

ИЗ ДИАЛОГА «ОБ УЧИТЕЛЕ»

Краткий обзор предыдущих глав

Августин. Теперь я желал бы, чтобы ты сделал обзор того, к чему мы пришли в нашей беседе.

Адеодат. Попытаюсь. Прежде всего некоторое время мы исследовали вопрос о том, с какою целью мы говорим, и пришли к тому выводу, что делаем это, чтобы учить и припоминать, причем, даже задавая вопросы, мы стремимся к обучению или припоминанию. Далее, пение, решили мы, не является в прямом смысле разговором. Когда же мы обращаемся с молитвой к Богу, о котором не можем думать, чтобы Он учился или припоминал, слова имеют то значение, что с их помощью мы или недоумливаем самих себя, или же благодаря нам припоминают и учатся другие. Наконец, когда мы окончательно определили, что слова — не что иное, как знаки, и что знаки не могут быть знаками, если они не означают чего-либо, ты предложил стих, значение отдельных слов которого я старался показать; стих был такой: «Если из града такого богам ничего не угодно оставить».

Хотя слово «ничего» этого стиха весьма известно и ясно, однако мы не могли открыть, что оно означает. Когда я высказал мнение, что мы употребляем это слово в разговоре не напрасно, а при помощи его слушающий нас чему-нибудь да учится, ты отвечал, что слово это означает, по всей видимости, состояние нашего ума, когда он находит или считает себя нашедшим, что предмета, который он ищет, не существует (впрочем, ты посчитал нужным отложить рассмотрение этого вопроса).

Затем ты потребовал, чтобы я, объясняя очередное слово, делал это не с помощью других слов, но непосредственно через сам предмет, обозначаемый объясняемым словом. Когда же я заметил, что, говоря, мы этого сделать не можем, мы приступили к исследованию того, что может быть указано пальцем. Я высказал мнение, что пальцем может быть указано все телесное, но потом мы пришли к выводу, что только видимое. Отсюда, уж и не вспомню как, мы перешли к глухим и комедиантам, обозначающим мимикой и жестом не только видимое, но часто даже и бестелесное. Жесты эти мы признали знаками.

Тогда мы вновь вернулись к вопросу о том, каким образом мы помимо всяких знаков можем указать на сами предметы, которые мы привыкли обозначать этими знаками. Поначалу я сгоряча отверг такую возможность, но ты разъяснил, что без помощи знака может быть показано то, чего мы, когда нас о том спросили, не делали, но после задания вопроса можем начать делать; это, впрочем, не относится к речи, ибо ясно, что если нас, когда мы говорим, спросят о том, что значит говорить, то это нетрудно показать самим делом.

Отсюда мы пришли к выводу, что мы можем указывать или знаки знаками, или нечто иное, не представляющее собою знаков, знаками же, или, наконец, сами предметы — без помощи знаков. На рассмотрении и исследовании первого из этих трех положений мы остановились наиболее внимательно. В результате мы пришли к тому, что, с одной стороны, есть такие знаки, которые не могут быть взаимно обозначаемы теми знаками, которые они сами означают, как, например, слово «союз», с другой — есть такие, которые могут, как, например, когда говорим «знак», мы обозначаем им и слово, а когда говорим «слово», им обозначаем и знак. Ибо знак и слово — одновременно суть и два знака, и два слова.

Было показано, что в числе этих знаков, означающих взаимно друг друга, некоторые имеют неравносильное значение, некоторые — равносильное, а некоторые —

и совершенно тождественное. Действительно, односложное слово «знак» обозначает собою решительно все, чем что-либо означает; напротив, «слово» представляет собою знак не всяких знаков, а только тех, которые произносятся вслух и членораздельно. Отсюда ясно, что хотя знаком обозначается и слово, а словом — знак, т. е. слоги первого — слогами второго, и наоборот, однако знак имеет более широкое значение, нежели слово, т. е. слогами первого обозначается более, чем слогами второго.

Слово же вообще и имя вообще имеют равносильное значение. Ибо было доказано, что все части речи суть и имена, потому что к ним применимы местоимения, и относительно всех их можно сказать, что ими что-нибудь да именуется, и в ряду их нет ни одной, которая не могла бы, когда соединяется с глаголом, не составить полного предложения. Но хотя имя, и слово имеют равносильное значение, поскольку всякое слово есть имя, и наоборот, однако они — не одно и то же. Было разъяснено, что по одной причине высказываемое нами называется словом, а по другой — именем, так как слово свое название имеет оттого, что оно касается слуха, а имя — оттого, что оно припоминается душой (это, кстати, можно понять уже из того, что, желая упрочить в памяти некий предмет, мы говорим, что этот предмет имеет такое-то имя, а не такое-то слово).

Из числа же знаков, которые имеют не только равносильное, но и совершенно тождественное значение, и между которыми не существует другого различия, кроме различия в звуках букв, мы нашли имя и опота.

При этом я упустил из виду, что из числа знаков, взаимно означающих друг друга, мы не нашли ни одного, который не означал бы также и самого себя. Вот все, что я могу припомнить. Хорошо ли и в надлежащем ли порядке пересказал я это, суди сам; ведь ты, думаю, в этой беседе не произнес ни единого слова иначе, как со знанием дела и с убежденностью.

Глава VIII

О цели предшествующих рассуждений и о том, что душа, восприняв знаки, соотносит их с обозначаемыми ими предметами

Августин. Ты хорошо все припомнил и, признаюсь, благодаря этому и мне сейчас все, о чем мы говорили, представляется куда яснее, чем это было в процессе наших рассуждений. Но вот чего я, собственно, старался достигнуть путем таких околичностей, в данный момент сказать трудно. Быть может, ты думаешь, что мы с тобою забавляемся и отвлекаем дух от серьезных предметов детскими забавами или же что все это — пустое и посредственное времяпровождение? Мне бы очень хотелось, чтобы ты поверил, что речь шла о вещах немаловажных, что есть блаженная и вечная жизнь, которой нам следует стремиться достигнуть под руководством Бога, т. е. самой Истины, идя при этом ступенями, приспособленными к нашей нетвердой поступи, и поэтому-то мы и начали наше рассмотрение не с самих вещей, обозначаемых знаками, а со знаков.

Итак, извини за несколько растянувшуюся прелюдию, затеянную мной не ради игры, но для упражнения силы и остроты ума, с помощью которых мы могли бы не только переносить, но и любить свет и тепло той страны, в которой — блаженная жизнь.

Адеодат. Продолжай: я никогда не посмел бы подумать, чтобы заслуживало пренебрежения что-либо из того, что ты находишь нужным говорить или делать.

Августин. Рассмотрим же теперь те случаи, когда знаками обозначаются не знаки, а то, что мы называли «обозначаемым». И прежде всего скажи мне: человек — есть ли он человек?

Адеодат. Вот теперь-то я действительно не понимаю, шутка это или нет.

Августин. Почему?

Адеодат. Как это «почему»? Вопрос в высшей степени странный.

Августин. Точно так же ты, вероятно, подумал бы, что я над тобой издеваюсь, если бы я спросил: не суть ли первые два слога этого имени что-нибудь иное, чем чело, а последний — иное, чем век.

Адеодат. Совершенно верно.

Августин. Но эти три слога, соединенные вместе, суть ли человек; или ты это отрицаешь?

Адеодат. Кто же станет это отрицать?

Августин. В таком случае я спрошу тебя: эти три слога, соединенные вместе, не ты ли?

Адеодат. Ни в коем случае. Но понимаю, к чему ты клонишь.

Августин. Тогда скажи, чтобы я ненароком не обидел тебя.

Адеодат. Ты думаешь вывести то заключение, что я не человек?

Августин. А разве это не следует из твоих предыдущих согласий и отрицаний?

Адеодат. Вначале ответь мне, о тех ли трех слогах ты спросил, когда задал вопрос «человек — человек ли», или же о самой вещи, которую эти слоги означают?

Августин. Лучше ты ответь, в каком смысле ты понял мой вопрос: ведь если вопрос двусмысленен, ты должен был отвечать не прежде, чем выяснил бы для себя, в каком смысле я тебя спросил.

Адеодат. Чем же помешала бы мне эта двусмысленность, если бы я на то и другое ответил так: человек есть человек, ибо и те три слога суть не что иное, как именно те три слога, и означаемое ими — не что иное, как то, что оно есть.

Августин. Ответ тонкий, но почему ты в том и другом смысле понял лишь одно слово «человек», но не остальное, что нами говорилось?

Адеодат. Откуда же видно, что остальное я понял иначе?

Августин. Не говоря уж обо всем другом, если бы ты понял самый первый мой вопрос в том смысле, что звучат одни лишь слоги, ты не смог бы мне вообще что-либо ответить: ведь тогда ты мог бы решить, что я ни о чем тебя не спросил. А между тем, когда я произнес три слова, из коих одно я повторил дважды, сказав: «человек — человек ли», — ты два последних слова понял не как знаки, а как то, что ими обозначается: это видно по крайней мере из того, что ты тотчас же счел нужным ответить на вопрос.

Адеодат. Совершенно справедливо.

Августин. Почему же только первое слово тебе вздумалось понимать и в смысле того звука, который в нем слышится, и в смысле того значения, которое оно имеет?

Адеодат. Поскольку я понимаю все со стороны лишь того, что им обозначается. Поэтому я соглашаюсь с тобой, что мы решительно не в состоянии что-либо выразить, если только душа наша, услышав слова, не перенесется к тому, знаками чего эти слова выступают. Укажи же мне теперь, каким образом могло ввести меня в обман то умозаключение, из которого следует, что я — не человек.

Августин. Напротив, я снова хочу спросить тебя о том же, чтобы ты сам нашел изъян в своих рассуждениях.

Адеодат. Хорошо.

Августин. Впрочем, я не стану спрашивать тебя о том, о чем спрашивал с самого начала, поскольку ты уже мне ответил. Обрати на этот раз побольше внимания на то, суть ли два слога «чело» и «век» то же, что и чело и век, или это что-либо иное?

Адеодат. А что же в них еще другого?

Августин. Ну, а если эти два слога соединить вместе, не выйдет ли человек?

Адеодат. С этим я никак не могу согласиться: ведь мы решили (и решили правильно), что, коль скоро дан знак, обращать внимание на то, что им обозначается, и соответственно уже этому или принимать, или отвергать сказанное. Эти же два слога, произносимые отдельно, поелику звучат безо всякого значения, относятся к тому, что мы решили считать звуком.

Августин. Итак, ты решил и твердо стоишь на том, что вопрошающим должно отвечать не иначе, как только с точки зрения тех предметов, которые обозначаются словами?

Адеодат. Если это — только слова, не понимаю, почему бы и не так.

Августин. Желал бы я знать, как опровергнул бы ты того, о ком в шутовой речи приходится слышать, что он вывел заключение, будто бы из уст спорящего с ним выскочил лев? Когда он спросил, действительно ли то, что мы говорим, исходит из наших уст, его оппонент не мог с этим не согласиться; затем он повел речь с этим человеком так, что заставил его (что было нетрудно) произнести в разговоре слово «лев». Когда же это произошло, он стал насмехаться над ним за то, что он, будучи незлым человеком, изблевал столь лютое животное, поскольку заранее согласился, что все, что мы говорим, исходит из наших уст, и поскольку не мог отпереться от того, что произнес «лев».

Адеодат. Опровергнуть этого шутника было бы совсем нетрудно: я не согласился бы с тем, что все, произносимое нами, исходит из наших уст. Ибо когда мы говорим, мы только обозначаем то, о чем говорим, и из уст говорящего исходит не сама обозначаемая вещь, а знак, коим она обозначается, если только не знак других знаков, о чем мы рассуждали прежде.

Августин. Против этого человека ты, пожалуй, вооружен неплохо; но что ответил бы ты мне, если бы я спросил: человек — имя ли?

Адеодат. Что же еще, как не имя?

Августин. Стало быть, видя тебя, я вижу имя?

Адеодат. Нет.

Августин. Сказать тебе, что отсюда следует?

Адеодат. Кажется, я понимаю и сам: ведь, если мой ответ верен, то я — не человек. А ведь я уже прежде решил, что следует соглашаться с тем или отрицать то, что говорится, с точки зрения предмета, который обозначается.

Августин. Но, на мой взгляд, ты не ошибся, дав такой ответ; в этом случае прирожденный нашим умам закон разума оказался сильнее твоей осмотрительности. Ибо, если бы я спросил тебя, что такое человек, ты, вероятно, ответил бы, что он животное; а если бы я спросил, к какой части речи относится человек, ты сказал бы, что человек — имя существительное. Поэтому, коль скоро оказывается, что человек — и имя, и животное, то первое говорится о нем, когда речь идет о знаке, а последнее, когда — о предмете, который обозначается. Таким образом, если бы кто-нибудь спросил меня: «Человек — имя ли?» — я ответил бы — имя, поскольку достаточно видно, что вопрошающий желает слышать ответ в этом именно смысле. А если бы он спросил: «Человек — животное ли?» — я бы еще скорее ответил утвердительно, поскольку если бы он вообще бы умолчал об имени и животном, а просто спросил лишь: «Что такое человек?» — душа наша, руководимая законами речи, прямо остановилась бы на том, что обозначается этими слогами, и ответ дан был бы или такой, что человек — животное, или же в полном определении — животное разумное и смертное. Так ли и по твоему мнению?

Адеодат. Именно так. Но если мы все же ответили, что человек — имя, как в этом случае избежать нам того крайне оскорбительного вывода, что мы — не люди?

Августин. А не иначе, как сказав, что заключение это не вытекает из того смысла, в каком мы дали утвердительный ответ на вопрос. А если он скажет, что выводит его из того же самого смысла, то и в этом случае бояться нечего: ибо чего же мне бояться — согласиться, что я — не человек, т. е. не эти слогии?

Адеодат. Лучше и сказать нельзя. Но почему же, когда говорят: «Следовательно, ты не человек», — наш дух оскорбляется, если согласно с тем, как ты это сейчас показал, все здесь сказано абсолютно справедливо?

Августин. Потому что, когда звучат эти слова, я не могу не думать, чтобы заключение это не относилось к тому, что обозначается этими слогами, в силу имеющего естественно наибольшее значение правила, согласно которому внимание наше от слышимых знаков переносится к обозначаемым ими предметам.

Адеодат. Согласен.

Глава IX

О том, что сама вещь и ее познание важнее, нежели ее знак

Августин. Теперь я желаю, чтобы ты понял, что обозначаемые предметы должны быть ценимы более, нежели их знаки. Ибо все, что только существует ради другого, необходимо ниже, чем то, для чего оно существует. Но, быть может, ты думаешь иначе?

Адеодат. По-моему, это следует сперва обдумать. Вот, например, когда мы говорим «соепит» (грязь), то разве это имя не лучше обозначаемого им предмета? Ибо то, что в нем оскорбляет наш слух, принадлежит не самому звуку слова: если в этом слове изменить только одну букву, то получится «соелит» (небо); а ведь между теми предметами, которые обозначаются этими именами, различие огромно! Поэтому я никогда не приписал бы знаку того, что ненавистно нам в обозначаемом им предмете, а значит, я вправе предпочесть знак предмету.

Августин. Осмотрительная предосторожность! Итак, ложно, что предметы надлежит ценить выше, чем их знаки?

Адеодат. Похоже на то.

Августин. В таком случае скажи, что, по-твоему, имели в виду те, кто дали имя столь гнусному и презренному предмету; одобряешь ли ты их, или не одобряешь?

Адеодат. Ни то и ни другое — ведь я знать не знаю, что они имели в виду.

Августин. Не можешь ли по крайней мере сказать, что ты сам имеешь в виду, когда произносишь это имя?

Адеодат. Это могу: желая научить человека, с которым говорю, и напомнить ему об этом предмете, я обозначаю этим именем то, чему он, по моему мнению, должен учиться и что припоминать.

Августин. Ну а это учение или напоминание, которое ты с таким для себя удобством даешь или получаешь при помощи имени, не следует ли считать дороже самого имени?

Адеодат. Согласен, что знание, приобретаемое посредством знака, следует предпочитать самому знаку; но не думаю, чтобы следовало предпочитать ему и предмет.

Августин. Итак, хотя в высказанном нами положении и ложно то, что все предметы должны быть предпочитаемы их знакам, верно, однако, что все существующее для другого ниже, чем то, для чего оно существует. Так, познание о грязи, ради которого придумано это имя, следует считать более важным, чем само это имя, которое, в свою очередь, как признано нами, надлежит предпочитать грязи. Ибо познание это предпочитается знаку, о коем мы говорили, не почему-либо другому, как именно

потому, что не познание, как нам кажется, существует для знака, а наоборот, знак — для познания.

Так, когда какой-то обжора, или, по выражению ап. Павла, работающий чреву (Рим. XVI, 18), сказал, что он живет для того, чтобы есть, то слышавший его слова человек жизни умеренной не стерпел и сказал: «Гораздо бы лучше было, если бы ты ел для того, чтобы жить». Он сказал это на основании того же правила. Речь первого не могла понравиться не почему-либо иному, как потому, что жизнь свою он ценил столь мало, что считал ее ниже удовольствий чрева, когда говорил, что живет ради пищи. С другой стороны, речь последнего похвальна именно потому, что он понимал, что чему служит. Возможно, что подобным же образом и ты, и любой другой из людей, умеющих ценить вещи, какому-нибудь говоруну и фразеру в ответ на его слова: «Я учу для того, чтобы говорить», — сказал бы: «Не лучше ли тебе, друг мой, говорить для того, чтобы учить?» Если это так (а ты знаешь, что это так), то ты теперь вполне понимаешь, что слова должны иметь меньшее значение, чем то, для чего мы их употребляем; ибо употребление слов должно быть предпочтительно самим словам: слова существуют для того, чтобы мы пользовались ими, а пользуемся мы ими для того, чтобы учить. Следовательно, насколько учить лучше, чем говорить, настолько говорение лучше, чем слова. Наука, следовательно, гораздо лучше, чем слова. Но я желал бы услышать возражения, которые ты, возможно, считаешь нужным сделать.

Адеодат. Я согласен, что наука лучше слов, но не знаю, нет ли чего-нибудь такого, что можно было бы возразить против правила: «Все, что существует ради другого, ниже того, для чего оно существует»?

Августин. Этот вопрос мы лучше обсудим в другой раз, теперь же мне вполне хватает и того, с чем ты сейчас согласился. Ты же согласился с тем, что познание вещей дороже, чем их знаки. Поэтому познание вещей, обозначаемых знаками, надлежит предпочитать познанию знаков. Так ли это и по-твоему?

Адеодат. Разве я согласился с тем, что познание вещей превосходнее познания знаков, а не с тем, что оно превосходнее самих знаков? Поэтому я боюсь, что не согласусь с тобой и теперь.

В самом деле, если имя «грязь» лучше самого предмета, который оно означает, то почему бы и познание этого имени не предпочесть познанию его предмета, хотя бы само имя было и ниже этого познания? У нас налицо теперь четыре вещи — имя, предмет, познание имени и познание предмета. Если первое превосходнее второго, то почему же и третье не превосходнее четвертого? Но допустим, что не превосходнее; разве только лишь поэтому его следует ставить ниже?

Августин. Вижу, что ты отлично помнишь, с чем согласился, и выяснил превосходно, что думаешь. Но, полагаю, ты понимаешь, что, например, слово «порок» лучше, чем то, что им обозначается, хотя знание самого имени гораздо ниже, чем знание пороков. Представим теперь, что ты сопоставишь между собою и степень рассмотрения: имя и предмет, знание имени и знание предмета; первое мы вправе предпочесть второму. В самом деле, имя это, поставленное в стихе Персея: «Но он изумился пороку», — не только не вносит в стих ничего порочного, но, напротив, придает ему некоторое украшение, хотя сам предмет, обозначаемый этим именем, делает порочным того, в ком находится. Но не таково отношение между третьим и четвертым. Мы находим в этом случае, что четвертое предпочтительнее третьего. Действительно, знание этого имени ничтожно по сравнению со знанием пороков.

Адеодат. По-твоему, это познание предпочтительней даже тогда, когда оно делает нас несчастными? Ведь тот же Персей превыше всех наказаний, которые или

измышляет жестокость тиранов, или несет в себе их жадность, ставит то одно, которым мучатся люди, вынужденные сознавать пороки, коих избежать не могут.

Августин. Но подобным же образом ты можешь отрицать и то, что знание добродетелей следует предпочитать познанию имени «добродетель»: ведь знать добродетель и не иметь ее — также мучение; и тот же самый сатирик желал, чтобы тираны несли такое наказание.

Адеодат. Пусть Бог оградит от подобного безумия! Теперь я понимаю, что не следует винить сами знания, которыми наполняет наш дух лучшая из всех наука; но следует считать несчастнейшими, — как, полагаю, считал их и Персей, — тех, которые заражены такою болезнью, от которой не лечит даже и это врачевание.

Августин. Ты рассуждаешь неплохо; но какое отношение к нам имеет мнение Персея? В подобных вещах нам не следует подчиняться авторитету таких людей. Да и вообще, следует ли одно из этих познаний предпочитать другому, в настоящем случае решить нелегко. Для меня же достаточно и того, что сделано, а именно — что познание предметов, обозначаемых знаками, если не лучше познания знаков, то по крайней мере лучше самих знаков. Поэтому рассмотрим теперь обстоятельней, что за род предметов, относительно которых мы сказали, что они могут быть указаны помимо знаков, сами собою, как, например, говорить, ходить, сидеть, лежать и проч.

Адеодат. Припоминаю, продолжай.

Глава X

О том, можно ли чему-нибудь учиться помимо знаков, а также и о том, что предметы не изучаются непосредственно при помощи слов

Августин. Все ли, о чем мы можем быть спрошены и чем можем немедленно заняться, может быть указано помимо знака, или же ты что-либо из этого исключаешь?

Адеодат. В указанном классе предметов я не нахожу ничего такого, чему можно было бы учиться помимо знака, за исключением разве что говорения и того, что определяется словом «учить». В самом деле, я вижу, что всему, что бы ни стал я делать с целью научить кого-либо, этот последний не научится от самого того предмета, который он требует показать. Так, если бы меня, когда я ничего не делаю или делаю что-либо другое, спросили, что значит ходить, а я, стараясь научить помимо знака, начал бы тотчас ходить, то не исключено, что вопрошающий решил бы, будто ходить — это именно так и столько ходить, как я ему показал, а иначе это уже не хождение, а что-нибудь другое. И все вышесказанное относится не только к хождению, но и вообще ко всему, за исключением разве что понятий «говорить» и «учить».

Августин. Пусть так; но не представляется ли тебе, что говорить — это нечто одно, а учить — совсем другое?

Адеодат. Конечно, ведь если бы это было одно и то же, то учил бы только тот, кто говорит. А так как многому мы можем научиться не только со слов, но и при помощи иных знаков, то кто же станет сомневаться в различии между тем и другим?

Августин. А различаются ли между собой понятия «учить» и «обозначать»?

Адеодат. Думаю, что это одно и то же.

Августин. А прав ли тот, кто говорит, что мы обозначаем для того, чтобы учить?

Адеодат. Безусловно.

Августин. Ну, а если бы другой сказал, что мы учим для того, чтобы обозначать, — не опровергалось ли бы это предыдущим положением?

Адеодат. Опровергалось бы.

Августин. Следовательно, если мы обозначаем для того, чтобы учить, а не учим для того, чтобы обозначать, то учить — это одно, а обозначать — совсем другое.

Адеодат. Ты прав: я беру свои слова обратно.

Августин. Теперь ответь мне на следующее: тот, кто учит тому, что значит учить, делает это при помощи знаков или как-нибудь иначе?

Адеодат. Думаю, что только так.

Августин. Значит, ложно то, что ты утверждал несколько раньше, т. е. что когда спрашивают, что значит «учить», то их можно научить без помощи знаков: ведь ты сам признал, что обозначать — одно, а учить — совсем другое. Если же то и другое различно, как это оказалось на деле, и одно может быть указано только другим, то, значит, они не могут быть указаны через самих себя, как это тебе показалось. Следовательно, мы до сих пор еще не нашли ничего такого, что могло бы быть указано само собою, за исключения разве что говорения, которое, означая иное, означает и само себя. Но так как оно и само есть знак, то выходит, что нет решительно ничего, чему можно было бы научиться без помощи знаков.

Адеодат. Полностью признаю твою правоту.

Августин. Итак, решено, что мы ничему не учимся без помощи знаков и что само познание должно быть для нас дороже знаков, посредством которых мы познаем (хотя и не все, что обозначается, непременно лучше своих знаков).

Адеодат. Именно так.

Августин. А помнишь ли ты, каким окольным путем дошли мы до такой малости? Ведь все, из-за чего мы так долго препирались, ограничивалось только тем, чтобы найти следующие три вещи: действительно ли нельзя ничему научиться без помощи знаков; есть ли какие-нибудь такие знаки, которые следует предпочитать самим предметам, ими обозначаемым; и, наконец, лучше ли познание самих предметов познания их знаков. Но есть и четвертое, о чем я хотел бы вкратце осведомиться у тебя: считаешь ли ты все это, нами найденное, настолько верным, что в нем ты уже не можешь сомневаться?

Адеодат. Хотелось бы, чтобы все, чего мы достигли с таким трудом, оказалось бесспорным. Однако, признаюсь, этот твой вопрос заставляет меня задуматься и не спешить с ответом. Мне кажется, что ты спросил не случайно и что-то мы еще упустили, вот только что — этого я понять не могу.

Августин. Меня радует твое сомнение — ведь оно означает, что дух твой отнюдь не безрассуден. Ибо весьма трудно не прийти в сильное смущение, когда то, что мы усвоили охотно и с большим доверием, расшатывается возражениями с противоположной стороны и как бы ускользает из рук. Поэтому, как хорошо и справедливо уступать благоразумным и рассудительным доводам, так же и опасно считать неизвестное за известное. Если часто разрушается то, что мы привыкли считать весьма прочно обоснованным и неизменным, то есть все основания бояться, что мы впадем в состояние такого умственного отвращения или страха, что придем к мысли не верить и в самую очевидную истину.

Но давай поскорее рассмотрим, имел ли ты достаточные основания сомневаться в том, что мы обосновали. Представь себе, что человек, незнакомый с ловлею птиц, совершаемой при помощи прутьев и птичьего клея, встретился с птицеловом, хотя и снаряженным этими предметами, но еще не приступившим к ловле птиц, а только идущим на охоту; увидев его, он бы остановился и, как это часто бывает, начал бы с удивлением размышлять и спрашивать про себя, что значит убранство этого человека? Птицелов же, заметив пристальное к себе внимание и движимый желанием похва-

статься, приготовил бы свои трости и, заметив вблизи себя птичку, при помощи дудки и ястреба остановил бы ее, привлек к себе и поймал. Спрашивается, не научил бы он своего зрителя, помимо всяких знаков, но самим делом тому, что тот хотел бы узнать?

Адеодат. Боюсь, не то ли это самое, что я сказал о человеке, который спросил, что значит ходить. Не думаю, чтобы и здесь вполне было показано птицеводство.

Августин. От этого опасения тебя освободить нетрудно: достаточно только допустить, что он был настолько понятлив, что из того, что видел, вполне уразумел этот род искусства; для дела достаточно и того, чтобы о некоторых только предметах и только немногие из людей могли приобретать познания безо всяких знаков.

Адеодат. То же самое я могу допустить и относительно ходьбы: вопрошавший был-де настолько понятлив, что, хотя хождение было показано ему всего несколькими шагами, он вполне уразумел, что значит ходить.

Августин. Изволь, я не только не собираюсь препятствовать этому, но напротив, помогаю, как могу. Сам видишь, что мы оба приходим к одному и тому же выводу, что кое-кто может кое-чему учиться без знаков и что ложно то, что мы утверждали несколько выше, будто бы нет решительно ничего, что могло бы быть показано без знаков. Ведь не только что-нибудь то или другое из указанного, а встречаются тысячи предметов, которые узнаются сами собою без всякого знака. Из-за чего же, скажи на милость, мы будем сомневаться? Не говорю уже о тех бесчисленных зрелищах, которые представляют во всех театрах люди самим делом, безо всяких знаков, но это солнце и этот все наполняющий и украшающий свет, и эту луну и все прочие светила, и эту землю, море и все, что в них рождается, — разве все это не показывает созерцающим Бог и природа непосредственно, как оно есть само по себе?

А если ты всмотришься в это повнимательней, то, быть может, и не найдешь ничего такого, что узнается посредством знаков. В самом деле, когда дается знак, этот знак не может научить меня ничему, если я не знаю, какого предмета служит он знаком; а если знаю, то чему с его помощью я учусь? Когда я читаю: «И сарабаллы их не изменились» (Дан. III, 94), то слово это не дает мне видеть тот предмет, который оно означает. Ибо если этим именем обозначаются своего рода головные покрывала, то, слыша это слово, учусь ли я тому, что такое голова, или тому, что такое покрывало, если раньше не был знаком с этими предметами? Представление о них приобретается мною не тогда, когда я слышу о них от других, а когда вижу их сам. В самом деле, когда три слога слова «голова» в первый раз касаются моего слуха, я так же мало знаю, что они означают, как и то, когда в первый раз слышу или читаю слово «сарабаллы». Но когда часто говорят «голова», то, замечая и соображая, в каком случае это слово произносится, я открываю, что это — название предмета, который мне давно известен. Пока же я не открыл этого, слово это было для меня только звуком; а что оно — еще и знак, это я узнал, когда открыл, какого предмета оно служит знаком; а открыл я это, когда заметил, и не по значению, но посредством наблюдения. Таким образом, мы скорее узнаем знак после того, как узнаем предмет, чем узнаем предмет по данному знаку.

Чтобы яснее понять это, вообрази, что мы в первый раз слышим слово «голова», и не зная, только ли это звук, или же он имеет еще и какое-нибудь значение, спрашиваем, что значит «голова» (помни, что нас интересует еще не сам предмет, но знак, который нам совершенно неизвестен до тех пор, пока мы не выясним, знаком чего он служит); и вот, когда мы задаем такой вопрос, нам указывают пальцем на сам предмет. Увидев предмет, мы получаем познание и о знаке, который раньше слышали, но не знали. Но поскольку в этом знаке две стороны — звук и значение, то звук мы воспринимаем не посредством знака, а тем, что воздействует на слух, значение же уразумеваем, когда видим обозначаемый предмет. Ибо указание пальцем может означать не

что иное, как то, на что оно направлено, а направлено оно не на знак, а на ту часть тела, которая называется головою. Таким образом, посредством указания пальцем я не получаю познания ни о предмете, который знал раньше, ни о знаке, на который это указание не простирается. Впрочем, я не придаю большого значения указанию пальцем, потому что оно представляется мне скорее знаком указания, вроде наречия «вот», чем знаком каких-либо указываемых предметов: обыкновенно к указанию пальцем мы присовокупляем и это наречие, считая, что одного только указания пальцем недостаточно.

Я стараюсь сейчас убедить тебя, насколько могу, что при помощи знаков, называемых словами, мы ничему не учимся, ибо, как я сказал, скорее силу слова, т. е. значение, которое скрывается в звуке, мы узнаем, узнавши сам обозначаемый предмет, нежели получаем представление о предмете при помощи этого значения.

Что сказано мною о голове, можно сказать и о покрывалах, и о множестве других предметов. Хотя бы я и знал их, сарабалл я все же еще не знаю. Если бы кто-нибудь или жестом обозначил мне их, или нарисовал, или указал на нечто такое, на что они похожи, — то он, пожалуй, чему-то меня бы научил: я понял бы этот предмет без особого труда, если бы захотел поговорить о нем побольше; но я говорю, что ближайшее понятие о предмете я получил бы не из слов. Точно так же, как если бы они находились налицо, и мне бы указали на них, говоря: «Вот сарабаллы», — я получил бы познание о неизвестном мне предмете не посредством сказанных слов, а посредством взгляда на предмет, при помощи которого я узнал бы и усвоил, что значит это имя. Ибо, коль скоро изучаю я сам предмет, то доверяю не чужим словам, а собственным глазам; доверяю, пожалуй, и чужим словам, но лишь настолько, чтобы обратить свое внимание, т. е. посредством осмотра исследовать то, что вижу.

Глава XI

*О том, что мы учимся не внешне звучащими словами,
а внутренне звучащей истиной*

Значение слов не простирается дальше этого. Они, даже если приписать им те возможности, коих у них нет и в помине, только убеждают нас исследовать предметы, но не доставляют познания о них. Учит меня чему-либо тот, кто представляет или глазам, или какому-нибудь другому телесному чувству, или же непосредственно самому уму то, что я хочу познать. При помощи же слов мы учимся только словам, даже только звуку, треску слов, ибо, если то, что не есть знак, не может быть словом, то я, хотя и слышу слово, однако не знаю, что оно — слово, пока не выясню, что оно означает. Следовательно, познание слов приобретает уже после того, как познаются предметы — на слух же мы не учимся даже словам. Ибо мы не изучаем тех слов, которые знаем, а если мы их не знаем, то не можем сказать, что мы их изучили, не усвоив себе их значения; значение же усвоается не тем, что мы слышим издаваемые звуки, но познанием обозначаемых предметов. Правильно говорят, что когда произносятся слова, мы или знаем, что они значат, или не знаем: если знаем, то скорее припоминаем, чем учимся; если же не знаем, то и не припоминаем, а побуждаемся, пожалуй, к поискам этого значения.

Так, если бы ты сказал, что хотя знания о тех головных покрывалах, имя которых для нас не более, чем звук, мы можем получить действительно только в том случае, если их увидим, и что само это имя мы вполне узнаем, лишь узнав сами покрывала; однако же тому, что известно нам о благородных отроках: как они верою и

благочестием победили, какие хвалы воспели Богу, какие почести заслужили от своего врага — мы научились не иначе как посредством слов, то я отвечу, что мы уже имели представление обо всем том, что обозначается этими словами. Ибо что такое три отрока, что такое печь, огонь, царь, наконец — что такое быть невредимым от огня, и вообще все, что этими словами обозначается, я уже знал и прежде. Анания же, Азария и Мисаил мне также неизвестны, как и сарабаллы; и познанию их не помогают, да и не могут помочь их имена. Признаюсь, что я скорее верю, чем знаю, что все рассказываемое в этой истории так тогда и происходило, как описано. Подобное различие знания и веры было известно и тем, кому мы верим. Ибо пророк говорит: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены» (Исаия. VII, 9). Этого он не сказал бы, если бы, по его представлению, между тем и другим не было никакого различия.

Итак, что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю, и к области этого полезного отношу и эту историю о трех отроках. Поэтому, хотя многих предметов я и не могу знать, однако знаю о пользе в них урывать.

Обо всем, постижимом для нас, мы спрашиваем не у того, кто говорит, тем самым произнося звуки внешним образом, а у самой внутренне присущей нашему уму истины, побуждаемые к тому, пожалуй, словами. Тот же, у кого мы спрашиваем и кто нас учит, есть обитающий во внутреннем человеке Христос (Еф. III, 16–17), т. е. непреложная Божья сила и вечная премудрость; хотя к ней обращается с вопросами всякая разумная душа, она открывается каждому из нас лишь настолько, насколько тот в состоянии принять, в зависимости от своей худой или доброй воли. И если порою мы ошибаемся, происходит это не по вине учащей нас истины, так же как и не по вине света часто ошибаются наши глаза. В действительности и к свету мы обращаемся относительно видимых предметов для того, чтобы он нам их показал, сообразуясь с нашей возможностью их видеть.

Глава XII

О том, что Истина-Христос учит нас внутренним образом

Если относительно цвета мы обращаемся за сведениями к свету, а относительно остального, ощущаемого нашим телом — к стихиям этого мира, к тем же телам, которые ощущаем, и к самим чувствам, которыми, как толкователями, пользуется наш ум для познания этих предметов, относительно же всех умопостигаемых вещей — к внутренней истине, то чему тогда мы можем учиться у слов? Ведь все, что мы познаем, мы познаем или телесными чувствами, или умом. Первый тип познания называется чувственным, второй — умственным, или, говоря языком наших писателей, первый — телесным, второй — духовным.

Если нас спрашивают о первого рода предметах, мы даем ответ, когда у нас налицо то, что мы ощущаем, как тогда, например, когда мы смотрим на только что родившуюся луну и у нас спрашивают, какова луна или где она. В этом случае спрашивающий нас, если он не видит предмета, верит нам на слово, а часто и не верит, но ни в коем случае не учится, если только не видит сам того, о чем ему говорят; а если видит, то учится уже не посредством звучащих слов, но посредством самих предметов и чувств. Ибо для видящего слова звучат точно так же, как звучали бы они и для невидящего. Но если нас спрашивают не о том, что мы ощущаем непосредственно, а о том, что ощущали когда-то, — в этом случае мы говорим уже не о самих предметах, а

об образах, отпечатлевшихся и сохраняющихся в памяти: как в этом случае мы выдаем за истинное то, что сами считаем ложным, я решительно не знаю, — разве только утверждаем, что мы этого не видим и не ощущаем, но видели и ощущали. Таким образом, сохраняющиеся в нашей памяти образы предметов, раньше подлежащих нашему ощущению, представляют собою некоторого рода документы, мысленно созерцающие которые, мы не лжем, коль скоро говорим по чистой совести; но они — только документы, и слушающий нас, если он прежде и сам ощущал или присутствовал на тех событиях, о которых мы ему говорим, не учится чему-либо на основании моих слов, а припоминает, воспроизводя сам про себя образы, а если все это его ощущением не подлежало, то ясно, что он в этом случае скорее верит словам, чем учится.

Когда же речь идет об умопостигаемых предметах, созерцаемых рассудком и разумом, то хотя мы говорим о том, что созерцаем их как присущих во внутреннем свете истины — свете, коим просвещается и наслаждается так называемый внутренний человек, однако и в этом случае слушающий нас, если он и сам видит эти предметы сокровенным, внутренним оком, познает, о чем я говорю, посредством собственного созерцания, а не посредством моих слов. Таким образом, и его, созерцающего истину, я не учу, когда говорю истину; ибо он учится не от моих слов, а самими вещами, ясными для него по внутреннему откровению Божию; следовательно, будучи спрошенным об этом, может отвечать и сам. А что может быть нелепее мнения, будто бы своей речью я научу того, кто, прежде чем я стану говорить, может сказать то же самое, если его спросят? Ибо, если спрашиваемый, как это часто бывает, сперва отрицает что-нибудь, а потом рядом вопросов вынужден бывает признать, то происходит это вследствие слабости умственного взора спрашиваемого, который не в состоянии разом постигнуть в том свете предмет целиком, почему его и заставляют делать это по частям, когда спрашивают об этих самых частях, из коих слагается то целое, которое он не в состоянии был объять своим взором за один раз. Если к этому он приводится и словами спрашивающего, то слова не учат его, а только используются как особые приемы, посредством которых спрашиваемый способен учиться внутренне.

Так, я спросил тебя: неужели при помощи слов нельзя ничему научиться? Будучи не в состоянии на первых порах объять этот предмет в целом, ты нашел это мнение нелепым. Тогда, чтобы силы твои оказались способными слушать внутренне истинного учителя, я должен был спрашивать тебя, откуда ты научился тому, что признаешь в моих словах истинным, в чем уверен и о чем утверждаешь, что знаешь? Допустим, ты ответил бы, что этому научил тебя я. Тогда я спросил бы, что, предположим, заверяя я тебя, будто бы видел летающего человека: было бы это для тебя столь же убедительным, как мое утверждение о том, что умные люди лучше глупых? Ты, конечно, отверг бы это и сказал, что первому не веришь, а если бы и поверил, то все равно не знаешь этого; последнее же знаешь несомненным образом. Уже из одного этого ты должен был бы понять, что с моих слов ты не мог научиться ни первому, чего ты не знал, ни последнему, что знал очень хорошо; потому что и после того, как я спросил тебя порознь о том и другом, ты поклялся бы, что первое тебе неизвестно, а последнее ты знаешь. После этого ты признаешь и все то, что ты отрицал в целом, так как части, из которых оно слагается, и на твой взгляд, будут несомненными и ясными, а именно: слушающий нас или не знает, истинно ли то, что мы говорим, или знает, что оно ложно, или, наконец, знает, что оно истинно. В первом случае он или верит, или раздумывает, или соглашается относительно наших слов; во втором противится им или отвергает, в третьем подтверждает их; следовательно, он не учится ни в том, ни в другом, ни в третьем случае. Значит, и тот, кто и после моих слов не знает предмета, и тот, кто знает, что услышал ложное, и, наконец, тот, кто, будучи спро-

шенным, сам мог бы ответить то же самое, что сказано, — все они, очевидно, при помощи моих слов ничему не научились.

Глава XIII

О том, что посредством слов не открывается даже душа говорящего

Поэтому и относительно тех предметов, которые созерцаются умом, напрасно тот слушает слова созерцающего, кто сам созерцать эти предметы не может, а если не напрасно, то только потому, что подобным вещам полезно верить и не зная их. Кто же в состоянии созерцать, тот внутренне ученик истины, внешне же — судья говорящего, или лучше — судья самой речи. Ибо весьма часто он знает, о чем говорится, между тем как сам говорящий не знает того, что сказал. Так, если бы кто-нибудь, следуя эпикурейцам и считая душу смертной, начал бы развивать те доводы, которые приводятся в защиту ее бессмертия, тому человеку, который может созерцать духовное, последний подумал бы, что тот говорит правду, между тем как говорящий не знал бы, правду ли он говорит, а, пожалуй, считал бы даже свои слова в высшей степени ложными: не следует ли в таком случае думать, что он учит тому, чего не знает сам? А ведь он пользуется теми же самыми словами, которыми мог бы пользоваться и знающий.

Таким образом, на долю слов не остается даже и того, чтобы ими обнаруживалась по крайней мере душа говорящего, так как остается неизвестным, знает ли она то, что говорит. Прибавь к этому лгунов и обманщиков, на примере которых ты легко увидишь, что слова не только не открывают, но даже скрывают душу. Я нисколько не спору с тем, что слова людей правдивых направлены на обнаружение собственной души; при общем согласии они достигли бы этой цели, если бы не дозволялось говорить лгунам. Хотя мы часто испытывали и на себе, и на других, что слова произносятся не о тех предметах, о которых мы думаем. Это, по моему мнению, может случаться двояко: или когда из наших уст изливается речь, заученная на память и вертящаяся на языке, причем в этот момент сами мы думаем о чем-то другом, что часто случается с нами во время пения гимна; или же когда одни слова срываются с языка вместо других против нашей воли, по ошибке, ибо и в этом случае слышатся знаки не тех предметов, которые мы имеем в виду. Что же касается лгунов, то они думают о тех самых предметах, о которых говорят, так что, хотя мы и не знаем, правду ли они говорят, знаем, однако, что они имеют в виду именно то, о чем говорят; если только с ними не бывает одного из двух вышеназванных случаев (если бы кто стал утверждать, что иногда подобное случается, и когда случается, то ясно обнаруживается, я это отрицать не буду, хотя часто это вовсе не так уж и ясно, и нередко вводили меня в заблуждение).

Но к этим двум случаям присоединяется еще один, весьма часто встречающийся и служащий семенем бесчисленных разногласий и споров, а именно: когда говорящий хотя и обозначает то, о чем он мыслит, но только для себя и для немногих других; для того же, с кем говорит, а равно и для большинства других обозначает нечто совсем иное. Так, если бы кто-нибудь сказал бы в нашем присутствии, что человек превосходит некоторых животных доблестью, мы не могли бы потерпеть этого и отвергли бы столь ложное и вредное мнение с крайним негодованием; между тем он, быть может, доблестью называет телесные силы, и этим термином выражает именно то, о чем думает, — не лжет, не заблуждается, не путает хранящихся в памяти слов, думая о чем-либо другом, не высказывает, наконец, по ошибке, того, чего не думает, но только лишь называет предмет, о котором думает, иным, чем мы, именем. Мы согласились бы с ним тотчас же, если бы могли усмотреть его мысль, которую он не смог донести до нас высказанными им словами. Говорят, что подобную ошибку

может устранить определение; так, если бы в приведенном случае было дано определение, что такое доблесть, то оказалось бы, говорят, что спор вызвал не предмет, а слова. С этим, пожалуй, я согласен, но разве можно считать каждого умеющим делать хорошие определения? Притом относительно науки давать определения было много споров, разбирать которые в настоящий момент не благовременно; да и их вообще и не одобряю.

Не говорю уже о том, что многое мы не вполне можем расслышать, а потом долго и много спорим о нем, как будто все расслышали. Так, недавно, когда я назвал каким-то пуническим словом милосердие, ты заметил, что словом этим, как слышал ты от лиц, лучше знающих этот язык, обозначается благочестие; я не соглашался с тобою, настаивая, что ты забыл то, что слышал: мне показалось, что ты сказал не «благочестие», а «вера», хотя ты сидел возле меня и эти два имени никак не должны были обмануть мой слух, ибо звучат крайне несходно. При этом я долго был того мнения, будто ты не знаешь, что тебе было сказано, хотя это я не знал того, что ты сказал. Если бы я тебя расслышал, то мне отнюдь не показалось бы нелепым, что милосердие и благочестие на пуническом языке называются одним и тем же словом. Так случается весьма часто, но это мы, как сказано, обойдем молчанием, чтобы не показалось, будто мы порицаем слова из-за нерадивости слушающего или даже из-за глухоты людей. Меня заботят более прежде указанные мною случаи, когда мы бываем не в состоянии понять мысли людей, говорящих словами, ясно воспринимаемыми нашим слухом, словами латинскими, которыми мы и сами говорим.

Но вот я допускаю и соглашаюсь, что, когда слова воспринимаются слухом человека, которому они известны, ему может быть известно и то, что думает говорящий о предметах, обозначаемых этими словами: узнает ли он в силу этого и то, что мы теперь доискиваемся, а именно: истину ли он сказал?

Глава XIV

О том, что Христос учит внутренне, а человек напоминает внешне при помощи слов

Затем ли преподают учителя, чтобы воспринимались и запоминались их мысли, а не те науки, которые они излагают посредством слов? Чье же любопытство будет столь неразумно, что он пошлет своего сына в школу с той только целью, дабы тот узнал, что думает учитель? Но когда учителя при помощи слов преподавали все те науки, обучение которым они приняли на себя, — науки о добродетели и мудрости, — тогда так называемые ученики отдают сами себе отчет, истинно ли то, что им сказано, созерцая внутреннюю истину сообразно со своими способностями. Значит, они тогда, собственно, и учатся, и когда внутренне откроют, что сказанное истинно, то хвалят, даже не подозревая, что хвалят не учителей, а скорее наученных; если, впрочем, и те знают, что говорят. Обманываются же люди, называя учителями тех, кто совсем не учителя, потому что по большей части между моментом говорения и моментом познания не бывает никакого промежутка; и так как внутреннее научение является вслед же за напоминанием говорящего, то и кажется, будто учатся извне, от того, кто напомнил.

Но о пользе слов вообще, которая, если хорошенько вдуматься, вовсе не мала, мы порассуждаем, если Бог поможет, в другое время. Теперь же я старался убедить тебя, что мы не должны приписывать словам значения большего, чем следует, дабы мы не только верили, но и понимали, насколько истинно сказано в Божественном Писании, чтобы мы не называли на земле учителем никого, поелику один есть Учи-