

Библейско-богословская коллекция
Патрологическая серия

Попов И.В.

УЧЕНИЕ БЛАЖ. АВГУСТИНА О ПОЗНАНИИ ДУШИ

Богословский вестник, 1916, № 3–4, с. 452–493; № 5, с. 37–56

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



Аксион эстин
Санкт-Петербург
2009



Ученіе бл. Августина о познаніи души.

Въ борьбѣ съ скептицизмомъ и въ поискахъ за достовѣрностью бл. Августинъ нашель непререкаемую истину въ данныхъ самосознанія. Использувавъ свое открытіе въ полемическихкихъ цѣляхъ, онъ сдѣлалъ вопросъ о познаніи души предметомъ своихъ специальныхъ изслѣдованій. Философскій анализъ самаго факта выдвинулъ при этомъ нѣсколько проблемъ, заинтересовавшихъ мыслителя. Къ нимъ мы теперь и обратимся. Относящійся сюда матеріаль довольно естественно распадается на два отдѣла: познаніе собственной души и познаніе чужой одушевленности.

Познаніе собственной души. При переходѣ къ ученію бл. Августина о самопознаніи прежде всего нужно установить, съ какимъ органомъ онъ его связывалъ. Согласно общимъ основамъ своей гносеологии, онъ видитъ въ самопознаніи частный случай интеллектуальнаго познанія. Если чувство воспринимаетъ только матеріальное, тѣлесное, осязаемое и въ результатѣ даетъ лишь тѣнь и жалкое подобіе знанія, то знаніе, не допускающее никакого сомнѣнія, каково самопознаніе, и имѣющее своимъ объектомъ безтѣлесное и нематеріальное, не можетъ быть отнесено на долю чувства, а служить проявленіемъ дѣятельности ума ¹⁾. Разумъ можетъ быть познаваемъ только разумомъ, такъ какъ между познающимъ и познаваемымъ должно имѣть мѣсто подобіе. Вслѣдствіе этого свою душу и жизнь мы постигаемъ не только умомъ, но даже самой высшей способностью ума ²⁾. Правда, иногда

¹⁾ De fide rerum... 1.

²⁾ De duab. autim. 2.

бл. Августинъ говоритъ, что акты духовной жизни воспринимаются „чувствомъ внутренняго человѣка“, но подъ этимъ названіемъ онъ разумѣетъ не внутреннее чувство въ его отличіи отъ разума, а самый разумъ, который онъ называетъ иногда чувствомъ души, въ отличіе отъ чувствъ тѣлесныхъ. Приписывая чувству внутренняго человѣка способность отличать сираведливое отъ несправедливаго, онъ этимъ самымъ отождествляетъ его съ умомъ ¹⁾. Однако, относя самопознаніе къ интеллектуальной области, бл. Августинъ не отрицаетъ участія въ немъ и внутренняго чувства. Внутреннему чувству онъ приписывалъ воспріятіе жизни, нѣкоторое самоощущеніе бытія ²⁾. Въ такого рода элементарномъ самосознаніи нельзя отказать и неразумнымъ существамъ. И животныя, говоритъ онъ, чувствуютъ, что живутъ сами и что живутъ другія животныя и люди. Но у нихъ это происходитъ по нѣкоторому естественному сочувствію (*quadam conspiratione naturali*) и далеко отъ того, что мы разумѣемъ подъ именемъ знанія. Человѣкъ же не только чувствуетъ свою и чужую одушевленность, но и знаетъ, что такое духъ ³⁾. Самоощущеніе бытія онъ можетъ дѣлать предметомъ рефлексіи и направлять на него различающую дѣятельность разума. Какъ въ области внѣшнихъ чувствъ животное не можетъ разобраться въ данныхъ воспріятія и уяснить для себя, какое ощущеніе получено однимъ органомъ и какое другимъ, чѣмъ отличается образъ предмета отъ самаго предмета, такъ и въ своемъ внутреннемъ опытѣ оно не можетъ отличать своей души отъ психическихъ образовъ вещей, которые въ ней находятся, непосредственное самоощущеніе отъ чувства одушевленности другихъ. Различающая дѣятельность принадлежитъ только уму, но именно она то и обусловливаетъ, какъ увидимъ далѣе, самопознаніе души ⁴⁾.

Приступая къ изслѣдованію проблемы познанія собственной души, бл. Августинъ, по своему обыкновенію, весьма опредѣленно ставитъ самый вопросъ и разъясняетъ связанная съ нимъ затрудненія. Мудрецъ стремится къ самопо-

1) De civ. Dei XI, 27, 2. Рус. п. IV, 220.

2) См. ч. II, стр. 26. De civ. Dei XXII, 29, 5. Рус. п. VI, 397.

3) De Trinit. VIII, 9.

4) Epist. CXLVII, 38.

знанію, чтобы посредствомъ этого опредѣлить свое положеніе въ міръ и соотвѣтственно этому дѣйствовать. Къ самопознанію же онъ призываетъ и тѣхъ, кто еще не достигъ мудрости. Таково же требованіе религіи. Но нельзя стремиться къ познанію того, что совершенно сокрыто отъ насъ. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы могло возникнуть желаніе познать что-либо, нужно любить предметъ познанія, а чтобы любить его, нужно его знать. Когда душа воспламеняется жаждой самопознанія, она, очевидно, любитъ себя, но какъ же это возможно, если она еще не знаетъ себя? Источникъ познанія для всего, что не дано въ опытѣ, бл. Августинъ обыкновенно ищетъ въ неизмѣняемой Истинѣ. Онъ пытается примѣнить этотъ методъ и въ данномъ вопросѣ, но очень скоро убѣждается въ его непригодности. Если душа видитъ въ вѣчныхъ основаніяхъ Истины, насколько прекрасно познавать себя и, проникаясь любовью къ этому идеалу, старается осуществить его на себѣ самой, то было бы въ высшей степени загадочно, какъ, не зная *себя*, она можетъ знать, что прекрасно знать *себя*. Чтобы понять обращенное къ намъ требованіе познать себя, нужно уже знать, что такое познай и что такое себя. Поэтому въ тотъ самый моментъ, когда умъ понимаетъ это требованіе, онъ уже знаетъ самого себя¹⁾. Если допустить, что душа сохраняетъ въ себѣ нѣкоторое воспоминаніе о блаженной жизни и, видя, что для возвращенія къ ней необходимо самопознаніе, стремится къ неизвѣстному ради извѣстнаго, то опять-таки остается непонятнымъ, какимъ образомъ, помня о *своемъ* блаженствѣ, она не помнитъ о *себѣ*²⁾. Наконецъ, предполагая, что душа любитъ знаніе вообще и, стремясь все объять имъ, тѣмъ неспрiятнѣе поражается незнаніемъ себя и потому ищетъ самопознанія, мы снова попадаемъ въ затруднительное положеніе. Откуда она могла бы знать о своемъ знаніи, если бы не знала себя? Какимъ образомъ, зная, что *онъ* нѣчто знаетъ, умъ не знаетъ *себя*?³⁾ Итакъ, прежде чѣмъ стремиться къ познанію души, нужно уже знать ее, а если мы знаемъ ее прежде самаго изслѣдованія, то оно является,

1) De Trinit. X, 12.

2) De Trinit. X, 5.

3) Ibid. X, 5.

повидимому, совершенно излишнимъ. Изъ этихъ противорѣчій можно выйти лишь путемъ предположенія, что въ одномъ отношеніи мы знаемъ свою душу, а въ другомъ нѣтъ, и что, исходя изъ извѣстнаго, мы стремимся къ познанію неизвѣстнаго. Въ этомъ есть нѣкоторая аналогія съ припоминаніемъ, которое предполагаетъ, что часть забытаго еще не изгладилась изъ памяти: стараясь вспомнить забытое слово, мы знаемъ, чего ищемъ, слѣдовательно, не все здѣсь поглощено забвеніемъ. Отсюда, чтобы рѣшить проблему самопознанія нужно установить, что знаетъ о себѣ душа и чего не знаетъ, въ чемъ состоитъ ея всегдашнее самопознаніе и въ чемъ оно можетъ быть расширено. Такъ именно бл. Августинъ и поступаетъ. Весь матеріалъ, относящійся къ данному вопросу, легко группируется въ двухъ отдѣлахъ: самопознаніе, какъ постоянный актъ ума, и самопознаніе, какъ нѣчто приобретаемое. Матеріалъ для разработки той и другой стороны проблемы былъ данъ неоплатонизмомъ. Когда бл. Августинъ старался распутать отмѣченныя выше противорѣчія, выходъ изъ затрудненія былъ подсказанъ ему ученіемъ Плотина, съ одной стороны, о самопознаніи человѣка на степени интеллектуальнаго созерцанія, когда, отрѣшившись отъ плоти, онъ становится чистымъ интеллектомъ, съ другой—о самопознаніи души или эмпирическаго человѣка, сущность котораго философъ полагалъ въ дискурсивномъ мышленіи. Бл. Августинъ открылъ въ обычномъ земномъ самопознаніи человѣка элементы, которые Плотинъ относилъ въ мистическую область интеллектуальнаго созерцанія, и поставилъ ихъ рядомъ съ тѣмъ, что признавалось въ Энеадахъ характерною особенностью самопознанія души. Первый элементъ служить выраженіемъ постоянного и непрекращающагося знанія души о себѣ самой, второй касается той стороны, которая допускаетъ возможность углубленія и расширения.

Ученіе Плотина о самосознаніи ума и души можетъ быть формулировано въ слѣдующихъ чертахъ.

Предметомъ мышленія можетъ быть или самъ мыслящій или нѣчто другое. Во второмъ случаѣ мыслящее и мыслимое раздѣлены самой своей субстанціей. Напротивъ, въ первомъ случаѣ гораздо больше единства въ мышленіи, потому что мыслящій, мыслимое и самое мышленіе здѣсь тожде-

ственны. Таково именно мышление ума ¹⁾. А отсюда вытекает, что, мысля себя самого, умъ мыслить и о томъ, что онъ мыслить, т. е. сознаетъ не только свою сущность, но и свою энергію, проявляющуюся въ мышлении. Въ трактатѣ, посвященномъ критикѣ гностицизма, Плотинъ между прочимъ доказываетъ, что можетъ быть только три начала—Единое, Умъ и Душа—и протестуетъ противъ раздѣленія Интеллекта на двѣ ипостаси, изъ которыхъ одна олицетворяетъ его мышление, а другая мышление о мышлении. Такое раздѣленіе единого акта мышления было бы равносильно душевной болѣзни даже у человѣка, хотя его дискурсивному разуму свойственно непрестанное движеніе отъ одного къ другому. Истинный интеллектъ, мысля себя самого, не можетъ не мыслить себя мыслящимъ. Слѣдовательно, онъ мыслить не только свое собственное содержаніе, но и самую дѣятельность мышления. Онъ не только мыслить, но и знаетъ, что мыслить ²⁾. Но возможно ли для существа въ высокой степени простого, какъ интеллектъ, обращаться къ себѣ самому, какъ объекту мышленія? Плотинъ полагаетъ, что именно простота интеллекта и есть непремѣнное условіе самосознанія. Наоборотъ, не слѣдуетъ думать, что болѣе благоприятнымъ условіемъ для этого служить сложность, позволяющая мыслящему одной своей частью познавать другую. Такая сложность исключала бы возможность самопознанія. Допустимъ, что интеллектъ одною своею частью познаетъ прочія подобно тому, какъ посредствомъ зрѣнія мы воспринимаемъ форму и цвѣтъ своего тѣла. Но въ области чувствъ глазъ, видя прочія части тѣла, не видятъ себя самого. Если бы нѣчто подобное происходило и въ области ума, то часть его, познающая прочія части, не познавала бы себя и, слѣдовательно, умъ не познавалъ бы себя всецѣло ³⁾. Не можетъ служить выходомъ изъ затрудненія и то предположеніе, что интеллектъ состоитъ изъ совершенно одинаковыхъ частей, такъ что видящая часть ничѣмъ не отличается отъ видимыхъ и, слѣдовательно, видя

¹⁾ *Plotin. Enead. V, 6, 1. P. 341. V, 5, 1. P. 330—331. Ср. изложенное ранѣе ч. II, стр. 67—69.*

²⁾ *Ibid. III, 9, 1. P. 94—95.*

³⁾ *Ibid. V, 3, 1. P. 310. V, 3, 5. P. 313*

другія части, тождественныя себѣ, она видитъ косвеннымъ образомъ и себя. Но такого тождества между частями интеллекта не можетъ быть уже по самому предположенію, потому что созерцающее отличается отъ созерцаемаго. Какъ созерцающее могло бы познавать себя въ томъ, что имъ созерцается, но не созерцаетъ въ свою очередь? А если бы оно познавало себя не въ качествѣ созерцающаго, а въ качествѣ созерцаемаго, то познавало бы не всего себя. Въ созерцаемомъ оно не можетъ видѣть именно себя, какъ созерцающаго. Такимъ образомъ, сложность исключаетъ самопознаніе, и если интеллектъ познаетъ себя, то только благодаря своей простотѣ. Весь онъ есть актъ, энергія. Поэтому въ немъ тождественны умъ, мышленіе, и мыслимое. Если же мыслимое въ немъ тоже, что мышленіе, а мышленіе тоже, что онъ самъ, то мысля мыслимое, умъ мыслить свое мышленіе. Но такъ какъ въ умѣ мышленіе и мыслимое тождественны съ самой его сущностью, то, мысля свое мышленіе, онъ мыслить свою сущность ¹⁾. Интеллектъ знаетъ не одной своей частью всѣ другія, но всѣмъ своимъ существомъ всего себя ²⁾. Итакъ, самопознаніе интеллекта сводится къ познанію собственной дѣятельности, поскольку она проявляется въ мышленіи, а въ этой дѣятельности и своей сущности. Такъ какъ въ области интеллекта нѣтъ никакой перемѣны и послѣдовательности, то актъ его самопознанія является всегдашнимъ и непрерывно дѣющимся. Наконецъ, какъ и всѣмъ вообще актамъ мышленія интеллекта, ему должно приписать несомнѣнность, обусловленную совпаденіемъ въ немъ познаваемаго и познающаго ³⁾. Всѣ эти черты ученія Плотина о самопознаніи интеллекта мы встрѣтимъ и въ учени бл. Августина о никогда прекращающемся актѣ самопознанія.

Но самосознаніе по Плотину свойственно не только интеллекту, а и душѣ, какъ существенной части эмпирическаго челоуѣка. Душа проявляется въ дискурсивномъ мышленіи, и она сознаетъ себя въ качествѣ такового. Она сознаетъ, что воспринимаетъ внѣшніе объекты, что судить ихъ на

1) Ibid. V, 3, 5. P. 313—314.

2) Ibid. V, 3, 6. P. 314—315.

3) Ibid. V, 3, 5, 6. P. 313—314.

основаніи правилъ, получаемыхъ отъ Интеллекта, что она зависитъ отъ Интеллекта и ниже его ¹⁾. Поскольку она мыслить о себѣ самой, она мыслить о рациональной природѣ. Самопознаніе души отличается отъ самопознанія интеллекта прежде всего свойственной дискурсивному мышленію переменяемостью. Въ немъ нужно отличать мышленіе и воспріятіе мышленія. Мыслимъ мы всегда, но сознаемъ, что мыслимъ, не всегда ²⁾. Въ душѣ нѣтъ тождества между познающимъ и познаваемымъ, и не все ея содержаніе находится въ актуальномъ состояніи. Поэтому она можетъ имѣть и не мыслить о томъ, что имѣетъ. И при этомъ условіи обладаніе является даже болѣе полнымъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, если оно сопровождается сознаніемъ. Когда душа мыслить о томъ, что имѣетъ, она разсматриваетъ это какъ нѣчто другое, отличное отъ нея. Если же она не видитъ того, что имѣетъ, то сама есть то, что имѣетъ ³⁾. Это подтверждается фактами обыденной жизни. Чѣмъ внимательнѣ относимся мы къ содержанію книги, тѣмъ менѣе сознаемъ, что читаемъ. Совершая подвигъ храбрости, человѣкъ обыкновенно не сознаетъ, что поступаетъ доблестно ⁴⁾. Душа есть логосъ всѣхъ вещей. Все умпостигаемое и чувственное находится въ ней, но содержащееся въ ней логосы она мыслить не совмѣстно, а переходя отъ одного къ другому и разсматривая ихъ, какъ нѣчто отличающееся отъ нея ⁴⁾. Въ силу своей дискурсивной природы душа сознаетъ и себя не всегда, а лишь когда обращается къ себѣ самой. Второй чертой, отличающей самопознаніе души, служитъ недостатокъ въ немъ чистоты. Непосредственно душа относитъ къ своему существу и то, что ей не принадлежитъ, и только путемъ анализа внутренняго опыта и устранения изъ него всего, не относящагося къ ея природѣ, она приходитъ къ познанію себя какъ дискурсивнаго мышленія. Для этого она должна мысленно отдѣлнить отъ себя сначала тѣло потомъ пластическія силы, оживляющія тѣло, наконецъ, ощущеніе, похоть, гнѣвъ. Въ остаткѣ и получится дискур-

¹⁾ Ibid. V, 3, 4. P. 313.

²⁾ Ibid. IV, 3, 30. P. 219.

³⁾ Ibid. IV, 4, 4. P. 223.

⁴⁾ Ibid. III, 8, 5. P. 185.

сивное мышление, образъ ума ¹⁾). Такимъ образомъ, душа сознаетъ себя не всегда, а только когда обращается къ себѣ, но и въ этомъ случаѣ она не всегда сознаетъ себя чисто. Слѣдовательно, призывъ къ самопознанію, обращенный къ ней, вполне умѣстенъ.

Какъ было сказано выше, бл. Августинъ совмѣстилъ въ своемъ ученіи о самопознаніи души то, что Плотинъ относилъ къ двумъ различнымъ началамъ—уму и душѣ ²⁾).

Самопознаніе, какъ постоянный актъ мышленія. Душа всегда и непосредственно сознаетъ себя въ своемъ бытіи и дѣятельности. По внутреннему и непосредственному самосознанію ей съ несомнѣнностью извѣстно, что она существуетъ, живетъ, мыслить, и это знаніе не допускаетъ никакихъ колебаній и неувѣренности ³⁾). Нашъ умъ знаетъ, что онъ познаетъ вещи, что многое ему извѣстно, а если такъ, то онъ знаетъ и себя самого въ качествѣ знающаго и мыслящаго ⁴⁾). Съ такой же очевидностью каждый сознаетъ состояніе своей воли и характеръ желаній, которыя его волнуютъ ⁵⁾). Строго различая вѣру, какъ совокупность истинъ, признаваемыхъ безъ доказательствъ, и вѣру, какъ силу души, посредствомъ которой усваивается еще недоступное познанію ⁶⁾), бл. Августинъ отмѣчаетъ непосредственность сознанія вѣры, какъ душевнаго состоянія и настроенія. Самую вѣру, когда она наполняетъ нашу душу, мы видимъ въ себѣ, потому что вѣра въ отсутствующіе предметы присуша намъ, вѣра въ предметы, паходящіеся внѣ насъ, находится въ насъ, вѣра въ невидимое видима намъ ⁷⁾). Такимъ образомъ, никто не сомнѣвается, что онъ существуетъ, живетъ, помнитъ, понимаетъ, желаетъ, размышляетъ, знаетъ, судить ⁸⁾).

Непосредственное познаніе бытія и дѣятельности ума отнюдь не является частичнымъ. Напротивъ, оно полно и цѣ-

¹⁾ Ibid. V, 3, 9. P. 317.

²⁾ Сравни. *H. Leder. Untersuchungen über Augustins Erkenntnisstheorie.* Marburg. 1901. S. 72—75.

³⁾ De lib arb. II, 7. Cp. I. 16. De Trinit. XV, 21.

⁴⁾ De Trinit. X, 5.

⁵⁾ De Trinit. XIII, 5.

⁶⁾ De Trinit. XIII, 5.

⁷⁾ De Trinit. XIII, 3. Cp. De fide rer. quae non vid. I.

⁸⁾ De Trinit. X, 14.

лостно. По внутреннему самоощущенію для каждаго ясно, что всѣ акты психической жизни принадлежатъ разумной душѣ въ ея цѣломъ, слѣдовательно, какой бы изъ этихъ актовъ ни служилъ предметомъ познанія, въ немъ познается не часть ума, а весь умъ. Нельзя сказать, что умъ въ одной своей части существуетъ и живетъ, въ другой не существуетъ и не живетъ. Бытіе и жизнь свойственны уму во всемъ его цѣломъ. Если умъ что-либо знаетъ, то знаетъ не частью своего существа, а всѣмъ своимъ существомъ, иначе пришлось бы допустить, что одну и ту же вещь умъ знаетъ одной своей частью и не знаетъ другой. Правда, умъ знаетъ не все, но что онъ знаетъ, то знаетъ весь. Вслѣдствіе этого, познавая себя въ качествѣ существующаго, живого, мыслящаго, стремящагося къ самопознанію, умъ познаетъ себя не отчасти, а цѣлостно¹⁾. Этому выводу не противорѣчитъ фактъ стремленія ума къ самопознанію, а напротивъ предполагаетъ его. Когда умъ охватываетъ желаніе познать себя самого, онъ уже знаетъ, что онъ есть умъ, иначе онъ не могъ бы знать, къ самопознанію ли онъ стремится. Было бы ошибочно далѣе признать, что умъ, направляя свою познавательную дѣятельность на самого себя, изслѣдуетъ тою своею частью, которую знаетъ, другія части, которыхъ еще не знаетъ, потому что въ этомъ случаѣ онъ изслѣдовалъ бы не себя самого, а только часть себя. Болѣе того, при только что допущенномъ предположеніи, вообще не могло бы возникнуть самопознанія. Въ самомъ дѣлѣ, часть ума, уже извѣстная ему, не имѣла бы пужды подвергать себя изслѣдованію. Но и та часть, которая еще остается ему неизвѣстной, не могла бы изслѣдовать себя, такъ какъ эта задача уже приписана извѣстной части. Если же ни та ни другая часть ума себя не изслѣдовала бы, то не изслѣдовалъ бы себя и весь умъ. Такимъ образомъ, когда умъ, стремясь къ самопознанію, изслѣдуетъ себя, то весь онъ изслѣдуетъ всего себя, и знаетъ всего себя какъ изслѣдующаго²⁾.

Данныя непосредственнаго самосознанія не могутъ подлежать сомнѣнію. „Никто не можетъ сомнѣваться, что онъ

¹⁾ Ibid. X, 6. De Genes. ad. litt. VII, 28. Рус. п. VIII, 88.

²⁾ De Trinit. X, 6. Ср. X, 18.

живеть, помнитъ, желаетъ, размышляетъ, знаетъ, судить, потому что, если онъ сомнѣвается, то живеть, если сомнѣвается, съ этихъ ли поръ сомнѣвается; то помнитъ, если сомнѣвается, то понимаетъ, что сомнѣвается, если сомнѣвается, то хочеть увѣренности, если сомнѣвается, то размышляетъ, если сомнѣвается, то знаетъ, что не знаетъ, если сомнѣвается, то судить, что не должно соглашаться неосмотрительно“¹⁾. Но знаніе, противъ котораго безсильно сомнѣніе, есть знаніе самое достовѣрное и совершенное, а такое знаніе предполагаетъ знаніе сущности познаваемого предмета. Такимъ образомъ, изъ факта непререкаемой достовѣрности актовъ непосредственнаго самосознанія бл. Августинъ дѣлаетъ заключеніе, что въ нихъ открывается самая сущность ума²⁾.

Причина безспорной достовѣрности самопознанія лежитъ въ томъ, что познающее и познаваемое здѣсь совпадаютъ и тождественны другъ другу по самой своей субстанціи. Въ развитіи этой неоплатонической мысли бл. Августинъ тѣсно соприкасается съ своимъ первоисточникомъ, хотя и присоединяетъ къ нему съ своей стороны новыя соображенія. Познать что-либо значить обнять познаваемое своимъ умомъ. Только то можетъ быть познано, что находится въ умѣ. Но это условіе не можетъ быть выполнено съ надлежащей полнотой ни въ познаніи тѣлесной природы, ни въ познаніи Бога. Тѣла, которыя наша душа познаетъ посредствомъ чувствъ, находятся внѣ насъ. Реально, самой своей субстанціей, они не могутъ присутствовать въ умѣ. Чтобы познать ихъ, душа не можетъ унести ихъ съ собою въ свой внутренній міръ и помѣстить ихъ въ умѣ. Поэтому изъ своей субстанціи она создаетъ замѣщающіе ихъ образы и на нихъ собственно направляетъ свою познавательную дѣятельность³⁾. Но при такихъ условіяхъ, конечно, она познаетъ не вещи, а ихъ тѣни. Богъ реально присутствуетъ въ умѣ человѣка, но по Своей безконечности Онъ не можетъ быть всецѣло охваченъ ограниченнымъ человѣческимъ умомъ. Умъ нашъ не обнимаетъ Бога, а только касается Его. Отсюда несовершенство богопознанія⁴⁾. Въ самопознаніи же умъ не только

1) Ibid. X. 13.

2) Ibid. X. 16.

3) Ibid. X. 7.

4) Serm. CLVII, 3—5.

реально присутствуетъ въ себѣ самомъ, но и вполне обнимаетъ себя. Въ самомъ дѣлѣ, ничто настолько не присутствуетъ въ умѣ, когда онъ познаетъ вещи, насколько присутствуетъ самъ умъ. Потому то, познавая другое, онъ вмѣстѣ съ этимъ познаетъ и себя. Умъ изслѣдуетъ себя не какъ нечто отсутствующее, потому что познаваемое присуще уму, а умъ присущъ самому себѣ. Онъ находится въ себѣ самомъ нѣкоторымъ внутреннимъ, неподдѣльнымъ и истиннымъ образомъ, и ничто не присуще ему въ такой степени, какъ самъ онъ ¹⁾. Если въ изложенной группѣ мыслей дать себя чувствовать аргументація Плотина, то въ дальнѣйшемъ бл. Августинъ оригинальнѣй.

Въ объясненіи факта безспорной достовѣрности актовъ самосознанія онъ исходитъ еще изъ того принципа, что познаваемое находится въ познающемъ соотвѣтственно природѣ познающаго. Вещи матеріальной природы находятся въ душѣ въ болѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ своей собственной субстанціи, такъ какъ ихъ образы, создаваемые душой, нематеріальны. Поскольку Богъ отображается въ познаніи, Онъ присутствуетъ въ познающемъ въ менѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ Своей собственной субстанціи, такъ какъ Самъ Онъ неизмѣняемъ, а познаніе сотвореннаго существа измѣняемо. Но такъ какъ природа познающаго и познаваемого въ актѣ самопознанія ума одна и та же, то умъ находится въ познаніи не въ менѣе и не въ болѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ себѣ самомъ ²⁾.

Въ ученіи бл. Августина о непосредственномъ самосознаніи воспроизводится, такимъ образомъ, почти все то, что было приурочено Плотининомъ къ самопознанію интеллекта. Христіанскій мыслитель перенесъ недопускающій сомнѣнія моментъ самопознанія изъ трансцендентной области въ сферу реальныхъ переживаній личности. Помимо аналогіи въ мысляхъ слѣдъ зависимости отъ Плотина сохранился даже въ самой фразеологіи Августина. Отъ вниманія читателя, вѣроятно, не укрылось, что во всѣхъ буквальныхъ выдержкахъ, приведенныхъ подъ строкой, рѣчь идетъ не о самопознаніи души, а о самопознаніи именно ума, хотя имѣютъ

¹⁾ De Trinit. X, 16. X, 10. X, 5. XIV, 7. Ср. 8. VIII, 9.

²⁾ Ibid. IX, 4. Ibid. IX, 16.

ся въ виду не только акты умственной дѣятельности, но и проявленія души какъ таковой. Мы разумѣемъ сознание жизни, а душа и жизнь въ сочиненіяхъ бл. Августина—выраженія взаимозамѣнимыя. Поэтому, говоря о самопознаніи ума, онъ пользуется болѣе узкимъ терминомъ, чѣмъ сама мысль, влагаемая въ него. Такое явленіе находитъ для себя естественное объясненіе въ зависимости отъ терминологіи первоисточника.

Приобрѣтаемый элементъ самопознанія. Хотя умъ познаетъ себя непосредственно со стороны своего бытія и дѣятельности, хотя это познаніе цѣлостно и касается самой сущности познаваемого, однако, призывъ мудреца къ самопознанію не напрасенъ, потому что, всегда сознавая себя въ своихъ актахъ, умъ не всегда мыслитъ о себѣ, а когда мыслитъ, то мыслитъ не всегда въ достаточной степени чисто, наконецъ, познавая непосредственно свою сущность и дѣятельность, умъ не познаетъ объема своихъ силъ. Съ этихъ трехъ сторонъ и возможно расширение и углубленіе самопознанія. Въ развитіи перечисленныхъ мыслей бл. Августинъ пользуется ученіемъ Плотина о самопознаніи души.

Существуетъ большое различіе между знаніемъ (*nosse*) и размышленіемъ (*cogitare*). Не все, извѣстное намъ, служить въ каждый данный моментъ предметомъ нашего размышленія. Приобрѣтенныя знанія сохраняются въ памяти, иногда долгое время не входя въ свѣтлое поле сознанія. Возьмемъ въ видѣ примѣра ученаго, хорошо освѣдомленнаго въ нѣсколькихъ наукахъ—въ геометріи и музыкѣ. Мысль его не можетъ быть занята одновременно и тою и другой наукой. Когда онъ производитъ свои изслѣдованія въ области геометріи, то не думаетъ о музыкѣ и обратно. Однако, нельзя сказать, что онъ не знаетъ, не понимаетъ и не любитъ музыки, когда занимается геометріей. Онъ знаетъ музыку и въ это время, но не дѣлаетъ ее предметомъ своего размышленія¹⁾. Такое явленіе свойственно и самопознанію. Съ каждымъ актомъ психической жизни и умственной дѣятельности связано самоощущеніе души. Вслѣдствіе этого душа всегда знаетъ себя, но она не всегда о себѣ думаетъ. Занятая вещами, находящимися внѣ ея, поглощенная заботами

¹⁾ Ibid. XIV, 9. Cp. 8. X. 7.

о своемъ тѣлесномъ благосостояніи, она отдаетъ все свое вниманіе тому, что не относится къ ней самой. Размышляя о всемъ прочемъ, она не думаетъ только о себѣ. Такимъ образомъ, она всегда знаетъ себя всегда помнить о себѣ, всегда любить себя, но не всегда о себѣ размышляетъ ¹⁾. Когда Св. Писаніе и философія призываютъ человѣка къ самопознанію, онѣ приглашаютъ его чаще и продолжительнѣе думать о себѣ ²⁾.

Для того, чтобы сущность ума, могла стать предметомъ мышленія, необходимо, чтобы она оказалось въ полѣ зрѣнія самого ума. Когда умъ размышляетъ о себѣ самомъ, онъ полагаетъ себя предъ своимъ взоромъ. Происходитъ какъ бы нѣкоторое раздвоеніе одной и той же простой и недѣлимой сущности. Фактъ этотъ повергаетъ бл. Августина въ величайшее недоумѣніе. Стараясь, подобно Плотину, объяснить самый процессъ саморазмышленія, онъ тщательно устраняетъ отсюда всѣ чувственные и пространственные аналогіи. Органъ чувственного зрѣнія, глазъ, видитъ другіе глаза, но не видитъ себя самого, если только не смотрится въ зеркало. Ничего подобнаго не можетъ быть въ самопознаніи. Умъ находится въ своемъ познаніи не въ видѣ образа, а реально, самой своей субстанціей, слѣдовательно созерцая себя, онъ видитъ не свое отраженіе, а именно себя самого ³⁾. Онъ не познаетъ также одной своей частью другія, подобно тому, какъ глаза, не видя самихъ себя, осматриваютъ прочіе члены тѣла. Нельзя также думать, что душа раздвоится и одна часть ея становится созерцающей, а другая созерцаемой ⁴⁾. Изъ изложеннаго мы видимъ, что бл. Августинъ перечисляетъ тѣ самыя точки зрѣнія въ вопросѣ о самопознаніи, которыя были намѣчены Платиномъ, и отвергаетъ ихъ съ такою же рѣшительностью, какъ и неоплатоникъ. Но его собственное рѣшеніе вопроса значительно отклоняется отъ теоріи Платина и приближается къ аристотелевской. Объясняется это, какъ и въ трактатѣ объ ощущеніи и памяти, задачами сочиненія *De Trinitate*, кото-

¹⁾ Ibid. XIV, 8. X, 9.

²⁾ Ibid. X, 7.

³⁾ Ibid. XI, 5. V, 8. X, In Ev. Ioan. Tr. XLVII, 3.

⁴⁾ Ibid.

рымъ мы пользуемся. Желая и въ актахъ самопознанія найти аналогію св. Троицы, бл. Августинъ подводитъ ихъ подъ принятую уже ранѣе схему матеріи, формы и воли, какъ принципа ихъ соединенія. Нѣчто относящееся къ уму, но совершенно нематеріальное и непространственное, является его взоромъ. Этотъ взоръ представляетъ собою безразличную потенцію, но способную получать опредѣленность подъ вліяніемъ формирующаго принципа. Послѣднимъ въ настоящемъ случаѣ служитъ непосредственное воспріятіе бытія и дѣятельности ума, которое, пока не вступитъ въ поле интеллектуальнаго зрѣнія и не станетъ предметомъ размышленія, находится въ памяти ¹⁾, но не въ мышленіи. Воля, когда всѣ ея желанія сосредоточены на внѣшнемъ, не позволяетъ взору ума коснуться того, что дано въ непрестанномъ самосознаніи, а приковываетъ его къ матеріальному міру и практической дѣятельности ²⁾. Наоборотъ, пресыщенная или неудовлетворенная внѣшнимъ, она направляетъ взоръ ума на воспринимаемое въ непосредственномъ сознаніи, и тогда это послѣднее информируетъ умственный взоръ и производитъ актъ размышленія ума о себѣ самомъ ³⁾.

Второй задачей самопознанія служитъ отдѣленіе знанія о душѣ отъ мнѣнія о ней. Въ основѣ дальнѣйшихъ разъясненій этой мысли у бл. Августина лежитъ неоплатоническая идея очищенія, но оригинально разработанная. Источникомъ и исходнымъ пунктомъ въ познаніи души служатъ данныя самосознанія. Но самъ по себѣ нашъ внутренний міръ слишкомъ широкъ для этого. Данныя самосознанія представляютъ собою очень сложное цѣлое, въ которомъ необходимо разобраться. Въ составъ его входитъ самоощущеніе души, посредствомъ котораго она сознаетъ себя въ качествѣ начала живого, мыслящаго, желающаго. Но обращаясь отъ внѣшняго міра къ себѣ самимъ, мы находимъ въ душѣ много не относящагося къ ея субстанціи и дѣятельности. Таковы преимущественно образы вещей, существующихъ внѣ насъ. По пристрастію къ тѣлесному душа хотѣла бы никогда не разставаться съ предметами, возбу-

¹⁾ Ibid. XIV, 8.

²⁾ Ibid. X, 7. XIV, 7.

³⁾ Ibid. XIV, 8.

дившими ея желаніе, и унести ихъ съ собою въ область собственнаго внутренняго міра, но такъ какъ это невозможно, то она изъ собственной своей субстанціи создаетъ безтѣлесные образы вещей и примѣшиваетъ ихъ къ себѣ самой. Такимъ образомъ, въ содержаніи самосознанія есть элементъ, въ которомъ находитъ для себя выраженіе самая сущность души, и другой элементъ, который замѣщаетъ собою внѣшній міръ. Такъ какъ то и другое находится въ состояніи смѣшенія и взаимопроникновенія, такъ какъ, созерцая въ своей фантазіи образъ вещи, мы сознаемъ вмѣстѣ съ этимъ и свою душу въ качествѣ созерцающей, то въ этомъ, при недостаткѣ различающаго анализа, дана возможность подмѣны одного элемента другимъ и отождествленія субстанціи души съ однимъ изъ тѣлъ, образы которыхъ въ ней присутствуютъ. Отсюда задача познанія души сводится къ отдѣленію отъ нея всего, что не принадлежитъ ей, а является простымъ отраженіемъ внѣшняго міра ¹⁾. Но это и значитъ отдѣлить знаніе о душѣ отъ мнѣнія о ней. Въ различныхъ философскихъ ученіяхъ о душѣ знаніе переимѣшивается съ мнѣніемъ. Всѣхъ философовъ объединяетъ истинное и неподлежащее сомнѣнію знаніе о душѣ, какъ субстанціи живой и мыслящей. Всѣ они знаютъ и утверждаютъ, что душа существуетъ, живетъ, мыслитъ. Но къ этому дѣйствительному знанію они примѣшиваютъ мнѣніе, которое раздѣляетъ ихъ на множество сектъ. То, что всѣмъ хорошо извѣстно—бытіе, жизнь, мышленіе души—они признаютъ качествомъ и ищутъ субстанціи, которую можно было бы признать носителемъ и субстратомъ этихъ качествъ. Одни считаютъ субстанціей, которой принадлежитъ способность жизни, мышленія, воспоминанія, воли, сужденія,—воздухъ, другіе огонь, третьи мозгъ, кровь, атомы, пятую стихію, связь или смѣшеніе тѣла. Различіе между этими ученіями состоитъ только въ томъ, что первыя изъ перечисленныхъ признаютъ всеже субстанціальность ума, какъ начала отдѣльнаго отъ тѣлеснаго состава организма, хотя самую его субстанцію и отождествляютъ съ огнемъ, воздухомъ, мозгомъ и другими тѣлами, тѣже мыслители, которые опредѣляютъ душу, какъ связь и смѣшеніе тѣла

¹⁾ De Trinit. X, 11.

субстанціей признають самый организмъ, а качествомъ, принадлежащимъ этой субстанціи, не только способность познанія, но и самый умъ. Въ результатъ получается смѣшеніе истиннаго и всеобщаго знанія о душѣ, какъ началъ живомъ и мыслящемъ, съ личнымъ мнѣніемъ и догадкой каждаго мыслителя, отождествляющаго душу съ той или иной тѣлесной субстанціей ¹⁾. Отсюда задача самопознанія состоитъ въ устраненіи изъ понятія о душѣ всего того, что не составляетъ знанія, характернымъ признакомъ котораго служить именно всеобщность, а представляетъ собою лишь мнѣніе, всегда убѣдительно только для немногихъ ²⁾. Познать душу значить удержать то, что есть въ этой сферѣ несомнѣннаго, общепринятаго, безспорнаго, и отбросить все сомнительное ³⁾. Такъ какъ душа познаетъ себя непосредственно, а тѣла, находящіяся внѣ ея, посредствомъ чувствъ и образовъ, то она знаетъ себя гораздо лучше, чѣмъ небо и землю, и потому, если бы по своей субстанціи она дѣйствительно была какимъ-нибудь тѣломъ, то безъ сомнѣнія такой себя и познавала бы ⁴⁾. Въ изложенной аргументаціи бл. Августина уже даетъ чувствовать основная мысль послѣкантовской критики матеріализма. Тѣ матеріальныя субстанціи, которыя привлекаются для объясненія психическихъ явленій, и съ которыми отождествляется душа, рассматриваются здѣсь въ качествѣ внутреннихъ состояній самой души и, такимъ образомъ, устанавливается, что у насъ нѣтъ средствъ выйти изъ предѣловъ самосознанія, и что сводить психическія явленія къ движенію матеріальныхъ силъ значить объяснять непосредственно познаваемое болѣе отдаленнымъ и гипотетическимъ. Бл. Августинъ указываетъ коренную ошибку матеріализма именно въ томъ, что онъ стремится объяснить болѣе достовѣрное менѣе достовѣрнымъ, несомнѣнное сомнительнымъ.

Третьимъ предметомъ самопознанія служитъ объемъ нашихъ силъ. Если дѣятельность ума и въ ней его сущность познаются непосредственно и съ достовѣрностью, не допу-

1) De Trinit. X, 13—16.

2) Ibid. X, 13.

3) Ibid. X, 16.

4) De Genes. ad litt. VII, 28. Рyc. II. VIII, 88.

скающей никакого сомнѣнія, то запасъ потенціальной энергии души выясняется лишь постепенно путемъ опыта, и вынесенное изъ опыта знаніе никогда не можетъ претендовать на безусловную достовѣрность ¹⁾. Чтобы опредѣлить, къ чему онъ способенъ и какую работу онъ можетъ выполнить, умъ долженъ допросить себя не словами, а испытать себя на дѣлѣ ²⁾. Хотя мы непосредственно сознаемъ дѣятельность мышленія, однако, совершенно не знаемъ напередъ, какую задачу мы въ состояніи разрѣшить, и какая проблема выше нашихъ силъ. Часто, рассказываетъ бл. Августинъ, мнѣ казалось, что я отвѣчу на предложенный вопросъ, если хорошенько подумаю, однако думалъ и не могъ; часто казалось, что не буду въ состояніи отвѣтить на него, и однако отвѣчалъ ³⁾. Также мало извѣстна памъ сила памяти. Часто возникаетъ увѣренность, что мы запомнимъ нужную подробность, но потомъ оказывается, что она выпала изъ памяти, и мы раскаиваемся, зачѣмъ своевременно не записали ее, а немного спустя она приходитъ на умъ сама собой безъ всякихъ усилій съ нашей стороны. Бл. Августинъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ необычайной памяти своего друга Симплиція. Однажды онъ предложилъ Симплицію прочесть предпоследній стихъ изъ какой-то книги Энеиды. Тотъ отвѣтилъ на вопросъ быстро и увѣренно. Заинтересованный этимъ, бл. Августинъ продолжалъ свой опытъ, читая стихи изъ середины различныхъ книгъ и прося своего друга припомнить предшествующіе. Постепенно выяснилось, что Симплицій можетъ прочесть наизусть всю Энеиду какъ въ послѣдовательномъ, такъ и въ обратномъ порядкѣ. Тоже было установлено и относительно рѣчей Цицерона. При этомъ испытуемый поклялся, что ранѣе произведеннаго опыта самъ онъ не зналъ, что память его съ такой отчетливостью можетъ воспроизводить заученныя литературныя произведенія ⁴⁾. Не менѣе сокрыта отъ насъ и сила нашей воли. Когда ап. Петръ выразилъ готовность положить душу свою за Господа (Іоан. XIII, 37), то, конечно,

¹⁾ De civ. Dei XVI, 32, 1. Рус. п. V, 197.

²⁾ De anim. et ejus orig. IV, 9.

³⁾ De anim. et ejus orig. IV, 10. IV, 11.

⁴⁾ Ibid. IV, 9.

дѣйствительно хотѣлъ пострадать за Христа и не имѣлъ намѣренія обмануть Всевидящаго ложнымъ обѣщаніемъ, но воля его не знала своихъ собственныхъ силъ. Поэтому никто не можетъ сказать заранѣе, какимъ искушеніямъ онъ можетъ противостоять, и предъ какими воля его окажется безсильной ¹⁾.

Наконецъ, задача самопознанія души включаетъ въ себя изслѣдованіе объ ея происхожденіи и конечной судьбѣ. Непосредственное самосознаніе говоритъ ей только объ ея настоящихъ переживаніяхъ, но не касается того, что было съ нею раньше и что будетъ послѣ ²⁾.

Познаніе чужой души. Тѣлесное око не видитъ себя самого иначе какъ только въ зеркалѣ, но видитъ глаза другихъ людей, въ противоположность ему умъ человѣка, по крайней мѣрѣ въ условіяхъ земного существованія, видитъ себя самого, но не видитъ непосредственно ума другихъ людей. Отсюда возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ познается одушевленность живыхъ существъ и въ какой мѣрѣ нашему познанію доступно содержаніе душевной жизни тѣхъ, съ кѣмъ мы находимся въ постоянномъ духовномъ общеніи.

I. Познаніе одушевленности живыхъ существъ и содержанія ихъ внутренней жизни. Одушевленность людей и животныхъ недоступна нашему непосредственному познанію. Чувство не воспринимаетъ ничего кромѣ внѣшней формы тѣла живыхъ существъ и его движеній. Умъ не соприкасается съ другимъ умомъ, будучи отдѣленъ отъ него тѣломъ. Тѣмъ не менѣе не только человѣкъ, но и животныя прекрасно отличаютъ трупъ отъ тѣла, проникнутаго жизнью и управляемаго ею. Если въ данномъ случаѣ невозможно непосредственное познаніе, то очевидно существуетъ какой-то косвенный и окольный путь; посредствомъ котораго мы убѣждаемся въ одушевленности или неодушевленности окружающихъ предметовъ. Этотъ путь состоитъ въ томъ, что мы переходимъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, руководясь аналогіей и сходствомъ явленій. Съ несомнѣнностью по внутреннему усмотрѣнію намъ извѣстна только собственная одушевленность, вся совокупность нашихъ мы-

¹⁾ Ibid. IV, 11. Confes. X, 48. Рус. п. I, 304—305.

²⁾ De Genes. ad litt. VII. 28. Рус. п. VIII. 88.

слей, чувствъ, желаній, а также усилій, обуславливающихъ движенія нашего собственнаго тѣла, въ которыхъ внѣшнимъ образомъ выражается то или другое состояніе духа. Такимъ образомъ, въ нашемъ сознаніи связано движеніе и его значеніе, потому что одну и ту же реальность мы видимъ и со внѣ, и изнутри. Напротивъ, когда предъ нами находится одушевленное существо, мы разсматриваемъ его только со внѣ, но видя, что оно совершаетъ извѣстныя движенія, мы невольно предполагаемъ, что и оно испытываетъ тѣ самыя внутреннія состоянія, которыя у насъ выразились бы въ подобныхъ же движеніяхъ.

Описанный процессъ весьма близокъ къ умозаключенію, хотя бы и безсознательному. Поэтому естественно было бы предположить, что бл. Августинъ отнесетъ его въ область интеллектуальнаго познанія, однако онъ очень ясно говоритъ не о познаніи, а о чувствѣ чужой одушевленности ¹⁾. И это не обмолвка. Признать здѣсь безсознательное умозаключеніе бл. Августинъ не могъ, потому что это противорѣчило бы принципамъ его гносеологіи, которая полагала непроходимую грань между психологіей животнаго и чело-вѣка и не признавала въ животномъ элементарныхъ зачатковъ мышленія. Тотъ фактъ, что животныя ощущаютъ свою собственную одушевленность и при видѣ движеній себѣ подобныхъ чувствуютъ, что и послѣдніе одушевлены, побуждалъ бл. Августина отнести разсматриваемый познавательный процессъ къ числу чувственныхъ воспріятій ²⁾. Подробнѣе и прямѣе онъ говоритъ объ этомъ въ трактатѣ о богопознаніи послѣ воскресенія. Признавая, что совершенныя тѣла воскресшихъ святыхъ получаютъ способность видѣть безтѣлесную субстанцію Бога посредствомъ тѣлеснаго зрѣнія, онъ ссылается въ доказательство возможности чувственнаго познанія нематеріальныхъ вещей именно на познаніе чужой одушевленности. Свою собственную жизнь каждый знаетъ по внутреннему сознанію безъ посредства тѣла, но жизнь другихъ, хотя сама по себѣ она и невидима, онъ видитъ чрезъ тѣло, т. е. посредствомъ чувства ³⁾.

¹⁾ De Trinit. VIII, 9. XIII. 3.

²⁾ Ibid. VIII. 9.

³⁾ De civ. Dei XXII, 29, 5. Рус. и. VI, 397. Ibid. XXII, 29, 6. Рус. и. VI, 398.

Если непосредственному познанію недоступна даже одушевленность живыхъ существъ, то тѣмъ менѣе можетъ открываться предъ нимъ содержаніе ихъ психической жизни. Мысли, чувства и желанія, скрывающіяся въ чужой душѣ, никогда не могутъ быть предметомъ знанія, но всегда принимаются нами лишь на вѣру. Даже любовь и дружеское расположеніе самыхъ близкихъ людей оставляютъ возможность сомнѣнія и подозрѣній, потому что ихъ воли видѣть нельзя, а можно лишь догадываться объ ихъ настроеніи, присматриваясь къ ихъ поступкамъ и довѣряя ихъ словамъ ¹⁾. Каждый съ полной несомнѣнностью видитъ свою собственную вѣру, а въ вѣру другого можетъ только вѣрить съ большей или меньшей твердостью, смотря по плодамъ его вѣры, которые единственно доступны знанію ²⁾. Точно также каждый опредѣленно знаетъ о стремленіяхъ своей воли, а о желаніяхъ окружающихъ лицъ догадывается на основаніи подаваемыхъ ими знаковъ, которымъ можно вѣрить и не вѣрить ³⁾.

Вслѣдствіе этого всѣ приговоры относительно общихъ людямъ желаній и стремленій всегда условны и по большей части опровергаются исключеніями и частными случаями противоположнаго характера. Бл. Августинъ рассказываетъ объ одномъ актерѣ, который привлекъ на свой спектакль огромную толпу зрителей, обѣщавъ сказать, чего *всѣ* хотятъ. Уже возбужденное этимъ обѣщаніемъ любопытство, продолжаетъ онъ, показываетъ, что по всеобщему признанію желанія другихъ отъ насъ скрыты. Секретъ находчиваго лицедея былъ очень незамысловатъ, но онъ вполне удовлетворилъ невзыскательную публику. При всеобщихъ знакахъ одобренія онъ объявилъ, что всѣ хотятъ дешево купить и дорого продать. Но мнѣ извѣстенъ человекъ, говоритъ бл. Августинъ по поводу этого случая, который уплатилъ за продаваемый кодексъ его дѣйствительную стоимость, хотя продавецъ, несвѣдущій въ книжномъ дѣлѣ, просилъ за него гораздо дешевле. И развѣ мы не видимъ, заканчиваетъ онъ свою рѣчь, какъ многіе очень дешево продаютъ досто-

¹⁾ De fide rer. quae non vid. 2.

²⁾ De Trinit. XIII, 5.

³⁾ Ibid.

яніе отцовъ, чтобы на вырученныя деньги дорого покупать то, что даетъ удовлетвореніе ихъ страстямъ ¹⁾?

Чужая душа остается скрытой для посторонняго наблюдателя потому, что ея состоянія обнаруживаются предъ нимъ не непосредственно, а косвенно въ цѣлой системѣ знаковъ. Оставаясь всегда съ своими мыслями, мы даемъ понятъ о нихъ другимъ всевозможными способами: и словами, и модуляціями голоса, и выраженіемъ лица и жестами ²⁾. Но всѣ эти знаки, во-первыхъ, могутъ не соотвѣтствовать тѣмъ дѣйствительнымъ переживаніямъ, которыя за ними скрываются, во-вторыхъ, могутъ быть не достаточно хорошо понимаемы со стороны тѣхъ, для кого они предназначены.

Первый случай можетъ быть или обусловленъ намѣреніемъ лица, передающаго намъ свои мысли, или возникнуть помимо его воли. Знаки могутъ быть намѣренно употреблены не тѣ, въ которыхъ вѣрно отражается внутреннее состояніе духа. Тогда они не открываютъ, а скрываютъ его. Отсюда возможность лжи, лицемѣрія, обмана. Съ другой стороны, помимо воли говорящаго произносимыя имъ слова иногда не выражаютъ тѣхъ мыслей, которыя занимаютъ его въ данный моментъ. Это бываетъ или въ томъ случаѣ, когда читаютъ наизусть хорошо заученное стихотвореніе, а думаютъ въ это время совсѣмъ о другомъ, или въ томъ, когда съ языка неожиданно срывается не то слово, которое слѣдовало произнести ³⁾. Возможно вслѣдствіе этого, что говорящій излагаетъ мысль, которую самъ не только не раздѣляетъ, но и не понимаетъ, а его собесѣдникъ хорошо ее понимаетъ. Эпикуреецъ, признавая душу смертной, можетъ излагать доказательства, обыкновенно приводимыя въ пользу ея безсмертія, не понимая ихъ и потому не придавая имъ никакого значенія, а его болѣе проницательный слушатель можетъ оцѣнить силу этихъ доводовъ ⁴⁾.

Вторая причина невѣрнаго пониманія чужой души лежитъ не въ подающемъ знаки, а въ воспринимающемъ ихъ. Очень часто говорящій ничего не хочетъ скрывать, и слова, кото-

1) De Trinit. XIII, 6.

2) De Fide et symb. 4.

3) De magist. 42. Рус. п. II, 469.

4) Ibid. 41. Рус. п. II, 468—469.

рыя онъ употребляетъ, выражаютъ именно то, что онъ думаетъ, но его не правильно понимаютъ, потому что съ произносимыми словами привыкли соединять совсѣмъ другой смыслъ. Такъ слово *virtus* можетъ быть употреблено и въ смыслѣ доблести и въ смыслѣ тѣлесной силы, поэтому можно съ негодованіемъ отвергать положеніе: нѣкоторые животныя превосходятъ человѣка доблестью, хотя произнесшій его, быть можетъ, разумѣлъ физическую силу животныхъ и былъ правъ по существу. Подобныя недоразумѣнія ведутъ къ безконечнымъ спорамъ въ философіи ¹⁾. Наконецъ, часто по невнимательности и разсѣянности человѣку слышатся совсѣмъ не тѣ звуки, которые въ дѣйствительности прозвучали, и это затемняетъ мысль говорящаго ²⁾.

II. Знаки, какъ средство общенія душъ. Каждая душа замкнута въ себѣ самой и недоступна для взора другой души. Непосредственное общеніе душъ невозможно. Жизнь души и ея внутреннія состоянія выражаются въ разнообразныхъ знакахъ, изъ которыхъ наиболѣе важное значеніе имѣетъ слово. Такъ самодостовѣрность сознанія и его замкнутость приводятъ бл. Августина къ изслѣдованію вопроса о знакахъ, какъ средствѣ общенія душъ. Характерная особенность взглядовъ нашего мыслителя на этотъ предметъ опредѣлится яснѣе, если мы предпошлемъ ихъ изложенію краткій историческій очеркъ главныхъ теченій въ древней философіи и патристической литературѣ по затропутому вопросу.

Вопросъ о значеніи имени въ древней и патристической философіи. На протяженіи всей исторіи греческой и патристической философіи сталкиваются между собою два противоположныхъ мнѣнія о происхожденіи и значеніи языка. Первое признавало языкъ произведеніемъ природы и ставило слова или имена въ самое тѣсное отношеніе къ тѣмъ реальностямъ, которыя ими обозначаются. Имя не только выражаетъ сущность предмета, но является носителемъ его свойствъ и силъ. Между именемъ и вещью, которая его носитъ, есть таинственная связь, вслѣдствіе которой можно вліять на вещь, и по произволу направлять ея силы, производя

¹⁾ Ibid. 43. Рус. п. II, 470.

²⁾ Ibid. 44. Рус. п. II, 470—471.

извѣстныя операциі надъ ея именемъ. Изъ такого представленія объ имени вытекало его двоякое примѣненіе. Если имя обозначаетъ сущность предмета, то слова, ихъ составъ и первоначальное значеніе есть лучшій источникъ познанія вещей. Слова учатъ о предметахъ. Если имя находится въ нѣкоторомъ реальномъ отношеніи къ предмету, имъ обозначаемому, то словомъ можно пользоваться для магическаго воздѣйствія на предметъ. Слова имѣютъ власть надъ предметами.

Основнымъ интересомъ въ намѣченномъ ученіи служила значимость именъ. Вопросъ шелъ о томъ, могутъ ли имена служить источникомъ познанія и магическими средствами. Но такъ какъ положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ обезпечивался лишь тѣмъ предположеніемъ, что имена имѣютъ своимъ источникомъ не человѣчeskій произволь, а внутренне природы, то направленіе, ставившее имена въ тѣсную связь съ сущностью предметовъ, настаивало на томъ, что они происходятъ *φύσει*. Представителями этого направленія въ древнѣйшій періодъ были Пифагоръ и Гераклитъ ¹⁾.

Противоположное направленіе видѣло въ именахъ произвольно установленные соглашеніемъ или обычаемъ знаки вещей. Въ доказательство этого ссылались на существованіе одинаковыхъ словъ для различныхъ предметовъ и неодинаковыхъ для однихъ и тѣхъ же предметовъ, на перемѣну именъ, на существованіе множества несходныхъ между собою языковъ. Направленіе это было представлено Демокритомъ и софистами. Послѣдніе въ идеѣ случанаго происхожденія именъ искали опоры для своего разлагающаго субъективизма ²⁾.

Первымъ дошедшимъ до насъ сочиненіемъ, въ которомъ обсуждается вопросъ о значеніи именъ въ познаніи вещей, является діалогъ Платона *Кратилъ*, содержаніе котораго до сихъ поръ остается довольно загадочнымъ. Платонъ становится въ немъ на сторону то одного, то другого направленія, не высказываетъ ясно своего собственнаго мнѣнія, до-

¹⁾ L. Lersch. Die Sprachphilosophie der Alten. Bonn 1838. S. 11—12. 25—29 *Ars. Menstschikow*. In Platonis dialogum, qui inscribitur Cratylus, commentatio. Mosquae 1842. B. 8—13.

²⁾ L. Lersch. Op. cit. S. 12—14. *A. Menstschikow*. Op. cit. P. 8—13.

казываетъ объективную значимость именъ при помощи такихъ странныхъ филологическихъ операций, которыя нельзя не признать за иронию и сатиру, осмѣивающую произвольность подобныхъ доказательствъ. Все это дѣлаетъ весьма затруднительнымъ выясненіе подлинной мысли автора. Но если современная филологія проявляетъ въ этомъ отношеніи большую требовательность и осторожность, то древность относилась къ этому гораздо проще, приписывая Платону много такого, что было сказано имъ отъ лица собесѣдниковъ или въ видѣ шутки.

Въ діалогѣ *Кратилъ* сталкиваются два противоположныхъ взгляда на значеніе имени. Кратилъ, послѣдователь Гераклита и первый учитель Платона въ философіи, утверждаетъ, что между словами, которыми обозначаются предметы одни какъ у эллиновъ, такъ и у варваровъ, внушены природой и вѣрно обозначаютъ вещи, другія же, введенныя произвольно по взаимному соглашенію людей, представляютъ собою лишь часть ихъ голоса, не имѣютъ никакого внутренняго отношенія къ обозначаемому и потому не должны называться именами¹⁾. Собесѣдникъ Кратила, Гермогенъ, защищаетъ противоположный взглядъ. Именъ, внушаемыхъ природой, не существуетъ. Всѣ они устанавливаются законами или взаимнымъ соглашеніемъ людей и не имѣютъ никакой внутренне присущей имъ правильности. Какое названіе дано предмету, то и правильно. Если прежнее названіе измѣнено, то оно становится уже нехорошимъ, хотя въ новомъ названіи не болѣе правильности, чѣмъ въ старомъ. Это подтверждается различіемъ языковъ среди эллиновъ и варваровъ²⁾.

Такимъ образомъ, противники расходятся въ вопросѣ о правильности именъ: одинъ утверждаетъ, что между вещами и ихъ именами существуетъ необходимое отношеніе, другой это отрицаетъ. Изъ перваго взгляда вытекаетъ, что анализъ словъ можетъ вести къ познанію вещей, признаніе втораго лишаетъ этотъ методъ всякаго значенія. Происхожденіе словъ

¹⁾ *Plat. Cratyl.* 383AB. (Platonis opera ex recens. R. B. Hirschigii. Parisiis 1856. Vol. I, 223 sqq. Въ дальнѣйшемъ мы будемъ указывать лишь дѣленія, обозначенныя на поляхъ этого изданія) Рус. п. проф. Карпова V, 198.

²⁾ *Ibid.* 384D. 385D. Рус. п. V, 200. 202.

интересуетъ стороны лишь какъ основаніе для признанія или отрицанія ихъ правильности ¹⁾).

Въ качествѣ судьи и помощника въ изслѣдованіи вопроса собесѣдники приглашаютъ Сократа, который тотчасъ же и беретъ на себя руководящую роль. Сначала Сократъ выступаетъ противъ Гермогена. Нить его разсужденій такова. Мнѣніе Протагора, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, ложно. Вещи имѣютъ свою собственную природу, независимую отъ нашего мнѣнія о нихъ. Несомнѣнно есть люди добрые и есть злые, а слѣдовательно, есть люди разумные и безумные. Если же вещи имѣютъ свою собственную непреложную сущность, то цѣлесообразныя дѣйствія, должны опредѣляться природными свойствами предметовъ. Чтобы разсѣчь или сжечь извѣстную вещь, мы должны сообразоваться съ ея природой, иначе мы не достигнемъ своей цѣли. Но рѣчь есть тоже дѣйствіе, а наименованіе, какъ часть рѣчи, часть дѣйствія. Слѣдовательно, говорить о вещахъ и именовать ихъ нужно не какъ вздумается, а правильно, какъ сами онѣ позволяютъ говорить о себѣ, и какъ естественно именовать ихъ. Имя есть орудіе дѣйствія, цѣль котораго учить и различать сущности. Каждое орудіе, которымъ пользуется ремесленникъ, готовится мастеромъ этого дѣла: челнокъ ткача плотникомъ, буравъ сверлильщика кузнецомъ. Такъ и имена, какъ орудіе ученія, которымъ пользуются учителя, есть дѣло художника именъ, каковымъ является законодатель ²⁾. Признавъ художникомъ именъ законодателя, Сократъ этимъ самымъ сказалъ, что имена происходятъ не *φύσει*, а *νόμῳ*, и этимъ сдѣлалъ какъ бы уступку Гермогену, но въ дальнѣйшемъ онъ старается устранить противоположность этихъ понятій и показать, что законодатель, вводя тѣ или другія имена, поступаетъ согласно съ природой. Чтобы изготовить цѣлесообразное орудіе какого-либо ремесла, художникъ созерцаетъ общую идею этого орудія и воплощаетъ ее въ соотвѣтствующей матеріи. Но этого мало. Орудіе нужно еще приспособить въ частности къ природѣ вещи, которую имѣется въ виду посредствомъ него обрабатывать. Плотникъ

¹⁾ *H. Steinthal*. Geschichte der Sprachwissenschaft bei der Griechen und Römern. Berlin 1863. S. 84—86.

²⁾ *Plat. Crat.* 386—389A. Рус. и. V, 202—208.

руководится идеей челнока, воплощает ее въ деревѣ и приспособляетъ свое произведеніе къ тканью толстой или тонкой, льняной или шерстяной матеріи. Такъ и законодатель, имѣя предъ своимъ взоромъ идею имени, влагаетъ ее въ звуки голоса, какъ въ матерію. Какъ плотникъ для выдѣлки челноковъ можетъ пользоваться различными древесными породами, такъ законодатель у эллиновъ и варваровъ пользуется различными звуками для воплощенія одной и той же идеи имени. Но влагая общую идею имени въ соответствующую матерію, законодатель приспособляетъ имя къ тому, чтобы оно хорошо выражало природу каждой вещи въ отдѣльности. Какъ о достоинствѣ работы изготовителя орудій лучше всего можетъ судить тотъ, кто ими пользуется, такъ дѣятельность законодателя, нарекающаго имена вещамъ, контролируетъ діалектикъ. Итакъ, хотя имена изобрѣтаются законодателемъ, однако они соответствуютъ природѣ вещей ¹⁾.

Такъ какъ вопросъ о происхожденіи именъ имѣлъ въ настоящемъ спорѣ второстепенное значеніе, то Сократъ рѣшаетъ его въ самомъ неопредѣленномъ смыслѣ. Онъ не говоритъ, былъ ли этотъ законодатель однимъ лицомъ, или изобрѣтателей именъ было много, умалчиваетъ о томъ, были ли творцами языка поэты, философы или правители народовъ ²⁾, но во всякомъ случаѣ происхожденіе языка онъ относитъ къ глубокой древности и часто отмѣчаетъ порчу и искаженіе первоначальнаго смысла именъ ³⁾. Въ исторіи патристической литературы извѣстную роль сыграли слова Кратила, въ которыхъ онъ высказываетъ предположеніе, что приложеніе первыхъ именъ къ вещамъ было дѣломъ боговъ ⁴⁾. Хотя въ діалогѣ Сократъ это оспариваетъ и признаетъ за *asylum ignorantiae* ⁵⁾, однако многіе въ отмѣченныхъ словахъ Кратила видѣли подлинную мысль и намѣреніе Платона ⁶⁾.

Во второй части діалога Платонъ вноситъ поправки и

¹⁾ Ibid. 389—391. Рус. п. V, 208—211.

²⁾ *Steinthal*. Op. cit. S. 88—91.

³⁾ *Plat. Cratyl.* 414C. 419A. 421D. Рус. п. V, 248. 255. 259.

⁴⁾ Ibid. 438C. Рус. п. V, 283.

⁵⁾ Ibid. 438C. 425D. Рус. п. V, 283. 265.

⁶⁾ *Menstschikow*. Op. cit. 52—53.

ограниченія къ ранѣ установленному положенію, что имена соотвѣтствуютъ природѣ вещей и устанавливаются согласно внушеніямъ природы. Художниками слова были законодатели. Но художники въ каждой отрасли искусства не одинаковы по степени одаренности и совершенству своихъ работъ. Отсюда и имена, изобрѣтенныя законодателями, не одинаково правильны ¹⁾. Имя есть подражаніе или изображеніе вещи, подобное портрету. Только вмѣсто красокъ художникъ слова пользуется слогами и буквами. Но ни одно изображеніе не можетъ быть совершенно тождественно изображаемому, иначе у насъ получилось бы два одинаковыхъ предмета, а не предметъ и его подобіе. Живописное изображеніе тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе соотвѣтствуютъ предмету краски и чѣмъ менѣе въ немъ красокъ, не имѣющихъ аналогіи въ изображаемомъ. Поэтому и имена не представляютъ собою полнаго подобія вещей, а очень часто, состоя изъ неподходящихъ стихій, далеко отклоняются отъ истины. Такъ въ словѣ *σκληρόν* мы находимъ и звукъ ρ, вѣрно обозначающій жесткость, и звукъ λ, который обозначаетъ мягкость. Совмѣщеніе этихъ противоположныхъ и исключających другъ друга стихій въ одномъ словѣ, дѣлаетъ его несовершеннымъ подобіемъ жесткости. Однако, несмотря на несовершенство такихъ именъ мы понимаемъ ихъ, потому что условились между собою обозначать посредствомъ нихъ извѣстный предметъ. Отсюда ясно, что имена зависятъ также и отъ взаимнаго соглашенія людей ²⁾.

Предшествующее изслѣдованіе о соотвѣтствіи словъ вещамъ приводитъ, наконецъ, Платона къ обсужденію главнаго вопроса, возможно ли познавать вещи посредствомъ именъ. Кратилъ утверждаетъ, что имена учатъ, и что въ изслѣдованіи именъ состоитъ не только лучшій, но и единственный способъ познанія вещей ³⁾. Сократъ рѣшительно отвергаетъ это мнѣніе. Изучать вещи при помощи именъ значитъ смотрѣть на нихъ сквозь очки законодателя, который могъ понимать ихъ правильно, но могъ и ошибаться. Не изслѣдуя самихъ вещей, а судя о нихъ по именамъ, часто не отвѣчаю-

1) *Plat.* Cratyl. 429. Рус. п. V, 269—270.

2) *Ibid.* 430—435. Рус. п. V, 270—279.

3) *Ibid.* 435DE. 436A. Рус. п. V, 279.

щимъ дѣйствительности, мы можемъ быть введены послѣдними въ обманъ ¹⁾. Далѣе Сократъ обращаетъ вниманіе своего собесѣдника на кругъ въ разбираемой теоріи. Говорятъ, что познавать вещи можно только изъ правильныхъ именъ, но вѣдь чтобы дать вещамъ правильныя имена, ихъ предварительно нужно знать. Слѣдовательно, у перваго изобрѣтателя именъ знаніе вещей предшествовало и обуславливало ихъ наименованіе. Затѣмъ, если есть имена правильныя и неправильныя, то необходимо дѣлать между ними выборъ, принимать одни и отвергать другія. Въ самыхъ именахъ критерія для этого быть не можетъ. Правильность имени можетъ быть установлена лишь на основаніи его сравненія съ тѣмъ, образомъ чего оно служитъ, т. е. съ обозначаемымъ предметомъ. Такимъ образомъ, и для открытія правильныхъ именъ необходимо предварительное знаніе вещей. Наконецъ, если имя есть подобіе вещи, то гораздо естественнѣе направить изслѣдованіе на самую вещь, на подлинникъ, на то, что составляетъ истину наименованія, чѣмъ судить объ истинѣ по ея несовершенному отображенію въ имени ²⁾.

Итакъ, главный вопросъ, занимавшій Платона, состоялъ въ томъ, учать ли насъ чему-нибудь имена. На этотъ вопросъ онъ далъ отрицательный отвѣтъ и установилъ, что знаніе должно черпать изъ изслѣдованія вещей, а не словъ.

Аристотель не оставилъ спеціальнаго трактата по интересующему насъ вопросу. Но касаясь его мимоходомъ, онъ не расходится въ существенномъ съ мнѣніемъ Платона, а только формулируетъ его яснѣе и съ большей раздѣльностью. Вѣщи по своей природѣ одинаковы для всѣхъ. Подъ воздѣйствіемъ вещей душа испытываетъ различныя состоянія страдательнаго характера (представленія, чувства). Они у всѣхъ одинаковы, какъ одинаковы для всѣхъ вещи. Звуки словъ служатъ внѣшними знаками внутреннихъ состояній и движеній души, а буквы—знаками звуковъ. Какъ для обозначенія однихъ и тѣхъ же звуковъ народы пользуются буквами различныхъ начертаній, такъ для выраженія однихъ и тѣхъ же движеній души они пользуются неодинаковыми

¹⁾ Ibid. 436. Рус. п. V, 279—281.

²⁾ Ibid. 438—439АВ. Рус. п. V, 282.

звуками. Однако, не всякій звукъ есть слово, хотя бы онъ и обозначалъ что-либо. Нечленораздѣльные звуки животныхъ, безъ сомнѣнія выражающія волненія ихъ души, не суть слова. Словомъ можно назвать лишь такой звукъ, который избираетъ въ качествѣ знака для того или другого понятія человѣческой разумъ. Между звукомъ и понятіемъ, которое онъ обозначаетъ, нѣтъ никакого необходимаго отношенія. Поэтому имена вещей устанавливаются людьми произвольно, по взаимному соглашенію, и наоборотъ, нѣтъ именъ, внушенныхъ природой ¹⁾.

Аристотель различалъ движенія души и имена, служащія ихъ знаками. Стоики удержали это различіе и въ тоже время объединили внутреннюю и виѣшнюю сторону рѣчи въ общемъ понятіи логоса. У нихъ впервые возникаетъ столь популярное въ позднѣйшей греческой и патристической философіи понятіе логоса внутренняго (*λόγος ἐνδιάθετος*) и произнесеннаго (*προφορικὸς*). Подъ первымъ разумѣются внутреннія движенія души, подъ вторымъ ихъ звуковое обозначеніе. *Λόγος προφορικὸς* есть вѣстникъ разума. Какъ выразитель разумныхъ движеній души, онъ самъ разуменъ. Поэтому присвоеннымъ ему наименованіемъ нельзя назвать ни криковъ, издаваемыхъ животными, ни такого сочетанія членораздѣльныхъ звуковъ, которое ничего не обозначаетъ и не имѣетъ смысла. *Λόγος ἐνδιάθετος* есть актуальное состояніе того, что въ потенциальномъ видѣ содержитъ въ себѣ *ὄρθος λόγος*. Въ человѣкѣ обитаетъ *ὄρθος λόγος*, какъ нѣкоторое предрасположеніе къ образованію основныхъ понятій метафизики и этики. Подъ вліяніемъ опыта эти предрасположенія получаютъ опредѣленную форму, становятся точно выраженными и оправданными понятіями, которыя могутъ быть высказаны посредствомъ звуковъ. Они-то и составляютъ *λόγος ἐνδιάθετος*. Если внутреннее слово образуется подъ вліяніемъ тѣхъ сперматическихъ логосовъ, которые въ видѣ опредѣленныхъ предрасположеній вложены въ человѣка природой, и если слово произнесенное служить вѣрнымъ выраженіемъ внутренняго слова, то для стоиковъ вполне естественно было поддерживать теорію естественнаго происхож-

1) *Aristot. De interpret. 1. 2. 4. Vol. I, 16—17. Lersch. Op. cit. 36—39. Menstschikow. Op. cit. 55—56. Steinthal. Op. cit. 181—183.*

денія именъ. И они, дѣйствительно, держались этой теоріи, ученіе же Аристотеля объ условности именъ подвергали ожесточенной критикѣ ¹⁾.

Плотинъ не занимается спеціально вопросомъ о происхожденіи именъ и объ ихъ отношеніи къ обозначаемой реальности, но вмѣстѣ съ другими элементами своей системы онъ заимствовалъ отъ стоиковъ и ихъ общія представленія о словѣ. Онъ различаетъ слово, находящееся въ душѣ, внутреннее, недѣлимое, не переходящее отъ одного къ другому, и слово, находящееся въ звукѣ, произнесенное, дѣлимое, сообщаемое другимъ. Внѣшнее слово есть истолкователь внутренняго ²⁾.

Споръ о происхожденіи и правильности именъ, такъ долго раздѣлявшій на два враждебныхъ лагеря философовъ и грамматиковъ, продолжается и въ патристической литературѣ. Получивъ образованіе въ общихъ школахъ, христіанскіе писатели не могли имъ не интересоваться и не могли отказаться отъ попытокъ использовать свои филологическія познанія въ цѣляхъ разъясненія и обоснованія догматовъ. Мы не будемъ касаться тѣхъ авторовъ, отношеніе которыхъ къ данному вопросу можетъ быть выяснено лишь на основаніи отрывочныхъ данныхъ, и остановимся только на тѣхъ, которые подвергаютъ его спеціальному обсужденію.

Представленіе о существенномъ и необходимомъ отношеніи внѣшняго слова къ внутреннему, о звукѣ, какъ носителѣ обозначаемой имъ реальности и ея силъ, лежало въ основѣ магіи. Именамъ и заклинательнымъ формуламъ приписывалась таинственная сила. Знаніе именъ, въ звуковой формѣ которыхъ сосредоточено могущество боговъ, отдастъ во власть человѣка демоновъ и природу ³⁾. Въ неканонической іудейской литературѣ такая сила приписывается тетраграммѣ, неизрекаемому имени Іеговы. Чудеса, совершенныя Христомъ, невѣрующіе іудеи объясняли тѣмъ, что Онъ будто бы тайно проникъ во Святое Святыхъ, овладѣлъ тамъ именемъ Іеговы и посредствомъ его повелѣвалъ духами и природой. О Моисеѣ равнины утверждали, что онъ вырѣзалъ тетра-

¹⁾ *L. Stein*. Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin. 1888. S. 276—285.

²⁾ *Plotin*. Ennead. I, 2, 3. P. 10. V, 1, 3. P. 300. VI, 4. 12. P. 442—443.

³⁾ *R. Reitzenstein*. Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig und Berlin 1910. S. 123.

грамму на своемъ жезлѣ и силою ея раздѣлили волны Краснаго моря при переходѣ чрезъ него Израиля ¹⁾. Подобныя же воззрѣнія господствовали въ гностическихъ кругахъ и особенно наглядное и рѣзкое выраженіе получили въ сочиненіяхъ офитовъ, сохранившихся на коптскомъ языкѣ ²⁾. Оригенъ использовалъ эти общераспространенныя вѣрованія въ своей полемикѣ съ Кельсомъ.

Отрицая оригинальность христіанства и доказывая, что все лучшее въ немъ есть не болѣе, какъ искаженный платонизмъ, Кельсъ не хотѣлъ видѣть чего-либо возвышеннаго или неизвѣстнаго людямъ ранѣе и въ христіанскомъ ученіи о Богѣ. Если караульщики козъ и пастухи, говорить онъ, увѣровали въ Единаго Всевышняго Бога, то въ этомъ отношеніи они не превзошли другихъ, такъ какъ и прочіе народы признаютъ бытіе бога, стоящаго выше другихъ боговъ. Различіе состоитъ только въ томъ, что первые называютъ это существо именемъ Адонаи, Небесный, Саваоохъ, а греки именуютъ его Зевсомъ, индійцы же и египтяне другими именами ³⁾. Въ этихъ словахъ отражается взглядъ на имена, какъ на случайныя символы вещей, не имѣющіе внутренняго отношенія къ ихъ сущности. Всевышній можетъ быть именуемъ Саваоохомъ, Адонаи, Зевсомъ, Амуномъ, Папеемъ, и всѣ эти имена одинаково правильны и приложимы къ Нему ⁴⁾. Оригенъ стоитъ на противоположной точкѣ зрѣнія. Именамъ по природѣ свойственна извѣстная правильность, которая не зависитъ отъ произвола ихъ изобрѣтателей. Языкъ ведетъ свое начало не отъ людей. Онъ установленъ отцами языковъ. Ничего болѣе опредѣленнаго по вопросу о происхожденіи языка въ сочиненіи *Противъ Кельса* мы не находимъ. Но если языки происходятъ не отъ

¹⁾ W. Heitmüller. „Im Namen Iesu“. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Göttingen, 1903. S. 134—138. Jacob, B. In Namen Gottes. Ein sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament. Berlin. 1903. Ferd. Weber. Jüdische Theologie. Leipzig. 1897. S. 238. 256—257.

²⁾ Koptisch-gnostische Schriften. Ed. C. Schmidt. (GCS). B. I. Berlin 1905. S. 257—334. Jacob. Op. cit. S. 93—100. Heitmüller, Op. cit. S. 204—217.

³⁾ Origen. Contr. Cels. I, 24. Ed. P. Koelschau (GCS). Leipzig. 1899. B. I, S. 74. Рус. п. проф. Пшарева (Казань, 1912 г.). Ч. I. стр. 42.

⁴⁾ Ibid. V, 44. Ed. Koet. B. II, S. 48.

человѣка и, однако, существуютъ отцы языковъ, то можно догадываться, что послѣдними Оригенъ считалъ ангеловъ, попеченію которыхъ ввѣрены отдѣльные народы¹⁾. Въ бесѣдахъ на кн. Числь, онъ опредѣленно объ этомъ и говоритъ. Первоначальный языкъ, данный чрезъ Адама, сохранился только у народа, который былъ частію Иеговы. Это—еврейскій языкъ. Прочіе народы были ввѣрены попеченію высшихъ ангеловъ, которые и дали своимъ подвластнымъ отдѣльные языки. Библейскимъ основаніемъ для Оригена служило повѣствованіе о смѣшеніи языковъ, такъ какъ въ словахъ Господа: „Сойдемъ и смѣшаемъ тамъ языкъ ихъ“ (Быт. XI, 7) онъ видѣлъ обращеніе Бога къ ангеламъ²⁾. Принимая такимъ образомъ взглядъ Кратила, Оригенъ относится отрицательно къ мнѣнію Аристотеля объ условности именъ и съ сочувствіемъ излагаетъ ученіе стоиковъ о происхожденіи языка по внушенію природы³⁾. Но какъ и прочихъ философовъ того времени, Оригена интересуетъ вопросъ не о происхожденіи, а о правильности именъ, о правѣ пользоваться именами для выясненія сущности вещей. Происхожденіе именъ по внушенію Бога и ангеловъ признается только потому, что въ этомъ дано ручательство ихъ правильности. И дѣйствительно, александрійскій катехетъ утверждаетъ, что имена Адонаи, Саваоѳъ содержатъ въ себѣ нѣкоторое таинственное богословіе, возводящее мысль человѣка къ Творцу всего⁴⁾. Точно также и въ именахъ ангеловъ (Михаиль, Гавріиль, Рафаиль) сокрыта мысль объ ихъ служеніи во вселенной, которое они несутъ по волѣ Божіей⁵⁾. Необходимое и существенное отношеніе именъ къ обозначаемымъ предметамъ Оригенъ доказываетъ той силой, которую они обнаруживаютъ, входя въ составъ заклинательныхъ формулъ. Въ магіи онъ видитъ искусство, покоющееся на очень прочныхъ основаніяхъ, но извѣстныхъ лишь немногимъ посвященнымъ⁶⁾. Сами язычники пользуются въ цѣляхъ экзорцизма еврейскими именами Бога и именами патріарховъ — Авраама,

1) Ibid. V, 45. *Ed. Koet.* B. II, 48.

2) In numer. hom. XI, 4. *Migne*, Ser. gr. XII, col. 648—649.

3) Contr. Cels. I, 24. *Ed. Koet.* B. I, 74. Рус. п. I, 42—43. V, 45. *Ed. Koet.* B. II, 48.

4) Ibid. I, 24. *Ed. Koet.* B. I, 75. Рус. п. I, стр. 43.

5) Ibid. I, 25. *Ed. Koet.* B. I, 76. Рус. п. I, 45.

6) Ibid. I, 24. *Ed. Koet.* B. I, 74—75. Рус. п. I, 43.

Исаака, Иакова,—потому что они по опыту знаютъ о великой силѣ именъ этихъ праведныхъ мужей, когда они произносятся въ связи съ именемъ Божиимъ. Обращаясь съ молитвою къ Богу и заклиная демоновъ, они прибѣгаютъ къ іудейскимъ формуламъ: „Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Иакова“ или „Богъ Израилевъ, и Богъ евреевъ, и Богъ, потопившій царя египетскаго и египтянъ въ морѣ Черномъ“ ¹⁾. Особенною силой отличается имя Господа Иисуса Христа ²⁾. Сила именъ заключается не въ обозначаемыхъ ими предметахъ, а въ особенностяхъ и свойствахъ самыхъ звуковъ, изъ которыхъ они слагаются ³⁾. Это видно изъ того, что заклинительныя и магическія формулы утрачиваютъ свойственную имъ силу, будучи переведены на другой языкъ. Даже перестановка именъ въ заклинаніяхъ вредитъ дѣлу. Имена должны быть изрекаемы въ извѣстномъ порядкѣ и послѣдовательности, и только подъ этимъ условіемъ оказываются дѣйствительными. Заговоры, составленные на египетскомъ языкѣ, вліяютъ на однихъ демоновъ, а изрекаемыя на персидскомъ языкѣ—на другихъ ⁴⁾. Для магическихъ цѣлей можно пользоваться именами людей, данными имъ отъ рожденія на ихъ родномъ языкѣ. При помощи же греческаго имени, переведеннаго на египетскій или римскій языкъ, нельзя достигнуть никакихъ результатовъ. Если таково свойство человѣческихъ именъ, то что же удивительнаго, если, будучи переведены на другой языкъ, утрачиваютъ свою силу имена Божіи? Формула: „Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Иакова“ имѣетъ великую силу въ заклятіяхъ и подчиняетъ волѣ человѣка демоновъ, но если въ этой формулѣ еврейскія имена замѣнить ихъ греческимъ переводомъ и произнести вмѣсто нея: „Богъ Избраннаго отца голоса, и Богъ Смѣха, и Богъ Запинателя“, то эти слова окажутся совершенно бездѣйственными. Точно также имя Саваоѣ, замѣненное равнозначущими—Господь силъ или Господь воинствъ,—утрачиваетъ

¹⁾ Ibid. I, 25. *Ed. Koet.* B. I, 77. Рус. п. I, 45—46. IV, 33—35. *Ed. Koet.* B. I, 303—305. Рус. п. I, 380—384.

²⁾ Ibid. I, 25. *Ed. Koet.* B. I, 76. Рус. п. I, 45.

³⁾ Ibid. I, 25. *Ed. Koet.* B. Py I, 76. с. п. I, 45.

⁴⁾ Ibid. I, 24. *Ed. Koet.* B. I, 75. Рус. п. I, 43.

никейскомъ богословіи очень часто въ нерожденности Отца видѣли не только Его ипостасную особенность, но и существенное опредѣленіе самой Его природы ¹⁾. Отождествленіе сущности Бога съ нерожденностью и послужило для Евномія основной посылкой въ его доказательствахъ иносущія Сына. Богъ, какъ начало всего, по существу Своему есть бытіе ни отъ чего независимое, нерожденное. Нерожденность составляетъ и исчерпываетъ собою всю Его сущность ²⁾. Всѣ другія свойства Божіи вытекаютъ изъ одного этого главнаго и первоначальнаго. Если же сущность Отца состоитъ въ нерожденности, то по самому своему понятію она не можетъ быть передана рожденному, иначе пришлось бы утверждать, что рожденный Сынъ по сущности есть нерожденный, а это было бы *contradictio in adjecto*. Отсюда выводъ, что едиnorodный по самой сущности противоположенъ Отцу ³⁾, а слѣдовательно и всѣ производныя свойства Сына, вытекающія изъ Его рожденности, не имѣютъ ничего общаго съ свойствами Отца. Сынъ не только не единосущенъ, но и не подобенъ Отцу ⁴⁾. Христосъ называется въ Писаніи, какъ и Отецъ, свѣтомъ, жизнію, силою, но эти свойства Его настолько же отличаются отъ одноименныхъ свойствъ Первой Ипостаси, насколько рожденность отличается отъ нерожденности ⁵⁾. Доказательство, исходящее изъ понятія сущности Божіей, предполагаетъ, конечно, ея постижимость. И дѣйствительно, Евномій выразилъ эту мысль съ неслыханной рѣзкостью и самоувѣренностью. По свидѣтельству церковныхъ писателей его времени, онъ утверждалъ, что человѣкъ познаетъ сущность Бога съ не меньшимъ совершенствомъ, чѣмъ самъ Богъ ⁶⁾. Но этотъ парадоксальный тезисъ для своего подтвержденія нуждался въ специальныхъ доказа-

¹⁾ Богатый матеріалъ для исторіи понятія *ἀγέννητος* въ патристической литературѣ собранъ въ изслѣдованіи *P. Stiegele. Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau 1913.*

²⁾ *Lunomius. Apologia, 7. Migne, P. gr. T. XXX, col. 841. 868.*

³⁾ *Ibid. 9. M. Col. 844.*

⁴⁾ *Ibid. 11. M. Col. 845.*

⁵⁾ *Ibid. 19. M. Col. 853—856.*

⁶⁾ *Socrat. Histor. eccles. L. IV, 7. Migne, Ser. gr. LXXII, col. 475. Рус. п. Сиб. 1850 г., стр. 328. Epiphanius. Panar. haer. LXXVI, c. 4. Migne, Ser. gr. XLII, col. 521. Рус. п. ч. V, стр. 53.*

тельстввахъ, и Евномій искалъ ихъ въ теоріи правильности именъ. Въ своей Апологіи онъ заявляетъ, что имя обозначаетъ самую сущность вещи, къ которой относится ¹⁾. Такое высокое мнѣніе о значеніи словъ должно было опираться на соотвѣтствующую теорію языка. Послѣдняя въ разсматриваемомъ сочиненіи Евномія затронута лишь въ самыхъ общихъ чертахъ. Здѣсь мы читаемъ, что слово нерожденность служитъ адекватнымъ выраженіемъ существа Божія, потому что оно не есть дѣло человѣческаго изобрѣтенія. То, что говорится по человѣческому изобрѣтенію (*κατ' ἐπίνοιαν*), имѣя свое бытіе только въ однихъ именахъ и произношеніи ихъ, вмѣстѣ съ звуками обыкновенно и разсѣивается ²⁾. Такимъ образомъ, Евномій различаетъ два вида словъ: одни изобрѣтены человѣкомъ и не обозначаютъ ничего реального, другія не человѣческаго происхожденія и обозначаютъ самую сущность вещей. Ко второй категоріи относится имя нерожденность, исчерпывающее собою сущность Бога Отца.

Съ критикой противъ Евномія выступилъ между 363 и 365 годами св. Василій Великій. Имена, по его мнѣнію, не обозначаютъ сущности предметовъ. Всѣ слова по своему смыслу распадаются на два класса: имена съ безотносительнымъ и относительнымъ значеніемъ. Первыя обозначаютъ нѣкоторыя свойства вещей, вторыя—отношеніе однихъ вещей къ другимъ. Къ первой категоріи принадлежатъ слова: человѣкъ, конь, ко второй—сынъ, рабъ. Наименованія второй категоріи, очевидно, не касаются сущности предметовъ. Ближе къ послѣдней стоятъ слова съ предметнымъ содержаніемъ, но и они не обозначаютъ собою сущности ³⁾. По терминологіи Василія Великаго, сущность представляетъ собою всеобщее въ вещахъ, а все индивидуальное въ нихъ уже не относится къ сущности ⁴⁾. Отсюда для него было вполне естественно признать, что и наименованія предметовъ не затрагиваютъ ихъ сущности. Имена обозначаютъ не общія свойства вещей, а ихъ особенности. При имени Петра

¹⁾ *Eunomius*. Apolog. 12. *M.* col. 848.

²⁾ *Ibid.* 8. *M.* col. 841—843.

³⁾ *Basilius*. *Advers.*. Eunom. L. II, 9. *Migne*. Ser. gr. XXIX, col. 588—589. Рус. п. ч. III, стр. 61—62.

⁴⁾ *Epist.* XXXVIII. *Migne*, Ser. gr. XXXII, col. 325—340. Рус. п. ч. VI, 85—97.

мы мыслимъ не человѣка вообще, а опредѣленное лицо—сына Юнина, изъ Виесаиды, брата Андрея, изъ рыбаковъ призваннаго на апостольское служеніе. Далѣе, если бы имя обозначало сущность вещи, то различіе именъ указывало бы на иносуціе, а одинаковость именъ на единосуціе. Въ дѣйствительности же мы не можемъ ни отрицать одинаковости существа въ Петрѣ и Павлѣ, ни признать единства существа въ Богѣ и человѣкѣ, хотя Писаніе и людей называетъ богами. (Іоан. X, 35) ¹⁾.

Съ другой стороны св. Василій беретъ подъ свою защиту произведенія человѣческаго творчества. *Ἐπίνοια*, дѣйствительно, нѣчто приносить въ объективный порядокъ вещей. Подъ этимъ словомъ иногда разумѣется результатъ логическаго анализа того, что реально существуетъ въ видѣ цѣлаго и недѣлимаго. Такъ свойства вещи реально нераздѣлимы, но мысль разлагаетъ предметъ на цвѣтъ, форму, величину, твердость. О такой вещи говорятъ, что она раздѣлима только *ἐπίνοια*. Далѣе, умъ устанавливаетъ извѣстное отношеніе одной вещи къ другимъ, называя, напр., хлѣбное зерно, то плодомъ, какъ цѣль земледѣлія, то сѣменемъ, какъ начало будущаго урожая, то пищею, какъ нѣчто, пригодное для подкрѣпленія тѣла. Все это не дано само по себѣ въ сущности зерна, но привносится къ ней человѣческою мыслию. Наконецъ, *ἐπίνοια* обозначаетъ созданія воображенія, напр., кентавровъ, химеръ. Хотя во всѣхъ этихъ случаяхъ имѣется въ виду реально несуществующее, однако, и здѣсь нельзя сказать, чтобы обозначаемое подобными словами исчезало вмѣстѣ съ звуками: въ душѣ слушающаго остаются или фантастическія представленія или результатъ размышленія и логическаго анализа понятій, необходимый для правильнаго мышленія ²⁾. Вопросы о происхожденіи именъ Василій Великій не касается.

Въ 378 г. Евномій отвѣтилъ на критику Василія Великаго новымъ сочиненіемъ подъ заглавіемъ: *Απολογία απολογίου*. О содержаніи этого несохранившагося сочиненія мы знаемъ только изъ его обширнаго опроверженія, составленнаго, св.

¹⁾ Adv. Eunom. L. II, 4. M. col. 577—580. Рус. п. III, 54—55.

²⁾ Ibid. I, 6—7. M. col. 521—525. Рус. п. III, 19—23.

Григоріемъ Нисскимъ¹⁾. Въ своемъ новомъ трудѣ Евномій выступаетъ уже съ вполне опредѣленной и хорошо продуманной теоріей происхожденія именъ, въ которой не трудно видѣть отраженіе платоновскаго діалога *Кратилъ* и стоическаго ученія о сперматическихъ логосахъ.

Въ твореніи міра, говоритъ Евномій, проявилось могущество, премудрость и благость Божія. Всемогущество выразилось въ самомъ созданіи вещей, премудрость—въ нареченіи вещамъ при ихъ сотвореніи точныхъ, выражающихъ ихъ сущность, именъ²⁾. Но Богъ не только нарекъ имя каждой вещи, но, движимый Своей благостью, сообщилъ эти имена человѣку³⁾. Умъ человѣка по своей природѣ не можетъ возвыситься до пониманія сущности вещей. Богъ поспѣшилъ ему на помощь. Онъ сообщилъ человѣку имена вещей, служащія совершеннымъ обозначеніемъ ихъ природы и чрезъ эти имена открылъ ему сущность каждой вещи⁴⁾. Евномію казалось, что ученіе объ естественномъ происхожденіи именъ колеблеть вѣру въ Промыслъ Божій и идетъ навстрѣчу философіи Аристотеля, который утверждаетъ, будто Божественное Провидѣніе простирается только до луны и не распространяется на земныя вещи⁵⁾.

Въ богословскомъ сочиненіи Евномій не могъ, конечно, остаться при одной философской аргументаціи. Поэтому онъ старался найти точку опоры въ Свящ. Писаніи. Онъ ссылался на библейское повѣствованіе о созданіи свѣта, злаковъ, животныхъ словомъ. Называя части міра по именамъ, Богъ вызывалъ ихъ къ бытію. Но эти имена, очевидно, не были человѣческимъ изобрѣтеніемъ, потому что они предшествовали человѣку⁶⁾. Затѣмъ, онъ ссылался на слова псалма: „Исчисляеть множество звѣздъ и всѣмъ имъ имена

¹⁾ Реконструкцію этого сочиненія см. у *M. Albertz*. Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Wittenberg. 1908. S. 21—34.

²⁾ *Gregor. Nyssen*. Contra Eunom. Lib. XII. *Migne* Ser. gr. T. XLV, col. 1000 A. Pyc. п. ч. VI, стр. 370. *M. Col.* 1024 A. Pyc. п. VI, 396; *M. Col.* 1025 B. Pyc. п. VI, 399—400. *M. Col.* 1045. Pyc. п. VI, 423.

³⁾ *Ibid.* *M. Col.* 1048 D. Pyc. п. VI, 426.

⁴⁾ *Ibid.* Lib. XII. *M. Col.* 1044 CD. Pyc. п. VI, 421—422.

⁵⁾ *Ibid.* *M. Col.* 976 B. Pyc. п. VI, 343. *M. Col.* 1048 C. Pyc. п. VI, 425. *M. Col.* 1001 B. Pyc. п. VI, 373.

⁶⁾ *Ibid.* *M. Col.* 976D—977 AB. Pyc. п. VI, 344—345.

нарицаеть“ (CXLVI, 4) ¹⁾. Кромѣ этихъ прямыхъ доказательствъ, Евномій приводилъ еще нѣсколько косвенныхъ. Св. Писаніе не упоминаеть о составленіи именъ святыми мужами, а между тѣмъ кто же больше ихъ имѣлъ для этого данныхъ? ²⁾ Богъ являлся людямъ и говорилъ съ ними на человѣческомъ языкѣ. Но человѣкъ грѣшенъ, а потому скверны и нечисты слова, изобрѣтаемыя имъ. Не соотвѣтствовало бы Божію величію облекать свою волю въ несовершенныя формы человѣческаго языка. Нѣтъ, бесѣдуя съ людьми, Онъ пользуется чистыми именами, данными Имъ Самимъ вещамъ ³⁾.

Въ представленіи о нареченіи Богомъ именъ и о передачѣ ихъ человѣку Евномій былъ чуждъ, однако, грубаго антропоморфизма. Еще ранѣе сотворенія міра Богъ опредѣлилъ, какъ каждая вещь должна называться. Всѣ эти имена обозначаютъ самую сущность вещей и не могутъ быть измѣняемы, иначе они потеряли бы смыслъ и превратились бы въ пустой звукъ. Чтобы предохранить отъ этого человѣка, Богъ вложилъ въ его душу сѣмена именъ ⁴⁾. Изъ этихъ сѣмянъ и развиваются потомъ слова, адекватныя предметамъ. Ихъ образованіемъ руководитъ законъ природы, а не человѣческой произволъ.

Григорій Нисскій указываетъ философскій источникъ теоріи происхожденія именъ, составленной Евноміемъ. Это диалогъ *Кратиль* ⁵⁾. И дѣйствительно, Евномій далъ христіанское выраженіе и богословское обоснованіе тѣмъ мыслямъ, которые Платонъ влагаеть въ уста своего бывшего учителя. Только ученіе о врожденности сѣмянъ, изъ которыхъ развиваются имена, напоминаетъ стоическія представленія о сперматическихъ логосахъ ⁶⁾.

¹⁾ Ibid. M. Col. 1052 CD. Рус. п. VI, 430.

²⁾ Ibid. M. Col. 1049 A. Рус. п. VI, 427. Ясное свидѣтельство Писанія о нареченіи Адамомъ именъ животнымъ Евномій обходилъ посредствомъ какого-то искусственнаго перетолкованія. Ibid. M. Col. 1059 B. Рус. п. VI, 438.

³⁾ Ibid. M. Col. 1050 C. Рус. п. VI, 427—428.

⁴⁾ Ibid. M. Col. 1093 BD. Рус. п. VI, 477—479.

⁵⁾ Ibid. M. Col. 1045 C. Рус. п. VI, 423.

⁶⁾ Изложеніе ученія Евномія см. у F. Diekamp. Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Münster 1896. S. 144—152. W. Klose. Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel. 1833. S. 36—68.

Въ противоположность Евномію, св. Григорій Нисскій не признаеть ни сверхъестественнаго происхожденія языка, ни откровенія въ словахъ сущности вещей.

Что имена изобрѣтены человѣкомъ и имѣють условное значеніе, это доказывается очевиднымъ фактомъ множественности языковъ. Если бы самъ Богъ вложилъ въ душу человѣка сѣмена именъ, то изъ нихъ у всѣхъ народовъ и во всѣ времена выростали бы одни и тѣ же наименованія, какъ изъ вѣвряемыхъ землѣ сѣмянъ отъ дней творенія неизмѣнно развиваются растенія тѣхъ же видовъ. Въ дѣйствительности же существуетъ столько разнообразныхъ языковъ, что ихъ трудно даже перечислить ¹⁾. Правда, до вавилонскаго столпотворенія существовалъ одинъ общій языкъ, но Писаніе ничего не говоритъ о томъ, что Богъ, разрушивъ горделивые замыслы людей, создалъ новыя разноязычныя имена вещей и сообщилъ ихъ различнымъ народамъ. Онъ только попустилъ образованіе нарѣчій ²⁾.

Какъ и все въ мірѣ, языкъ человѣческой, конечно, происходитъ отъ Бога, но не непосредственно. Нельзя считать Бога Творцомъ каждаго шага, каждаго жеста. Богъ далъ человѣку способность движенія, которая и служитъ ближайшей причиной отдѣльныхъ движеній. Точно также Богъ даровалъ человѣку силу мышленія и даръ слова, пользуясь которыми онъ свободно и независимо изобрѣтаетъ имена ³⁾.

Библейскія доказательства Евномія Григорій Нисскій опровергаетъ безъ затрудненій. Повѣствованіе кн. Бытія о сотвореніи вещей словомъ служитъ выраженіемъ идеи всемогущества Божія ⁴⁾. Перечисляя всѣ виды твореній, созданныхъ Богомъ, Моисей вовсе не повторяеть тѣхъ именъ, которыя, какъ полагаетъ Евномій, произносилъ Богъ, потому что еврейскій языкъ не есть языкъ первобытный, происшедшій отъ Бога. Онъ возникъ, какъ многіе утверждаютъ на основаніи псалма LXXX, 6, при выходѣ евреевъ изъ Египта ⁵⁾. Слова

1) *Gregor. Nyssen. Contr. Eunom. Lib. XII M. Col. 996 B. Pyc. п. VI, 365—366. Ibid. M. Col. 1093 B—1696 A. Pyc. п. VI, 478—480.*

2) *Ibid. M. Col. 996 BD. Pyc. п. VI, 366—367.*

3) *Ibid. M. Col. 989 D. Pyc. п. VI, 360—361. Col. 992 D—993 A. Pyc. п. VI, 362—363. M. Col. 1005D—1008AC. Pyc. п. VI, 378—380.*

4) *Ibid. M. Col. 985D—988A. Pyc. п. VI, 356.*

5) *Ibid. M. Col. 996D—997A. Pyc. п. VI, 367—368.*

псалмопѣвца объ исчисленіи звѣздъ и нареченіи имъ именъ означаютъ то, что Богъ знаетъ звѣзды не только въ ихъ совокупности, но и каждую въ отдѣльности¹⁾. Что касается богоявленій, то бесѣда Бога съ человѣкомъ на человѣческомъ языкѣ есть дѣло Его благого уничтоженія. Мы снисходимъ къ животнымъ, побуждая ихъ нечленораздѣльными звуками, однако эти звуки не служатъ нашимъ естественнымъ языкомъ. Точно также въ Своихъ явленіяхъ Богъ говорилъ не соотвѣтственно Своему величію, а, снисходя къ человѣческой слабости, облакалъ Свои откровенія въ слова извѣстныя и понятныя намъ. Это во всякомъ случаѣ не могло унижать Бога болѣе, чѣмъ самое воплощеніе²⁾.

По вопросу объ отношеніи имени къ сущности предмета и о возможности познанія вещей при помощи анализа словъ св. Григорій Нисскій близокъ къ подлинному мнѣнію Платона, высказанному въ діалогѣ *Кратилъ*, и можетъ быть еще ближе къ Аристотелю.

Нельзя отождествлять слово съ предметомъ, наименованіе съ бытіемъ. Предметы пребываютъ, а слова звучать и исчезаютъ въ воздухѣ³⁾. Звукъ слова есть только знакъ (*σημεῖον*), отмѣтка (*σημάριον*), клеймо (*σημαστρον*) вещи⁴⁾. Предметы существуютъ одинаковымъ образомъ для всѣхъ, одинаковы у всѣхъ и тѣ страдательныя состоянія души, которыя возникаютъ подъ ихъ вліяніемъ, но слова, обозначающія вещи, мысли и чувства, у всѣхъ народовъ различны⁵⁾. Какъ чувственное, такъ и интеллектуальное познаніе мы извлекаемъ изъ вещей, а не изъ именъ. Богъ далъ человѣку силу зрѣнія и прочія чувства. Пользуясь ими, мы воспринимаемъ цвѣта, звуки и запахи, не нуждаясь въ томъ, чтобы кто-нибудь намъ предварительно наименовалъ ихъ. Такъ дарованная Богомъ разумная сила души познаетъ непосредственно вещи⁶⁾. Слова, какъ знаки вещей и понятій, имѣютъ двойное значеніе. Во-первыхъ, благодаря имъ мы сохраняемъ

1) Ibid. *M.* Col. 1053B—1856A. Рус. п. VI, 431—433.

2) Ibid. *M.* Col. 1049C—1051AB. Рус. п. VI, 427—429.

3) Ibid. *M.* Col. 964B. Рус. п. VI, 328. *M.* Col. 968D. Рус. п. VI, 335. *M.* Col. 889C. Рус. п. VI, 360.

4) Ibid. *M.* Col. 1108D. Рус. п. VI, 495. *M.* Col. 1045 B. Рус. п. VI, 423.

5) Ibid. *M.* Col. 996AB. Рус. п. VI, 365—366.

6) Ibid. *M.* Col. 1045AB. Рус. п. 422—423.

пріобрѣтенныя о предметахъ познанія въ раздѣльномъ, неслитномъ состояніи ¹⁾). Во-вторыхъ, пользуясь словами, какъ знаками своихъ внутреннихъ состояній, мы входимъ въ общеніе съ другими людьми. Духовныя существа вполнѣ прозрачны другъ для друга. Они непосредственно и взаимно видятъ другъ въ другѣ движеніе ума. Но умъ чело-вѣка заключенъ въ плотскую оболочку и отдѣленъ ею отъ умовъ другихъ людей. Непосредственно читать мысли въ душѣ себѣ подобныхъ невозможно. Поэтому мы даемъ понять имъ о внутреннихъ движеніяхъ нашего ума, о тѣхъ предметахъ, которые его занимаютъ, и чувствахъ, которыя его волнуютъ, посредствомъ звуковъ, служащихъ ихъ знаками ²⁾).

И. Поповъ.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

¹⁾ Ibid. *M.* Col. 993B. Рус. п. VI, 364. *M.* Col. 1005C. Рус. п. VI, 378.

²⁾ Ibid. *M.* Col. 1041CD. Рус. п. VI, 419. Ученіе св. Григорія Нисскаго о происхожденіи и значеніи словъ подробнѣе изложено у *Декарта*, Op. cit. S. 152—159. *C. В. Троицкій*. Объ именахъ Божіихъ и имябожникахъ. Спб. 1914, стр. 1—16.

бл. Августина отъ 12-й книги *Contra Eunomium* Григорія Нисскаго устанавливается хронологіей. Годъ изданія этого сочиненія неизвѣстенъ, но во всякомъ случаѣ его появленіе въ свѣтъ нужно отнести приблизительно ко времени между 379 и 383 годами. Но бл. Августинъ по занимающему насъ вопросу успѣлъ высказаться въ сочиненіи *De magistra* уже въ 389 году, вскорѣ послѣ крещенія, когда его начитанность даже въ латинской церковной литературѣ была еще довольно ничтожна. Поэтому представляется совершенно невѣроятнымъ, чтобы ему могло быть извѣстно въ это время столь недавнее произведеніе православнаго востока. Совпаденіе взглядовъ по вопросу о значеніи языка между двумя церковными писателями, между которыми нельзя установить никакихъ связей, можетъ быть объяснено только одинаковымъ влияніемъ школы. По всей вѣроятности грамматики и ритори того времени, у которыхъ получали свое образованіе христіане, рекомендовали своимъ ученикамъ именно эту теорію. Въ противоположность Оригену, Василію Великому и Григорію Нисскому, которые касаются философіи языка исключительно въ полемическихъ видахъ, бл. Августинъ рассматриваетъ этотъ вопросъ независимо отъ какихъ бы то ни было практическихъ соображеній. Далѣе его особенностью служить психологическій характеръ изслѣдованія данной проблемы.

Непосредственное соприкосновеніе душъ въ настоящей жизни невозможно. Каждый съ полной достовѣрностью познаетъ движенія собственной души и не можетъ проникнуть во внутренній міръ другого. Свои мысли и чувства мы обнаруживаемъ посредствомъ различнаго рода знаковъ. Поэтому вопросъ о способѣ познанія чужой души естественно обращаетъ насъ къ изслѣдованію знаковъ и ихъ значенія въ нашемъ познаніи и обмѣнѣ мыслей съ собой подобными. Этимъ предметомъ бл. Августинъ занимается въ одномъ изъ самыхъ раннихъ своихъ произведеній—въ *De magistro* (389 г.). То, что было высказано по этому поводу здѣсь, получило болѣе систематическое и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе сжатое выраженіе позднѣе въ сочиненіи *De doctrina christiana* (397 года) ¹⁾.

¹⁾ Въ общихъ изслѣдованіяхъ, посвященныхъ исторіи филологическихъ теорій въ древней философіи, бл. Августину отводится очень мало мѣста

А. Знакъ. Знакомъ называется всякая вещь, если мы пользуемся ею для указанія на что-нибудь другое¹⁾. Воздѣйствуя на чувство, она отпечатлѣваетъ въ немъ свою форму но сверхъ того, самой своей формой, вызываетъ мысль о чемъ-нибудь другомъ²⁾. Такъ, напр., знакомъ служить слѣдъ, когда онъ наводитъ мысль на то, что здѣсь прошелъ тотъ или другой звѣрь, дымъ, заставляющій думать объ огнѣ, звукъ трубы на войнѣ, внушающій мысль о наступленіи или отступленіи. Отсюда видно, что всякій знакъ непременно есть нѣкоторая вещь, ибо что не есть вещь, того вовсе не существуетъ, но не всякая вещь есть знакъ. Если дерево, камень, скоть берутся не для того, чтобы служить указаніемъ на нѣчто другое, они—не знаки, но они становятся знаками, какъ скоро ими пользуются для обозначенія чего-либо, отъ нихъ отличнаго. Поэтому дерево, опущенное Моисеемъ въ горькія воды (Исх. XV, 25), камень, положенный Іаковомъ себѣ подъ голову (Быт. XXVIII, 11), и животное, принесенное Авраамомъ въ жертву вмѣсто Исаака, послуживъ матеріаломъ для символическихъ дѣйствій, изъ простыхъ вещей обратились въ вещи обозначающія, т. е. въ знаки³⁾.

Всѣ знаки, служащіе выраженіемъ чувствъ и мыслей, бл. Августинъ раздѣляетъ на двѣ категоріи — естественныхъ и данныхъ⁴⁾.

Естественными знаками онъ называетъ такія вещи, которыя наводятъ насъ на мысль о чемъ-нибудь отъ нихъ отличномъ помимо чьего бы то ни было желанія⁵⁾. Сюда можно отнести дымъ и слѣдъ звѣря. Наболѣе важное значеніе въ дѣлѣ взаимнаго общенія людей имѣютъ среди этихъ произвольныхъ знаковъ движенія тѣла, въ которыхъ независимо отъ воли обнаруживается состояніе духа, какъ, напр., лицо разгнѣваннаго или опечаленнаго. Совокупность

и при этомъ сочиненія, на которыхъ основываемся мы, вовсе не принимаются во вниманіе; цитруется только сочиненіе *Principia dialecticae*, принадлежность котораго Августину сомнительна, см., напр., *Steinhal*, op. cit. S. 287.

¹⁾ De doctr. christ. I, 2.

²⁾ Ibid. II, 1.

³⁾ Ibid. I, 2.

⁴⁾ Ibid. II, 2.

⁵⁾ Ibid. II, 2.

этихъ послѣднихъ знаковъ составляетъ естественный и общій для всѣхъ народовъ языкъ, посредствомъ котораго открывается предъ всѣми состояніе души, волнуемой желаніемъ или нежеланіемъ чего-либо. Это—языкъ чувствъ и желаній ¹⁾).

Во вторую категорію знаковъ бл. Августинъ зачисляетъ такіе, которые даютъ другъ другу различныя живыя существа съ цѣлью перенести въ чужую душу то, что они испытываютъ въ своей душѣ, будетъ ли это чувство или мысль ²⁾). Для выраженія своихъ мыслей и волненій человѣкъ прибѣгаетъ къ знакамъ, доступнымъ воспріятію всѣхъ пяти внѣшнихъ чувствъ, но большинство наиболѣе выразительныхъ знаковъ относится къ области зрительныхъ и слуховыхъ ощущеній. Утвердительное движеніе головы, военныя знамена, пантомимы—все это знаки зрительныхъ воспріятій, своего рода видимыя слова. Знаками, обращенными къ чувству слуха, служатъ звуки музыкальныхъ инструментовъ, которые не только ласкаютъ ухо, но по большей части и означаютъ что-нибудь. Однако, всѣ подобныя знаки по сравненію съ словами незначительны какъ въ количественномъ отношеніи, такъ и по значенію въ умственной жизни человѣка, потому что слова могутъ замѣнять собою всѣ другіе знаки, а послѣдніе словъ замѣнить не могутъ ³⁾). Но слова слишкомъ мимолетны. Они существуютъ до тѣхъ лишь поръ, пока звучатъ въ воздухѣ, приведенномъ въ движеніе голосовыми органами. Поэтому, чтобы задержать и зафиксировать ихъ, изобрѣтены знаки знаковъ. Это—буквы, переводящія знакъ изъ области слухового ощущенія въ область зрительнаго ⁴⁾).

Знаки „данные“ въ свою очередь могутъ быть раздѣлены на два класса: собственные и переносные. Собственными бл. Августинъ называетъ знаки, всегда употребляемые для обозначенія тѣхъ именно предметовъ, для указанія на которыхъ они изобрѣтены. Каждое слово есть собственный знакъ той вещи, которая подъ нимъ разумѣется. Переносными

¹⁾ Confes. I, 13. Рус. и. I, 13.

²⁾ De doct. christ. II, 3.

³⁾ De ordin. II, 35. Рус. и. II, 208. De doct. christ. II, 4.

⁴⁾ De doct. christ. II, 5. De Trinit. XV, 19. De ordin. II, 35. Рус. и. II, 208.

знаками служатъ самыя вещи, которыя, находя для себя выраженіе въ знакахъ собственныхъ, сами иногда берутся въ качествѣ знака, указывающаго на нѣчто иное. Слово вошь, обозначающее всѣмъ извѣстное домашнее животное, есть его собственный знакъ, но если, слыша это слово и мысля при этомъ животное, называемое имъ, мы разумѣемъ подъ этимъ послѣднимъ евангелиста, къ которому апостоль примѣняетъ слова Писанія: „не заграждай усть вола молотящаго“ (1 Кор. IX, 7), то въ этомъ случаѣ животное вошь становится переноснымъ знакомъ для евангелиста¹⁾.

Такъ для взаимнаго общенія человѣкъ пользуется естественными знаками, непроизвольно обнаруживающими его внутреннее состояніе, и изобрѣтаетъ безчисленное количество знаковъ искусственныхъ, замѣняя ихъ одни другими и переводя ихъ изъ области одного чувства въ область другого.

Въ изобрѣтеніи знаковъ есть элементъ апріорный, предвѣряющій опытъ той пользы, которую они приносятъ въ человѣческомъ общежитіи. Человѣкъ жадно стремится къ познанію знаковъ, и бл. Августинъ, какъ всегда, старается объяснить психологію этого стремленія. Слыша незнакомое слово, человѣкъ всегда желаетъ узнать его значеніе. Но всякое желаніе обусловлено любовью, любовь же предполагаетъ знаніе, потому что нельзя любить совсѣмъ неизвѣстнаго. Что же въ данномъ случаѣ извѣстно и служитъ предметомъ любви, побуждающей искать неизвѣстнаго? Извѣстно здѣсь то, что незнакомый звукъ есть знакъ, установленный для напоминанія о какой-то вещи. Если бы произнесенное слово, отчетливо отобразившееся въ чувствѣ слуха, не мыслилось въ качествѣ знака, то въ немъ не оставалось бы ничего неизвѣстнаго и, слѣдовательно, нечего было бы въ немъ и искать. Только въ томъ случаѣ, если въ звукъ подозрѣваютъ знакъ, въ немъ есть нѣчто извѣстное—именно самый звукъ или совокупность извѣстнымъ образомъ расчлененныхъ звуковъ,—и неизвѣстное, т. е. значеніе этихъ звуковъ. Стремясь къ знанію совершенному, человѣкъ желаетъ знать въ этомъ случаѣ не только звукъ, но и его смыслъ. Любовь, внушающая желаніе искать неизвѣстнаго, не относится къ звуку, не относится и къ тому, что звукъ этотъ есть знакъ,

¹⁾ De doctr. christ. II, 15.

потому что то и другое извѣстно. Не относится она и къ спеціальному значенію непонятнаго слова, потому что оно неизвѣстно, а любить неизвѣстнаго нельзя. Предметомъ любви служить въ настоящемъ случаѣ самая красота и польза знанія знаковъ, идеаль этого знанія, а всякій идеаль созерцается въ самой Истинѣ. Въ основаніяхъ вещей умъ видитъ какъ было бы хорошо знать всѣ языки, чтобы понимать всякаго и быть въ свою очередь понятнымъ для всѣхъ ¹⁾. Любовью къ этой извѣстной, непосредственно созерцаемой въ свѣтѣ Истины, наукъ и воспламеняется воля. Но такъ какъ овладѣть всѣми языками невозможно, то каждый старается въ совершенствѣ изучить по крайней мѣрѣ свой родной языкъ. Если же стремленіе къ познанію смысла неизвѣстныхъ знаковъ зависитъ отъ того, что въ самыхъ основаніяхъ вещей умъ созерцаетъ важность общенія съ другими умами, то и изобрѣтеніемъ знаковъ онъ отчасти обязанъ этой непосредственно созерцаемой истинѣ.

В. Знакъ и понятіе. Разсматривая вопросъ о внутренней связи между знакомъ и тѣмъ душевнымъ движеніемъ, выраженіемъ котораго онъ служить, бл. Августинъ вращается въ сферѣ стоическихъ представленій о словѣ внутреннемъ и произнесенномъ, но въ своемъ анализѣ идетъ значительно дальше стоиковъ.

Внѣшнее слово есть голосъ (*vox*) ²⁾, издаваемый человѣкомъ и обозначающій мысль говорящаго. Поэтому не всякій звукъ голоса есть слово. Вздохъ, рыданіе, смѣхъ, хотя и служатъ выраженіемъ внутренняго состоянія, но, не давая опредѣленной мысли, представляютъ собою не слова, а звуки голоса. Напротивъ, звуки человѣкъ, Богъ, міръ, суть слова ³⁾. По своей физической природѣ внѣшнее слово есть звукъ голоса. Оно измѣняется соотвѣтственно странамъ и народамъ. Отсюда различіе языковъ, въ которыхъ одни и тѣ же понятія обозначаются звуками, ничего общаго между собою не имѣющими и совершенно условными какъ по своему значенію, такъ и по произношенію. То же, что обозначается членораздѣльными звуками человѣческаго голоса, есть общее

¹⁾ De Trinit. X, 2.

²⁾ Enar. in Ps. CXXXIX, 10.

³⁾ Serm. CCLXXXVIII, 3. Cp. Serm. CCLXXXIX, 3.

достояніе всѣхъ народовъ. Мысль о предметахъ у всѣхъ одинакова, имена же и названія даются предметамъ произвольно и свою опору имѣютъ только въ авторитетѣ и господствующемъ обычаѣ ¹⁾. Все зависитъ отъ соглашенія членовъ извѣстнаго общества. *Legе* по-латыни значить читай, а по-гречески—говори. Одни и тѣ же звуки вызываютъ различныя движенія въ дупгѣ слушателя въ зависимости отъ предварительнаго соглашенія. Не потому люди условились пользоваться этими звуками, что они сами по себѣ пригодны для обозначенія извѣстныхъ вещей, но потому они пригодны для этой цѣли, что люди условились относительно ихъ значенія ²⁾. Произношеніе словъ не опредѣляется никакими законами. Какой слогъ въ словѣ долженъ быть короткимъ, это устанавливають грамматики на основаніи авторитета древнихъ и выдающихся писателей, которые въ свою очередь руководились не природою вещей, а собственнымъ произволомъ ³⁾. Такъ благодаря *Виргилію* измѣнилось произношеніе слова *Italia* ⁴⁾. Звукъ, обозначающій извѣстную вещь, называется также ея именемъ. Имя условно, какъ и всякій знакъ, потому что каждый предметъ можетъ быть названъ какимъ-угодно именемъ ⁵⁾. Указывая на тотъ или другой предметъ, имя помогаетъ отличить его отъ другого, поэтому *potamen* есть то же, что *potamen* ⁶⁾.

Отъ звука, обозначающаго понятіе, нужно отличать образъ этого звука, сохраняемый памятью и воспроизводимый воображеніемъ. Въ этомъ пунктѣ бл. Августинъ даетъ уже дальнѣйшее развитіе ученію стоиковъ о произнесенномъ словѣ, такъ какъ послѣдніе еще не простирали своего анализа до такой степени ясности и раздѣльности. Членораздѣльный звукъ есть нѣчто тѣлесное. Это—сотрясеніе воздуха, производящее извѣстное измѣненіе въ органѣ слуха. Образъ же звука безтѣлесенъ и остается въ нашемъ распоряженіи и тогда, когда сотрясеніе воздуха, вызванное головными органами говорящаго, прекращается. Слова со стороны

¹⁾ De music. III, 3.

²⁾ De doctr. christ. II, 37.

³⁾ De doctr. christ. II, 19. De music. III, 2.

⁴⁾ De music. VI, 35.

⁵⁾ De Genes. op. imp. 26. Рус. п. VII, 113.

⁶⁾ De Genes. op. imp. 26. Рус. п. VII, 114.

ихъ звуковыхъ особенностей мы можемъ представлять себѣ и въ молчаніи. Не открывая усть и не приводя въ движеніе гортани и языка, мы можемъ въ своемъ воображеніи повторять слышанныя фразы, читать стихотворенія съ соблюденіемъ долготы и краткости слоговъ, пропѣть пѣсенку, воспроизводя мысленно ея мотивъ. Хотя образъ звука и словъ находится въ душѣ, однако онъ относится не къ внутреннему слову, а къ внѣшнему. Поэтому образъ произнесеннаго слова такъ же, какъ и оно само, представляетъ собою часть какого-нибудь опредѣленнаго языка ¹⁾.

Внутреннее слово есть мысль о предметѣ, которая находитъ для себя выраженіе въ томъ или другомъ звукѣ. Оно не относится ни къ какому опредѣленному языку, но одинаково у всѣхъ народовъ. Такъ проповѣдникъ, готовясь къ бесѣдѣ съ своей паствой, обдумываетъ предметъ ученія. Вся совокупность понятій, которыя онъ предполагаетъ **выяснить**, есть его внутреннее слово. Содержаніе его будущей рѣчи настолько независимо отъ какого-нибудь опредѣленнаго нарѣчія, что, смотря по надобности и по составу слушателей, можетъ быть изложено и по-гречески, и по-латыни, и на какомъ угодно другомъ языкѣ ²⁾. Однако не всякое представленіе или понятіе есть внутреннее слово, но только такое, которое находится въ центрѣ сознанія и, въ данный моментъ занимая мышленіе, можетъ быть высказано въ произносимомъ словѣ. Память содержитъ въ себѣ неисчерпаемое богатство конкретныхъ образовъ и отвлеченныхъ понятій. Во всемъ своемъ цѣломъ они составляютъ наше знаніе. Но предметъ знанія можетъ и не быть предметомъ мышленія. Мышленіе, получившее опредѣленную форму отъ того, что мы знаемъ, но не всегда мыслимъ, и есть внутреннее слово ³⁾. Оно рождается отъ знанія, хранимаго памятью ⁴⁾. Внутреннимъ словомъ называется мысль въ ея актуальномъ состояніи потому, что только такую мысль мы можемъ выразить во внѣшнемъ словѣ ⁵⁾. Обращаясь къ частностямъ, мы должны признать внутреннимъ словомъ

1) De Trinit. IX. 15. XV, 20. Cp. 19.

2) Serm. CCXXV, 3. CCLXXXVIII. 3. De Trinit. XV. 19.

3) De Trinit. XV, 19.

4) De Trinit. XV, 40.

5) Ibid. XV. 17.

прежде всего конкретный образ вещи, когда-то воспринятой посредством одного из внѣшнихъ чувствъ, если только, находясь въ центрѣ вниманія, онъ какъ-бы ищетъ внѣшняго выраженія посредствомъ того или другого знака ¹⁾. Образъ вещи, не соотвѣтствующій дѣйствительности, но создаваемый произвольной игрой воображенія, пока находится въ полѣ духовнаго зрѣнія, есть также внутреннее слово. Бл. Августинъ относитъ къ области внутренняго слова, какъ образъ Кароагена, въ которомъ онъ былъ и который видѣлъ, такъ и образъ Александріи, которую зналъ только по описанію другихъ ²⁾. Далѣе, внутреннимъ словомъ называется мысль, созерцаемая въ данный моментъ въ неизмѣняемой Премудрости. Такъ въ вѣчной Истинѣ умъ видитъ форму, согласно которой мы существуемъ и правильно дѣйствуемъ. Почерпая непосредственно изъ Нея правильное знаніе о вещахъ, онъ рождаетъ внутреннее слово, въ которомъ и высказываетъ предъ самимъ собой возникшую въ немъ идею ³⁾. Наконецъ, все познанное, поскольку извлекается изъ памяти и, становясь предметомъ раздѣльнаго мышленія, заключается въ рамки точнаго опредѣленія, есть также внутреннее слово ⁴⁾. Разъ внутреннимъ словомъ называется все, занимающее въ данный моментъ воображеніе или умъ, то всякое мышленіе, воспоминаніе и мечта есть внутренній разговоръ души съ самой собою ⁵⁾.

Отношеніе между движеніемъ души и знакомъ, служащимъ его выраженіемъ, опредѣляется самымъ понятіемъ внутренняго слова. Если послѣднее есть всякая вообще отчетливо созерцаемая мысль, то оно должно предшествовать каждому сознательному дѣйствию и обуславливать его ⁶⁾. Оно можетъ не обнаруживаться въ дѣлѣ, но не можетъ быть дѣла, которому не предшествовало бы слова въ видѣ заранѣе обдуманнаго плана или намѣренія ⁷⁾. Произнесеніе внѣшняго слово есть только частный случай этого общаго правила,

1) Ibid. VIII, 9.

2) Ibid. VIII, 9.

3) De Trinit. IX, 12.

4) Ibid. IX, 15.

5) De continent. 3—5.

6) De Trinit. IX, 12.

7) Ibid. XV, 20.

потому что оно также представляет собою сознательное дѣйствіе. Но внутреннее слово не только служить причиной внѣшняго слова, но и его сущностью. Понятіе относится къ выражающему его звуку, какъ форма къ матеріи, какъ душа къ тѣлу, какъ Божественная природа къ человѣческой въ лицѣ Искупителя. Звукъ голоса есть матерія слова, а слово—звукъ, получившій форму ¹⁾. Звукъ, одушевленный внутреннимъ содержаніемъ, есть какъ-бы живое существо, въ которомъ душу составляетъ внутреннее слово, а тѣло—внѣшнее слово ²⁾. Внутреннее слово невидимо, звукъ, его обозначающій, доступенъ чувству слуха. Какъ внутреннее слово воплощается въ звукъ, такъ Слово Божіе восприняло плоть, благодаря которой было видимо и осязаемо. Какъ природа Божественнаго Слова, ставъ человѣкомъ, не превратилась въ плоть, такъ внутреннее слово, будучи произнесено, не обращается въ звукъ ³⁾. Изъ такого отношенія между понятіемъ и звукомъ въ имени само собою вытекаетъ, что словомъ въ истинномъ смыслѣ можно называть только внутреннее слово; звукъ же носить это названіе лишь ради того, что его восприняло, и потому было бы точнѣе называть его голосомъ слова ⁴⁾.

С. Слово и познаніе ⁵⁾. Чтобы выяснить роль слова и всѣхъ вообще знаковъ въ познаніи, нужно предварительно установить, какимъ образомъ намъ становится извѣстно содержаніе чужой души чрезъ посредство звуковъ и тѣлодвиженій. Бл. Августинъ отмѣчаетъ четыре момента въ этомъ психологическомъ процессѣ. Его исходной точкой служитъ внутреннее слово говорящаго (1). Изъ скрытаго состоянія оно переходитъ въ звукъ и достигаетъ въ немъ слуховыхъ органовъ собесѣдника (2). Въ его умъ звукъ превращается въ слуховое ощущеніе, т. е. переходитъ въ состояніе психическаго образа (3), а этотъ послѣдній возбуждаетъ внутреннее слово (4). Такимъ образомъ, внутреннее слово занимаетъ начальный и конечный пунктъ въ этой линіи сообщенія двухъ душъ,

¹⁾ De Genes. ad litt. I, 29. Рус. п. VII, 161.

²⁾ De quant. anim. 66. Ср. 65—69. Рус. п. II, 402.

³⁾ De Trinit. XV, 20. Serm. XXVIII, 5. ССХХV, 3.

⁴⁾ De Trinit. XV, 20.

⁵⁾ Ср. W. Ott. Ueber die Schrift des hl. Augustinus De magistro. Hechingen. 1898.

а внѣшнее слово—звукъ и его психическій образъ—являются двумя промежуточными звеньями ¹⁾. Въ проповѣдяхъ, обращенныхъ къ мало образованному большинству своей паствы, бл. Августинъ изображаетъ иногда этотъ процессъ очень картинно, но безъ точнаго соотвѣтствія своему настоящему взгляду на его сущность. Внутреннее слово, которое говорящій хочетъ передать собесѣднику, ищетъ соотвѣтствующаго звука, помѣщается въ немъ, какъ въ лодкѣ, переплываетъ въ немъ чрезъ воздухъ, достигаетъ на этомъ летательномъ аппаратѣ слушателя и чрезъ его ухо вступаетъ въ область его ума. Послѣ этого звукъ, сослужившій свою службу, исчезаетъ, а внутреннее слово, не покинувъ говорящаго, становится достояніемъ слушающаго ²⁾. Такимъ образомъ, можно подумать, что понятіе какъ бы перелетаетъ изъ одной головы въ другую. Въ дѣйствительности этого нѣтъ. Душа того и другого собесѣдника остается замкнутой въ себѣ самой и мысли говорящаго не переходятъ къ слушающему. Въ умѣ послѣдняго подъ вліяніемъ звука возбуждаются свои собственные мысли, но подобныя тѣмъ, которыя занимаютъ говорящаго ³⁾.

Если слово не передаетъ мысли отъ одного къ другому, а лишь будитъ мысль, которая и безъ того есть въ слушающемъ, то уже отсюда ясно, что знаки, къ числу которыхъ относятся слова и имена, ничему не учатъ. Такимъ образомъ, бл. Августинъ переходитъ къ вопросу, который обсуждался Платономъ въ діалогѣ *Кратилъ*, и рѣшаетъ его въ томъ же смыслѣ: знанія извлекаются изъ изслѣдованія вещей, а не словъ.

Вещи учатъ насъ безъ словъ и знаковъ. Допустимъ, что мальчикъ никогда не видалъ, какъ ловятъ птицъ. Встрѣтивъ впервые птицелова, обвиненнаго сѣтями и другими приспособленіями, онъ сначала не понялъ бы, какое назначеніе имѣютъ эти инструменты. Но если бы этотъ странный человекъ на его глазахъ разставилъ свои силки, приманилъ и поймалъ птичку, то мальчикъ безъ всякихъ словъ и знаковъ самымъ дѣломъ былъ бы наученъ охотѣ на птицъ.

¹⁾ Serm. CCLXXXVIII, 4.

²⁾ In Ioan. Ev. Tr. XXXVII, 4. Serm. XXVIII, 5.

³⁾ De Trin. IX, 12.

Точно также изъ созерцанія самыхъ вещей мы узнаемъ, что такое солнце, луна, земля и море со всѣмъ, что въ нихъ рождается ¹⁾).

Наоборотъ, знаки, если намъ неизвѣстны обозначаемые ими вещи, не даютъ намъ никакихъ свѣдѣнй о нихъ.

Незнакомое слово, которое мы слышимъ впервые, учить насъ только слову или, вѣрнѣе, звуку, шуму слова. Мы можемъ повторить непонятные звуки, но до тѣхъ поръ, пока не узнаемъ ихъ значенія, мы остаемся въ неизвѣстности даже относительно того, слово ли это, потому что словомъ называются лишь такіе звуки, которые служатъ знаками чего-нибудь. Такимъ образомъ, пониманіе самого знака предполагаетъ знаніе той вещи, на которую онъ указываетъ ²⁾). Всякое же объясненіе непонятнаго слова сводится къ указанію или на обозначаемый имъ предметъ, или на какое-нибудь подобіе этого предмета, или на другіе предметы, ранѣе ставшіе намъ извѣстными. Когда мы читаемъ въ кн. прор. Даніила: „и сарабаллы ихъ (отроковъ, вверженныхъ въ печь) не измѣнились“ (III, 94), то слово „сарабаллы“, которое мы встрѣчаемъ въ первый разъ, ничего не говоритъ нашему уму. Чтобы дать намъ понятіе объ его значеніи, нужно или показать сарабаллы, или нарисовать ихъ, или пояснить словами, что здѣсь разумѣются головныя покрывала. Во всѣхъ этихъ случаяхъ знаніе извлекается не изъ слова сарабаллы, а изъ вещей. Въ отношеніи къ первому и второму способу поясненія это само собою очевидно. Третій же способъ сложнѣе. Если мнѣ говорить, что сарабаллы обозначаютъ головныя повязки, и я понимаю, что мнѣ говорить, то это значить, что мнѣ уже извѣстно, что такое голова и повязка. Но и знаніе объ этихъ предметахъ почерпнуто мною не изъ словъ. Когда я въ первый разъ услышалъ слово голова, оно было для меня такъ же непонятно, какъ и сарабаллы. Но часто слыша его и замѣчая, въ какихъ случаяхъ оно употребляется, я открылъ, что это—названіе предмета, который давно мнѣ извѣстенъ ³⁾. Такимъ обра-

¹⁾ De magist. 32. Рус. п. II, 459—460.

²⁾ Ibid. 33. Рус. п. II, 461. De Trinit. VIII, 9. De Genes. ad litt. VIII, 34. Рус. п. II, 127—128.

³⁾ De magist. 33—35. Рус. п. II, 460—462.

зомъ, когда произносятся слова, мы или знаемъ, что они обозначаютъ, или не знаемъ. Если знаемъ, то они скорѣе напоминаютъ намъ о томъ, что намъ извѣстно, чѣмъ учать насъ, а если не знаемъ, то даже и не напоминаютъ, и развѣ только побуждаютъ искать ¹⁾.

Какимъ образомъ слова и прочіе знаки напоминаютъ намъ объ извѣстномъ, бл. Августинъ разсматриваетъ подробно въ отношеніи къ чувственному и интеллектуальному познанію.

Въ чувственномъ познаніи слова указываютъ или на вещи, находящіяся въ данный моментъ предъ глазами, или на психическіе образы отсутствующихъ вещей, сохраняющіеся въ памяти. Когда мы указываемъ на только что взшедшую луну, то нашъ собесѣдникъ или видитъ ее, или не видитъ. Если онъ ее не видитъ, то можетъ только вѣрить нашимъ словамъ, но извлечь изъ нихъ знанія не можетъ. Если же и самъ онъ ее видитъ по указанію другого, то учится не посредствомъ словъ, а посредствомъ самаго предмета и чувствъ. Если слова касаются того, что во время разговора недоступно непосредственному воспріятію, а было воспріяно ранѣе, то они обращаютъ мысль къ нематеріальнымъ образамъ вещей, хранимымъ памятью. Между говорящимъ и слушающимъ устанавливается общеніе, потому что и тотъ и другой созерцаетъ въ своемъ воображеніи образъ одной и той же вещи. Но слушатель и здѣсь ничему не учится изъ словъ говорящаго, а лишь припоминаетъ то, чему научился ранѣе изъ дѣйствительныхъ воспріятій. Если же лично этихъ вещей онъ никогда не видалъ, то онъ можетъ только вѣрить собесѣднику ²⁾.

Но очень часто намъ говорятъ о томъ, чего въ данный моментъ мы не можемъ воспринимать чувствами и съ чѣмъ ранѣе никогда не были знакомы чрезъ чувства. Слова собесѣдника въ этомъ случаѣ не могутъ указывать ни на доступный воспріятію предметъ, ни на его психическій образъ въ душѣ слушающаго. Какимъ же образомъ при этихъ условіяхъ устанавливается внутреннее общеніе между собесѣдниками, какимъ образомъ одинъ, слыша слова другого, можетъ мыслить о томъ же, о чемъ мыслить и онъ?

¹⁾ Ibid. 36. Рус. п. II, 462—463.

²⁾ Ibid. 39. Рус. п. II, 465—466.

Если въ нашей душѣ нѣтъ конкретныхъ образовъ тѣхъ вещей и событій, о которыхъ намъ рассказываютъ, то слова и имена обращаютъ нашу мысль къ понятіямъ, извлеченнымъ ранѣе изъ опыта чрезъ обобщеніе подобныхъ вещей. Свящ. Писаніе повѣствуетъ объ апостолахъ Павлѣ и Іоаннѣ, которыхъ мы никогда не видали, и это повѣствованіе для насъ понятно, потому что мы знаемъ и любимъ апостоловъ на основаніи родового понятія. Намъ извѣстно, что такое человѣкъ. При упоминаніи о Павлѣ мы мыслимъ, что онъ былъ духомъ, обитавшимъ въ смертномъ тѣлѣ. Знаніе о тѣлѣ мы почерпнули чрезъ чувства, знаніе о духѣ изъ собственнаго самосознанія и изъ обращенія съ другими людьми ¹⁾. Вслѣдствіе ранѣе приобрѣтенныхъ общихъ знаній о подобныхъ вещахъ мы имѣемъ возможность понимать повѣствованія объ исключительныхъ явленіяхъ, свидѣтелями которыхъ мы не могли быть. Разказъ прор. Даниила о чудесномъ спасеніи трехъ отроковъ въ Вавилонѣ намъ понятенъ, потому что мы давно уже знаемъ, что такое отрокъ, что такое печь, огонь, царь, неповрежденность въ огнѣ ²⁾. Мы никогда не видали рожденія отъ дѣвы и воскресенія мертваго, но мы знаемъ, что такое дѣва и что значитъ родиться. Мы знаемъ, что такое жизнь и смерть, потому что живемъ сами и видѣли умирающихъ и мертвыхъ, а отсюда понимаемъ и то, что значитъ воскресеніе, потому что послѣднее есть не что иное, какъ оживаніе умершаго ³⁾. Такимъ образомъ, въ разказѣ о томъ, что намъ неизвѣстно по личному опыту, мы понимаемъ лишь тѣ части, о которыхъ у насъ уже есть знанія, представленныя въ нашемъ умѣ общими понятіями ⁴⁾.

Подобно тому, какъ вещи познаются или *per speciem* или *per privationem*, и пониманіе рѣчи другого возможно не только на основаніи общихъ понятій, но и по противоположенію имъ ⁵⁾. Вопросъ о пониманіи словъ, обозначающихъ незнакомыя отрицательныя понятія, бл. Августинъ затронулъ по поводу возраженій, которыя ставились противъ достовѣр-

1) De Trinit. VIII, 8. XIII, 2.

2) De magistr. 37. Рус. п. II, 463.

3) De Trinit. VIII, 7. 8.

4) Ibid. XI, 14.

5) De Genes. ad litt. VIII, 35. Рус. п. VIII, 128.

ности библейскаго повѣствованія о райской заповѣди. Въ самомъ дѣлѣ, могъ ли человѣкъ понять, что такое дерево познанія добра и зла, плоды котораго ему было запрещено вкушать, если ему было совершенно еще неизвѣстно, что такое зло? Могла ли его устрашать угроза смерти, если съ этимъ понятіемъ онъ не соединялъ еще никакого опредѣленнаго смысла? Въ этомъ случаѣ, отвѣчаетъ бл. Августинъ, человѣкъ понималъ обращенныя къ нему слова Божіей заповѣди по противоположенію съ добромъ и жизнью, которыя были ему хорошо извѣстны, какъ по противоположности съ полнотою тѣлѣ мы понимаемъ, что такое пустота, а по противоположности звуку, что такое молчаніе ¹⁾.

Изъ предшествующаго изложенія видно, что мы ничему не учимся изъ словъ и тогда, когда намъ говорятъ о вещахъ, повидимому, намъ неизвѣстныхъ, потому что самая возможность пониманія ихъ предполагаетъ уже наличность пріобрѣтенныхъ ранѣе общихъ понятій, по аналогіи или противоположности которымъ мы мыслимъ о неизвѣстномъ.

Однако, когда мы слышимъ о неизвѣстныхъ людяхъ или невиданныхъ городахъ, то мы находимъ въ своемъ сознаніи не только соотвѣтствующія понятія, но и конкретные образы. Читая Евангеліе, мы выходимъ далеко за предѣлы общихъ понятій, потому что представляемъ себѣ иногда въ самыхъ рельефныхъ и выразительныхъ чертахъ внѣшность апостоловъ, Дѣвы Маріи, Самого Господа, видимъ какъ-бы предъ собою Виванію, Лазаря, гробъ, камень отъ гроба, новый гробъ, въ которомъ былъ погребенъ Спаситель, гору Елеонскую, съ которой Онъ вознесся на небо. Не внушены ли эти образы тѣмъ, что мы слышимъ или читаемъ? Бл. Августинъ очень подробно изслѣдуетъ происхожденіе и познавательное значеніе этихъ конкретныхъ образовъ. Если при разговорѣ о вещахъ, хотя и отсутствующихъ, но служившихъ предметомъ дѣйствительныхъ воспріятій, мысль слушающаго обращается къ памяти и извлекаетъ изъ нея готовые образы, то при упоминаніи о предметѣ отсутствующемъ и никогда не виданномъ она ищетъ опоры въ произвольной дѣятельности воображенія.

¹⁾ Ibid. VIII, 34—35. Рус. п. VIII, 127—129.

Фантазія пользуется общимъ понятіемъ какъ канвой и наноситъ на него конкретныя черты, умножая, расширяя, сокращая, переставляя и всевозможными способами комбинируя элементы дѣйствительныхъ воспріятій. Такъ, когда человѣкъ, никогда не бывавшій въ Александріи, слышитъ разсказъ очевидца объ этомъ большомъ городѣ, то его воображеніе тотчасъ же создаетъ его образъ ¹⁾. Но этотъ образъ не можетъ имѣть никакого необходимаго отношенія къ самому предмету, потому что воображеніе наше крайне прихотливо. Онъ почти никогда не соотвѣтствуетъ дѣйствительности, хотя возможность случайнаго совпаденія и не исключена. Потому-то мы чрезвычайно удивляемся, если, увидѣвъ мѣсто, лицо или предметъ, которыхъ раньше никогда не встрѣчали, находимъ сходство между ихъ дѣйствительнымъ видомъ и тѣмъ, чѣмъ ранѣе мы представляли ихъ ²⁾. Такимъ образомъ, конкретное представленіе, возникающее въ душѣ подъ вліяніемъ разсказовъ о невиданномъ, также не передается отъ говорящаго къ слушающему, а является произвольнымъ созданіемъ воображенія слушателя.

Обращеніе мысли къ общимъ понятіямъ или фантазмамъ обуславливаетъ пониманіе того, что намъ говорятъ о вещахъ, недоступныхъ непосредственному воспріятію. Но пониманіе подобнаго разсказа не даетъ никакого знанія. Послѣднее основывается только на личномъ воспріятіи, если же для него нѣтъ мѣста, то повѣствованіе можетъ служить только предметомъ вѣры. На основаніи общихъ понятій, извлеченныхъ изъ личныхъ впечатлѣній, мы знаемъ, что такое отрокъ, царь, печь. Но что описанное въ кн. прор. Даниила произошло съ ними именно такъ, какъ въ ней изображено, этому мы можемъ только вѣрить ³⁾. Но такъ какъ разсказъ о неизвѣстномъ мы реализуемъ въ своемъ сознаніи въ видѣ общихъ понятій, на которые произвольная дѣятельность фантазіи наноситъ индивидуальныя черты, то и для вѣры имѣютъ неодинаковое значеніе элементы тѣхъ образовъ, которые движутся въ душѣ человѣка при чтеніи Писанія. При упоминаніи объ ап. Павлѣ или Спасителѣ каждый по

¹⁾ De Trinit. VIII, 9. IX, 10.

²⁾ De Trinit. VIII, 9. VIII, 7.

³⁾ De magist. 37. Рус. п. II, 464.

своему рисуетъ въ своемъ воображеніи ихъ внѣшность и ихъ индивидуальный обликъ, но никому не можетъ быть извѣстно, кто болѣе другихъ приближается къ дѣйствительности. То же, что каждый мыслить объ этихъ лицахъ на основаніи общихъ понятій, у всѣхъ одинаково. Поэтому только этотъ послѣдній элементъ воспринимаемаго вѣрой и имѣетъ религиозное значеніе, что же касается представленія о конкретныхъ подробностяхъ или индивидуальныхъ чертахъ мѣстъ и лицъ, то все это является въ религиозномъ отношеніи совершенно безразличнымъ ¹⁾.

Въ интеллектуальной области слова имѣютъ такое же значеніе, какъ и въ сферѣ чувственнаго познанія. Какъ имена тѣлъ обращаютъ мысль или къ предметамъ или къ ихъ психическимъ образамъ, такъ слова, обозначающія умопостигаемое, направляютъ умственный взоръ къ Истинѣ, обитающей въ душѣ. Отсюда человекъ и почерпаетъ свои знанія. Въ дѣлѣ усвоенія свободныхъ наукъ при помощи наводящихъ вопросовъ учителя возможны слѣдующіе случаи. Иногда ученикъ самъ видитъ въ свѣтѣ Истины справедливость того или другого положенія и на поставленный вопросъ сразу даетъ вѣрный отвѣтъ, когда, напр., безъ колебаній говорить, что умные люди лучше глупыхъ. Въ данномъ случаѣ онъ ничему не учится у своего учителя, потому что истина, о которой идетъ рѣчь, извѣстна ему независимо отъ него. Иногда спрашиваемый сначала дѣлаетъ ошибку и отрицаетъ что-нибудь, а потомъ рядомъ вопросовъ бываетъ вынужденъ признать то, что сначала ему казалось неправильнымъ. Это происходитъ по той причинѣ, что ученикъ сразу не можетъ объять истины во всей ея полнотѣ, а учитель своими вопросами заставляетъ его постепенно осматривать предметъ. Такимъ образомъ, наводящіе вопросы и здѣсь только помогаютъ ученику по частямъ выяснить для себя ту истину, которая уже присуща его душѣ. Наконецъ, возможно, что слушающій видитъ истину, содержащуюся въ словахъ говорящаго, но недоступную пониманію этого послѣдняго. Такъ эпикуреецъ, излагая доводы въ пользу безсмертія души, не понимаетъ ихъ силы, а человекъ, способный созерцать духовное, можетъ

¹⁾ De Trinit. VIII, 7.

²⁾ De magist. 40. Рус. п. II, 467.

признать все ихъ значеніе и проникнуться ими вопреки намѣреніямъ говорящаго ¹⁾. Во всѣхъ этихъ случаяхъ ученикъ ничему не учится изъ словъ учителя, а скорѣе является судьей его словъ. Онъ или не знаетъ, истинно ли то, что ему говорятъ, или знаетъ, что это ложно, или знаетъ, что это истинно. Въ первомъ случаѣ онъ или вѣритъ или сомнѣвается, во второмъ отвергаетъ, а въ третьемъ принимаетъ слова другого. Слѣдовательно, онъ оцѣниваетъ ихъ на основаніи того, что постигаетъ въ свѣтѣ Истины ²⁾. Общерастраненное заблужденіе, видящее въ словахъ учителя средство познанія истины, основывается на психологической иллюзии. Такъ какъ между моментомъ воспріятія словъ и моментомъ познанія истины, по большей части не бываетъ никакого промежутка, и такъ какъ внутреннее наученіе тотчасъ же слѣдуетъ за напоминаніемъ говорящаго, то сокровенный процессъ постиженія истины мы произвольно относимъ къ внѣшней причинѣ ³⁾.

Такимъ образомъ, какъ въ области чувственнаго познанія слова ничему насъ не учатъ, а лишь обращаютъ нашу мысль или къ дѣйствительнымъ предметамъ, или къ ихъ образамъ, такъ въ области интеллектуальнаго познанія слова направляютъ умъ къ свѣту Истины, обитающей въ душѣ cadaго челоуѣка и непосредственно имъ созерцаемой. Какъ знаніе о тѣлахъ извлекается не изъ словъ, а изъ изслѣдованія самыхъ вещей, такъ умопостигаемое познается не изъ словъ учителя, а въ свѣтѣ неизмѣняемой Истины. Но такъ какъ Истина, воздвигшая престолъ свой въ умѣ челоуѣка, есть Сама Премудрость Божія, второе Лицо Св. Троицы, то Она именно и является единственнымъ Учителемъ челоуѣка, наставляющимъ его внутренно ⁴⁾. Потому-то, согласно завѣту Евангелія, и не должно называть учителемъ кого бы то ни было на землѣ, ибо есть одинъ только Учитель всѣхъ—Господь Иисусъ Христотъ, Который на небесахъ ⁵⁾.

Ученіе о необходимомъ отношеніи звука словъ къ обозначаемой имъ реальности, какъ извѣстно, было связано съ

¹⁾ Ibid. 41. Рус. п. II, 467.

²⁾ Ibid. 40. Рус. п. II, 468.

³⁾ Ibid. 45. Рус. п. II, 472.

⁴⁾ Ibid. 38. Рус. п. II, 464.

⁵⁾ Ibid. 46. Рус. п. II, 472.

представленіемъ о магической силѣ заклинательныхъ формулъ. Признавая языкъ созданіемъ ангеловъ, и связывая реальность съ внѣшней, матеріальной стороною словъ, Оригенъ полагалъ, что въ самой звуковой формѣ заклинаній содержится таинственная сила, притягательная или страшная для демоновъ. Бл. Августинъ стоитъ на совершенно противоположной точкѣ зрѣнія. Возможность магическихъ воздѣйствій онъ не отрицаетъ, но, признавъ условность языка по его происхожденію и значенію, онъ естественно приходитъ къ мысли, что сила и значеніе магіи вовсе не обусловлены заклинательными формулами самими по себѣ. На эти послѣднія онъ переноситъ свои воззрѣнія на языкъ, какъ на совокупность условныхъ знаковъ. Магическія манипуляціи, заклинанія, призыванія представляютъ собою своего рода языкъ, посредствомъ котораго люди объясняются съ демонами. Какъ и всякій языкъ, онъ основанъ на взаимномъ соглашеніи и договорѣ¹⁾. Демоны научили ему людей, которые въ свою очередь распространяютъ эти знанія между своими учениками²⁾. Благодаря этому маги и демоны подъ однимъ и тѣмъ же знакомъ понимаютъ одно и то же. Сами по себѣ формулы заклятій не имѣютъ никакой магической силы, но демоны по соглашенію съ людьми, слыша ихъ, производятъ условленныя дѣйствія. Лучшимъ доказательствомъ этого служатъ обряды авгуровъ, которые придаютъ значеніе крику и полету птицъ только во время гаданія, когда по взаимному условію демоны должны подавать имъ опредѣленные знаки³⁾. Внѣ гаданія тѣ же явленія не имѣютъ никакого значенія. Такимъ образомъ, заклинанія употребляются не потому, что имѣютъ магическую силу, а потому имѣютъ эту силу, что употребляются⁴⁾.

Заканчивая параграфъ объ отношеніи слова къ познанію, мы можемъ, наконецъ, опредѣленно сказать, въ чемъ состоитъ оригинальная черта бл. Августина въ разработкѣ этой общей темы. Исслѣдуя вопросъ, учать ли чему-нибудь слова, и отвѣчая на него отрицательно, онъ совпадаетъ, какъ было

1) Ibid. II, 37.

2) De civ. Dei XXI, 6, 1, Рус. п. VI, 260.

3) De doct. christ. II, 37.

4) Ibid.

уже сказано, съ Платономъ и Каппадокійцами и по обсуждаемой проблемѣ, и по общему смыслу ея разрѣшенія. Тѣмъ не менѣе изъ представленнаго изложенія не трудно видѣть, что въ изученіи поставленнаго вопроса онъ движется къ той же цѣли, но совсѣмъ другими путями. Платонъ и Каппадокійцы разсуждали не о передачѣ посредствомъ слова познаній отъ одной души къ другой, а о возможности познанія вещей путемъ филологическаго анализа ихъ именъ. Бл. Августинъ перемѣщаетъ центръ тяжести какъ разъ на то, что не привлекало вниманія его предшественниковъ. Въ зависимости отъ повышеннаго интереса къ проблемамъ психологіи, онъ изслѣдуетъ не то, можетъ ли слово само по себѣ, въ силу своего происхожденія, звуковыхъ свойствъ и внутренняго значенія быть источникомъ познанія вещей, а то, можетъ ли одинъ человѣкъ учить другого исключительно посредствомъ словъ, можетъ ли слово передавать намъ познаніе о вещахъ, приобрѣтенное другими людьми и служащее содержаніемъ ихъ внутренней жизни. Слово не переливаетъ знаній изъ одной души въ другую, а лишь обращаетъ вниманіе слушателя къ тому, что и безъ того дано или въ его чувственномъ воспріятіи, или въ памяти, или въ воображеніи, или въ созерцаніи ума, и въ этомъ смыслѣ ничему не учитъ, а лишь помогаетъ учиться по средствомъ вещей. Слыша слова, мы не видимъ чужихъ знаній, а приобрѣтаемъ собственныя познанія отъ предметовъ, на которые они указываютъ. Особенности бл. Августина въ изслѣдованіи вопроса о значеніи словъ въ дѣлѣ познанія и опредѣлили собою мѣсто, которое мы отводимъ этому предмету въ нашемъ изслѣдованіи, относя его къ отдѣлу о познаніи чужой души.

И. Поповъ.



**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

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