

Ученіє бл. Августина о познанії души.

Въ борьбѣ съ скептицизмомъ и въ поискахъ за достовѣрностью бл. Августина нашелъ непререкаемую истину въ данныхъ самосознанія. Использовавъ свое открытие въ полемическихъ цѣляхъ, онъ сдѣлалъ вопросъ о познаніи души предметомъ своихъ специальныхъ изслѣдований. Философскій анализъ самого факта выдвинулъ при этомъ нѣсколько проблемъ, заинтересовавшихъ мыслителя. Къnimъ мы теперь и обратимся. Относящійся сюда материалъ 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 связываетъ. Согласно общимъ основамъ своей гносеологии, онъ видитъ въ самопознаніи частный случай интеллектуального познанія. Если чувство воспринимаетъ только материальное, тѣлесное, осязаемое и въ результатахъ даетъ лишь тѣль и жалкое подобіе знанія, то знаніе, не допускающее никакого сомнѣнія, каково самопознаніе, и имѣющее своимъ объектомъ безтѣлесное и нематериальное, не можетъ быть отнесено на долю чувства, а служить проявленіемъ дѣятельности ума¹⁾. Разумъ можетъ быть познаваемъ только разумомъ, такъ какъ между познающими и познаваемыми должно иметь мѣсто подобіе. Всѣлѣствие этого свою душу и жизнь мы постигаемъ не только умомъ, но даже самой высшей способностью ума²⁾. Правда, иногда

¹⁾ De fide rerum... I.

²⁾ De duab. anim. 2.

бл. Августинъ говоритьъ, что акты духовной жизни воспринимаются „чувствомъ внутренняго человѣка“, но подъ этимъ названіемъ онъ разумѣеть не внутреннее чувство въ его отличіи отъ разума, а самъ разумъ, который онъ называетъ иногда чувствомъ души, въ отличіе отъ чувствъ тѣлесныхъ. Присыпавъ чувству внутренняго человѣка способность отличать справедливое отъ несправедливаго, онъ этимъ самымъ отождествляетъ его съ умомъ¹⁾. Однако, относя самопознаніе къ интеллектуальной области, бл. Августинъ не отрицаетъ участія въ немъ и внутренняго чувства. Внутреннему чувству онъ присыпалъ воспріятіе жизни, иѣкоторое самоощущеніе бытія²⁾. Въ такого рода элементарномъ самосознаніи нельзя отказаться и неразумнымъ существамъ. И животныя, говоритъ онъ, чувствуютъ, что живутъ сами и что живутъ другія животныя и люди. Но у нихъ это происходитъ по иѣкоторому естественному сочувствію (*quadam conspiratione naturali*) и далеко отъ того, что мы разумѣемъ подъ именемъ зднанія. Человѣкъ же не только чувствуетъ свою и чужую одушевленность, но и знаетъ, что такое духъ³⁾. Самоощущеніе бытія онъ можетъ дѣлать предметомъ рефлексіи и направлять па него различающую дѣятельность разума. Какъ въ области виѣшнихъ 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 самого предмета, такъ и въ своемъ внутреннемъ опыта оно не можетъ отличать своей души отъ психическихъ образовъ вещей, которые въ ней находятся, непосредственное самоощущеніе отъ чувства одушевленности другихъ. Различающая дѣятельность иринадлежитъ только уму, но именно она то и обусловливаетъ, какъ увидимъ далѣе, самопознаніе души⁴⁾.

Приступая къ изслѣдованию проблемы познанія собственной души, бл. Августинъ, по своему обыкновенію, весьма опредѣленно ставить самый вопросъ и разъясняетъ связанныя 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. CXI.VII, 38.

знанію, чтобы посредствомъ этого опредѣлить свое положеніе въ мірѣ и соотвѣтственно этому дѣйствовать. Къ самопознанію же онъ призываешь и тѣхъ, кто еще не достигъ мудрости. Таково же требованіе религіи. Но нельзя стремиться къ познанію того, что совершенно скрыто 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 восплеменяется жаждой самопознанія, она, очевидно, любить себя, но какъ же это возможно, если она еще не знасть себя? Источникъ познанія для всего, что не дано въ оныѣ, 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 поимаешь это требованіе, онъ уже знаетъ *самого себя*¹⁾. Если допустить, что душа сохраняетъ въ себѣ пѣкоторое воспоминаніе о блаженной жизни и, видя, что для возврашенія 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 любить знаніе вообще и, стремясь все обнять имъ, тѣмъ непрѣятнѣе 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 пріѣде самаго изслѣдованія, то оно является,

¹⁾ De Trinit. X, 12.

²⁾ De Trinit. X, 5.

³⁾ Ibid. X, 5.

повидимому, совершенно излишнимъ. Изъ этихъ противорѣчий можно выйти лишь путемъ предположенія, что въ одномъ отношеніи мы знаемъ свою душу, а въ другомъ неѣть, 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 решить проблему самопознанія нужно установить, что знаетъ о себѣ душа и чего не знаетъ, въ чёмъ состоить ея всегдашнее самопознаніе и въ чёмъ оно можетъ быть расширено. Такъ именно бл. Августинъ и поступаетъ. Весь материалъ, относящийся къ данному вопросу, легко группируется въ двухъ отдельахъ: самопознаніе, какъ постоянный актъ ума, и самопознаніе, какъ нѣчто пріобрѣтайное. Материалъ для разработки той и другой стороны проблемы былъ данъ неоплатонизмомъ. Когда бл. Августинъ старался распутать отмѣченная выше противорѣчія, выходъ изъ затрудненія былъ подсказанъ ему ученикомъ Плотина, съ одной стороны, о самопознаніи человѣка на степени интеллектуального созерцанія, когда, отрѣшившись отъ плоти, онъ становится чистымъ интеллектомъ, съ другой—о самопознаніи души или эмпирического человѣка, сущность которого философъ полагалъ въ дискурсивномъ мышленіи. Бл. Августинъ открылъ въ обычномъ земномъ самопознаніи человѣка элементы, которые Плотинъ относилъ въ мистическую область интеллектуального созерцанія, и поставилъ ихъ рядомъ съ тѣмъ, что признавалось въ Эннеадахъ 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 мыслящий или нѣчто другое. Во второмъ случаѣ мыслящее и мыслимое раздѣлены самой своей субстанціей. Напротивъ, въ первомъ случаѣ гораздо большие единства въ мышленіи, потому что мыслящий, мыслимое и самое мышленіе здѣсь тожде-

ственны. Таково именно мышление ума¹⁾. А отсюда вытекаетъ, что, мысля себя самого, умъ мыслить и о томъ, что онъ мыслить, т. е. сознать не только свою сущность, но и свою энергию, 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 единаго акта мышления было бы равносильно душевной болѣзни даже у человѣка, хотя его дискурсивному разуму свойственно непрестанное движение 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 знать, что мыслить²⁾. Но возможно ли для существа въ высокой степени простого, какъ интеллектъ, обращаться къ себѣ самому, какъ объекту мышления? Плотинъ полагаетъ, что именно простота интеллекта и есть непремѣнное условіе самосознанія. Наоборотъ, не слѣдуетъ думать, что болѣе благопріятнымъ условиемъ 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 зреінія мы воспринимаемъ форму и цветъ своего тѣла. Но въ области чувствъ глазъ, видя прочія части тѣла, не видитъ себя самого. Если бы пѣчто подобное происходило и въ области ума, то часть его, познающая прочія части, не познавала бы себя и, слѣдовательно, умъ не познавалъ бы себя всесѣло³⁾. Не можетъ служить выходомъ изъ затрудненія и то предположеніе, что интеллектъ состоитъ изъ совершенно одинаковыхъ частей, такъ что видящая часть инѣмъ не отличается отъ видимыхъ и, слѣдовательно, видя

¹⁾ Plotin. Ennead. V, 6, 1. P. 341. V, 5, 1. P. 330—331. Ср. изложеніе рапорте 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 видѣть 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 мыслитъ свое мышленіе. Но такъ какъ въ умѣ мышленіе и мыслимое тождественны съ самой его сущностью, то, мысля свое мышленіе, онъ мыслить свою сущность¹⁾. Интеллектъ значитъ не одной своей частью всѣ другія, но всѣмъ своимъ существомъ всего себя²⁾. 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 пять никакой неремѣни и послѣдовательности, то актъ его самопознанія является всегдашимъ и непрерывно длящимся. Наконецъ, какъ и всѣмъ вообще актамъ мышленія интеллекта, ему должно приписать несомнѣнность, обусловленную совпаденiemъ въ немъ познаваемаго и познающаго³⁾. Всѣ эти черты учения Плотина о самопознаніи интеллекта мы встрѣтимъ и въ учени бл. Августина о никогда не прекращающемся актѣ самопознанія.

Но самосознаніе по Плотину свойственно не только интеллекту, а и душѣ, какъ существенной части эмпирическаго человѣка. Душа проявляется въ дискурсивномъ мышленіи, и она сознастъ себя въ качествѣ такового. Она сознаетъ, что воспринимаетъ видимые 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.

оснований правильств, получаемыхъ отъ Интеллекта, что она зависитъ отъ Интеллекта и ниже его¹⁾. Поскольку она мыслить о себѣ самой, она мыслить о рациональной природѣ. Самопознаніе души отличается отъ самопознанія интеллекта прежде всего свойственной дискурсивному мышленію неремежаемостью. Въ пемъ нужно отличать мышленіе и воспріятіе мышленія. Мыслимъ мы всегда, но сознаемъ, что мыслимъ, не всегда²⁾. Въ душѣ нѣть тождества между познающимъ и познаваемымъ, и не все ея содержаніе находится въ актуальномъ состояніи. Поэтому она можетъ имѣть и не мыслить о томъ, что имѣеть. И при этомъ условіи обладаніе является даже болѣе полнымъ, чѣмъ въ томъ случаѣ, если оно сопровождается сознаніемъ. Когда душа мыслить о томъ, что имѣеть, она рассматриваетъ это какъ нѣчто другое, отличное отъ нея. Если же она не видитъ того, что имѣеть, то сама есть то, что имѣеть³⁾. Это подтверждается фактами обыденной жизни. Чѣмъ внимательнѣе относимся мы къ содержанію книги, тѣмъ менѣе созпаемъ, что читаемъ. Совершая подвигъ храбрости, человѣкъ обыкновенно не сознаетъ, что поступаетъ доблестно⁴⁾. Душа есть логосъ всѣхъ вещей. Все умопостигаемое и чувственное находится въ ней, но содержаніе въ ней логосы она мыслить не совмѣстно, а переходя отъ одного къ другому и разматривая ихъ, какъ нѣчто отличающееся отъ нея⁴⁾. Въ силу своей дискурсивной природы душа сознаетъ и себя не всегда, а лишь когда обращается къ себѣ самой. Второй чертой, отличающей самопознаніе души, служить недостатокъ въ немъ чистоты. Непосредственно душа относить къ своему существу и то, что ей не принадлежитъ, и только путемъ анализа внутрен资料 опыта и устраненія изъ него всего, не относящагося къ ея природѣ, она приходитъ къ познанію себя какъ дискурсивного мышленія. Для этого она должна мыслению отѣблить отъ себя сначала тѣло потому пластической силы, оживляющей тѣло, наконецъ, ощущеніе, похоть, гнѣвъ. Въ остатокъ 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 ума¹⁾). Такимъ образомъ, душа сознаетъ себя не всегда, а только когда обращается къ себѣ, но и въ этомъ случаѣ она не всегда сознаетъ себя чисто. Слѣдовательно, призывъ къ самопознанію, обращенный къ ней, вполнѣ умѣстенъ.

Какъ было сказано выше, бл. Августинъ совмѣстилъ въ своемъ ученикѣ о самопознаніи души то, что Плотинъ относилъ къ двумъ различнымъ начальамъ—уму и душѣ²⁾.

Самопознаніе, какъ постоянный актъ мышленія. Душа всегда и непосредственно сознаетъ себя въ своемъ бытии и дѣятельности. По внутреннему и непосредственному самосознанію ей съ несомнѣнностью известно, что она существуетъ, живеть, мыслить, и это знаніе не допускаетъ никакихъ колебаний и неувѣренности³⁾. Нашъ умъ знаетъ, что онъ познаетъ вещи, что многое ему известно, а если такъ, то онъ знаетъ и себя самого въ качествѣ знающаго и мыслящаго⁴⁾. Съ такой же очевидностью каждый сознаетъ состояніе своей воли и характеръ желаній, которыя его волниуютъ⁵⁾. Строго различая вѣру, какъ совокупность истинъ, признаваемыхъ безъ доказательствъ, и вѣру, какъ силу души, посредствомъ которой усвояется еще недоступное познанію⁶⁾, бл. Августинъ отмѣчаетъ непосредственность сознанія вѣры, какъ душевнаго состоянія и настроенія. Самую вѣру, когда она наполняетъ нашу душу, мы видимъ въ себѣ, потому что вѣра въ отсутствующіе предметы присуща намъ, вѣра въ предметы, находящіеся въ насъ, находится въ насъ, вѣра въ невидимое видима память⁷⁾. Такимъ образомъ, никто не сомнѣвается, что онъ существуетъ, живеть, помнить, понимать, желаетъ, размыслияетъ, знаетъ, судить⁸⁾.

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

¹⁾ Ibid. V, 3, 9. P. 317.

²⁾ Сравн. 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 reg. quaes non vid. 1.

⁸⁾ De Trinit. X, 14.

лостно. По внутреннему самоощущенію для каждого ясно, что всѣ акты психической жизни принадлежать 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 живеть, въ другой не существуетъ и не живеть. 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 огъ знаетъ, то знаетъ весь. Вслѣдствіе этого, познавая себя въ качествѣ существующаго, живаго, мыслящаго, стремящагося къ самоознанію, умъ познаетъ себя не отчасти, а цѣлостно¹⁾. Этому выводу не противорѣчить 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 самоознанію ли онъ стремится. Было бы ошибочно далѣѣ 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 самоознанія. Въ самомъ дѣлѣ, часть ума, уже известная ему, не имѣла бы нужды подвергать себя изслѣдовaciю. Но и та часть, которая еще остается ему неизвестной, не могла бы изслѣдовать себя, такъ какъ эта задача уже присуждена известной 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 самоознанію, изслѣдуетъ себя, то весь онъ изслѣдуетъ всего себя, и знаетъ всего себя какъ изслѣдующаго²⁾.

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

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

²⁾ De Trinit. X, 6. Ср. X, 18.

живеть, помнить, желаеть, размышлять, знать, судить, потому что, если онъ сомнѣвается, то живеть, если сомнѣвается, съ этихъ ли порь сомнѣвается, то помнить, если сомнѣвается, то понимаеть, что сомнѣвается, если сомнѣвается, то хочетъ увѣренности, если сомнѣвается, то размышляетъ, если сомнѣвается, то знать, что не знаетъ, если сомнѣвается, то судить, что не должно соглашаться неосмотрительно¹⁾). Но знаніе, противъ котораго бессильно сомнѣніе, есть знаніе самое достовѣрное и совершенное, а такое знаніе предполагаетъ знаніе сущности познаваемаго предмета. Такимъ образомъ, изъ факта непререкаемой достовѣрности актовъ непосредственнаго самосознанія бл. Августинъ дѣлаетъ заключеніе, что въ нихъ открывается самая сущность 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 значитъ обнять познаваемое своимъ умомъ. Только то можетъ быть познано, что находится въ умѣ. Но что 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 виѣ насъ. Реально, самой своей субстанціей, они не могутъ присутствовать въ умѣ. Чтобы познать ихъ, душа не можетъ унести ихъ съ собою въ свой внутренний 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 «хваченъ ограниченымъ человѣческимъ умомъ. Умъ пани 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 присутствовать въ себѣ самомъ, но и вполнѣ обнимаетъ себя. Въ самомъ дѣлѣ, ничто настолько не присутствуетъ въ умѣ, когда онъ познаетъ вещи, насколько присутствуетъ самъ умъ. Потому то, познавая другое, онъ вмѣстѣ съ этимъ познаетъ и себя. Умъ изслѣдуется себя не какъ иѣчто 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 онъ¹⁾). Если въ изложенной группѣ мыслей дать себя чувствовать аргументація Плотина, то въ дальнѣйшемъ бл. Августинъ оригиналъ.

Въ объясненіи факта безспорной достовѣрности актовъ самосознанія онъ исходитъ еще изъ того принципа, что познаваемое находится въ познающемъ соотвѣтственно природѣ познающаго. Вещи матеріальной природы находятся въ душѣ въ болѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ своей собственной субстанціи, такъ какъ ихъ образы, создаваемые душой, нематеріальны. Поскольку Богъ отображается въ познаніи, Онъ присутствуетъ въ познающемъ въ менѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ Своей собственной субстанціи, такъ какъ Самъ Онъ неизмѣняемъ, а познаніе сотвореннаго существа измѣняемо. Но такъ какъ природа познающаго и познаваемаго въ актѣ самоознанія ума одна и та же, то умъ находится въ познанії не въ менѣе и не въ болѣе совершенномъ видѣ, чѣмъ въ себѣ самомъ²⁾).

Въ ученицѣ бл. Августина о непосредственномъ самосознаніи воспроизводится, такимъ образомъ, почти все то, что было пріурочено Плотиномъ къ самопознанію интелекта. Христіанскій мыслитель перенесъ недопускающій сомній моментъ самопознанія изъ трансцендентной области въ сферу реальныхъ переживаний личности. Помимо аналогіи въ мысляхъ слѣдѣ 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 имѣют-

¹⁾ De Trinit. X, 16. X, 16. 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 сознаніе жизни, а душа и жизнь въ сочиненіяхъ бл. Августина—выраженія взаимозамѣнимыя. Поэтому, говоря о самопознаніи ума, онъ пользуется болѣе узкимъ терминомъ, чѣмъ сама мысль, влагаемая въ него. Такое явленіе находитъ для себя естественное объясненіе въ зависимости отъ терминологіи первоисточника.

Пріобрѣтаемый элементъ самопознанія. Хотя умъ познаетъ себя непосредственно со стороны своего бытія и дѣятельности, хотя это познаніе цѣлостно и касается самой сущности познаваемаго, однако, призываѣ мудреца къ самопознанію не напрасель, потому что, всегда сознавая себя въ своихъ актахъ, умъ не всегда мыслить о себѣ, а когда мыслить, то мыслить не всегда въ достаточной степени чисто, паконецъ, 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 учениемъ Плотина о самопознаніи души.

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

¹⁾ Ibid. XIV. 9. Ср. 8. X. 7.

о своемъ тѣлесномъ благосостояніи, она отдаеть 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 размышляетъ¹⁾. Когда Св. Писаніе и философія призываютъ человѣка къ самопознанію, онъ приглашаютъ его чаще и продолжительнѣе думать о себѣ²⁾.

Для того, чтобы сущность ума, могла стать предметомъ мышленія, необходимо, чтобы она оказалось въ полѣ зреянія самого ума. Когда умъ размышляетъ о себѣ самому, 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 саморазмышенія, онъ тщательно устраняетъ отсюда всѣ чувственныя и пространственныя аналогіи. Органъ чувственного зреянія, глазъ, видитъ другіе глаза, но не видитъ себя самого, если только не смотрится въ зеркало. Ничего подобного 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 самого³⁾. Онъ не познаетъ также одной своей частью другія, подобно тому, какъ глаза, не видя самихъ себя, осматриваютъ прочіе члены тѣла. Нельзя также думать, что луна раздвоется и одна часть ея становится созерцающей, а другая созерцаемой⁴⁾. Изъ изложенія мы видимъ, что бл. Августинъ перечисляетъ тѣ самыя точки зреянія въ вопросѣ о самопознаніи, которыя были намѣчены Плотиномъ, и отвергаетъ ихъ съ такою же рѣшительностью, какъ и беоплатоникъ. Но его собственное рѣшеніе вопроса значительно отклоняется отъ теоріи Плотина и приближается къ аристотелевской. Объясняется это, какъ и въ трактатѣ объ ищущемъ и памятнѣ 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 подводить 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 формующаго принципа. Послѣднимъ въ настоящемъ случаѣ служить непосредственное воспріятіе бытія и дѣятельности ума, которое, пока не вступить въ поле интеллектуального зрѣнія и не станетъ предметомъ размышенія, находится въ памяти¹⁾, но не въ мышлѣніи. Воля, когда всѣ ея желанія сосредоточены на внѣшнемъ, не позволяетъ взору ума коснуться того, что дано въ непрестанномъ самосознаніи, а приводитъ его къ материальному миру и практической дѣятельности²⁾. Наоборотъ, пресыщенная или недовлетворенная внѣшнимъ, она направляетъ взоръ ума на воспринимаемое въ непосредственномъ сознаніи, и тогда это послѣднее информируетъ умственный взоръ и производить акты размышенія ума о себѣ самомъ³⁾.

Второй задачей самопознанія служить отданіе знанія о душѣ отъ мнѣнія о ней. Въ основѣ дальнѣйшихъ разясненій этой мысли у бл. Августина лежитъ неоплатоническая идея очищенія, но оригинально разработанная. Источникомъ и исходнымъ пунктомъ въ познаніи души служать данная самосознанія. Но самъ по себѣ папъ внутренній міръ слишкомъ широкъ для этого. Данная 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. Но пристрастію къ тѣлесному душа хотѣла бы никогда не разставаться съ предметами, возбуж-

¹⁾ Ibid. XIV, 8.

²⁾ Ibid. X, 7. XIV, 7.

³⁾ Ibid. XIV, 8.

дившими ея желаніе, и унести ихъ съ собою въ область собственного внутренняго міра, но такъ какъ это невозможнo, то она изъ собственной своей субстанціи создаетъ безтѣлесные образы вещей и примѣщиваетъ 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 смѣщенія 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 подмѣты 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 міра¹⁾. Но это и значитъ отдѣлить знаніе о душѣ отъ мнѣнія о ней. Въ различныхъ философскихъ ученіяхъ о душѣ знаніе перемѣщивается 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, живеть, мыслить. Но къ этому дѣйствительному знанію они примѣщиваютъ мнѣніе, которое раздѣляетъ ихъ на множество сектъ. То, что всѣмъ хорошо известно—бытие, 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, треты мозгъ, кровь, атомы, пятую стихію, связь или смѣщеніе тѣла. Различие между этими ученіями состоить только въ томъ, что первыя изъ перечисленныхъ призываютъ все же субстанціальность ума, какъ начала отдѣльного отъ тѣлеснаго состава организма, хотя самую его субстанцію и отождествляютъ съ огнемъ, воздухомъ, мозгомъ и другими тѣлами, тѣ же мыслители, которые опредѣляютъ душу, какъ связь и смыселъ тѣла

¹⁾ De Trinit. X, II.

субстанцией признаютъ самый организмъ, а качествомъ, принадлежащимъ этой субстанции, не только способность познанія, но и самыи умъ. Въ резултатѣ получается смѣшаніе истиннаго и всеобщаго знанія о душѣ, какъ началѣ живомъ и мыслящемъ, съ личнымъ мнѣніемъ и догадкой каждого мыслителя, отождествляющаго душу съ той или иной тѣлесной субстанцией¹⁾). Отсюда задача самопознанія состоить въ устраненіи изъ понятія о душѣ всего того, что не составляетъ знанія, характернымъ признакомъ котораго служить именно всеобщность, а представлять собою лишь мнѣніе, всегда убѣдительное только для немногихъ²⁾). Познать душу значитъ удержать то, что есть въ этой сферѣ несомнѣнного, общепринятаго, бесспорнаго, и отбросить все сомнительное³⁾). Такъ какъ душа познаетъ себя непосредственно, а тѣла, находящіяся въ 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 бы⁴⁾). Въ изложенной аргументаціи бл. Августина уже даетъ себя чувствовать основная мысль послѣкантовской критики материализма. Тѣ материальныи субстанции, которыи привлекаются для объясненія психическихъ явлений, и съ которыми отождествляется душа, рассматриваются здѣсь въ качествѣ внутреннихъ состояній самой души и, такимъ образомъ, устанавливается, что у насъ нѣть средствъ выйти изъ предѣловъ самосознанія, и что сводить психическія явленія къ движению материальныхъ силъ значитъ объяснять непосредственно познаваемое болѣе отдаленнымъ и гипотетическимъ. Бл. Августинъ указываетъ коренную ошибку материализма именно въ томъ, что онъ стремится объяснить болѣе достовѣрное менѣе достовѣрнымъ, несомнѣнное сомнительнымъ.

Третімъ 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. Рус. в. VIII, 55.

скающеи никакого сомнінія, то запасъ потенціальной енергії души выясняется лишь постепенно путемъ опыта, и вынесенное изъ опыта знаніе никогда не можетъ претендовать на безусловную достовѣрность ¹⁾). Чтобы опредѣлить, къ чemu 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, разсказывается бл. Августинъ, мнѣ казалось, что я отвѣчу на предложенный вопросъ, если хорошенько подумаю, однако думалъ и не могъ; часто казалось, что не буду въ состояніи отвѣтить на него, и однако отвѣчалъ ³⁾). Также мало извѣстна намъ сила памяти. Часто возникаетъ увѣренность, что мы запомнимъ нужную подробность, но потомъ оказывается, что она выпала изъ памяти, и мы раскаиваемся, зачѣмъ своевременно не записали ее, а немножко спустя она приходитъ на умъ сама собой безъ всякихъ усилий съ нашей стороны. Бл. Августинъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ необычайной памяти своего друга Симплиція. Однажды онъ предложилъ Симплицію прочесть предпослѣдній стихъ изъ какой-то книги Энеиды. Тотъ отвѣтилъ на вопросъ быстро и увѣренно. Заинтересованный этимъ, бл. Августинъ продолжалъ свой опытъ, читая стихи изъ средины различныхъ книгъ и прося своего друга припомнить предшествующіе. Постепенно выяснилось, что Симплицій можетъ прочесть наизусть всю Энеиду какъ въ послѣдовательномъ, такъ и въ обратномъ порядке. Тоже было установлено и относительно рѣчей Цицерона. При этомъ испытуемый поклялся, что ранѣе произведенаго опыта самъ онъ не зналъ, что память его съ такой отчетливостью можетъ воспроизводить заученные литературныя произведения ⁴⁾). Не менѣе скрыта отъ насъ и сила нашей воли. Когда ап. Петръ выражилъ 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 хотѣль пострадать за Христа и не имѣль на-
мѣренія обмануть Всевидящаго ложнымъ обѣщаніемъ, но-
воля его не знала своихъ собственныхъ силъ. Поэтому ни-
кто не можетъ сказать заранѣе, какимъ искушеніемъ бѣть
можетъ противостоять, и предъ какими воля его окажется
безсильной ¹⁾.

Наконецъ, задача самопознанія души включаетъ въ себя изслѣдованіе обѣ ея происхожденій и конечной судьбы. Не-
посредственное самосознаніе говорить ей только обѣ ея на-
стоящихъ переживаніяхъ, но не касается того, что было съ
нею раньше и что будетъ послѣ ²⁾.

Познаніе чужой души. Тѣлесное око не видить себя самого
иначе какъ только въ зеркаль, но видить глаза другихъ
людей, въ противоположность ему умъ человѣка, по край-
ней мѣрѣ въ условіяхъ земного существованія, видить
себя самого, но не видеть непосредственно ума другихъ
людей. Отсюда возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ познаетъ
ся одушевленность живыхъ существъ и въ какой мѣрѣ па-
шему познанію доступно содержаніе душевой 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 кроме вѣнчан-
ной формы тѣла живыхъ существъ и его движений. Умъ
не соприкасается съ другимъ умомъ, будучи отдаленъ отъ
него тѣломъ. Тѣмъ не менѣе не только человѣкъ, но и жи-
вотные прекрасно отличаются трупъ отъ тѣла, проникнутаго
жизнью и управляемаго ею. Если въ данномъ случаѣ невоз-
можно непосредственное познаніе, то очевидно существуетъ
какой-то косвенный и окольный путь, посредствомъ кото-
рого мы убѣждаемся въ одушевленности или неодушевлен-
ности окружающихъ предметовъ. Этотъ путь состоить въ
томъ, что мы переходимъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному,
руководясь аналогіей и сходствомъ явлений. Съ несомнѣн-
ностью 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, обусловливающихъ движенія нашего собственного тѣла, въ которыхъ виѣшнимъ образомъ выражается то или другое состояніе духа. Такимъ образомъ, въ нашемъ сознаніи связано движение и его значеніе, потому что одну и ту же реальность мы видимъ и сомнѣ, и изнутри. Напротивъ, когда предъ нами находится одушевленное существо, мы рассматриваемъ его только со внѣ, по видя, что оно совершаеть извѣстныя движенія, мы невольно предполагаемъ, что и оно испытываетъ тѣ самыя внутреннія состоянія, которыхъ 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 интеллектуального познанія, однако онъ очень ясно говоритъ не о познаніи, а о чувствѣ чужой одушевленности¹⁾. И это не обмолвка. Признать здѣсь безсознательное умозаключеніе бл. Августинъ не могъ, потому что это противорѣчило бы принципамъ его гносеологии, которая полагала непроходимую грань между психологіей животнаго и человѣка и не признавала въ животномъ элементарныхъ зачатковъ мышленія. Тотъ фактъ, что животныя ощущаютъ свою собственную одушевленность и при видѣ движений себѣ подобныхъ чувствуютъ, что и послѣдніе одушевлены, побуждалъ бл. Августина отнести рассматриваемый познавательный процессъ къ числу чувственныхъ воспріятій²⁾. Подробнѣе и прямѣе онъ говорить объ этомъ въ трактатѣ о богоизвестніи послѣ воскресенія. Признавая, что совершенныя тѣла воскресшихъ святыхъ получать 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 чувства³⁾.

¹⁾ De Trinit. VIII, 9. XII. 3.

²⁾ Ibid. VIII, 9.

³⁾ De civ. Dei XXII, 29, 5. Рук. п. VI. 397. Ibid. XXII, 29, 6. Рук. п. VI. 398.

Если непосредственному познанию 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 расположение 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 словамъ¹⁾. 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 знанію²⁾. Точно также каждый опредѣленно знаетъ о стремленияхъ своей воли, а о желаніяхъ окружающихъ лицъ догадывается на основаніи подаваемыхъ ими знаковъ, которымъ можно вѣрить и не вѣрить³⁾.

Вслѣдствіе этого всѣ приговоры относительно общихъ людемъ желаній и стремлений всегда условны и по большей части опровергаются исключеніями и частными случаями противоположнаго характера. Бл. Августинъ разсказываетъ объ одномъ актерѣ, который привлекъ на свой спектакль огромную толпу зрителей, обѣщавъ сказать, чего *всѣ* хотятъ. Уже возбужденное этимъ обѣщаніемъ любопытство, продолжаетъ онъ, показываетъ, что по всеобщему признанію желанія другихъ отъ насъ скрыты. Секретъ находчиваго лица-дѣя былъ очень незамысловатъ, по онъ вполнѣ удовлетворилъ невзыскательную публику. При всеобщихъ знакахъ одобренія онъ объявилъ, что всѣ хотятъ дешево купить и дорого продать. Но мнѣ известенъ человѣкъ, говорить бл. Августинъ по поводу этого случая, который уплатилъ за продаваемый кодексъ его дѣйствительную стоимость, хотя продавецъ, несвѣдуній 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 страстямъ¹⁾?

Чужая душа остается скрытой для посторонняго наблюдателя потому, что ея состоянія обнаруживаются предъ нимъ не непосредственно, а косвенно въ цѣлой системѣ знаковъ. Оставаясь всегда съ своими мыслями, мы даемъ понять о нихъ другимъ всевозможными способами: и словами, и модуляціями голоса, и выраженіемъ лица и жестами²⁾. 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 произнести³⁾. Возможно вслѣдствіе этого, что говорящій излагаетъ мысль, которую самъ не только не раздѣляетъ, но и не понимаетъ, а его собесѣдникъ хорою ее понимаетъ. Эпикуреецъ, признавая душу смертной, можетъ излагать доказательства, обыкновенно приводимыя въ пользу ея бессмертія, не понимая ихъ и потому не придавая имъ никакого значенія, а его болѣе проницательный слушатель можетъ оцѣнить силу этихъ доводовъ⁴⁾.

Вторая причина невѣрнаго пониманія чужой души лежить не въ подающемъ знаки, а въ воспринимающемъ ихъ. Очепь 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 употребляеть, выражаютъ именно то, что онъ думаетъ, но его не правильно понимаютъ, потому что съ произносимыи словами привыкли соединять совсѣмъ другой смыслъ. Такъ слово *virtus* можетъ быть употреблено и въ смыслъ доблести и въ смыслъ тѣлесной силы, поэтому можно съ негодованіемъ отвергать положеніе: иѣкоторыя животныя превосходятъ человѣка доблестю, хотя произнесшій его, быть можетъ, разумѣлъ физическую силу животныхъ и быть правъ по существу. Подобная недоразумѣнія ведутъ къ безконечнымъ спорамъ въ философіи¹⁾. Наконецъ, часто по невнимательности и разсѣянности человѣку слышатся совсѣмъ не тѣ звуки, которые въ дѣйствительности прозвучали, и это затемняетъ мысль говорящаго²⁾.

II. Знаки, какъ средство общепія 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 изслѣдованию вопроса о знакахъ, какъ средствѣ общепія душъ. Характерная особенность взглядовъ нашего мыслителя на этотъ предметъ опредѣлится яснѣе, если мы предположимъ ихъ изложеніе краткой исторической очеркъ главныхъ теченій въ древней философіи и патристической литературѣ по затронутому вопросу.

Вопросъ о значеніи именъ въ древней и патристической философіи. На протяженіи всей исторіи греческой и патристической философіи сталкиваются между собою два противоположныхъ мѣнія о происхожденіи и значеніи языка. Первое признавало языки 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 посителемъ его свойствъ и силъ. Между именемъ и вещью, которая его носить, есть таинственная связь, вслѣдствіе которой можно вліять на вещь, и цо 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 представлениія обѣ имени вытекало его двоякое примѣненіе. Если имя обозначаетъ сущность предмета, то слова, ихъ составъ и первоначальное значеніе есть лучшій источникъ познанія вещей. Слова учать о предметахъ. Если имя находится въ нѣкоторомъ реальному отношеніи къ предмету, имъ обозначаемому, то словомъ можно пользоваться для магическаго воздействиія 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 обеспечивался лишь тѣмъ предположеніемъ, что имена имѣютъ своимъ источникомъ не человѣческій произволъ, а внутренніе природы, то направленіе, ставившее имена въ тѣсную связь съ сущностью предметовъ, настаивало на томъ, что они происходятъ *фύзіи*. Представителями этого направлениія въ древнѣйшій періодъ были Пиѳагоръ и Гераклитъ¹⁾.

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 слушанаго происхожденія именъ искали опоры для своего разлагающаго субъективизма²⁾.

Первымъ дошедшімъ до насъ сочиненіемъ, въ которомъ обсуждается вопросъ о значенії именъ въ познанії 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. *Mensschikov*. In: Platoni's dialogum, qui inscribitur Cratylus, commentatio. Mosquae 1842. B. 8—13.

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

казываетъ объективную значимость именъ при помощи такихъ странныхъ филологическихъ операций, которыхъ нельзя не признать за иронію и сатиру, осмѣшивающую произвольность подобныхъ доказательствъ. Все это дѣлаетъ весьма затруднительнымъ выясненіе подлинной мысли автора. Но если современная филология 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. Кратиль, 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 отишненія 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 название дано предмету, то и правильно. Если прежнее название измѣнено, то оно становится уже нехорошимъ, хотя въ новомъ названіи не болѣе правильности, чѣмъ въ старомъ. Это подтверждается различиемъ языковъ среди эллиновъ и варваровъ²⁾.

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

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

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

интересуетъ стороны лишь какъ основаніе для признанія или отрицанія ихъ правильности¹⁾.

Въ качествѣ судьи и помощника въ изслѣдованіи вопроса собесѣдники приглашаютъ Сократа, который тотчасъ же и береть 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 они позволяютъ говорить о себѣ, и какъ естественно имѣновать ихъ. Имя есть орудіе дѣйствія, цѣль котораго учить и различать сущности. Каждое орудіе, которымъ пользуется ремесленникъ, приготовляется мастеромъ этого дѣла: членокъ ткача плотникомъ, буравъ сверлильщика кузнецомъ. Такъ и имена, какъ орудіе ученія, которымъ пользуются учителя, есть дѣло художника именъ, каковымъ является законодатель²⁾. Признавъ художникомъ именъ законодателя, Сократъ этимъ самымъ сказалъ, что имена происходятъ не *φύσει*, а *τομῷ*, и этимъ сдѣлалъ какъ бы уступку Гермогену, но въ дальнѣйшемъ онъ старается устранить противоположность этихъ попятій и показать, что законодатель, вводя тѣ или другія имена, поступаетъ согласно съ природой. Чтобы изготовить цѣлесообразное орудіе какого-либо ремесла, художникъ созерцає общую идею этого орудія и воплощаетъ ее въ соответствующей матеріи. Но этого мало. Орудіе нужно еще приспособить въ частности къ природѣ вещи, которую имѣется въ виду посредствомъ пего обрабатывать. Плотникъ

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

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

руководится идеей членока, воплощаетъ 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 членоковъ 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 изготавителя орудій лучше всего можетъ судить тотъ, кто ими пользуется, такъ дѣятельность законодателя, нарекающаго имена вещамъ, контролируетъ діалектику. Итакъ, хотя имена изобрѣтаются законодателемъ, однако они соответствуютъ природѣ вещей¹⁾.

Такъ какъ вопросъ о происхожденіи именъ имѣлъ въ настоящемъ спорѣ второстепенное значеніе, то Сократъ решаетъ его въ самомъ неопределенномъ 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 народовъ²⁾, но во всякомъ случаѣ происхожденіе языка онъ относить къ глубокой древности и часто отмѣчаетъ цорчу и искаженіе первоначального смысла именъ³⁾. Въ исторіи патристической литературы извѣстную роль сыграли слова Кратила, въ которыхъ онъ высказываетъ предположеніе, что приложеніе первыхъ именъ къ вещамъ было дѣломъ боговъ⁴⁾. Хотя въ діалогѣ Сократъ это оспариваетъ и признаетъ за *asylum ignorantiae*⁵⁾, однако многіе въ отмѣченныхъ словахъ Кратила видѣли подлинную мысль и намѣреніе Платона⁶⁾.

Во второй части діалога Платонъ вноситъ поправки и

¹⁾ Ibid. 389—391. Рус. п. V, 208—211.

²⁾ Steinh. 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.

ограничепія къ ранѣе установленному положенію, что имена соотвѣтствуютъ природѣ вещей и устанавливаются согласно внушеніямъ природы. Художниками слова были законодатели. Но художники въ каждой отрасли искусства не одинаковы по степени одаренности и совершенству своихъ работъ. Отсюда и имена, изобрѣтенные законодателями, не одинаково правильны¹⁾. Имя есть подражаніе или изображеніе вещи, подобное портрету. Только вместо 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 совершилѣе, 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 исключающихъ другъ друга стихій въ одномъ словѣ, дѣлаетъ его несовершеннымъ подобіемъ жесткости. Однако, несмотря на несовершенство такихъ именъ мы понимаемъ ихъ, потому что условились между собою обозначать посредствомъ нихъ извѣстный предметъ. Отсюда ясно, что имена зависятъ также и отъ взаимнаго соглашенія людей²⁾.

Предшествующее изслѣдованіе о соотвѣтствіи словъ вещамъ приводить, иаконецъ, Платона къ обсужденію главнаго вопроса, возможно ли познавать вещи посредствомъ именъ. Кратиль утверждаетъ, что имена учать, и что въ изслѣдованіи именъ состоять не только лучшій, но и единственныій способъ познанія вещей³⁾. Сократъ рѣшительно отвергаетъ это мнѣніе. Изучать вещи при помощи именъ значитъ смотрѣть на нихъ сквозь очки законодателя, который могъ понимать ихъ правильно, по 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.

ющимъ дѣйствительности, мы можемъ быть введены послѣдними въ обманъ¹⁾). Цалѣе Сократъ обращаетъ вниманіе своего собесѣдника на кругъ въ разбираемой теоріи. Говоритьъ, что познавать вещи можно только изъ правильныхъ именъ, но вѣдь чтобы дать вещамъ правильныя имена, ихъ предварительно нужно знать. Слѣдовательно, у первого изобрѣтателя именъ знаніе вещей предшествовало и обусловливало ихъ наименованіе. Затѣмъ, если есть имена правильныя и неправильныя, то необходимо дѣлать между ними выборъ, принимать одни и отвергать другія. Въ самыхъ именахъ критерія для этого быть не можетъ. Правильность имени можетъ быть установлена лишь на основаніи его сравненія съ тѣмъ, образомъ чего оно служить, 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, па подлинникъ, на то, что составляетъ истину наименованія, чѣмъ судить объ истинѣ по ся несовершенному отображенію въ имени²⁾.

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

Аристотель не оставилъ специального трактата по интересующему насъ вопросу. Но касаясь его мимоходомъ, онъ не расходится въ существенномъ съ мнѣніемъ Платона, а только формулируетъ его яснѣ и съ болѣшей раздѣльностью. Вещи по своей природѣ одинаковы для всѣхъ. Подъ воздействиѳмъ вещей душа испытываетъ различныя состоянія страдательного характера (представленія, чувства). Они у всѣхъ одинаковы, какъ одинаковы для всѣхъ вещи. Звуки словъ служатъ внѣшними знаками внутреннихъ состояній и движений 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 движений души они пользуются неодинаковыми

¹⁾ Ibid. 436. Рус. п. V, 279—281.

²⁾ Ibid. 438—439AB. Рус. п. V. 282.

звуками. Однако, не всякий звукъ есть слово, хотя бы онъ и обозначалъ что-либо. Нечленораздѣльные звуки животныхъ, безъ сомнѣнія выражаютъ 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 импъ, внушеныхъ природой¹⁾.

Аристотель различалъ движенія души и имена, служащія имъ знаками. Стоики удержали это различеніе и въ тоже время объединили внутреннюю и вѣтшнюю сторону рѣчи въ общемъ понятіи логоса. У нихъ впервые возникаетъ столь популярное въ позднѣйшей греческой и патристической философіи понятіе логоса внутренняго (*λόγος ἐνδιάθετος*) и произнесенного (*προφορικός*). Подъ первымъ разумѣются внутреннія движения души, подъ вторымъ ихъ звуковое обозначеніе. *Лόγος προφορικός* есть вѣстникъ разума. Какъ выразитель разумныхъ движений 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 имѣть смысла. *Лόγος ἐνδιάθετος* есть актуальное состояніе того, что въ потенціальномъ видѣ содержить въ себѣ *δρθδς λόγος*. Въ человѣкѣ обитаетъ *δρθδς λόγος*, какъ нѣкоторое предрасположеніе къ образованію основныхъ понятій метафизики и этики. Подъ вліяніемъ опыта эти предрасположенія получаютъ опредѣленную форму, становятся точно выражеными и оправданными понятіями, которые 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 вполнѣ 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 имѣть подвергали ожесточенной критикѣ¹⁾.

Плотинъ не занимается специально вопросомъ о происхождении 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 звуки, произнесенное, дѣлимое, сообщаемое другимъ. Внѣшнее слово есть истолкователь внутренняго²⁾.

Споръ о происхождении 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 специальному обсужденію.

Представленіе о существенномъ и необходимомъ отношеніи впѣшняго слова къ внутреннему, о звуки, какъ носителѣ обозначаемой имъ реальности и ея сильѣ, 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 природу³⁾. Въ пеканонической іудейской литературѣ такая сила приписывается тетраграммѣ, неизрекаемому имени Іеговы. Чудеса, совершенныя Христомъ, невѣрующіе іudeи объясняли тѣмъ, что Онъ будто бы тайно проникъ во Святое Святыхъ, овладѣль тамъ именемъ Іеговы и посредствомъ его повелѣвалъ духами и природой. О Моисѣѣ раввины утверждали, что онъ вырѣзалъ тетра-

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

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

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

граммъ на своемъ жезлѣ и силою ея раздѣлилъ волны Краснаго моря при переходѣ чрезъ него Израиля¹⁾. Подобныя же воззрѣнія господствовали въ гностическихъ кругахъ и особенно наглядное и рѣзкое выраженіе получили въ сочиненіяхъ офитовъ, сохранившихся на коптскомъ языке²⁾. 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 возвышенаго или неизвѣстнаго людямъ ранѣе и въ христіанскомъ учениі о Богѣ. Если караульщики козъ и пастухи, говорить онъ, увѣровали въ Единаго Всеизъшняго Бога, то въ этомъ отношеніи они не превзошли другихъ, такъ какъ и прочие народы признаютъ бытіе бога, стоящаго выше другихъ божествъ. Различіе состоить только въ томъ, что первые называютъ это существо именемъ Адонаи, Небесный, Саваоѳъ, а греки именуютъ его Зевсомъ, индійцы же и египтяне другими именами³⁾. Въ этихъ словахъ отражается взглядъ на имена, какъ на случайныя символы вещей, не имѣющіе внутренняго отношенія къ ихъ сущности. Всеизъшній можетъ быть именуемъ Саваоѳомъ, Адонаи, Зевсомъ, Амуномъ, Папеемъ, и всѣ эти имена одинаково правильны и приложимы къ Нему⁴⁾. Оригенъ стоитъ па противоположной точкѣ зреѣнія. Именамъ по природѣ свойственна извѣстная правильность, которая не зависитъ отъ произвола ихъ изобрѣтателей. Языкъ ведеть 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. Koetschau (GCS). Leipzig, 1899. B. I. S. 74. Рус. ц. проф. Писарева (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 отдельные народы¹⁾. Въ бесѣдахъ на кн. Числь, онъ опредѣленно объ этомъ и говорить. Первоначальный языкъ, данный чрезъ Адама, сохранился только у народа, который былъ частю Іеговы. Это—еврейский языкъ. Прочие народы были ввѣрены попеченію высшихъ ангеловъ, которые и дали своимъ подвластнымъ отдельные языки. Библейскимъ основаніемъ для Оригена служило повѣствование о смѣшаніи языковъ, такъ какъ въ словахъ Господа: „Сойдемъ и смѣшаемъ тамъ языки 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 внутреннему 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 внутреннему Бога и ангеловъ признается только потому, что въ этомъ дано ручательство ихъ правильности. И действительно, александрийскій катехезъ утверждаетъ, что имена Аднаи, Саваоеь содержать въ себѣ нѣкоторое таинственное богословіе, возводящее мысль человѣка къ Творцу всего⁴⁾. Точно также и въ именахъ ангеловъ (Михаилъ, Гавріилъ, Рафаилъ) скрыта 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, покоящееся на очень прочныхъ основаніяхъ, но известныхъ 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, Іакова,—потому что они по опыту знаютъ о великой силѣ именъ этихъ праведныхъ мужей, когда они произносятся въ связи съ именемъ Божіимъ. Обращаясь съ молитвою къ Богу и заклиная демоновъ, они прибѣгаютъ къ іудейскимъ формуламъ: „Богъ Авраама, Богъ Исаака, Богъ Іакова“ или „Богъ Израилевъ, и Богъ евреевъ, и Богъ, потопившій царя египетскаго и египтянъ въ морѣ Черномъ“¹⁾). Особенною силой отличается имя Господа Іисуса Христа²⁾). Сила именъ заключается не въ обозначаемыхъ ими предметахъ, а въ особенностяхъ и свойствахъ самыхъ звуковъ, изъ которыхъ они слагаются³⁾). Это видно изъ того, что заклинательныя и магическія формулы утрачиваютъ свойственную имъ силу, будучи переведены на другой языкъ. Даже перестановка именъ въ заклинаніяхъ вредить дѣлу. Имена должны быть изрекаемы въ извѣстномъ порядке и послѣдовательности, и только подъ этимъ условиемъ оказываются действительными. Заговоры, составленные на египетскомъ языке, вліаютъ на однихъ демоновъ, а изрекаемыя на персидскомъ языке—на другихъ⁴⁾). Для магическихъ цѣлей можно пользоваться именами людей, данными имъ отъ рожденія на ихъ родномъ языке. При помощи же греческаго имени, переведенного па египетской или римской языке, нельзя достигнуть никакихъ результатовъ. Если таково свойство человѣческихъ именъ, то что же удивительнаго, если, будучи переведены на другой языкъ, утрачиваютъ свою силу имена Божіи? Формула: „Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Іакова“ имѣть великую силу въ заклятияхъ и подчиняетъ волѣ человѣка демоновъ, но если въ этой формуле еврейскія имена замѣнить ихъ греческимъ переводомъ и произнести вместо нея: „Богъ Избраннаго отца голоса, и Богъ Смѣха, и Богъ Засинателя“, то эти слова окажутся совершенно бездѣйственными. Точно также имя Саваоѳъ, замѣненное равнозначущими—Господь силь 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. Fd. Koet. B. I, 76. Рус. п. I, 45.

³⁾ Ibid. I, 25. Ed. Koet. B. Ру I, 76. п. I, 45.

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

свою магическую силу¹⁾. Итакъ употребление и значение именъ въ магії доказываетъ, что въ самыхъ звукахъ ихъ скрыта таинственная сила, а изъ этого въ свою очередь нужно заключать, что происхожденіе именъ не условно, и что они имѣютъ самую тѣсную связь съ сущностью предметовъ. Вмѣстѣ съ этимъ падаетъ и возраженіе Кельса. Все-вышняго никакъ нельзя называть именами Зевса или другихъ демоновъ не потому только, что съ ними психологически связаны дурные ассоціаціи, не потому, что при упоминаніи о Зевсѣ въ нашемъ сознаніи тотчасъ же всплываетъ представление о сынѣ Кропоса и Реи, мужѣ Геры, братѣ Посейдона, отцѣ Аѳинны и Артемиды, осквернителѣ Персефоны, но потому, что это имя по природѣ обозначаетъ не Бога Все-вышняго, а низшее существо, нѣкотораго зложелательного демона. Назвать Бога Зевсомъ равносильно богохульству, поэтому христіане готовы скорѣе перенести какія угодно муки, чѣмъ согласиться на это²⁾.

Послѣ Оригена вопросъ о происхожденіи и правильности именъ возникъ снова въ связи съ тринитарными спорами, при чемъ защитникомъ *фусы* выступилъ глава аномесъ, самой крайней аріанской фракціи, Евномій, а противоположной теоріи держались защитники „Никейской вѣры“ Василій Великий и Григорій Нисский.

Евномій, крупная литературная сила въ лагерѣ аріанъ,ставилъ для себя задачей доказать при помощи философскихъ и богословскихъ аргументовъ, что Сынъ Божій не единосущенъ Отцу и не подобенъ Ему по Своей природѣ. Этому вопросу онъ посвятилъ особое сочиненіе, изданное около 361 г. подъ заглавіемъ *Апологія*³⁾. Для осуществленія намѣченной цѣли потребовался цѣлый комплексъ научныхъ понятій, среди которыхъ не малую роль играло ученіе о сверхъестественномъ происхожденіи языка. Прежде всего нужно было дать сущности Божіей такое опредѣленіе, которое исключало бы возможность ея передачи Сыну. Это не представляло большихъ затрудненій, такъ какъ въ до-

1) Ibid. V, 45. Ed. Koet. B. II, 49—50.

2) Ibid. I, 25. Ed. Koet. B. I, 75—76. Рус. п. I, 43—46. V, 46. Ed. Koet. B. II, 50—51.

3) Сочиненіе это сохранилось до нашего времени. Его текстъ см. у Migne. Ser. gr. XXX, col. 835—868.

никейскомъ богословіи очень часто въ нерожденности Отца видѣли не только Его ипостасную особенность, но и существенное опредѣленіе самой Его природы¹⁾. 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 сущность²⁾. Всѣ другія свойства Божіи вытекаютъ изъ одного этого главнаго и первоначального. Если же сущность Отца состоитъ въ нерожденности, то по самому своему понятію она не можетъ быть передана рожденному, иначе пришлось бы утверждать, что рожденный Сынъ по сущности есть нерожденный, а это было бы *contradictio in adjecto*. Отсюда выводъ, что единородный по самой сущности противоположенъ Отцу³⁾, а следовательно и всѣ производныя свойства Сыпа, вытекающія изъ Его рожденности, не имѣютъ ничего общаго съ свойствами Отца. Сынъ не только не единосущъ, но и не подобенъ Отцу⁴⁾. Христосъ называется въ Писаніи, какъ и Отецъ, свѣтомъ, жизнью, силою, но эти свойства Его настолько же отличаются отъ одноименныхъ свойствъ Первой Ипостаси, насколько рожденность отличается отъ нерожденности⁵⁾. 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 Богъ⁶⁾. Но этотъ парадоксальный тезисъ для своего подтвержденія пуждался въ специальныхъ доказа-

¹⁾ Богатый матеріалъ для исторіи понятія *άγενησις* 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.* I. IV, 7. *Migne*, Ser. gr. LXVII, col. 475. Рус. п. Спб. 1850 г., стр. 328. *Epiphanius. Panar. haer.* LXXVI, с. 4. *Migne*, Ser. gr. XLII, col. 521. Рус. п. ч. V, стр. 53.

тельствахъ, и Евномій искалъ ихъ въ теоріи правильности именъ. Въ своей Апології онъ заявляетъ, что имя обозначаетъ самую сущность вещи, къ которой относится¹⁾). Такое высокое мнѣніе о значеніи словъ должно было опираться на соответствующую теорію языка. Послѣдняя въ разматриваемомъ сочиненіи Евномія затронута лишь въ самыхъ общихъ чертахъ. Здѣсь мы читаемъ, что слово нерожденность служить адекватнымъ выраженіемъ существа Божія, потому что оно не есть дѣло человѣческаго изобрѣтенія. То, что говорится по человѣческому изобрѣтенію (*κατ' εἰπονα*), имѣя свое бытіе только въ однихъ именахъ и произношеніи ихъ, вмѣстѣ съ звуками обыкновенно и разсѣивается²⁾). Такимъ образомъ, Евномій различаетъ два вида словъ: одни изобрѣтены человѣкомъ и не обозначаютъ ничего реальнаго, другія не человѣческаго происхожденія и обозначаютъ самую сущность вещей. Ко второй категоріи относится имя нерожденность, исчерпывающее собою сущность Бога Отца.

Съ критикой противъ Евномія выступилъ между 363 и 365 годами св. Василій Великий. Имена, по его мнѣнію, не обозначаютъ сущности предметовъ. Всѣ слова по своему смыслу распадаются на два класса: имена съ безотносительнымъ и относительнымъ значеніемъ. Первые обозначаютъ иѣкоторыя свойства вещей, вторыя—отношеніе однихъ вещей къ другимъ. Къ первой категоріи принадлежать слова: человѣкъ, конь, ко второй—сынь, рабъ. Наименованія второй категоріи, очевидно, не касаются сущности предметовъ. Ближе къ послѣдней стоять слова съ предметнымъ содержаніемъ, но и они не обозначаютъ собою сущности³⁾). По терминологіи Василія Великаго, сущность представляетъ собою всеобщее въ вещахъ, а все индивидуальное въ нихъ уже не относится къ сущности⁴⁾). Отсюда для него было вполнѣ 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 Іоанна, изъ Виѳасанды, брата Андрея, изъ рыбаковъ призваннаго на апостольское служеніе. Да же, если бы имя обозначало сущность вещи, то различіе именъ указывало бы на иносущіе, а одинаковость именъ на единосущіе. Въ дѣйствительности же мы не можемъ ни отрицать одинаковости существа въ Петрѣ и Павлѣ, ни признать единства существа въ Богѣ и человѣкѣ, хотя Писаніе и людей называетъ богами. (Іоан. X, 35) ¹⁾.

Съ другой стороны св. Василій береть подъ свою защиту произведенія человѣческаго творчества. *Ἐπίνοια*, дѣйствительно, нѣчто привносить въ объективный порядокъ вещей. Подъ этимъ словомъ иногда разумѣется результатъ логического 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 говорять, что она раздѣлена только *ἐπίνοιა*. Да же, умъ устанавливаетъ извѣстное отношеніе одной вещи къ другимъ, называя, напр., хлѣбное зерно, то плодомъ, какъ цѣль земледѣлія, то съменемъ, какъ начало будущаго урожая, то пищею, какъ нѣчто, пригодное для подкѣрѣленія тѣла. Все это не дано само по себѣ въ сущности зерна, но привносится къ ней человѣческою мысллю. Наконецъ, *ἐπίνοιа* обозначаетъ созданія воображенія, напр., кентавровъ, химеръ. Хотя во всѣхъ этихъ случаяхъ имѣется въ виду реально существующее, однако, и здѣсь нельзя сказать, чтобы обозначаемое подобными словами исчезало вмѣстѣ съ звуками: въ душѣ слушающаго остаются или фантастическія представленія или результатъ размышлѣнія и логического анализа понятій, необходимый для правильнаго мышленія ²⁾). Вопроса о происхожденіи именъ Василій Великій не касается.

Въ 378 г. Евпомій отвѣтилъ на критику Василія Великаго новымъ сочиненіемъ подъ заглавиемъ: *Апологія апологіи*. 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 труде Евномій виступаетъ уже съ вполнѣ опредѣленной и хорошо продуманной теоріей происхожденія іменъ, въ которой не трудно видѣть отраженіе платоновскаго діалога *Кратилъ* и стоическаго ученія о сперматическихъ логосахъ.

Въ твореніи міра, говорить Евномій, проявилось могущество, премудрость и благость Божія. Всемогущество выражалось въ самомъ созданіи вещей, премудрость—въ пареченіи вещамъ при ихъ сотвореніи точныхъ, выражающихъ ихъ сущность, іменъ²⁾). Но Іоханнъ 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 послѣшилъ 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 іменъ колеблетъ вѣру въ Промыслъ Божій и идетъ павстрѣчу філософіи Аристотеля, который утверждаетъ, будто Божественное Пророчество простирается только до луны и не распространяется на земные вещи⁵⁾.

Въ богословскомъ сочиненіи Евномій не могъ, конечно, оставаться при одной філософской аргументаціи. Поэтому онъ старался найти точку опоры въ Свящ. Писаніи. Онъ ссылался на біблейское 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, опять ссылался на слова псалма: „Исчисляетъ 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. Рус. п. ч. VI, стр. 370. *M. Col.* 1024 A. Рус. п. VI, 396. *M. Col.* 1025 B. Рус. п. VI, 399—400. *M. Col.* 1045. Рус. п. VI, 423.

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

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

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

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

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

Въ представлениіи 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 саму 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 съмепа именъ ⁴⁾. Изъ этихъ съмянъ и развиваются потомъ слова, адекватныя предметамъ. Ихъ образованіемъ руководитъ законъ природы, а не человѣческий произволъ.

Григорій Нисскій указываетъ философскій источникъ теоріи происхожденія именъ, составленной Евноміемъ. Это діалогъ *Кратилъ* ⁵⁾. И дѣйствительно, Евномій далъ христіанское выраженіе и богословское обоснованіе тѣмъ мыслямъ, которые Платонъ влагаетъ въ уста своего бывшаго учителя. Только ученіе о врожденности съмянъ, изъ которыхъ развиваются имена, напоминаетъ стоїческія представлія 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 Нисский не признаетъ ни сверхъестественного происхожденія языка, ни откровенія въ словахъ сущности вещей.

Что имена изобрѣтены человѣкомъ и имѣютъ условное значеніе, это доказывается очевиднымъ фактомъ множественности языковъ. Если бы самъ Богъ вложилъ въ душу человѣка съмена именъ, то изъ нихъ у всѣхъ народовъ и во всѣ времена выростали бы одни и тѣ же наименованія, какъ изъ вѣроятныхъ землѣ съмѧнъ оть дней творенія неизмѣнно развиваются растенія тѣхъ же видовъ. Въ дѣйствительности же существуетъ столько разнообразныхъ языковъ, что ихъ трудно даже перечислить¹⁾. 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 образование нарѣчій²⁾.

Какъ и все въ мірѣ, языкъ человѣческій, конечно, происходитъ отъ Бога, но не непосредственно. Нельзя считать Бога Творцомъ каждого шага, каждого жеста. Богъ далъ человѣку способность движенія, которая и служить ближайшей причиной отдѣльныхъ движений. Точно также Богъ даровалъ человѣку силу мышленія и даръ слова, пользуясь которыми онъ свободно и независимо изобрѣтаетъ имена³⁾.

Библейскія доказательства Евномія Григорій Нисский опровергаетъ безъ затрудненій. Повѣствованіе кн. Бытия о сотвореніи вещей словомъ служитъ выражениемъ идеи всемогущества Божія⁴⁾. Перечисляя всѣ виды твореній, созданныхъ Богомъ, Моисей вовсе не повторяетъ тѣхъ именъ, которыхъ полагаетъ Евномій, произносиль 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 Египта⁵⁾. Слова

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

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

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

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

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

исалмопѣвца обѣ исчислениі 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 языкамъ. Точно также въ Своихъ явленіяхъ Богъ говорилъ не соотвѣтственно Своему величию, а, снисходя къ человѣческой слабости, облекаль Свои откровенія въ слова извѣстныя и понятныя намъ. Это во всякомъ случаѣ не могло унизить Бога болѣе, чѣмъ самое воплощеніе²⁾.

По вопросу обѣ 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, наименование съ бытіемъ. Предметы пребываютъ, а слова звучать и исчезаютъ въ воздухѣ³⁾. Звукъ слова есть только знакъ (*σημεῖον*), отмѣтка (*γράφιμα*), клеймо (*σῆματόν*) вещи⁴⁾. Предметы существуютъ одинаковымъ образомъ для всѣхъ, одинаковы у всѣхъ и тѣ страдательная состоянія души, которыя возникаютъ подъ ихъ вліяніемъ, но слова, обозначающія вещи, мысли и чувства, у всѣхъ пародовъ 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 цвета, 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 двоякое 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.

пріобрѣтеныя о предметахъ познанія въ раздѣльномъ, неслитномъ состояніи¹⁾. 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 другъ движение 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 чувстввахъ, которыя его волнуютъ, посредствомъ звуковъ, служащихъ ихъ знаками²⁾.

И. Поповъ.

(*Окончаніе следуетъ.*)

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 *Diekamp*, Op. cit. S. 152—159. С. В. Троицкій. Объ именахъ Божіихъ и имябожникахъ. Спб. 1914, стр. 1—16.