

Вера и разум в средневековой философии

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: abaelardus@mail.ru

Аннотация. Основная тема статьи – соотношение веры и интеллекта, которое прослеживается, прежде всего, на анализе произведений Аврелия Августина и Ансельма Кентерберийского. Обычно считается, что вера не требует тех доказательств, без которых не может обходиться разум. Но исследования средневековых мыслителей доказывают, что вера была тесно сопряжена с пониманием и они обосновывают друг друга. Христианские философы и теологи основывали свои рассуждения на признании присутствия Бога в человеке, что делало человека столь же бесконечным, как Бог. Внешне ограниченный плотью человек внутренне расширяется, открываясь простору и открывая в себе божественный простор, для которого человеческая конечность – его феноменальное открытие. Вера угнездилась между этими двумя бесконечностями: бесконечностью человека, обдумывающего решение, *arbitrium liberum*, и в нем присутствующим самотождественным Богом, стремящимся овладеть человеком. Она не нечто иррациональное, напротив, к ней ведет строгое рассуждение, но в присутствии Истины можно только верить.

Ключевые слова: вера, понимание, Августин, Ансельм, знание, время, свободное решение, воля, бесконечность, человек

Для цитирования: Неретина С.С. Вера и разум в средневековой философии // Историко-философский ежегодник. 2021. № 36. С. 66–89.

В Средневековье вплоть до конца XIII в.¹ мнение относительно соотношения веры и разума практически не менялось: самые разные мыслители – философы и теологи, Августин и Фома Аквинат – сходились, прежде всего, в том, что вера и такая способность ума, как понимание, взаимообосновывались. Требуется, однако, совершить усилие опознавания, как именно сопрягается философия, т.е. то «место», где действует разум, с верой, которая не заботится в конце концов ни о каких доказательствах.

Мы отдали веру на откуп этой бездоказательности – и тоже не можем с этим совладать, а потому часто в наших работах проскальзывают суровые ноты. То, что они проскальзывают сейчас, понятно: мы имеем дело, по крайней мере в России, с оголтелостью церкви, правдами и неправдами силящейся сохранить свои уставы, невесть как понятия или понимающиеся. Потому столь резок был, например, А.П. Огурцов, когда писал, как поправа оказалась философия, которую они в 1960-е гг. с сотоварищи пытались вытащить из низин вульгарного диамата и истмата². Но если попытаться распутать узлы... то мы в видимом *нашем* мире обнаружим, говоря насущными сейчас словами, *вирус вечности*, связанный именно с верой.

Фома Аквинский (1225–1274), не возражавший против развода теологии и философии (предметы-то действительно были разные), а тем более Иоанн Дунс Скот (1265–1308) и еще более Уильям Оккам (1285–1348) руководствовались формулой «уверуй – и делай, что хочешь», ибо вера может обладать такой силой, что ей не страшны никакие сомнения. Но так уверовать, чтобы делать, что хочешь, нужно много учиться или упражняться до тех пор, пока то, во что силишься веровать, не станет автоматическим, так что поневоле человек ему будет подчиняться:

¹ Уже Фома Аквинский предлагал развести теологию и философию как имеющие разные предметы исследования: Бога и бытие. Теология не предполагает доказательства веры, философия требует рационального обоснования. С XIV в. этот развод произошел окончательно.

² См.: Огурцов А.П. Поражение философии // Vox. Философский журнал. 2013. Вып. 15. URL: <https://vox-journal.org/content/vox15/Vox15-OgurtsovAP.pdf> (дата обращения: 11.07.2021).

Бог самое свободное существо, следовать ему, свободно покорствовать Ему как предопределившему тебя ради Себя значит следовать самой свободе. Этот парадокс лежал в основе жизни христианина, принимавшего в себя Бога.

Вечность, бесконечность, временность – с этими понятиями работает Августин, труды которого были своего рода эпиграфом для последующей эпохи. Его мы и поставим во главу угла нашей темы. В начале первой книги «Исповедей» он испытывает на прочность Аристотелевы категории (прежде всего сущего, места, времени, отношения), выясняя их возможности в современном ему *христианском* мире, поскольку Бог целиком и полностью в одночасье может войти в человека – частичку созданий Его. Вроде бы ограниченное плотью человека место внутренне расширяется, открываясь простору и открывая в себе божественный простор, для которого человеческая конечность – его феноменальное открытие. Внешне ограниченный человек внутренне оказывается столь же безграничным, как Бог. Он задает вопросы: познать или призвать Бога? где есть место во мне, куда придет Бог? что Он есть? Отвечая на последний, Августин это «что» сразу, без оглядки и без колебаний, связывает не с субъектом, понятием телесно, а с Самим Сущим как таковым, парадоксально определяемым-называемым («самый Далекий и самый Близкий»), соединенным с «кто», – универсальным творящим подлежащим, никому ничем не обязанным (впоследствии Боэций назовет это субсистенцией), истинной Жизнью, хранящей смыслы (*rationes*) всего не поддающегося разумению (*irrationalium*).

Rationes irrationalium – великолепное словосочетание, и не в смысле модных ныне перевертышей, а потому что обнаруживает некий методологический прием, относящийся к необходимости отыскивать не разумное, а сам разум, действующий через невразумленное. Это – опять же – парадоксальное свидетельство связей, которые опутывают мир – земной и небесный, без которых и не *понять*, каким образом можно вообще говорить о неведомом. Здесь речь не об иррациональном, которое противится разуму, а о разуме, который внутри этого иррационального. Вопросы Августина – это вопросы именно на понимание, исходящие из уст человека, увидевшего благодаря

разуму, через разум, опутанного разумом то, что он и другие *принимают* за рациональное. При внимательном анализе, однако, оно оказывается неясным, неопределимым и содержащим столько влияющих на человеческую жизнь таинственных вещей, что Августина можно объявить создателем сетевой теории, предшественником Б. Латура, а разум, которым мы пользуемся, считая за разум, объявить «неполным», «недостаточным», «хромым». Августин пробивается к самому основанию разума, к той точке опоры, о существовании которой было известно, но неведомо, что это такое.

Без учета этих связей (которые есть «след сокровеннейшего единства» со всей вселенной – с бытием, жизнью, чувствованием³) нечего и пытаться понять, что такое вера. (В трактате «О диалектике» Августин назовет эту пронизывающую связь *concursum* в отличие от ныне принятого *discursus*.) Между *rationes* и *irracionales* располагается пространство (*spatium*) интеллекта-понимания (*intellectus*), простор которого позволяет создавать самые разные интерпретации, догадки, соображения, предположения вплоть до теснейшей связи с *tempus*-временем, толкуемым как «то, что растягивается», т.е. принадлежащим, по Августину, душе⁴. На этом просторе происходит попытка перевода неких смутно ощущаемых данностей на язык человеческого понимания.

Вера угнездилась между этими двумя бесконечностями: бесконечностью человека, обдумывающего решение, *arbitrium liberum*, и в нем же находящейся божественностью, в которой уже есть это решение и которая подсказывает это решение через предъявление ею множества вариантов. Августин в «Исповедях» постоянно говорит о двух бесконечностях как о сопровождающем человека ведении, которому необходимо следовать и от которого порой хочется освободиться. Если бы последнего желания не было, не было бы и надобности в вере. Мы часто говорим о времени как о противоположности вечности, хотя оно своего рода контролер человека, следовательно,

³ S. Aurelius Augustinus. Confessiones // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 32 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1856. Lib. 1. Cap. 20. Col. 875.

⁴ Ibid. Lib. 11. Col. 822.

изыскивающий нарушения и карающий за выпадение из вечного устава. Время утверждает себя после грехопадения, или после того, как человек осознал несовпадение себя с миром. До этого (до такого осознания и даже до появления человека) небо и земля, считает Августин, были «сотворены лишенными времен, так как ни то, ни другая не совечны» Богу: одно было сформировано «как бы без промежутка изменения (*intervallum mutationis*) <...> наслаждается вечностью и неизменностью», другая – «из какой бы формы и в какую бы форму движения или покоя ни менялась, не имела того, что погружало ее во время»⁵. Сколько вечности утекло до проявленности времени – Бог весть: вечность ведь тоже не атрибут Бога, Он – Иное, как скажут вслед за Августином Боэций⁶, Ансельм Кентерберийский и другие, ибо Бог «прежде всего и после всего, даже вечного»⁷.

Бог сотворил мир Словом. *Молчащее* Слово, имманентно сущее в Боге и Само – Бог, и *сказанное, звучащее, направленное на творение* явленное Слово – вещи разные⁸. Звучащее Слово Августин назовет *Verbum*. *Verbum* – не Логос. Августин производит его и от «истины» (*verum*), и от глагола *verberare* – поражать или ударять (слух, воздух). Так понятое Слово включает в себя два разных механизма для передачи речи: ее *смысл*, который человек слышит «внутренним ухом», являясь его проводником при изречении (*de loquendo*, в чем это ухо улавливает неизменный Логос), и мгновенное толкование этого смысла в *произнесении* (*de dicendo*). Эти два совмещенных акта, лишь логически различимых, имеют результатом творчески преобразованную речь. Простое и непреходящее через не требующие оспаривания высказывания (*de eloquendo*) несет в себе нечто

⁵ S. Aurelius Augustinus. Confessiones. Lib. 12. Caput 12. Col. 831.

⁶ См. его рассуждения об «ином» и «другом»: Boethius. Isagogen Porphyrii commenta // Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum (CSEL) / ed. Samuel Brandt. 1906. Vol. 48. P. 244.

⁷ S. Anselmus Cantuariensis archiepiscopus. Proslogion seu Alloquium de Dei existentia // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 158 / Ed. J.P. Migne. Paris, 1864. Col. 237 («Quod sit ante ei et ultra omnia etiam aeterna»).

⁸ См.: Болотов В.В. История церкви в период до Константина Великого // Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Т. II. М.: АКБ «Алина-Москва», 1994. С. 304.

непреложное, упрямое при произнесении в искаженное, а подчас и неверное толкование, изменяя при произнесении неуловленные смыслы, теряя или придавая сказанному новые значения, в результате чего одно и то же данное дву-о-смысливается⁹.

Понять эти разные вещи требует, как считает Августин, *внимания*. *Обратить внимание* значит сделать усилие понять и тот результат, на достижение которого направлена речь, и сам телос речи, ее имманентное свойство, именно ей присущее, хотя можно прожить жизнь, не зная, что живешь по вечному Слову, пребывать в какой-то мере в вечности, значит и в вере. Августин сопрягает термины *credens* («верующий») и *praedicans* («утверждающий», «говорящий наперед»)¹⁰.

Вера, как спустя девять веков после Августина скажет Фома Аквинский, – это уверенность в невидимом, или, как двумя веками ранее утверждал Тертуллиан, – доверие к собственной жизни. Дефиниция веры, собственно, зависела у Августина от понимания всяким человеком («даже язычником») оснований собственной жизни. С терминами, выражающими эти основания, он начинает разбираться в трактате «О свободе воли», подспорьем к которому служил его трактат «О диалектике», какковую он определял как «науку обсуждения»¹¹.

«Исповеди» Августина начинаются с осторожной констатации соразмерности Бога, дающего возможность говорить и познавать, и человека. Бог велик, а человек мал. Этот малый человек, частица божественных созданий, хочет восхвалять великого Бога, задавшись вопросом, что вначале – познание или воззвание. Философия – всегда стремление к началу. Начало

⁹ См. об этом: *Аврелий Августин*. О диалектике // *Неретина С.С.* Пауза созерцания. Архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018. С. 472. «Диалектика» Августина стала основанием и для размышлений Петра Абеляра (XII в.). Кроме них специальных трактатов по диалектике в Средние века нет.

¹⁰ *Aurelius Augustinus*. Confessiones. Lib. 1. Cap. 1. Col. 661. К сожалению, это не выражено (не помечено) ни в одном из русских переводов «Исповедей»: «кто поверит тебе без проповедника», говорится в них, вместо «вестника», «предвещающего», устанавливающего, глубоко душевного, что, впрочем, может делать и проповедник.

¹¹ См.: *Аврелий Августин*. О диалектике. С. 469.

для христианина Бог. Но Августин философски выразил именно стремление – познание, воззвание, призыв. Это имена, которые легко преобразуются в глаголы, даны и даже предданы, констатация того, что данность, врожденность знания о чем-то высшем и большем, поскольку Бог в тебе, *est*. Такая констатация и есть акт веры, *fides*.

Термин *fides* не случаен в христианстве, признававшем равенство людей и строившем все свои отношения (даже купли-продажи) на формальном равенстве участников любого общения. Оно было и внешним требованием, и внутренним убеждением видеть другое лицо как самоценное, быть готовым принять на себя ту роль, которая соответствует интересам человека и его положению в семье, обществе, на конкретной территории. Признание воли другого, уважение к его автономии и вызвало необходимость теоретически прорабатывать такие понятия, как воля, решение, свобода, справедливость, мудрость, право. Уважение к другому сформировало в римском мире задолго до христианства правовой принцип *bona fides*, добросовестность как правовой принцип¹², где *fides* понимается «как первичная форма, в которой воплощается самоценность индивида»¹³. Д.В. Дождев рассматривает это понятие на примерах из «Институций» Юстиниана, «Об обязанностях» Цицерона, правовых актов Древнего Рима и др. Было выражение «отдаться на веру» под чью-нибудь защиту, предполагавшее признание защитника таких людей или их победителя самостоятельности и автономии защищаемых или сдавшихся на милость победителю¹⁴. Этимологическая связь с *foedus* («договор») и даже *feodus* очевидна, как очевидно и понимание этого термина как «доверие»¹⁵, на котором настаивал юрист Тертуллиан, как «опека»

¹² См.: Дождев Д.В. Добросовестность (*bona fides*) как правовой принцип. URL: http://www.igpran.ru/public/articles/Dojdev.Bona_fides.pdf (дата обращения: 11.07.2021).

¹³ Дождев Д.В. Добросовестность (*bona fides*) как правовой принцип. С. 45.

¹⁴ См.: Piganiol A. Venire in fidem // *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*. 1950. Vol. 5. P. 5; Lombardi L. Dalla "fides" alla "bona fides". Milano: Giuffrè, 1961.

¹⁵ См.: Freyburger G. *Fides*. Etude sémantique et religieuse depuis des origins jusque'à l'époque augustéenne. Paris: Les Belles Lettres, 1986. P. 31.

и главное – как «связь». Если учесть, что в эпоху до принятия XII таблиц *fides* не относилась к плебсу, не могущему рассчитывать на равенство перед законом¹⁶, то можно считать, что выражение равенства относительно всего, в том числе и закона, этот термин мог приобрести только в христианскую эпоху, но источник его происхождения – юридический.

Исследуя манципационный ритуал (акт фиксации перехода права собственности от одного лица к другому), Дождев обратил внимание на то, что «характер *fides* как основы соглашения между лицами, связанными в одну релевантную в процессе социального взаимодействия *persona* непосредственно зависит от ритуальной формы установления этой связи (*nexum*), когда контрагенты в формальном аспекте отождествляются друг с другом по одному основанию – обладанию вещью, объектом соглашения»¹⁷. Это действие того самого *concursum*, о котором говорил Августин. Процесс взаимности определил и способ написания икон, делающий образы похожими друг на друга. Ясно не только устремление человека слиться с Богом-персоной, желание осуществить теозис, но основание для понимания Откровения как божественного Закона. Римская юридическая мысль действительно оказала сильнейшее влияние на христианскую, о чем свидетельствуют и признательные тексты Августина.

Вера базируется на данности такого знания, без которого никак не мог бы действовать и атеист. Он полон предчувствий, позволяющих ему познавать. Вера основана на величайшем для христианина когнитивном принципе (Бог – это и *Cognitor*, Тот, Кто знает; Августин ссылается на 1 Послание к коринфянам, 13, 12, называя Бога Знатоком, Которого «он собирается познать, как и сам был [*уже*] познан Им», до того, как сам собрался). Знание и вера основаны на любви («любовь всему верит», а потому «мне верят те, уши коих открывает навстречу мне любовь»¹⁸). В этом случае вера – убеждение, испытываемое

¹⁶ См.: Дождев Д.В. Добросовестность (*bona fides*) как правовой принцип. С. 39.

¹⁷ Там же. С. 45.

¹⁸ *Aurelius Augustinus*. Confessiones. Lib. 10. Cap. 1, 3. Col. 779, 780.

«братской душой», пронизанное Его Словом и глубокой любовью к своему предмету.

Августин строит «Исповеди» как вопросы к «старой» философии, в основном к «Категориям» Аристотеля, ответами на которые являются последние книги «Исповедей», хотя и ответы рождают вопросы. «Существует ли такая-то вещь? Что она собой представляет? Каковы ее качества?» (потом их полностью повторит Боэций) – и вот итог: «Разве я из-за этого не растерян?»¹⁹

Прежде всего его интересуют категории места и времени (Августин ввел термин «хронотоп»), потому что он работает над пониманием Слова явленного, его интересует Бог Творец, потому что, хотя Он «творит не иначе, как говоря, не извечно и не одновременно становится все, что именно, Он, говоря, создает»²⁰. Не движение, не изменение – время. Оно фактически синоним созданному, сотворенному, «перемене вещей»²¹. Это означает, вместе с тем, признание чего-то неизменного, невидимого, тайного, того, что может изменяться. Именно признание такой неизменности, трижды произнесенного «того же самого», которое в силу абсолютно себестождественного и также трижды произнесенного «святого» рождает веру. Вера не нечто иррациональное, напротив, к ней и от нее ведет строгое рассуждение, но в тождественное и святое остается только верить. У Августина так понятая вера равна знанию, о котором «знаешь, не зная, и не знаешь, зная»²². Эта граница между «да» и «нет» есть безвременное начало, начало сотворенной мудрости, или «интеллектуальной природы» (природы *понимания*)²³, начала не во времени, поскольку еще не было времени на небе и земле. Мир неба и земли не тождественен божественному миру, хотя и в нем нет времени, потому что этот мир мог видеть Лик Бога и не отвращаться от Него, т.е. быть постоянным, т.е. верным. Сама устойчивость неба и земли – свидетельство

¹⁹ *Aurelius Augustinus*. Confessiones. Lib. 10. Cap. 1, 3. Col. 786, 805.

²⁰ *Ibid.* Lib. 11. Cap. 7. Col. 813.

²¹ *Ibid.* Lib. 12. Cap. 8. Col. 829.

²² *Ibid.* Lib. 12. Cap. 5. Col. 827.

²³ *Ibid.* Lib. 12. Cap. 15. Col. 833.

веры, того, что есть, что такая вещь существует. Вера есть то, что твердо и неуклонно – таков ответ на вопрос «старой» философии о том, существует ли такая вещь. А на вопрос, какова она и что собой представляет, ответ идет с помощью разума.

Место, куда пришел или придет Творец, это душа. В том, что Творец приходит в это «место», Августин не сомневается. «Меня вообще не было бы, если бы Ты не был во мне». Время и место не Аристотелевы время и место хотя бы потому, что, будучи сотворенными (это важнейшие их качества!), они начинают возбуждать в человеке, соответственно, разум и веру: обдумывание в изменчивости, веру в неизменное. «Место, которое не является местом»²⁴: в нем собраны все сведения, полученные из свободных искусств (*doctrina liberalis*), все вещи, а не их образы, память и ум, в котором все собирается, т.е. мыслится, что и «называется уже собственно “думать”, “cogitari”»²⁵.

Это место встречи двух бесконечностей.

Идея Августина о бессмертии и бесконечности человека была важна для сознания и самосознания человека. Обсуждение этой идеи он начал почти за 10 лет до «Исповедей» (397–398), в диалоге «О количестве души» (388–389). Эту хронологию писаний важно знать, чтобы понять, сколь долго осмыслялась вера. Если учесть, что идея творения, сама по себе предполагающая откровенность Бога миру, вела к пониманию, что средневековый мир мысли пребывал в открытости истины и эта истина «вся во мне», т.е. во мне Бог – всемогущий, вечный, бесконечный, то в таком мире не человек стремится овладеть истиной, а сама истина стремится овладеть человеком, поглотить его, проникнуть в него. Человек, «проглотивший» Бога, изначально был верующим. Он был *fidus*, верным, братом, ибо носил в себе сотворившего его и разговаривал с Ним внутренне – и сам с собой, и с Богом, как с собой. Себе не верить нельзя.

Диалог «О свободе воли», который Августин ведет с Эвондием²⁶ и в котором рассматриваются проблемы веры, состоит

²⁴ Aurelius Augustinus. Confessiones. Lib. 10. Cap. 9. Col. 786.

²⁵ Ibid. Lib. 10. Cap. 11. Col. 787.

²⁶ S. Aurelius Augustinus. De libero arbitrio libri tres // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 32 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 1223. См. также

из трех частей. В первой части речь идет о Боге как истоке всякого знания, данного в Откровении. Поскольку всякое знание есть часть познания Бога, то любое познание оказывается непосредственно связанным с теологией, направленной на постижение высшей благодати и путей причащения Богу как высшей истине. Возникающая при этом проблема воли, тесно связанная с верой, не менее тесно связана с выражением веры.

Эводий предъявляет другой подход и к вере, и к разуму. Он прямо говорит о том, что доверяется авторитету, т.е. с позиции Августина, «охотно верит в неизвестное»²⁷. Не Августин слепо доверяет авторитету, даже если это Священное Писание, а Эводий. Но что делает Августин – ищущий истины христианин, обязанный в силу этого основывать свои суждения на Откровении? Соглашаясь вначале с авторитетом (это его манера – вставать в позицию оппонента), он затем начинает – почти на пальцах – показывать *способ, каким образовалось мнение авторитета*.

Авторитетом может быть нечто (некто) одно и то же для верующих в авторитет, но для одного это неосознанная вера, т.е. суеверие, от которого отвращал христиан Тертуллиан, для другого – осознанная и аргументированная позиция, только после этого могущая быть принятой на веру, ибо вера для Августина – понимание. Именно об этом он говорит в одной из проповедей: «Веруй, как понимаешь, пойми, как веруешь»²⁸.

Августин демонстрирует *философские возможности мысли*, способствовавшие тому, как Писание стало Откровением, начинает выполнять наитруднейшую задачу, обнаруживавшую, каким образом истина перекочевала в человеческую душу настолько, что изнутри толкает его на путь правильного познания. Вторая книга «О свободе воли» начинается с утверждения

перевод 2-й книги «О свободе воли» М. Ермаковой (гл. I–XIX) и А. Шарниной (XIX–XX): Антология средневековой мысли. Т. I. СПб.: РХГИ, 2001. С. 25–65. Об Эводии известно очень мало: друг Августина и Алипия, он стал епископом Узалиса, соседнего с Гиппоном городка Северной Африки.

²⁷ S. Aurelii Augustini. De libero arbitrio libri tres. Col. 1241.

²⁸ Sancti Aurelii Augustini. Sermones de Scripturis. Sermo 43 // MPL. Vol. 38. Col. 257.

неочевидности того, что, во-первых, Бог есть²⁹, что сродни вопросу, есть ли свободная воля, а во-вторых, после ответа на этот вопрос, можно понять, «правильно ли (*utrum recte*) воля дана человеку»³⁰, и затем – обескураживающе – «есть ли ты сам?» (*utrum tu ipse sis?*). Вопрос действительно может загнать в угол: казалось бы, говорил-говорил с Эводием, используя личное местоимение «ты», и вот, оказывается, не знал, с кем говорил. Первый вопрос «есть ли Бог?» обернулся вопросом «есть ли ты?», ты, который, конечно, человек, но что за «ты» этого человека?

Из «Диалектики» Августина ясно, что личные местоимения (их два – «я» и «ты») – сложные. Они такие же сложные, как слова, под которыми понимается не только обозначаемое ими, но и действие, производимое этими словами: в отличие от простых слов (а среди них числится и местоимение «он»), которые просто свидетельствуют нечто, личные местоимения *ответственны* за свои слова, мысли и поступки, т.е. представляют собою двойственное событие, сообщая о поступке как таковом и о том, кто и как его совершил. Потому вопрос «есть ли ты?» означает: а несешь ли ты ответственность за свои помыслы?

Эводий уклоняется от ответа («Лучше переходи к прочему» – говорит он³¹), оттягивая момент ответа (ответственности). Но именно к желанию этот ответ получить относятся разъяснения состояний «быть, жить, понимать», что все вместе тоже означает «верить». За разъяснением последовало обнаружение некоего «внутреннего чувства», которое воспринимает и данные органов чувств, и само их восприятие разумом, превосходство которого над этим чувством выражается в том, что он не только познает, но и удерживает знание (*scientia contineri*). Эти способности образуют «ты», как и «я» (для Августина поставить себя под вопрос – одна из главных рациональных процедур). Но главная из способностей та, которая понимает, что

²⁹ «Сумма теологии» Фомы Аквинского начинается почти с такого же вопроса: «Есть ли Бог?» См.: *S. Thomas Aquinas. Summa teológica, cap. 2 «De Deo, an Deus sit».*

³⁰ *S. Aurelii Augustini. De libero arbitrio libri tres. Col. 1243.*

³¹ *Ibid.*

есть мудрость, но мудрость сама по себе лучше понимающего ее, ибо это «внутренний свет».

Не скупясь на объяснения, Августин подробно, как во всех своих диалогах, рассматривает возможные свойства Бога, не Единого, а Одного, показывая, как близки между собою такие, казалось бы, далекие от доказательства состояния свободы и связанных с нею веры и мудрости. Вопрос лишь в том, не возникает ли одно из другого (вера из мудрости) или одно находится в другом (вера в мудрости). Предлоги «из» и «в», как и вообще все способы отделения или соединения, были чрезвычайно емкими: вопрос, возникший на основании спора, состоит ли Христос из двух природ или в двух природах, спор, который продолжался несколько веков, является вопросом не только теологическим, но и чисто логическим. И коль скоро речь идет о мудрости, то акцент делается на самой процедуре обдумывания.

Августин подчеркнул, что, пытаясь понять смысл истины и мудрости, на которых базируется вера, он абстрагируется от тела. При этом обнаруживает только то, что «*может помыслить*, не обнаруживая того, что... в состоянии *выразить словами*»³². Определив такое положение как интеллектуальное утомление, он совершает своего рода диайрезис, «*возвратившись к тому нашему [состоянию]*», о котором известно, что его можно как-то высказать (*loqui*) и произнести (*dicere*), «как если бы это было *перед глазами*»³³ – свести сложное продумывание высочайших идей к рефлексии над чувственным образом вещей, данных сознанию, чтобы начать пошаговый процесс к их чистому созерцанию. Это и есть понимание.

Loquor и *dico* – процессы выведения вовне Слова, сказывающего вещь. Слово, прервавшее молчание, в самый момент самоозвучивания становится эквивокальным (двуголосым, двусмысленным), поскольку «*артикулированный звук <...> можно выразить буквами*»³⁴. Звучит, однако, всякое слово, соответственно всякое слово двусмысливается, и, значит, «*дисциплина определения*», основанная на возможности двойственного

³² S. Aurelii Augustini. De libero arbitrio libri tres. Col. 1257.

³³ Ibid.

³⁴ Аврелий Августин. О диалектике. С. 472.

определения вещи, укажет на правильность определения вещи с помощью других определений³⁵.

Но это, может быть, первый «для нас», как говорил Аристотель, но не последний шаг для постижения сути веры. Августин в трактате «О Троице» говорит о том, что для понимания веры, надо озаботиться таким «феноменом» как «отсутствие»: зная о том, что вера для верующих в сердце, или не зная об этом, как не знают неверующие, но видим мы не телесное. «Мы видим мыслью», мышлением (*cogitatio*), «мы формуем (создаем) ее и поручаем памяти, о которой заботимся, когда хотим»³⁶, и уже в воспоминании, *recordatio* (корень слова: *cor* – сердце), воссоздаем мысленное. Сказать, что речь идет о созерцании, значит сказать тривиальность. «Видеть мыслью» – это и видеть способ действия. Это включить активность души, что возможно только при условии, что в этой душе уже что-то есть, что она уже нечто знает. «И мы догадываемся об этом изнутри, из нас самих, как о живом человеке, чью душу мы не видим. И по телесным движениям мы узнаем, как бы видя его, живого человека; мысля, мы обращаем на это внимание (*intuemur*). Таким образом, кажется, что вера не в сердце, в котором она находится, от коего она есть, но содержит ее *определеннейшее знание* и взывает (*clamat*) к ней *сознание*. Итак, когда мы по этой причине настоятельно просим верить, так как то, во что мы просим верить, мы не можем видеть»³⁷.

Сказано весьма просто о действительно таинственном: даже белизну лошади можно благодаря лошади увидеть, а веру нет, впрочем, как и мысль, справедливость и многое другое. Но и мысль можно опознать по делам! А «отсутствие»? Оно сродни «ничто». *Ab esse* (откуда *absentia*) – отход, изъятие из бытия, от- и остранение, но и возможное возвращение, впрочем, и «ничто» – даже при испытании ужаса, даже остолбенения – способно привести к бытию. О «ничто» можно не знать, потому что оно – «то, чего нет». Отсутствующее, как правило,

³⁵ Аврелий Августин. О диалектике. С. 472–473.

³⁶ S. Aurelius Augustinus. De Trinitate // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 42 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1841. Col. 1014.

³⁷ Ibid.

знаешь, но его не-бытие-здесь можно остро ощущать. Вера выражает именно парадоксальную ситуацию «отсутствующего присутствия»: «саму, однако, веру, когда она находится в нас, мы в нас видим; вера есть и присутствие отсутствующего (*rerum absentium praesens*), и то, что извне вещей, и те из вещей, что не видны, кажутся верой; и сама она, однако, во времени устанавливается в сердцах людей»³⁸. Вера могла уподобляться ложным вещам, ибо мы говорим так, как произносим, а произносим не совсем то, что хотим сказать. Но факт, что она есть «совместное общение вещей, которые не видны»³⁹.

Это общение, совместная жизнь (*convictio*), всеобщая осмысленность бытия, космическая связь их между собой, их аналогические соответствия друг другу сообщали вере особую значимость.

Размышление должно быть «сосредоточенным» (*intentus*), очень усердным и напряженным⁴⁰. Разум и вера взаимоконтролируются. Процедура (помыслить, вербализировать, искать опоры в окружающем, в том, что перед глазами) разворачивает мышление по аналогии, с которой надо очень аккуратно обращаться: аналог – не само созерцаемое; между аналогом и созерцаемым – умолчание, в этом промежутке может произойти срыв привычной мысли, возникновение догадки, само наличие которой в жизни языка свидетельствует о ее – догадки – присутствии мышлению, да и Августин говорит, что речь идет о «таинственной», хотя и «достовернейшей истине»⁴¹.

Учение Августина о вере как пониманию и пониманию как вере стало основополагающим в эпоху Средневековья, ибо в нем содержатся доказательства божественной экзистенции, что потом станет основанием трактата Ансельма Кентерберийского «Прослогион или Беседа о существовании Бога» (*Proslogion seu Alloquium de Dei exsistentia*), в котором он непосредственно ссылается на слова Августина о вере, ищущей понимания.

³⁸ S. Aurelius Augustinus. De Trinitate. Col. 1015.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid. О том же см.: S. Aurelius Augustinus. De libero arbitrio libri tres. Col. 1257.

⁴¹ S. Aurelius Augustinus. De Trinitate. Col. 1015.

Ансельм предлагает не онтологический аргумент, как принято считать вслед за Кантом, а «один аргумент» (*unum argumentum*), поскольку говорит не о бытии Бога, а как и Августин, о его экзистенции, о том, что Бог «такое Иное, больше чего нельзя ничего помыслить»⁴². Читая Августина, нельзя было думать иначе.

Августин сместил взгляд на целое мира, на который обычно взирали с «низшей» позиции, с позиции сотворенного. В «Исповедях», размышляя о времени, он выразил свое недоумение и по поводу времени, и по поводу знания, полагая при этом связь времени, веры и знания. «Каким же образом я это знаю, когда я не знаю, что такое время? А может, я не знаю, каким образом я говорю, что знаю. Увы мне, ибо я не знаю даже, чего именно я не знаю»⁴³. Время и знание принадлежат *этому* земному, человеческому миру. В *том* божественном мире нет ни знания, ни времени, там – все сразу и вместе. Позиция незнающего Августина, как видно, совершенно иная, чем незнающего Сократа. У того «я знаю, что ничего не знаю», у этого – «я не знаю, что именно мы называем знанием», «я не могу и помыслить незнание, всегда находясь в знании, но что это такое, не знаю».

Потому и про Бога нельзя сказать (знать), что Он *есть*, Он – Иное, даже не «все и ничто», больше чего ничего нельзя помыслить. Августин говорит это, анализируя проблему воли, тесно связанной с верой, в трактате «О Граде Божьем». Он пишет, что утверждение об отсутствии свободы воли и веры в эту свободу на том основании, что Бог вполне может «предузнать то, что должно быть в нашей воле», не имеет смысла: «Нет такого, чтобы Тот, Кто это предузнал, предузнал ничто»⁴⁴, поскольку смысл познания в том, чтобы познавать нечто. Из этого Августин выводит, что, если Тот, Кто предузнал, что в будущем могло быть в нашей воле, и в душе предузнал не ничто, а нечто

⁴² S. *Anselmus Cantuariensis archiepiscopus*. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia* // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 158 / Ed. J.P. Migne. Paris, 1864. Col. 227.

⁴³ *Aurelius Augustinus*. *Confessiones*. Lib. 11. Cap. 25. Col. 822.

⁴⁴ *Ibid.* Lib. 11. Cap. 25. Col. 153.

иное (*aliquid = aliud quid*), то несомненно, что при таком предзнании в нашей воле есть что-то иное. Это и позволяет понять Бога как Иное. Поэтому «мы никоим образом не принуждены ни отвергать выбор воли, допустив предзнание Бога, ни отрицать предзнание будущего, допустив выбор Божественной воли (что нечестиво), но овладеваем тем и другим, в то и другое *верим* добросовестно и истинно»⁴⁵. Вера потому – на короткий миг – и стоит выше понимания, что она стоит в точке начала творения. И она – не только не помеха разуму, но в некотором роде возбуждение его. В «Предопределении святых» Августин пишет: «Ведь никто ничему не поверит, если прежде не помыслит, надо ли верить этому»⁴⁶. У него хотя речь и идет об обращении к Высшей силе, но эта сила странная. Она попустительствует обращению веры в мысль и мысли в веру, «верить – не что иное, как мыслить с доверием к чему-то чувственному, *cum assensione*»⁴⁷. «Ибо не всякий, кто мыслит, верит; многие для того и мыслят, чтобы не верить»⁴⁸. Этот ответ нашему современнику далее, однако, аналитически разворачивается: дескать, зачем же мыслить, если сам не хочешь верить собственной мысли. «Но мыслит всякий, кто верит, и веруя мыслит, и мысля верует»⁴⁹.

Бог – Иное не потому только, что Он неведомый, поскольку и неведом Он оттого, что мыслящий и живой, как мысль (кто знает, какая мысль придет мне в следующий миг в голову?). Философ Августин в диалоге «О свободном решении», начинает рассуждать с признания такой вещи, как незнание. Он не знает, 1) что Бог есть? 2) от него ли происходит благо? 3) благо ли свободная воля? Бог ли «дал нам свободную волю»? То есть

⁴⁵ *Aurelius Augustinus*. Confessiones. Lib. 11. Cap. 25. Col. 153.

⁴⁶ *S. Aurelius Augustinus*. De praedestinatione sanctorum // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 44 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 962–963. См. также: *Блаженный Августин*. Антипелагианские сочинения позднего периода / Пер. с лат., прим. Д.В. Смирнова. М.: Ас – Траст, 2008. С. 321–380.

⁴⁷ *S. Aurelii Augustini*. De praedestinatione sanctorum. Col. 963.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

он не знает собственных начал. Очевидно, что эти вопросы ведут к осмыслению самой религии.

Августин понимает термин «religio» как «перевыборы». «Ведь Он Сам – источник нашего блаженства, Он Сам – предел всякого стремления»⁵⁰ (appetitus можно перевести и как «желание», но оставим «стремления», поскольку речь пойдет о философах). «Избирая Его, eligentes, или лучше перевыбирая, religentes, поскольку мы оставляли Его в небрежении, а переизбирая Его (откуда, как мы говорим, и слово «религия», religio), мы на Него настраиваемся, tendimus, с любовью, чтобы успокоиться, когда достигнем Его <...>. Ведь благо наше, из-за которого среди философов [вспыхивают] большие страсти (contentio), не что иное (aliud), как соединение с Ним»⁵¹. Вера и есть свободное избрание.

Именно такие вопросы пристали философу. Для этого Августин и вводит такой параметр, как понимание, мгновенно породившее мысль о непонимании. Эту проблему он жестко поставил в трактате «О диалектике», «на пальцах» объясняя, как можно столкнуться с этой неведомостью и неясностью:

Есть три рода неясности. Один – тот, что открывается чувству, – закрыт для сознающей души, словно если бы увидел нарисованный гранат кто-то, кто никогда не видел его и совсем не слышал о том, какой он был <...>. Не к глазам, а к сознающей душе относится то, что она не ведаёт, какая вещь на этом рисунке. Второй род – тот, где вещь открылась сознающей душе, хотя не закрылась и чувству: подобно человеку, нарисованному в потемках. Ведь когда он встанет перед глазами, сознающая душа не усомнится, что человек нарисован. Третий род – тот, в котором он также скрывается от чувства, однако, если он как-то и покажет себя, то ничего больше в сознающей душе не выявится. Этот род темнейший из всех – как если бы несведущего человека заставили признать в потемках тот самый гранат⁵².

⁵⁰ S. Aurelius Augustinus. De civitate Dei // Patrologiae cursus completus. Series latina. Vol. 41 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1864. Col. 280.

⁵¹ Ibid. Col. 280–281.

⁵² Аврелий Августин. О диалектике. С. 482.

Не с ясности и отчетливости начинается человеческое «*cogito*», а с туманности и путаницы. «Неясность (*obscuritas*) либо двусмысленность (*ambiguitas*, не путать с *aequivocatio* – двусмысленностью) препятствуют слушателю в видении истины в словах»⁵³. Перевернутая буква «V» – лучи, исходящие из одной точки, – первый «крепкий и грубый» звук истины⁵⁴. И если такое неведение относится к вещам, окружающим человека, то тем более оно касается самого человека: «существуешь ли ты сам?». Вопрос, обращенный к Эводию в диалоге «О свободном решении», кажется неожиданным, но только потому, что мало кто сомневается в собственном существовании, однако здесь-то речь идет о том, кто вмещает Бога, т.е. кто уже не просто «я» и не просто «ты».

Ответ на этот вопрос начинается с поисков пути к определенным и очевидным принципам: ты есть, ты живешь и, следовательно, ты понимаешь (исток Декартова принципа «*cogito*», а также ясности и очевидности). Идет дотошное допытывание, как в сократических диалогах, как именно происходит понимание – разумом или через внутреннее чувство (Августин называет его жизнью). Но мысль Августина, мыслящая одновременно изнутри и извне себя, способна встать в ту «запредельную» позицию, о чем говорилось выше, в некую надмирную точку, заставляя нас изменить саму логику одним лишь признанием сотворенности мира, а следовательно, веры в эту сотворенность. Обладающая интеллектом тварь уже потому, что она – тварь, обладает возможностью (несет ее в себе) встать в тот самый пункт, с которого происходит творение. (Потом то же проделает и Ансельм.) Важно, что процедуру перестановки взгляда продельвает сам Августин, пишущий свое произведение (неважно, какое – «Исповедь» ли, «О Граде Божьем», «О свободном решении»). Ибо пишущий всегда прежде своего произведения и принадлежит другой сущности, чем его произведение. А произведение, будучи иным, чем его создатель, несет в себе его замысел, т.е. указывает на то, что создатель вне его и одновременно внутри и что он обязательно есть как обеспечивший

⁵³ Аврелий Августин. О диалектике. С. 482.

⁵⁴ Там же. С. 479.

самую способность понимания. Проторивший много веков спустя дорогу этой мысли, Ансельм Кентерберийский потому говорит не о взаимоподдержке веры и понимания (он совсем этого не отвергает), а именно и только о вере, взыскующей понимания. Вере, положенной самой мыслью о понимании (вот и парадокс), что всегда есть нечто большее понимания, исходящее из непонимания, из ничто, из которого еще надо сбить что-то.

В диалоге «О свободном решении» Эводий олицетворяет веру без понимания, Августин же – вестник верующего разума, выводящего человека за пределы его «утвердительного» состояния – физического, душевного, речевого, так что человек оказывается не знающим самого себя, таким же неведомым, как Бог. Мы, в ком осуществляется наша природа, в себе находим то, что выше ее, что способно изменять ее, оказывать на нее давление. Это «выше», притом что оно и «лучше», можно называть (употребляется именно это слово) Богом. Бог – то, что больше. Спустя семь веков это сызнова сформулирует Ансельм Кентерберийский, у него то же прозвище Бога, что и у Августина, – художник. Как и Ансельм впоследствии, Августин в качестве доказательства существования поименованной вещи будет ссылаться на безумца, сказавшего в сердце «Нет Бога». О том, что такое «больше», Августин размышлял в «Исповедях» – в первых параграфах первой книги, когда говорил, что для взрослых забавы – это их дело, а для детей забавы в любом случае забавы. Я даже склонна думать, что определение времени – это то, что делает «больше», если это верно для человека, то тем паче для Бога.

Смена логических позиций ведет к пересмотру многих привычно используемых, в том числе Августином и Ансельмом, понятий. Прежде всего меняется взгляд на бытие Бога. Если Августин пользовался этим термином, то Ансельм сразу говорит, во-первых, об экзистенции Бога, а во-вторых, о его реальности. Ансельма интересует, «в понимании» ли Он (*in intellectu*) или «в вещи-реальности» (*in re*), не смешивая *res* и *esse*. *Esse* Он, оказывается, «возымеет» (*habet esse*). Он возымеет бытие. *Habeo* – глагол состояния, того самого неизменяемого *praesens*, а мы уж точно имеем дело с состоятельным Господ(ин)ом. Он, неведомый Кто, держит и нас, и наше бытие, являясь

в состоянии, как говорил Э. Бенвенист, «имеющего», «у кого что-то есть» и у кого нет пассива. Не исключено, что в это время глагол *habere* принадлежал единственной экзистенциальной вещи – Богу, а *esse* по необходимости осуществлял связь между Богом и человеком, не в последнюю очередь с помощью взаимоподдержки веры пониманием и понимания через веру.

Список литературы

- Августин Блаженный*. Антипелагианские сочинения позднего периода / Пер. с лат., прим. Д.В. Смирнова. М.: Ас – Траст, 2008. С. 321–380.
- Аврелий Августин*. О диалектике / Пер. с лат., вступит. ст., примеч. С.С. Неретиной // *Неретина С.С.* Пауза созерцания. Архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018. С. 465–492.
- Аврелий Августин*. О свободе воли / Пер. с лат. М. Ермаковой (гл. I–XIX) и А. Шарниной (гл. XIX–XX) // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья. Т. I. СПб.: РХГИ, 2001. С. 25–65.
- Болотов В.В.* История церкви в период до Константина Великого // Лекции по истории древней церкви: в 4 т. Т. II. М.: АKB «Алина-Москва», 1994. 472 с.
- Дождев Д.В.* Добросовестность (*bona fides*) как правовой принцип. URL: http://www.igpran.ru/public/articles/Dojdev.Bona_fides.pdf (дата обращения: 11.07.2021).
- Огурцов А.П.* Поражение философии // *Vox*. Философский журнал. 2013. Вып. 15. URL: <https://vox-journal.org/content/vox15/Vox15-OgurtsovAP.pdf> (дата обращения: 11.07.2021).
- Эриксен Т.Б.* Августин. Беспокойное сердце / Пер. с норв. Л. Горлиной. М.: Прогресс-Традиция, 2003. URL: <https://religion.wikireading.ru/27040/> (дата обращения: 11.07.2021).
- Boethius*. *Isagogen Porphyrii commenta* // *Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum (CSEL)*. Vol. 48 / Ed. Samuel Brandt. Vianna; Leipzig: F. Tempisky, G. Freytag, 1906. lxxxvi + 431 p.
- Freyburger G.* *Fides*. Etude sémantique et religieuse depuis des origins jusque'à l'époque augustéenne. Paris: Les Belles Lettres, 1986. 361 p.
- Lombardi L.* Dalla "fides" alla "bona fides". Milano: Giuffrè, 1961. xii + 261 p.

- Piganiol A.* Venire in fidem // *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*. 1950. No. 5. P. 339–347.
- S. Anselmus Cantuariensis archiepiscopus.* Prosligion seu Alloquium de Dei existentia // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 158 / Ed. J.P. Migne. Paris, 1864. Col. 223–241.
- S. Aurelius Augustinus.* Confessiones. // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 32 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1856. Col. 659–868.
- S. Aurelius Augustinus.* De civitate Dei // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 41 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1864. Col. 13–804.
- S. Aurelius Augustinus.* De libero arbitrio libri tres // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 32 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1845. Col. 1221–1299.
- S. Aurelius Augustinus.* De praedestinatione sanctorum // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 44 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. Col. 959–992.
- S. Aurelius Augustinus.* De Trinitate // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 42 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1841. Col. 819–1099.
- S. Aurelius Augustinus.* Sermones de Scripturis // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 38 / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1841. Col. 23–994.

Faith and Reason in Medieval Philosophy

Svetlana S. Neretina

D.Sc. in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: abaelardus@mail.ru

Abstract. The main topic of the paper is the relationship of faith and understanding, which can be traced in the analysis of the works of Aurelius Augustine and Anselm of Canterbury. It is generally believed that faith does not require those arguments that reason cannot do without. However, the research of medieval thinkers works proves that faith was closely associated with understanding, and they mutually supported each other. Christian philosophers and theologians based their reasoning on the recognition of the presence of God in each human, which made this human as infinite as God. Outwardly limited by the flesh, human expands inwardly, opening up to space and discovering within himself the divine expanse, for which

the human finiteness is its phenomenal discovery. Faith is nestled between these two infinities: the infinity of a human considering a decision, the *arbitrium liberum*, and the presence of the self-identical God who seeks to possess the human. Therefore, it is not something irrational; on the contrary, strict reasoning leads to it, but one can but believe in the presence of Truth.

Keywords: faith, understanding, Augustine, Anselm, knowledge, time, free decision, will, infinity, human being

For citation: Neretina, S.S. “Vera i razum v srednevekovoi filosofii” [Faith and Reason in Medieval Philosophy], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 2021, No. 36, pp. 66–89. (In Russian)

References

- Avgustin Blazhennyi. *Antipelagijskie sochineniya pozdnego perioda* [Anti-Pelagian works of the late period], trans. from Lat. and notes by D.V. Smirnov. M.: As – Trast Publ., 2008, pp. 321–380. (In Russian)
- Boethius. Isagogen Porfirii koment, *Corpus scriptorium ecclesiasticorum latinorum (CSEL)*, Vol. 48, ed. by Samuel Brandt. Vianna; Leipzig: F. Tempsky, G. Freytag, 1906. lxxxvi + 431 pp.
- Bolotov, V.V. “Istoriya tserkvi v period do Konstantine Velikogo” [History of the Church in the period before Constantine the Great], *Lektsii po istorii drevnei tserkvi: v 4 t.* [Lectures on the History of the Ancient Church: in 4 Vols.], Vol. II. Moscow: AKB “Alina-Moskva” Publ., 1994. 472 pp. (In Russian)
- Dozhdev, D.V. “Dobrosovestnost’ (bona fides) kak pravovoi printsip” [Conscientiousness (bona fides) as a legal principle] [http://www.igpran.ru/public/articles/Dojdev.Bona_fides.pdf] (accessed on 11.07.2021). (In Russian)
- Eriksen, T.B. *Avgustin. Bepokoinoe serdtse* [Augustine. The Restless Heart], trans. from norw. by L. Gorlina [<https://religion.wikireading.ru/27040/>] (accessed on 11.07.2021). (In Russian)
- Freyburger, G. *Fides. Etude sémantique et religieuse depuis des origins jusque’à l’époque augustéenne*. Paris: Les Belles Lettres, 1986. 361 pp.
- Lombardi, L. *Dalla “fides” alla “bona fides”*. Milano: Giuffrè, 1961. xii + 261 pp.
- Ogurtsov, A.P. Porazhenie filosofii [Defeat of Philosophy], *Vox. Filosofskiy jurnal*, 2013, Vol. 15 [<https://vox-journal.org/content/vox15/Vox15-OgurtsovAP.pdf>] (accessed on 11.07.2021). (In Russian)

- Piganiol, A. Venire in fidem. *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 1950, Vol. 5, pp. 339–347.
- S. Anselmus Cantuariensis archiepiscopus. “Proslogion seu Alloquium de Dei existentia”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 158. Paris, 1864. Col. 223–241.
- S. Aurelius Augustinus. “Confessiones”, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 32. Paris, 1856. Col. 659–868.
- S. Aurelius Augustinus. “De civitate Dei”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 41. Paris, 1864. Col. 13–804.
- S. Aurelius Augustinus. “De libero arbitrio libri tres”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 32. Paris, 1845. Col. 1221–1299.
- S. Aurelius Augustinus. “De praedestinatione sanctorum”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 44. Paris, 1865. Col. 959–992.
- S. Aurelius Augustinus. “De Trinitate”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 42. Paris, 1841. Col. 819–1099.
- S. Aurelius Augustinus. “Sermones de Scripturis”, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Vol. 38. Paris, 1841. Col. 23–994.
- S. Avrelii Avgustin. O dialektike [On dialectic], trans. from Lat., introduction and notes by S.S. Neretina, in: S.S. Neretina. *Pauza sozertsaniya. Arkhaisty I novatory* [Pause of contemplation. History: archaists and innovators]. Moscow: Golos Publ., 2018, pp. 465–492. (In Russian)
- S. Avrelii Avgustin. O svobode voli [On free will], trans. from Lat. by M. Ermakova (ch. I–XIX) and A. Sharnina (ch. XIX–XX), *Antologiya srednevekovoi mysli. Teologiya i Filosofiya evropeiskogo srednevekov'ya*, Vol. I. Saint-Petersburg: RHGI Publ., 2001, pp. 25–65. (In Russian)