвитія Суцдаго. Вѣчное происхожденіе второй и третьей Божественныхъ Упостасей (въ образѣ рожденія и исхожденія) представляется у Августина, какъ приспосущный актъ внутренней жизни Личнаго Бога, какъ обнаруженіе духовно-моральной полноты ея и потому какъ бы обвѣяно, согрѣто и запечатлѣно взаимной любовью Рождающаго, Рождаемаго и отъ Нихъ,—по богословско-философскому мнѣнію Августина,—Исходящаго. Ученіе о Божественной Любви, какъ внутреннѣйшемъ принципѣ тринностасной жизни Божества, какъ ея реальномъ двигателѣ и совершителѣ, находитъ въ лицѣ Августина своего наиболѣе яркаго представителя и наиболѣе оригинальнаго и послѣдовательнаго выразителя въ свято-отеческой письменности. Съ какою непрерываемою очевидностью и выразительною силою раскрывается любовь Божественная въ происхожденіи и онтологическомъ взаимоотношеніи Лицъ Св. Троицы,—наглядной иллюстраціей этому можетъ служить слѣдующая краткая, но сильная формула изъ VIII-ой книги спеціальнаго сочиненія Августина „De Trinitate“, неоднократно и въ различныхъ выраженіяхъ имъ повторяемая. „Если ты видишь любовь,—говоритъ Августинъ,—то по-истинѣ видишь Троицу“. „Вотъ три суть: любящій, любимый и любовь<sup>1)</sup>“. Это значитъ, что тайна Божественной Троицы есть тайна Божественной Любви, именемъ которой названъ самъ Богъ (I Иоан. IV, 16 см. De Trin. XV, VI, 10 col. 1064). Это значитъ, что Любовь, въ которой, по мысли Августина, выражается самая сущность троичной жизни Божества, въ сферѣ которой она какъ бы протекаетъ и которою всецѣло проникнута, имѣетъ значеніе не только гносеологическаго

1) De Trin. VIII, VIII, 12 col. 958; VIII, X, 14 col. 960; cnf. XV, III, 5 col. 1060; XV, VI, 10 col. 1064.

фактора 1), но сверхъ того пріобрѣтаетъ въ его глазахъ высшій реально-объективный смыслъ метафизическаго принципа бытія второй и третьей Божественныхъ Упостасей. „По мысли самого Августина, при его широкомъ понятіи о любви, вся его рационально-психологическая констракція догмата о Троичности должна служить собственно разъясненіемъ этой его схемы: „amans et quod amatur et amor“ 2), т. е. любящій или субъектъ любви, любимое или объектъ любви и самая любовь (процессъ или чувство любви).

Итакъ, послѣ всего сказаннаго, о какомъ можно говорить реальномъ сходствѣ по существу между Плотининомъ и Августиномъ въ ученіи послѣдняго о Св. Троицѣ? По мнѣнію уже цитированнаго нами французскаго автора Grandgeorge'a, съ точки зрѣнія „глубокихъ“ или „коренныхъ“ принципиальныхъ различій между Плотининомъ и Августиномъ въ тринитарномъ вопросѣ, сходство, выступающее между ними въ данномъ отношеніи, оказывается чисто вербальное (*purement verbale*—Grgr, p. 89) 3) и нумерическое (*numérique*, *ibid.*, p. 94) 4), т. е., касается арифметическихъ чиселъ „одного“ и „трехъ“, которыя оба они употребляютъ при изложеніи своихъ тринитарныхъ воззрѣній. Это такимъ образомъ не болѣе какъ только сходство числовыхъ категорій, при полномъ различіи 5) внутренняго содержанія, съ ними ассоціируемаго.

Все сходство между ними сводится къ тому, что, по

1) Т. е. какъ необходимое субъективное условіе въ дѣлѣ доступной человѣческому разуму мѣры познанія Божественной Троицы.

2) См. Проф. Бриллиантовъ, цит. соч. стр. 102 прим. 1.

3) Grandgeorge, *op. cit.*, p. 89: à cette analogie *purement verbale*.

4) Ср. Loësche, *op. cit.*, p. 68: *similitudo* (sc. *Plotinianae et Augustinianae triadis divinae*) *in numero ponenda est*.

5) Grandgeorge, *op. cit.* 89: „*différence profonde*“ *cnf.* „*une divergence complète*“ *ibid.* p. 94; „*une divergence radicale*“ *ibid.* p. 95; „*le désaccord complet*“ (*ibid.*). Loësche, *op. cit.* p.p. 67—68: „*philosophum et patrem respectu divinae triadis vehementer inter se discrepare*“. А потому цитируемый авторъ позволяетъ себѣ заключить: „*Augustinus dubito an dupliciter in doctrina de Trinitate disserenda a Lycopolita pendeat*“ (*ibid.*).

мѣнью и Плотина и Августина, Высочайшее Единое и Простое Бытіе заключаетъ въ себѣ три ипостаси <sup>1)</sup>.

Фактъ единства (простоты) и фактъ троичной множественности (триипостасности) въ имманентной жизни Божества одинаково признаются и Августиномъ и Плотиномъ. Но *отношеніе* къ этому факту, *пониманіе* его у того и другого замечательно характеромъ „глубокаго и кореннаго различія“ <sup>2)</sup>, обусловливаемого принципиальнымъ различіемъ вышехарактеризованныхъ нами основныхъ предпосылокъ ихъ міровоззрѣній. Въ свѣтѣ сказаннаго и сходство Августина съ Плотиномъ въ нѣкоторыхъ частностяхъ и методахъ его богословско-философской системы получаетъ свой особый смыслъ и значеніе. Нѣкоторые термины и формулы Августина могутъ звучать у него въ неоплатоническомъ тонѣ; формальная конструкция его философскаго ученія о Богѣ—Троицѣ, идеалистическія схемы и методы его построеній могутъ отвѣчивать въ себѣ умозрительныя конструкции и концепціи неоплатонической философіи;—но этотъ „отзвукъ“ и этотъ „отблескъ“ эллинской мудрости, преломляясь въ христіанскомъ сознаніи бл. Августина, тотчасъ же сами, такъ сказать, „христіанизуются“ и „воцерковляются“ и въ силу этого какъ бы претворяются, приобрѣтая высшій духовно-моральный смыслъ и глубоко-жизненный характеръ.

Такое „претвореніе“ или по крайней мѣрѣ „одухотвореніе“ означенныхъ идей классической философіи въ церковномъ самосознаніи Великаго отца западной церкви настолько всё-же съ принципиальной стороны глубоко и существенно, что послѣ него справедливѣе и умѣстнѣе будетъ ставить вопросъ уже не о „сходствѣ“ Августина съ Плотиномъ, но объ ихъ „различіи“. Во всякомъ случаѣ послѣдняго будетъ здѣсь больше, нежели перваго. Съ этой точки зрѣнія и нужно разсматривать и оцѣнивать тѣ

<sup>1)</sup> Grandgeorge, op. cit. p. 94: „d'après eux (sc. Augustin et Plotin) l' être suprême implique soit trois personnes, soit trois hypostases“.

<sup>2)</sup> Grandgeorge, op. cit., p. p. 89. 94. 95. Cnfr. Ibid., p. 91: chacune des hypostases (sc. néo-platoniciennes) est „radicalement“ et „absolument“ distincte de chacune des personnes (sc. chrétiennes).

многочисленные, разнообразны и, повидимому, очень близкія аналогіи или параллели, какія обычно проводятся между вышеперезсмотрѣнными нами пунктами религіозно-философской системы Плотина и Августина <sup>1)</sup>. Эти частныя аналогіи, касаясь иногда отдѣльныхъ положеній Августиновскаго богословія и частныхъ его мыслей, въ общемъ относятся къ вышше-формальной сторонѣ его христіанской богословско-философской системы, которая въ цѣломъ совершенно оригинальна и въ своихъ идейныхъ основаніяхъ и конечныхъ цѣляхъ сколь независима отъ неоплатонизма, столь и непохожа на него. Извѣстное вліяніе на Августина идей неоплатонической философіи, несомнѣнно замѣтное еще въ первые годы послѣ его „обращенія“, съ теченіемъ времени убывало въ возрастающей прогрессіи. Если и можно еще проводить подобнаго рода параллель между Плотининомъ и Августиномъ въ построеніи ученія о существѣ Божества, то и эта „аналогія“ въ ученіи ихъ о Троицности Божественныхъ Ипостасей, повидимому, еще болѣе ослабляется и отделяется.

Излагая ученіе бл. Августина о Богѣ, Единомъ въ существѣ Своемъ и Троичномъ въ Своихъ Лицахъ, необходимо всегда помнить, что Августинъ былъ прежде всего христіанскій писатель и что высказываемыя имъ богословско-философскія мысли и догматическія сужденія, иногда, при всей ихъ оригинальности, всё же проникнуты у него въ конечномъ итогѣ строго христіанскими и при томъ церковными интересами <sup>2)</sup>. Въ этомъ смыслѣ Августина

---

<sup>1)</sup> Многочисленные „параллели“ между различными пунктами догматико-философской системы Августина и религіозно-метафизическими воззрѣніями Плотина читатель можетъ найти въ соотвѣтствующихъ частяхъ вышеотмѣченныхъ нами специальныхъ иностранныхъ изслѣдованій по вопросу объ Августинѣ и неоплатонизмѣ (Loësch, Grandgeorge, op. cit. а также Wörter, Die Geistesentwicklung des hl. Aug. Augustinus bis zu seiner Taufe. Paderborn. 1892. Встрѣчающіяся въ твореніяхъ Августина цитаты изъ классическихъ авторовъ (поэтовъ и прозаиковъ) текстуально приведены у Н. Becker'a, Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung. Leipzig. 1908.

<sup>2)</sup> Въ качествѣ христіанскаго учителя и епископа бл. Августинъ отнюдь не склоненъ принимать тѣ положенія и выводы, къ которымъ

можно назвать „неоплатоникомъ-христіаниномъ“, а неоплатоническія воззрѣнія и предположенія его — „философіей христіанскаго (нео)платонизма“<sup>1)</sup>.

„Сопоставляя же съ воззрѣніемъ Плотина на „Единое“ христіанское ученіе о Богѣ,—говоритъ проф. Спасскій, (авторъ повѣйшаго на русскомъ языкѣ труда, посвященнаго исторіи тринитарнаго догмата)<sup>2)</sup>,—нетрудно видѣть всю раздѣляющую ихъ пропасть. Какъ бы далеко ни заходили церковные писатели въ абстрагированіи понятія о существѣ Божіемъ, сколь бы недоступнымъ челоѣческому познанію и неопредѣлимымъ они его ни считали,—они всегда признавали, что Божеству всецѣло присуще самосознаніе и самоопредѣленіе, всевѣдѣніе и всемогущество. Три Ипостаси, въ которыхъ проявляется Божественная сущность,—Отець, Сынъ и Св. Духъ,—суть три самосознательныя, разумныя и самостоятельныя Лица,—вотъ основной тезисъ христіанскаго воззрѣнія на Св. Троицу, рѣзко отдѣляющій его отъ метафизической триады неоплатонизма. — Основной пунктъ христіанской религіи, именно—непоколебимая вѣра въ то, что Логосъ Божій адекватное откровеніе Божества, или иначе Сынъ Божій, вторая Ипостась Св. Троицы, въ опредѣленный моментъ исторіи челоѣчества сошелъ на землю, сдѣлался челоѣкомъ, открывъ людямъ тайны царства Божія, основалъ свою церковь на землѣ, пострадалъ за грѣхи рода челоѣческаго, побѣдивъ смерть, и воскресъ изъ мертвыхъ, открывъ людямъ путь къ богоунодобленію и обожествленію не только по душѣ, но и по тѣлу,—этотъ пунктъ, лежавшій въ качествѣ внутренняго мотива въ основѣ

---

однако логически увлекался иногда, какъ мыслитель—философъ. (См. Grandgeorge, op. cit. p.p. 97—98. 155—156).

1) См. Nawille, Saint Augustin. Genève. 1872. Seconde partie. Exposition de la philosophie platonico-chrétienne d' Augustin. 67—124 p.p. См. W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“, 386—391. Berlin. 1908 ss. 2—4. Ср. Grandgeorge. op. cit. p.p. 155—156.

2) Проф. А. А. Спасскій, Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ. Сергіевъ Посадъ. 1906. т. I. стр. 650. 651.

всѣхъ тринитарныхъ движеній древне-вселенской церкви, составлялъ исключительную особенность христіанскаго вѣроученія, совсѣмъ недоступную понятіямъ даже самыхъ возвышенныхъ и лучшихъ людей эллинизма“.

Эти дорогіе для каждаго христіанина члены его символа вѣры,—заклучимъ мы съ своей стороны,—лежатъ въ основѣ тринитарнаго умозрѣнія и бл. Августина, еп. Иппонскаго. Они составляютъ самый жизненный первъ всей его религіозной философіи, самую душу всего его богословствованія, объясняя собою и ту безконечно глубокую пропасть, какая лежитъ между религіозною метафизикою нашего языческаго философа (Плотина) и религіознымъ идеаломъ нашего христіанскаго богослова (Августина).

*II. Верецацкій.*

---



**Издательство православной  
богословской литературы  
“АКСИОН ЭСТИН”  
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

**Посетите наш сайт в интернете по адресу:**

**[www.axion.org.ru](http://www.axion.org.ru)**

**На сайте:**

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: **[info@axion.org.ru](mailto:info@axion.org.ru)**