

РОЛЬ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ В ЭВОЛЮЦИИ РАННЕЙ ТРИНИТАРНОЙ МЫСЛИ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА*

Аннотация. Статья посвящена изучению вопроса о влиянии античной философии на эволюцию ранней тринитарной мысли Аврелия Августина (354–430). Для ранней формы тринитарной доктрины Августина, испытавшей на себе сильное влияние неоплатонической метафизики, были характерны две разновидности: философская аналогия, предполагающая постепенное восхождение души из чувственного мира в мир умопостигаемый посредством просвещения всеобщим Разумом и познания бестелесной Истины, причиной которой выступает Высочайша Мера; и тринитарная онтология, подразумевающая, что в каждой сотворенной вещи можно наблюдать три базовых характеристики (единство, форма, порядок и т.п.), предполагающие тройственную структуру самой их Первопричины — Божественной Троицы, «следы» которой разум может обнаружить в мире. Эта ранняя форма тринитарной доктрины Августина, обусловленная влиянием на него со стороны как неоплатонической метафизики и психологии, так и аристотелевской логики, теории познания и речи, постепенно трансформировалась в зрелую «психологическую теорию» Троицы, где внутренняя жизнь Божественной Троицы познается по аналогии со структурой индивидуального самосознания человеческой души, или «тринитарного cogito», частным случаем которого у раннего Августина была неоплатоническая «умопостигаемая триада» (быть, жить, мыслить), впоследствии трансформировавшаяся в другие «психологические триады», характерные для зрелой религиозно-философской мысли Августина.

Ключевые слова: античная философия, религия, христианство, патристика, теология, тринитарная доктрина, неоплатонизм, аристотелизм, метафизика, психология.

Как известно, тринитарная мысль Аврелия Августина (354–430 гг.) является фундаментом его богословской мысли в целом и одним из определяющих факторов развития всей последующей западной богословской и философской традиции¹. Именно тринитарное учение Августина является тем основным пунктом, в котором произошла встреча христианской веры и античной философской мысли. Интерес

к тринитарному вопросу у Августина появился задолго до написания им монументального трактата *De Trinitate* (ок. 400–416 гг.). Как верно заметил Клаудио Морескини, «проблема трех Лиц и Их интерпретация в терминах, принадлежащих Плотину, восходит к самому начальному периоду мысли Августина»². Действительно, сам Августин прямо утверждает, что вопросе о Боге едином и троичном неоплатонки согласны с христианами: «nobiscum sentiunt»³. При этом исследователи тринитарного учения Августина разделялись во мнениях, какие неоплатоники и какие их идеи оказали наибольшее влияние на тринитарную мысль раннего Августина. В свое время еще Вилли

* Статья написана в рамках работы по проекту РФФИ № 12–03–00455 «Августин и фундаментальные проблемы современной философии».

¹ См., например: Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // *Studia Patristica*, 6 (1962). P. 409; Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 413.

² Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 515.

³ Aug. De civ. Dei VIII 10.2.

Тайлер¹ выдвинул тезис, поддержанный и некоторыми современными исследователями², о том, что это был не Плотин, а Порфирий. По мнению французского ученого Г. Мадека³, Августин знал не только об учении Плотина о трех первоначальных ипостасях (*Единое — Ум — Душа*), но и об учении Порфирия о триаде из «Халдейских оракулов»: *Отец — Сила — Ум*⁴. Как отмечал другой французский специалист по неоплатонизму, Пьер Адо, в тринитарном учении Августина можно найти и другие концептуальные схемы, восходящие к Порфирию, например, триады: *бытие — жизнь — мышление* и *сущность — форма — порядок*; однако они не занимают у Августина центрального места⁵. Влияние учения Порфирия на тринитарную доктрину Августина могло быть не только непосредственным, но и опосредованным — через Мариа Викторина. Как показали исследования Нелло Чиприани, многие тринитарные идеи Викторина присутствуют как в раннем, так и в зрелом тринитарном учении Августина, хотя зачастую Августин ведет полемику с теми или иными концепциями Викторина, которые казались ему слишком неоплатоническими, или же подвергает их радикальной трансформации⁶. По мнению Эрнста Бэнца, под влиянием Порфирия Викторин и Августин устранили то различие, которое Плотин проводил меж-

ду Единым и Бытием⁷. Однако наибольший вклад в изучение ранней тринитарной мысли Августина внес французский ученый Оливье Дю Руа, монография которого «Постижение веры в Троицу согласно св. Августину. Генезис его тринитарной теологии до 391 г.»⁸, опубликованная в 1966 году, и по сей день остается самым авторитетным исследованием в этой области⁹. По мнению Дю Руа, определяющим фактором, оказавшим влияние на формирование тринитарной доктрины Августина, был неоплатонизм, в сравнении с которым все остальные библейские и патристические факторы отходят на второй план. Другими словами, познание Бога как Троицы у Августина появляется и развивается независимо от веры, эпистемологическая функция которой сводится к авторитетному свидетельству и нравственному очищению сердца от привязанности к материальному миру, делающему возможным обращение к внутреннему миру души, а через него — к Богу¹⁰. Как полагает Дю Руа, тринитарная доктрина Августина может быть сведена к учению о разного рода триадах, т.е. к «триадологии» в узком смысле слова¹¹. В последнее время этот историко-философский подход О. Дю Руа к анализу тринитарного учения раннего Августина подвергся критике со стороны целого ряда зарубежных патрологов и историков теологии, полагающих, что даже раннее учение Августина нельзя свести к одной лишь адаптации неоплатонического учения о трех ипостасях. В этой связи следует упомянуть работы Нелло Чиприани¹², Рене Барнеса¹³, Льюиса

¹ Theiler W. Porphyrios und Augustin. Halle, 1933. S. 48–52.

² См. Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // *Studia Patristica*, 6 (1962). P. 435–437; Idem. Porphyre et Victorinus. Paris, 1968. Vol. I. P. 477–478; Pepin J. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin. Amsterdam, 1977. P. 252–267; Fattal M. Plotin chez Augustin. Paris, 2006. P. 80–118.

³ Madec G. Deus // *Augustinus-Lexikon* / Ed. C. Mayer et al. Basel, 1996–2002. P. 342.

⁴ Aug. De civ. Dei X 23 = Porphyr. De regressu animae. Fr. 8; Aug. De civ. Dei X 29; Orac. Chald. Fr. 3.1–4.1; 22.

⁵ Hadot P. Porphyre et Victorinus. Paris, 1968. Vol. I. P. 477–478; см. также Pepin J. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin. Amsterdam, 1977. P. 252–267; 675; Idem. Le tout et les parties dans la connaissance de la mens par elle-même (De Trin. X 3, 5–4, 6). Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin // *Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung* / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 105–126.

⁶ Cipriani N. Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialogi di S. Agostino // *Augustinianum* 34 (1994). P. 264–312; Idem. La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino // *Augustinianum* 42 (2002). P. 261–313.

⁷ Huber G. Das Sein und Absolute. Basel, 1955. S. 89–116.

⁸ Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.

⁹ См. Gioia L. Theological Epistemology of Augustine's «De Trinitate». Oxford, N. Y., 2008. P. 6; Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010. P. 1, n. 1; P. 19–20.

¹⁰ Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 414–419.

¹¹ Пространный перечень всех тринитарных формул раннего Августина Дю Руа приводит в конце своего исследования: Там же. P. 537–540.

¹² Cipriani N. Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialogi di S. Agostino // *Augustinianum* 34 (1994). P. 264–312; Cipriani N. La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino // *Augustinianum* 42 (2002). P. 261–313.

¹³ Barnes M. R. Augustine in Contemporary Trinitarian Theology // *Theological Studies* 56 (1995). P. 237–250; Idem.

Айреса¹, Чэда Гербера² и некоторых других³. Отдавая дань уважения к предложенным этими учеными подходам и гипотезам, мы вместе с тем придерживаемся точки зрения О. Дю Руа на неоплатонизм как главный фактор, повлиявший на формирование ранней тринитарной мысли Августина.

Действительно, если мы обратимся к трудам раннего Августина, то обнаружим, что уже в диалоге «Облаженной жизни» (386 г.), написанном вскоре после своего обращения в христианство⁴, он ставит достижение человеком блаженства в тесную связь с познанием Божественной Троицы, Которую мыслит не столько в библейских образах, сколько в категориях неоплатонической философии:

«Итак, всякий кто имеет свою меру, то есть мудрость (*modum suum, id est sapientiam*), блажен. Какая же мудрость должна быть названа мудростью, если не Мудрость Божия (*Dei Sapientia*)? Благодаря Божественному авторитету мы признали, что Сын Божий есть не что иное, как Премудрость Божия (1 Кор. 1:24), а этот Сын Божий, конечно, есть Бог. Поэтому всякий, имеющий Бога, блажен,— положение, с которым мы согласились уже прежде, когда собрались на это наше собрание. Но что такое, по вашему мнению, мудрость, если не истина? Ибо и это сказано: «Я есмь Истина» (Ин. 14:6). Истина же, чтобы быть Истиною (*veritas autem ut sit*), получает бытие от некоей высочайшей Меры (*per aliquem summum modum*), от которой она проис-

ходит и к которой как совершенная возвращается (*a quo procedit, et in quem se perfecta convertit*). Для самой же высочайшей Меры не полагается уже никакой другой меры; ибо если высочайшая Мера измеряется высочайшею же Мерою, то измеряется сама собою. Но необходимо, чтобы высочайшая Мера была и мерою истинной, чтобы как Истина рождается от Меры, так и Мера познавалась Истиной. Кто таков Сын Божий? Сказано: «Истина». Кто же есть Тот, Кто не имеет Отца, Кто иной, как не высочайшая Мера? Итак, кто приходит к высочайшей Мере через Истину, тот блажен, а это значит — иметь Бога в душе, т.е. услаждаться Богом (*Deo frui*) ... Итак, полное душевное насыщение и настоящая блаженная жизнь состоит в том, чтобы благочестиво и совершенно познать, Кто ведет тебя к Истине (*a quo inducaris in veritatem*), какой Истиной ты услаждаешься (*qua veritate perfruaris*) и посредством чего ты соединяешься с высочайшей Мерой (*per quid connectaris summo modo*). Эти Три (*quae tria*) по устранению тщеты разнообразного суеверия, указывают понимающим на единого Бога и единую сущность (*unum Deum unamque substantiam*) ... Сохрани молящихся, Троица (*fove precantes Trinitas*)!»⁵

Очевидно, мы находим здесь одну из самых первых попыток Августина рационально постичь тайну Троицы и выразить ее с помощью определенных философских категорий. Если свести все их воедино, мы получим следующие тринитарные формулы:

Отец	Сын	Дух
Высочайшая Мера	Премудрость и Истина	Ведущий к Истине, Посредствующая связь
(Источник)	исхождение	возвращение
единый Бог и единая сущность		

Рассмотрим теперь, какие философские источники можно установить для этих формул⁶. Прежде всего, редкое выражение «высочайшая

Re-reading Augustine's Theology of the Trinity // The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity / Ed. S. T. Davis, D. Kendall, G.O'Collins. Oxford, N. Y., 1999. P. 145–176.

¹ Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010. См. нашу рецензию на эту книгу: Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия. № 41. М., 2012. С. 143–146.

² Gerber Ch.T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012; см. нашу рецензию на эту книгу: Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия. № 48. М., 2013. С. 153–156

³ Подробнее об этом историко-догматическом и других направлениях исследований тринитарной мысли Августина на Западе и в России см. нашу статью: Фокин А. Р. Тринитарное богословие блаженного Августина: обзор современных исследований и концепций (<http://www.bogoslov.ru/text/2591456.html>).

⁴ См. Aug. *Retract.* I 2.

⁵ Aug. *De beat. vit.* IV 34–35.

⁶ См.: Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. *Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris, 1966. P. 155–161; Ayres L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge, N.Y., 2010. P. 31–33; Морескини К. *История патристической философии*. М., 2011. С. 516.

мера» (*summus modus*)¹, которое Августин относит к Богу Отцу, имеет явно небиблейское происхождение и заимствовано, скорее всего, у Плотина. В самом деле, Плотин называет Единое—Благо, с которым Бога Отца соотнес еще Марий Викторин, «мерой и пределом всего» (*μέτρον πάντων καὶ πέρας*), от которого все зависит и к которому все стремится, но которое само ни в чем не нуждается (*ἀνευδέεξ*), будучи самодавлеющим (*ἰκανὸν ἑαυτῷ*) и «производя из себя ум, сущность, душу, жизнь и умственную деятельность» (*δοῦς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν καὶ ψυχὴν καὶ ζωὴν καὶ περὶ νοῦν ἐνέργειαν*)². В другом месте Плотин называет Единое «мерой, которая сама не имеет меры» (*μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον*), поскольку оно не имеет ничего предшествовавшего себе в качестве первопричины и не может быть поставлено в один ряд с остальными сущими³. Это очень сходно с приведенным выше выражением Августина: «Для самой же высочайшей Меры не полагается уже никакой другой меры». Далее, что касается представления Августина о Сыне как Божественной Мудрости и Истине, Которая получает бытие от этой высочайшей Меры, происходя от нее и возвращаясь к ней как уже совершенная, то здесь за библейскими понятиями видится явная параллель с учением Плотина о происхождении Ума от Единого, которое мы уже рассматривали в связи с Марием Викториним и согласно которому Ум сначала происходит от Единого в качестве бытия, подобно зрению, не видящему свой объект, а затем возвращается к нему и взирает на него, становясь действительным Умом⁴. Представление же о Сыне как Божественной Мудрости хотя и взято Августином из первого послания апостола Павла к Коринфянам, однако имеет параллели и у Плотина, который утверждает, что «Ум породил Мудрость» (*ὁ νοῦς ἐγέννησε τὴν σοφίαν*), которая есть он сам и которая совпадает с самой его истинной сущностью (*ἀληθινὴ σοφία οὐσία*)⁵. Наконец, роль Св. Духа как «ведущего к Истине» и «посредствующей связи»

между людьми и Богом может быть рассмотрена в контексте учения Плотина о мировой Душе как Логосе, открывающемся в индивидуальных душах и посредством интеллектуального познания возводящем к Уму, а через него — к Единому⁶. Подобное учение о «иллюминации» (*illuminatio*), т.е. просвещении душ людей к познанию Бога, мы встречаем в другом раннем сочинении Августина — «Монолог» (386–387 гг.). В первой книге этого сочинения проводится аналогия между чувственным познанием вещей и интеллектуальным познанием идей при помощи Божественного Света, для чего используется знаменитый платоновский образ солнца⁷. Августин рассуждает следующим образом:

«И Бога мы постигаем умом, и известные научные положения мы также постигаем умом, тем не менее они весьма различны между собой. И земля видима, и свет видим; но землю видеть нельзя, если она не освещена светом. Так и относительно научных положений, которые всякий, понимающий их, признает без всякого колебания за самые истинные, следует думать, что их нельзя было бы осознать, если бы они не были освещены как бы некоторым своим солнцем (*ab alio quasi suo sole illustrentur*). Поэтому как в отношении к видимому солнцу следует различать три вещи, а именно: что оно существует, что оно светит и что оно освещает (*quod est, quod fulget, quod illuminat*), так и в этом таинственном Боге, Которого ты хочешь уразуметь, присутствуют вот эти Три: что Он существует, что Он познается и что Он дает познавать все остальное (*tria quaedam sunt; quod est, quod intelligitur, et quod caetera facit intelligi*)»⁸.

По мнению К. Морескини, с которым мы склонны согласиться, здесь под «умопостигаемым Солнцем» имеется в виду Отец, под Его «умопостигаемостью», или Умом — Сын, а под умственным «просвещением», изливающимся от Него на творения — Св. Дух⁹. Другой исследователь, О. Дю Руа¹⁰, сопоставил роль, которую

¹ См. также Aug. *Contra Acad.* II 2; *De div. quaest.* 6; *De nat. bon.* 22, 41; *Contra Secundin.* 9.

² Plotin. *Enn.* I 8.2.2–7.

³ *Enn.* V 5.4.12–16.

⁴ См.: *Enn.* V 1.5–7; V 3.11; V 4.2–3; VI 7.16. Ранее Марий Викторин также учил о происхождении Сына от Отца и возвращении к Нему (см., например, *Adv. Ar.* I 13; I 51 и др.), которое у него тоже имеет неоплатонические истоки.

⁵ *Enn.* V 8.5.13–17.

⁶ См.: *Enn.* IV 3.5; IV 7.14–18; V 1.2–3; V 1.11 и др.

⁷ Plato. *Resp.* 508b–509c; ср. Plotin. *Enn.* VI 7.16.

⁸ *Soliloq.* I 8.15. Ср. *De Gen. ad litt.* XII 31; *De Trinit.* XII 15.24; XV 6.10.

⁹ Морескини К. *История патристической философии.* М., 2011. С. 515.

¹⁰ Du Roy O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391.* Paris, 1966. P. 130–134.

Августин приписывает разуму (ratio) в познании истины в диалоге «О порядке», с той ролью, которую Плотин приписывает логосу (λόγος)¹, являющемуся порождением Ума и высшей частью мировой Души². Так, в первом трактате пятой Эннеады (V 1), который, как мы видели, был хорошо известен Августину, Плотин утверждает:

«Как слово произносимое есть подобие слова в Душе (λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ), так и она есть слово Ума (αὐτῆ λόγος νοῦ) и вся та энергия и жизнь, которую он изливает ради гипостазирования другого (ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἦν προίεται ζῶν εἰς ἄλλον ὑπόστασιν) ... Ум родил душу, будучи совершенным умом... Порождение ума есть некое слово и проявление (λόγος τις καὶ ὑπόστασις), нечто размышляющее (τὸ διανοούμενον). А таковым является то, что движется вокруг ума, и есть свет ума и след, тянущийся к нему; с одной стороны, это соприкасается с ним и так наполняется и наслаждается им, и приобщается к нему; а с другой — касается того, что после него, а вернее рождает то, что по необходимости хуже души; и вплоть до сих пор — область божественного» (τὰ θεῖα)³.

Если мы теперь обратимся к диалогу Августина «О порядке», то обнаружим там следующее определение разума, который, по мнению Августина, свойственен как каждой индивидуальной, так и всеобщей Душе⁴:

«Разум (ratio) — это движение духа (mentis motio), имеющее силу различать и соединять то, что подлежит изучению. Однако пользоваться его руководством для познания Бога, равно как и самой души, которая существует как в нас, так и повсюду (aut in nobis, aut usquequaque est animam), род человеческий может чрезвычайно редко. И это потому, что всякому, вступившему в область этих [телесных] чувств, трудно возвратиться в себя самого (redire in semetipsum). Поэтому, хотя люди в этих обманчивых условиях и стараются делать все согласно с разумом, они не знают, за исключением весьма немногих, что

такое сам разум и каковы его свойства (quid sit ipsa ratio, et qualis sit)»⁵.

Ясно, что Августин мыслит здесь разум в качестве сверхиндивидуального или всеобщего начала мышления. Августин так характеризует человека, вступившего на «путь разума», ведущий его к познанию наук:

«Вступивший в эту дверь без всякого колебания следует правилам наилучшей жизни; став же благодаря им способным учиться, он потом узнает, насколько разумно все то, чему он следовал прежде [обращения к] разуму; и что такое сам этот Разум (ipsa ratio), которому он следует и который познает теперь, выйдя из колыбели авторитета крепким и зрелым; и что такое Ум, в котором — все, или, лучше сказать, который сам — все (intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa); наконец, что, будучи вне всего, служит Началом всего (praeter universa universorum principium)»⁶.

«Истинная и, так сказать, подлинная философия (germana philosophia) своей задачей имеет не что иное, как научить тому, что служит первоначальным Началом всех вещей (omnium rerum principium sine principio), какой в Нем пребывает Ум (quantusque in eo maneat intellectus) и Что от Него без всякого умаления исходит для нашего спасения (quidve inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manaverit). Об этом едином всемогущем Боге, имеющем три силы (unum Deum omnipotentem eumque tripotentem) — Отца, Сына и Святого Духа — учат религиозные таинства, освобождающие народы благодаря чистой и непоколебимой вере»⁷.

⁵ De ord. II 11.30.

⁶ De ord. II 9.26.

⁷ De ord. II 5.16. Ср. Ibid. II 11.31. Согласно К. Морескини, фраза Августина: «Разум происходит от разумной Души», означает эманацию: «Итак, он исходит от разумной Души. В этом, быть может, и заключена причина отждествления Августином разумной Души с Духом: Августин имеет в виду третью ипостась Плотина в ее функции универсального разума и фактора, упорядочивающего мир» (Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 517). Другое возможное указание на Св. Дух встречается в De ord. II 19.51: ipsum fontem unde manat omne verum, где под «всем истинным, что изливается из самого Источника истины» О. Дю Руа, а вслед за ним К. Морескини предлагают понимать Св. Дух, под «Источником = Истиной» — Сына, а под «Отцом Истины» — Бога Отца (Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 142; Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 515–516).

¹ Ср. Aug. De div. quaest. 63: «То, что по-гречески называется λόγος, означает по-латыни и разум (ratio), и слово (verbum)».

² См.: Enn. III 2.2; III 2.16; V.1.3; V 1.7 и др.

³ Enn. V 1.3.7–10; 7.36–49. Ср. Enn. III 2.2.15–18: ὁ λόγος ἐκ νοῦ ρυεῖς.

⁴ О существовании всеобщей души Августин говорит и в других ранних диалогах, см., например, De immort. an. 8.14–15. Ср.: Plotin. Enn. IV 7.

Итак, наряду с восходящим к Марию Викторину представлением о Боге как «обладающем тремя силами» (tripotens)¹ мы видим здесь следующую тринитарную схему Августина, параллельную схеме Плотина:

Единое	Ум	Логос (Душа)
Начало (principium)	Ум (intellectus)	Разум (ratio)
Безначальное Начало	Пребывающий Ум	Исходящее для нашего спасения
Отец Сын Дух		
единый Бог — трехсильный Бог		

Таким образом, с большой долей вероятности можно заключить, что ранняя форма тринитарной доктрины Августина напрямую зависела от учения Плотина о трех первоначальных сущностях или ипостасях (substantiae) — Едином, Уме и Душе, о которых Августин говорит также в своем позднем трактате «О граде Божиим», прямо соотнося их с христианской Троицей². Как показал О. Дю Руа³, найденный у Плотина⁴ и усвоенный Августином путь обращения человека из внешнего мира внутрь себя (или интроспекции), к своей душе и находящемуся в ней умопостигаемому миру чистых идей, а затем — интеллектуального восхождения к Богу (или философской анагогии) через усваиваемый разумом «порядок наук» (ordo eruditionis), заключается в нахождении внутри самого себя присутствия Бога, Который открывается как единое Первоначало (principium) через порожденный Им Ум (intellectus, sapientia, veritas), содержащий в себе полноту идей (ideae, principales

formae, rationes), а затем — через исходящий от Ума Разум (ratio = λόγος = мировая Душа), или Божественный Дар (donum Dei, munus) просвещающий частные души и делающий их способными к познанию идей в их совокупности — самой Божественной Премудрости, а затем — и ее Первоначала, Бога Отца и «высочайшей Меры» (summus modus)⁵. Таким образом, по мнению Дю Руа, которое разделяли и разделяют большинство как зарубежных, так и отечественных исследователей, именно у Плотина Августин обнаружил особый внутренний способ познания тайны Божественной Троичности, что побудило его рассматривать христианское учение о Троице в свете платиновского учения о трех ипостасях⁶.

Помимо этого «анагогического» способа познания и выражения тайны Троичности в процессе познания истины, для ранней тринитарной доктрины Августина характерна еще одна форма, которую О. Дю Руа назвал «тринитарной онтологией»⁷, а К. Морескини — «тринитарной метафизикой»⁸. Речь идет о том, что Божественная Троица открывается в мире как Первопричина трех состояний или трех параметров всех сотворенных вещей; в свою очередь, обнаружение в мире подобной тринитарной онтологической структуры может привести

⁵ См.: Soliloq. I 8.15 De ord. I 9.27–10.30; II 5.16; II 8.25–18.48; De ver. rel. 7.12; 29.52–55.112–113 и др.

⁶ Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 128, 148, 414–415; см. также: Верещатский П. Плотин и Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник, 9 (1911). С. 305, 311, 325; Boyer Ch. Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Paris, 1920. P. 87–114; Legrand L. La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin. Paris, 1931. P. 49–116; Wassmer Th. The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus // The Harvard Theological Review 53 (1960). P. 261–268; Зяблицев Г., диак. Богословие блаженного Августина и античная философия // Церковь и время, 1 (1991). С. 73–74; Fattal M. Plotin chez Augustin. Paris, 2006. P. 88–96, 106–121; Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 515–516.

⁷ Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 419. Ср.: Gerber Ch. T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012. P. 156–161.

⁸ Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 529.

¹ См. Victorin. Adv. Ar. I 50.1–3; IV 21.26. Это представление о Боге как «обладающим тремя потенциями» (tripotens spiritus) встречается и в трактатах так называемого «сифианского гностицизма». См. об этом в нашей статье: Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия. № 37. М., 2011. С. 16–17.

² De civ. Dei X 23; X 29.

³ Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 143–147.

⁴ См.: Plotin. Enn. III 8.8; V 1.1–3; V 3.1; V 3.5–6 и др.

человека к познанию ее Первообраза — самой Божественной Троицы¹. По мнению Дю Руа, так Августину удалось объединить два пути познания Троицы, взаимодополняющих друг друга: «путь внутреннего просвещения», основанный на плотинской «анагогии», и «путь размышления над творением», или «тринитарную онтологию», также возводящую ум к Троице². Впервые «тринитарная онтология» встречается в одном из «83-х различных вопросов» (388 г.), озаглавленном *De Trinitate*:

«Все, что есть, посредством одного удерживается неизменным, посредством другого различается [от всего прочего], а благодаря третьему согласовывается [с самим собой]. Итак, если все творение в совокупности, во-первых, существует неким образом (*est quoquo modo*), далее, в высшей степени отлично (*distat*) от того, что вообще есть ничто, и наконец, согласовывается с самим собой своими частями (*sibimet congruit*), то подобает, чтобы и Причина его также была тройственной (*causam quoque ejus trinam esse*): почему оно есть, почему является таковым, почему дружественно себе (*qua sit, qua hoc sit, qua sibi amica sit*). Но причину творения, то есть Творца, мы называем Богом. Итак, необходимо, чтобы Он был Троицей, лучше, разумнее и блаженнее Которой совершенный разум не может найти»³.

То же самое представление о тринитарной структуре сотворенных вещей мы встречаем вскоре в трактате «Об истинной религии» (390 г.), где Августин утверждает следующее:

«Познав самого единого Бога — Отца, Сына и Духа Святого, эту Троицу, насколько познать это дано нам в настоящей жизни, мы, ни мало не колебаясь, признаем, что всякое разумное, одушевленное и телесное творение от этой творческой Троицы (*ab eadem Trinitate creatrice*), насколько оно существует, имеет свое бытие и свою форму (*esse in quantum est, et speciem suam habere*), и управляется Ею в совершеннейшем порядке (*et ordinatissime administrari*); причем это нужно понимать не так, что одну часть творения создал Отец, другую — Сын, а третью — Дух Святой, а так, что и все вместе, и каждая природа в отдельности созданы Отцом через Сына в даре Духа Святого (*Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus sancti*)⁴. Ибо всякая вещь, назовем ли мы ее субстанцией, или сущностью, или природой, или же другим каким-либо более подходящим термином, одновременно имеет в себе и то, и другое, и третье (*simul haec tria habet*), так что и представляет собой нечто единое (*unum aliquid sit*), и отличается от остальных своей формой (*specie propria*), и не выступает из порядка вещей (*rerum ordinem*)»⁵.

Итак, перед нами основная «онтологическая триада» Августина: бытие — форма — порядок (*esse — species — ordo*), которую некоторые исследователи называли «тремя категориями Августина»⁶. То, что такая «тринитарная онтология» была глубинной интуицией Августина, подтверждается и его поздними сочинениями,

⁴ Ср.: *De fide et symb.* 9.16; *De agone chr.* 13.15 и др. Эта тринитарная формула (наряду с формулой из книги Премудрости Соломоновой, *Прем.* 11:21, см. ниже), с помощью которой Августин обосновывает свою «тринитарную онтологию», восходит к знаменитой формуле апостола Павла: «Ибо все из Него, через Него и к Нему» (*Рим.* 11:36, греч.: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα*). Августин использует эту формулу неоднократно, см., например, *De doct. christ.* I 5.5: *ita dicitur Trinitas haec, unus Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*; ср. *Soliloq.* I 1–5; *Ep.* 11.3; *De agone chr.* 14.16; *De Trinit.* I 6.12; II 15.25; V 8.9; VI 5.7; VI 10.12 и др. См. также Cavallera F. *Les premières formules trinitaires de saint Augustin // Bulletin de littérature ecclésiastique* 31 (1930). P. 119–120; Sullivan J. E. *The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence.* Dubuque (Iowa). 1963. P. 87–88; Ayres L. *Augustine and the Trinity.* Cambridge, N.Y., 2010. P. 42–71.

⁵ *De vera rel.* 7.13. Ср. *Ibid.* 55.113; *Ep.* 11.3.

⁶ См.: Schindler A. *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie.* Tübingen, 1965. S. 21–22.

¹ Там же. С. 523. Современный отечественный автор, В. В. Ноздрин, предложил называть это «репрезентационизмом», предполагающим «способности творения реально отображать в своих свойствах природу своего Творца. Это метафизическое положение, в основе которого лежит взгляд на мир не только как на творение Божие, но и как на откровение свойств и совершенств его абсолютного Создателя, утверждается у Августина на основе библейской мысли о Боге как Творце мира и человеке как образе Первого» (Ноздрин В. В. *Философско-теологические истоки тринитарной концепции Аврелия Августина.* Канд. дисс. СПб., 2009. С. 115). Термин «репрезентационизм» нам кажется совершенно излишним, хотя и верно отражающим концепцию, лежащую в основе как «тринитарной онтологии», так и «психологической теории» Троицы у Августина.

² Du Roy O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391.* Paris, 1966. P. 419–420.

³ *Aug. De div. quaest.* 18.

Бог			мир		
Отец	Сын	Дух	бытие (esse)	форма (species)	порядок (ordo)
Высшее Бытие (summe est)	Высочайшая Премудрость (summe sapiens est)	Высочайшее Благо (summe bonus est)	то, благодаря чему вещи пре-бывают	то, благодаря чему вещи раз-личаются	то, благодаря вещи чему согласуются с собой
Истинная Вечность	Вечная Истина	Вечная и истинная Любовь	то, благодаря чему вещи существуют	то, благодаря чему вещи суть таковые	то, благодаря чему вещи согласуются с собой

например, трактатом «О граде Божиим» мы встречаем ту же триаду:

«Поскольку мы люди, созданные по образу Творца своего, у Которого и Вечность истинна, и Истина вечна, и Любовь вечна и истинна, и Который сам есть вечная, истинная и достохвальная Троица, неслиянная и нераздельная; то в тех вещах, которые ниже нас, но которые сами не могли бы ни существовать каким бы то ни было образом (aliquo modo essent), ни удерживать какой-либо вид (aliqua specie continerentur), ни стремиться к какому-нибудь порядку, ни удерживать его (aliquem ordinem vel arrepererent, vel tenerent), если бы не были сотворены Тем, Кому свойственно высочайшее бытие, Который высочайше премудр и высочайше благ (qui summe est, qui summe sapiens est, qui summe bonus est),— в этих вещах, неустанно пробегая все сотворенное Им, мы должны разыскивать как бы некоторые следы Его (quaedam ejus vestigia), отпечатленные Им в одном месте более, в другом — менее»¹.

Как видим, Августин пользуется здесь известным со времен Тертуллиана методом «физической аналогии», который предполагает, что в творении должны присутствовать следы (vestigia) деятельности Творца *ad extra*. Однако речь идет не просто о случайно выбранной аналогии, как это было прежде у апологетов (солнце — свет — сияние, корень — ствол — ветвь, источник — ручей — река и т.п.)², но аналогии

причинного типа: поскольку в каждой вещи сотворенного мира можно наблюдать три базовых характеристики или параметра, это предполагает, что их причина также должна быть тройственной (causa trina). Таким образом, Августин строит свою «тринитарную онтологию» таким образом, чтобы она напрямую отражала в себе «тринитарную теологию» (см. таблицу).

Выше мы указали на предположительные теологические источники этой «тринитарной онтологии» Августина, такие как формула апостола Павла: «Ибо все из Него, через Него и к Нему» (Рим. 11:36) и ее истолкование в тринитарном смысле у греческих и латинских христианских богословов IV века. Но есть ли у этой концепции философские источники? И если да, то каковы они? В свое время еще Вилли Тайлер, специально занимавшийся вопросом влияния философии Порфирия на мысль Августина, выдвинул гипотезу³ о том, что в основе трех элементов этих августиновских триад лежат три базовые онтологические категории, предположительно, характерные для метафизики Порфирия: οὐσία — εἶδος — τάξις. Однако эта гипотеза не подтверждается сохранившимися текстами Порфирия, но лишь вторичной передачей его учения поздними неоплатониками⁴. Так, Прокл в своем «Комментарии к Тимею» приписывает Порфирию различие между Отцом как создателем материи и всего космоса в целом (πατήρ ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ γεννῶν τὸ ὅλον, ὅλου αἴτιος) и Демиургом (ποιητής) как Началом,

¹ De civ. Dei XI 28. Cp. De Trinit. VI 10.12.

² Следует отметить, что Августин, следуя раннехристианской традиции, также иногда использует эти «физические аналогии» в качестве внешней иллюстрации того, каким образом нечто может быть одновременно единым и троичным (см. De fide et symb. 9.17 и др.); однако не придает им какого-то онтологического значения, никак не соотнося их ни с икономическим проявлением Божественной Троицы *ad extra*, ни тем более с ее внутренней жизнью *ad intra*.

³ Theiler W. Porphyrios und Augustin. Halle, 1933. S. 32–35. Эту точку зрения поддерживают также П. Адо (Hado P. Porphyre et Victorinus. Paris, 1968. Vol. I. P. 478) и К. Морескини: «Это формулирование отношений между созидающей Троицей и параметрами бытия восходит, судя по всему, к Порфирию» (Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 527).

⁴ Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965. S. 52.

упорядочивающим мировую материю, подобно тому, как распорядитель дома наводит в нем порядок (ὁ οἰκοδόμος τῆς οἰκίας)¹. Кроме того, некоторые исследователи² приписывают Порфирию следующее представление, излагаемое Проклом в том же «Комментарии» в виде гипотезы: можно говорить, что Демиург (вероятно, мировая Душа) — это одна единственная причина мира (τὸν δημιουργὸν πάντων ἕνα ὄντα αἴτιον), поскольку он сам содержит в себе разные уровни реальности: Благо (τὸ ἐαυτοῦ ἀγαθόν), умопостигаемый образец (τὸ ἐν αὐτῷ παράδειγμα) и собственное творческое и упорядочивающее начало (τὸ ποιητικὸν ἰδίωμα καὶ τεχνικόν), и действует в соответствии с этими началами, порождая материю в соответствии с Благом (κατὰ τὸ ἀγαθὸν ὕλη = οὐσία), форму в соответствии с образцом (κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ ἐν αὐτῷ εἶδος) и порядок в космосе в соответствии со своей собственной творческой особенностью (κατὰ τὸ τεχνικὸν ἰδίωμα ἢ τάξις)³. Если свести все это воедино, то, согласно Порфирию, через посредство мировой Души Единое–Благо выступает как причина материи (или сущности) мира; Ум как умопостигаемый образец — причина формы мира; а мировая Душа как его непосредственный Демиург — причина царящего в мире порядка. О похожем учении Порфирия свидетельствует и Иоанн Филопон, согласно которому, Порфирий логически различал три момента в творении мира: Единое–Благо производит материю мира (ὕλην), Ум придает ей форму (σωμαθῆ ὕλη) и производит тела (τὰ ὑποστάνα σώματα), а Демиург (Душа) придает миру упорядоченность (τὰ σωμαθῆντα ταχῆ, θεὸς ὁ ταῦτα τάσσων)⁴. Однако впоследствии А. Шиндлер⁵ и О. Дю Руа⁶ подвер-

гли аргументы Тайлера критическому анализу и показали, что ранняя тринитарная модель Августина ближе к Плотину, чем к Порфирию. Так, Плотин полагает, что Единое является причиной всякого единства и меры, без которого вещь не может существовать⁷; что Ум, будучи образом Единого, является для всех вещей источником формы и определенности бытия⁸; наконец, что мировая Душа обладает в мире упорядочивающей и связующей функцией⁹.

Интересно, что сам Августин в качестве источника своей триады: бытие — форма — порядок ссылается не на философскую традицию, а на античную логико-риторическую традицию, в которой было принято исследовать и обсуждать какой-либо предмет с трех сторон или с трех вопросов. Так, изложив приведенное выше представление о Троице как «тройственной причине» в сборнике «О различных вопросах», Августин добавляет:

«Потому и когда разыскивают истину, также невозможно, чтобы существовало более, чем три рода вопросов (tria genera quaestionum): существует ли [нечто] вообще, является ли оно тем или другим, должно ли оно быть одобрено или осуждено»¹⁰.

Эти три вопроса, в своей сути восходящие к Аристотелю¹¹, были известны Августину из латинской риторической традиции — через Цицерона и Квинтиллиана¹². Однако если у них они были не более, чем логическим средством изложения мыслей и построения речей, Августин наделяет их онтологическим статусом, тем самым создавая свою «тринитарную онтологию»¹³, причиной которой служит «три-

¹ Procl. Com. in Tim. Vol. 1. P. 300.1–6.

² Theiler W. Porphyrios und Augustin. Halle, 1933. S. 15; Beutler R. Porphyrios // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. 43. Stuttgart, 1953. S. 304.

³ Procl. Com. in Tim. Vol. 1. P. 388.13–20. Однако, как справедливо замечает О. Дю Руа, «нет никакой уверенности в том, что это учение Порфирия» (Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 404).

⁴ Ioann. Philop. De aetern. mund. VI 14. P. 164.18–165.6.

⁵ Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965. S. 15–21, 52–53.

⁶ Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 402–409.

⁷ Plotin. Enn. V 5.5; VI 8.10; VI 9.1–2 и др. Впрочем, Единое есть непосредственная причина бытия и единства только для Ума, а через посредство Ума и Души — причина для всего остального.

⁸ Enn. I 6.2; V 1.7 и др.

⁹ Enn. III 2.16; III 3.1; VI 9.2 и др.

¹⁰ Aug. De div. quaest. 18. Cp. Confess. X 10.17: tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit.

¹¹ См.: Aristot. Anal. Post. II 1, 89b 23–25: ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἔστιν.

¹² См.: Cicero. Orator. 15.45; Quintillian. Institut. orator. III 6.45; III 6.80; cp. Marcian. Capella. De nuptiis, V 444.

¹³ Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963. P. 90; Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965. S. 58.

нитарная теология», т.е. сама Божественная Троица.

Точно как же Августин использует для этого и известное деление философии на три части: физику, логику и этику — деление, которое он приписывает Платону, так, разбирая в восьмой книге трактата «О граде Божиим» мнения неоплатоников, которые он считает истинными, Августин говорит:

«Ибо возможно, что те, которые приобрели известность своим наиболее тонким и правильным пониманием Платона, которого вполне заслуженно ставят гораздо выше всех философов разных народов, и последовавшие ему, именно благодаря этому высказываются о Боге так, что в Нем находится и причина бытия, и способность мышления, и порядок жизни (et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi). Из этих трех положений одно представляется относящимся к физической части философии (ad naturalem), другое — к логической (ad rationalem), третье — к этической (ad moralem partem). Ибо если человек создан так, что благодаря той части, которая имеет в нем превосходство [над остальными], он может достигать того, что все превосходит, т.е. единого, истинного, всеблагого Бога, без Которого не существует никакая природа, не наставляет никакое учение и не приносит пользы никакая практика (nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit); то Он Сам должен быть для нас и предметом искания, так как в Нем все для нас прочно (serta sunt omnia), и предметом познания, так как в Нем все для нас истинно (certa sunt omnia), и предметом любви, так как в Нем все для нас правильно (recta sunt omnia)»¹.

Если представить это в виде таблицы, мы получим следующие тринитарные формулы:

Отец	Сын	Дух
предмет искания	предмет познания	предмет любви
причина бытия (causa subsistendi)	причина способности мышления (ratio intelligendi)	причина порядка жизни (ordo vivendi)
физика	логика	этика
природа	учение	практика

¹ De civ. Dei VIII 4; ср. XI 25.

Подобный ход мысли был инициирован св. Амвросием Медиоланским², однако, только Августин придал ему законченную форму, встроив его в свою «тринитарную онтологию» и согласовав с «тринитарной теологией». Кроме того, для ранней формы тринитарной доктрины Августина характерно использование и некоторых других триад, формирующих его «тринитарную онтологию»:

мера (modus)	форма (species)	порядок (ordo) *
мера (mensura)	число (numerus)	порядок (ordo) **
мера (mensura)	число (numerus)	вес (pondus) ***

* De nat. bon. 3, 13, 18, 23; De Gen. contra Manich. I 16.26; De civ. Dei V 11; XI 15.

** De lib. arb. II 20.54.

*** De Gen. contra Manich. I 16.26; ср. De Gen. ad. litt. IV 3–4; De civ. Dei V 11; De Trinit. III 8.15; III 9.18; XI 11.18. Эта триада: мера — число — вес, встречающаяся у Августина неоднократно, взята из книги Премудрости: «Ты все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11:21); однако Августин переосмыслил ее в свете своей «тринитарной онтологии», так что вес (pondus) в ней означает стремление или тяготение всех творений к своему Первоначалу как своей конечной цели, каковой является «высочайшая Мера», или абсолютное Единство (unum); число же есть принцип различия вещей согласно их форме и устройству, которое поддается измерению (см., например, De Gen. ad. litt. IV 3; Contra Faustum XX 7). Несмотря на библейские истоки этой триады, по мнению К. Морескини, здесь у Августина «мощно проступает влияние со стороны платонизма и пифагоризма» (Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 528).

² См.: Ambr. Exp. Luc. Prol. 5. Интересно, что Амвросий по-другому соотносит части философии с Лицами Троицы: физика = Отец, этика = Сын, логика = Дух. Такой порядок более соответствует как икономии, так и неоплатоническому учению об «умопостигаемой триаде» (бытие — жизнь — мышление), которое было хорошо известно Августину, но которое он переосмыслил в библейском духе, отождествив мышление с Сыном, а жизнь с Духом.

Как представляется, все эти триады служат той же самой цели, что и основная триада: *esse — species — ordo*, — а именно, чтобы показать наличие во внешнем мире различных следствий единой «тройственной Причины» (*causa trina*), т.е. следов Божественной Троицы (*vestigia Trinitatis*)¹. При этом речь идет не столько об отражении в творении характерных особенностей Лиц Троицы или внутренних отношений между Ними *ad intra*, сколько об Их внешнем проявлении *ad extra* в качестве тройственной причинности тех или иных параметров сотворенных вещей². Однако, как мы увидим далее, помимо «следов Троицы» во внешнем мире Августин вскоре откроет для себя «образ Троицы» (*imago Trinitatis*)³ во внутреннем мире — в структуре человеческой души, ее способностях и самосознании. Только открытие Августином «психологической троицы» во «внутреннем человеке» позволит ему понять, каким образом «тринитарная рефлексия непосредственно связана с природой *ad intra* внутритроичных процессов» в Боге⁴. В этом заключается переход к зрелой форме тринитарной доктрины Августина, известной как «психологическая теория» Троицы. В целом же, рассмотренная нами ранняя форма тринитарной доктрины Августина, испытавшая на себе сильное влияние неоплатонической метафизики, во многом предопределила дальнейшее развитие его тринитарных взглядов вплоть до трактата «О Троице».

Дальнейшее формирование тринитарной доктрины Августина и приобретение ей той классической формы, которая была воспри-

нята последующей западной патристической и средневековой традицией, связано с интересом Августина к человеческому сознанию и его структуре. Рассмотрим кратко представления Августина о сознании. Когда, в ходе полемики со скептицизмом Новой Академии, отрицавшим саму возможность достоверного познания (*nihil sciri posse*)⁵, Августин искал способ доказать эту возможность⁶, уже тогда он обратил внимание на первичную достоверность самосознания как на неопровержимый аргумент против всякого скептицизма (так называемый *cogito-type argument*)⁷, в котором многие видели предвосхищение декартовского *cogito*⁸. Вот как Августин формулирует этот аргумент в своем зрелом трактате «О граде Божиим»:

«Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны Академиков, которые могли бы сказать: «А что если ты ошибаешься?» Но если я ошибаюсь, я существую (*si enim fallor, sum*). Ибо кто не существует, тот, конечно, не может и ошибаться; следовательно, я существую, если ошибаюсь. Итак, поскольку я существую, если ошибаюсь, то каким же образом я ошибаюсь в том, что существую, если я несомненно существую, коль скоро ошибаюсь? Поскольку же я должен существовать, чтобы ошибаться, даже если бы и ошибался, то нет никакого сомнения, что я не ошибаюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не ошибаюсь и в том, что я знаю то, что я знаю»⁹.

Для нас особенно важно, что с самого начала это августиновское *cogito* имело именно тринитарный характер, поскольку включало в себя не одно, а сразу три самодостоверных положения. В самом деле, в уже «Монологах» мы встречаем следующее рассуждение Августина о тесной связи бытия, жизни и сознания в человеке:

«Никто не блажен, если он не живет, и никто не живет, если он не существует. [Итак], ты

¹ De Trinit. XI 1.1; De civ. Dei XI 28.

² Как верно заметил К. Морескини применительно к августиновской триаде: мера — число — вес, «Бог творит в силу того, что мера, число и вес пребывают в Нем в форме первоначала. Бог же Сам по Себе есть только универсальное Единство без меры, без числа и без веса, ибо Он является Творцом порядка, но порядок не есть Он Сам» (Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 524; ср. Aug. De Gen. ad. litt. IV 3; IV 4).

³ De Gen. opus. imperf. 16; Serm. 52.17–19; De Trinit. VII 6; IX 12; XII 6–7; XIV 19; XV 7; De civ. Dei XI 26.

⁴ Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963. P. 93. Именно поэтому мы считаем ошибочным тезис А. Шиндлера (Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965. S. 35) о том, что «психологические триады» Августина проистекают из его «тринитарной онтологии».

⁵ Contra Acad. III 5.12

⁶ Различные аргументы Августина против скептиков см. Contra Acad. III 10–20.

⁷ Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010. P. 136.

⁸ См.: Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 65; Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 498.

⁹ De civ. Dei XI 26. Cp. Soliloq. II 1.1; De ver. rel. 39.73; De Trinit. X 10.14; XV 12.21; Enchir. 20.

Бог			«внутренний человек» (душа)		
высшее и первичное Бытие	несотворенная Сила и Премудрость	высшая и первичная Жизнь	существует	живет	мыслит
(Отец)	(Сын)	(Дух)	бытие	жизнь	мышление

хочешь существовать, жить и мыслить, но существовать, чтобы жить, а жить, чтобы мыслить. Следовательно, ты знаешь, что ты существуешь, знаешь, что ты живешь, и знаешь, что ты мыслишь»¹.

Таким образом, согласно Августину, первичная достоверность самосознания имеет тринитарную структуру (вслед за О. Дю Руа² мы будем называть ее «тринитарным *cogito*»), поскольку необходимо предполагает, что тот, кто мыслит, не только существует, но и живет. Очевидно, в основе данного умозаключения лежит неоплатоническая теория «умопостигаемой триады» (бытие — жизнь — мышление), хорошо известная Августину из сочинений Плотина и Мариа Викторина³. Действительно, уже в ранних философских сочинениях⁴ Августин

начинает использовать теорию «умопостигаемой триады»⁵ на психологическом уровне, для познания структуры человеческой души, в которой бытие, жизнь и мышление составляют три конститутивных момента или аспекта ее самосознания⁶. Кроме того, Августин, подобно Викторину⁷, использует восходящий к неоплатонизму⁸ метод религиозно-философского познания, в котором самопознание (или интроспекция) является путем к богопознанию, когда внутренняя жизнь Бога познается по аналогии с внутренней жизнью человеческой души (т.е. с помощью «психологической аналогии»)⁹.

Как известно, с помощью теории «умопостигаемой триады» Августин выстраивает и свое знаменитое доказательство бытия Бога «из степеней совершенства» творений¹⁰. Кроме

¹ Soliloq. II 1.1 (esse vis, vivere et intelligere; sed esse ut viuas, vivere ut intelligas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intelligere te scis). Ср.: De vita beata II 7; De lib. arb. I 7.16; II 3.7; De Trinit. X 10.13.

² Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 432.

³ См.: Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // Studia Patristica, 6 (1962). P. 425. П. Адо также предполагает возможное непосредственное влияние Порфирия на использование Августином теории «умопостигаемой триады» (Hadot P. Porphyre et Victorinus. Paris, 1968. Vol. I. P. 477). Однако Августин не совсем понимал разницу между неоплатоническими триадами: Единое — Ум — Душа и Бытие — Жизнь — Мышление (см.: Aug. De civ. Dei X 23; X 29). По мнению того же Адо, другим источником диалектических рассуждений Августина о взаимосвязи бытия, жизни и познания мог быть Аристотель и его рассуждение о счастье в Никомаховой этике (см.: Aristot. Eth. Nicom. IX 9 1170 a 16–1170 b 19; Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // Studia Patristica, 6 (1962). P. 438–439). Кроме того, у Аристотеля Адо усматривает истоки еще одной «психологической триады» Августина: бытие — знание — любовь (см. De civ. Dei XI 26). Однако, при определенных сходствах (по нашему мнению, весьма отдаленных) между рассуждением Аристотеля и Августина, последний вряд ли был знаком с этим сочинением Аристотеля, равно как и с порфириевским комментарием на него, существование которого вообще сомнительно.

⁴ См.: Aug. Soliloq. II 1.1; De ver. rel. 31.57; De lib. arb. II 3.7 и др.

⁵ Хотя «умопостигаемая триада» впоследствии уступает место другим «психологическим триадам» Августина, она встречается и в его поздних фундаментальных трудах (см.: Confess. XIII 11.12; 16.19; De civ. Dei XI 26–28; De Trinit. X 10.13; X 11.17–12.19). Подробнее об использовании теории «умопостигаемой триады» в богословской мысли Августина см. нашу статью: Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике // Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия I: Богословие. Философия. № 38. М., 2011. С. 13–21.

⁶ Cipriani N. Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialogi di S. Agostino // Augustinianum 34 (1994). P. 311; Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // Studia Patristica, 6 (1962). P. 425; Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010. P. 135.

⁷ См.: Victorin. Adv. Ar. I 20.24–37; 32.16–78; 61.1–64.8 и др.

⁸ См.: Plotin. Enn. IV 3.1; V 1.11; VI 2.6.1–17; VI 2.7.1–4; VI 7.41 и др.; Porphy. Sent. 40–44. Несомненно, что Августин испытал прямое влияние неоплатонизма в этом вопросе, так же как и в учении об «умопостигаемой триаде» (см. Hadot. 1962. P. 433). Однако интенцию к самопознанию (*nosce te*) он мог воспринять также от Цицерона (см.: Cicero. Tusc. disp. I 22.52; см. Также: Schindler A. Wort und Analogie in Augustinus Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965. S. 203).

⁹ См.: Aug. Contra Acad. III 19.42; De ord. II 18.47–48; Soliloq. I 2.7; De ver. rel. 39.72; Contra epist. Manich. XXXVI. 41; De Trinit. X 8.11–12.19 (*cognosce te ipsam*); De civ. Dei XI 26 и др.

¹⁰ См.: De lib. arb. I 10.21; II 3.7–6.14.

того, в наличии одновременно всех трех элементов «умопостигаемой триады» Августин видит превосходство человека над всеми остальными материальными творениями и его подобие своему Творцу, по образу Которого он создан, поскольку только человек «и мыслит, и живет, и существует; так что нет ничего лучше этого творения (et sapit enim et vivit et est, qua creatura nihil est melius)»¹.

Если изобразить это в виде схемы, получим следующее соотношение между свойствами человеческого самосознания и Божественного Бытия (см. таблицу).

Итак, мы видим, что Августин постепенно перешел от использования «умопостигаемой триады» при описании внутренней структуры человеческого самосознания к описанию полноты Божественного Бытия, понимаемого в тринитарном смысле. Так, в трактате «Об истинной религии» (390 г.) Августин дает такое определение Бога:

«Бог есть неизменная природа, стоящая выше разумной души; и первая Жизнь (prima vita) и первое Бытие (prima essentia)² находятся там же, где и первая Мудрость (prima sapientia)»³.

При этом Августин, в отличие от Викторина, никогда не утверждает *explicite*, что «умопостигаемая триада» соотносится с Лицами христиан-

ской Троицы или что она есть «образ Троицы» в человеческой душе⁴. И если в некоторых местах мы можем вывести такое заключение, то это будет зависеть от нашей интерпретации текстов Августина⁵. Таким образом, следует признать, что «умопостигаемая триада», появившаяся в ранних философских сочинениях Августина в качестве «тринитарного *cogito*», не стала фундаментальной схемой его метафизики и тринитарной теологии⁶. Вероятно, это связано с тем, что

⁴ См.: Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // *Studia Patristica*, 6 (1962). P. 425; Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966. P. 176–177. Остается до конца не выясненным вопрос, почему Августин не последовал в этом за Викторином. П. Адо объяснял отказ Августина видеть в «умопостигаемой триаде» образ Троицы тем, что глаголы «быть» и «жить» — непереходные (Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // *Studia Patristica*, 6 (1962). P. 427), а Д. Бэлл связывал это с уточнением понятия образа Божия как высшей части души (Bell D. *Esse, Vivere, Intellegere: The Noetic Triad and the Image of God* // *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985). P. 19). Н. Чиприани предложил чисто догматическое объяснение этого факта: Августин отказался применять «умопостигаемую триаду» к Лицам Троицы, поскольку все ее элементы (бытие — жизнь — мышление) указывают не на различие Лиц (на каковое указывают только личные имена, означающие взаимные отношения), а на единство Божественной сущности и ее атрибутов, что Чиприани связывал с влиянием на Августина св. Амвросия Миланского (см.: Cipriani N. *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialogi di S. Agostino* // *Augustinianum* 34 (1994). P. 311; 2002. P. 268). Однако данное объяснение нам кажется неубедительным, поскольку оно противоречит зрелому тринитарному учению Августина, основанному на «психологической аналогии». Наконец, Л. Айрес вслед за Чиприани указывает на критическую реакцию со стороны Августина на тринитарное учение Мариа Викторина как возможное объяснение ограниченного употребления Августином «умопостигаемой триады» (Ayres L. *Augustine and the Trinity*. Cambridge, N.Y., 2010. P. 294).

⁵ Bell D. *Esse, Vivere, Intellegere: The Noetic Triad and the Image of God* // *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985). P. 20; Cipriani N. *La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino* // *Augustinianum* 42 (2002). P. 268. Дэвид Бэлл справедливо замечает, что утверждение Августина о том, что мыслящий ум (*mens rationalis*) есть образ Троицы, имплицитно подразумевает, что этот ум необходимо предполагает и включает в себя бытие, жизнь и мышление (Bell D. *Esse, Vivere, Intellegere: The Noetic Triad and the Image of God* // *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 52 (1985). P. 25).

⁶ Du Roy O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris,

¹ См.: *De div. quaest.* 51.2; ср. *Ibid.* 67.5; *De lib. arb.* 1.8.18; *Exp. quar. prop. Ep. ad Rom.* 53; *De Trinit.* XI 5.8.

² В данном случае, как и в некоторых других, термин *essentia* означает скорее не сущность, а бытие Божие, которые, впрочем, по мнению Августина, в Боге совпадают.

³ *De ver. rel.* 31.57. См. также: *Soliloq.* I 1.3; *De immort. anim.* 12.19 и 15.24, где то же самое говорится о Боге как высшей и неизменной Истине (*veritas incommutabilis*), а также комментарий к последнему месту в *Retract.* I 5.2. Следует отметить, что применительно к Богу Августин инверсирует два последних элемента «умопостигаемой триады» (жизнь и мышление) и располагает их в следующем порядке: бытие — мышление — жизнь. Вероятно, такая инверсия объясняется не столько влиянием на Августина тех или иных философских концепций (см.: Plotin. *Enn.* VI.6.8.17–22; VI.6.15.2), сколько тем, что Августин, в согласии с уже сложившейся патристической традицией, соотносит в Боге мышление с Сыном как с Божественным Логосом и Премудростью, а жизнь — со Св. Духом как с Началом всякой природной и нравственной жизни (ср.: Du Roy O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris, 1966. P. 176; Manchester P. *The noetic triad in Plotinus, Marius Victorinus and Augustine* // *Neoplatonism and Gnosticism* / Ed. R. T. Wallis, J. Bregman. Albany, N.Y., 1992. P. 217).

первоначальная форма «тринитарного *cogito*» Августина: «я существую, я живу, я мыслю» (*sum, vivo, intelligo*), постепенно, к 400 г.¹, трансформировалась в новую форму, впервые предложенную в 13-й книге «Исповеди»: «я существую, я мыслю, я хочу» (*sum, nosco, volo*)², легшую в основу его «психологической теории» Троицы, вопрос о которой выходит за рамки данной статьи.

Подведем краткие итоги нашего исследования вопроса о влиянии античной философии на эволюцию ранней тринитарной мысли Августина. Как мы видели, вслед за Марием Викторином Августин в своем осмыслении христианского учения о Святой Троице, к которому он изначально подходил с чисто рационалистических позиций, максимально использовал различные философские ресурсы, такие как неоплатоническая метафизика и психология, аристотелевская логика и теория познания, наконец, латинская риторико-философская традиция. Для ранней формы тринитарной доктрины Августина, испытавшей на себе сильное влияние неоплатонической метафизики с ее миром умопостигаемых сущностей и категорий, вниманием к внутреннему миру души и познанию бестелесных идей, были характерны две разновидности. Во-первых, это философская аналогия, предполагающая постепенное восхождение души из чувственного мира в мир умопостигаемый, происходящее благодаря просвещающему воздействию всеобщего Разума (аналог Св. Духа), ведущего душу к познанию добродетелей, наук и самой бестелесной Истины и Премудрости (аналог Сына), а через Нее — к соединению с Высшим Началом и Высочайшей Мерой (аналог Отца).

Во-вторых, это тринитарная онтология, подразумевающая, что в каждой вещи сотворенного мира можно наблюдать три базовых характеристики или параметра (*единство — форма — порядок, бытие — форма — порядок, мера — форма — порядок, мера — число — порядок, мера — число — вес* и т.п.), которые предполагают, что их Первопричина также должна быть тройственной (*causa trina*), а значит, посредством обнаружения в мире подобной тринитарной онтологической структуры (или «следов Троицы» — *vestigia Trinitatis*) человеческий разум может прийти к познанию ее тройственной Первопричины — самой Божественной Троицы (Отец — причина бытия и Высшее Бытие, Сын — причина формы и красоты и Высшая Форма и Красота, Дух — причина порядка и гармонии и Высший Порядок и Гармония и т.п.). Эта ранняя форма тринитарной доктрины Августина постепенно трансформировалась в зрелую «психологическую теорию» Троицы, основанную на конструировании и анализе различных «психологических тринитарных моделей», в которых внутренняя жизнь Божественной Троицы познается по аналогии со структурой индивидуального самосознания человеческой души, обладающей набором из трех базовых характеристик или способностей, мыслимых в их потенциальном или актуальном состоянии и образующих так называемое «тринитарное *cogito*», частным случаем которого у Августина была «умопостигаемая триада»: быть — жить — мыслить, впоследствии трансформировавшаяся в другие «психологические триады», характерные для зрелой религиозно-философской мысли Августина.

Список литературы:

1. Верещатский П. Плотин и Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник, 7–8 (1911). С. 171–197; 9 (1911). С. 305–328.
2. Зяблицев Г., диак. Богословие блаженного Августина и античная философия // Церковь и время, 1 (1991). С. 65–76.
3. Морескини К. История патристической философии. М., 2011.
4. Ноздрин В. В. Философско-теологические истоки тринитарной концепции Аврелия Августина. Канд. дисс. СПб., 2009.
5. Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007.

1966. P. 175–176; Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010. P. 135, 294.

¹ См.: Sullivan J.E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963. P. 92.

² Aug. Confess. XIII 11.12.

6. Augustinus-Lexikon / Ed. C. Mayer et al. Basel, 1996–2002.
7. Ayres L. Augustine and the Trinity. Cambridge, N.Y., 2010.
8. Barnes M.R. Augustine in Contemporary Trinitarian Theology // Theological Studies 56 (1995). P. 237–250.
9. Barnes M.R. Re-reading Augustine's Theology of the Trinity // The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity / Ed. S. T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins. Oxford, N. Y., 1999. P. 145–176.
10. Bell D. Esse, Vivere, Intellegere: The Noetic Triad and the Image of God // Recherches de théologie ancienne et médiévale 52 (1985). P. 5–43.
11. Boyer Ch. Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Paris, 1920.
12. Cavallera F. Les premières formules trinitaires de saint Augustin // Bulletin de littérature ecclésiastique 31 (1930). P. 97–123.
13. Cipriani N. La presenza di Mario Vittorino nella riflessione trinitaria di S. Agostino // Augustinianum 42 (2002). P. 261–313.
14. Cipriani N. Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialogi di S. Agostino // Augustinianum 34 (1994). P. 264–312.
15. Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.
16. Fattal M. Plotin chez Augustin. Paris, 2006.
17. Gerber Ch. T. The Spirit of Augustine's Early Theology. Contextualizing Augustine's Pneumatology. Farnham (Surrey, UK), Burlington (USA), 2012.
18. Gioia L. Theological Epistemology of Augustine's «De Trinitate». Oxford, N.Y., 2008.
19. Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // Studia Patristica, 6 (1962). P. 409–442.
20. Hadot P. Porphyre et Victorinus. Paris, 1968. Vol. I–II.
21. Huber G. Das Sein und Absolute. Basel, 1955.
22. Legrand L. La notion philosophique de la Trinité chez saint Augustin. Paris, 1931.
23. Manchester P. The noetic triad in Plotinus, Marius Victorinus and Augustine // Neoplatonism and Gnosticism / Ed. R. T. Wallis, J. Bregman. Albany, N.Y., 1992. P. 207–222.
24. Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin // Gott und sein Bild. Augustins «De Trinitate» im Spiegel gegenwärtiger Forschung / Hrsg. J. Brachtendorf. Paderborn, 2000. S. 105–126.
25. Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Bd. 43. Stuttgart, 1953.
26. Pepin J. Études sur les lectures philosophiques de saint Augustin. Amsterdam, 1977.
27. Pepin J. Le tout et les parties dans la connaissance de la mens par elle-même (De Trin. X 3, 5–4, 6).
28. Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965.
29. Sullivan J. E. The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963.
30. Theiler W. Porphyrios und Augustin. Halle, 1933.
31. Wassmer Th. The Trinitarian Theology of Augustine and His Debt to Plotinus // The Harvard Theological Review 53 (1960). P. 261–268.

References (transliteration):

1. Vereshchatskii P. Plotin i Avgustin v ikh otnoshenii k trinitarnoi probleme // Pravoslavnyi sobesednik, 7–8 (1911). S. 171–197; 9 (1911). S. 305–328.
2. Zyablitsev G., diak. Bogoslovie blazhennogo Avgustina i antichnaya filosofiya // Tserkov' i vremya, 1 (1991). S. 65–76.
3. Moreskini K. Istoriya patristicheskoi filosofii. M., 2011.
4. Nozdrin V. V. Filosofsko-teologicheskie istoki trinitarnoi kontseptsii Avreliya Avgustina. Kand. diss. SPb., 2009.
5. (Footnotes)