

**ARCHIV FÜR MITTELALTERLICHE  
PHILOSOPHIE UND KULTUR  
АРХИВ ЗА СРЕДНОВЕКОВНА  
ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРА**

**Sofia, 2018  
София, 2018**

***Editorial Board***

**John Demetracopoulos** (Patras)  
**Wouter Goris** (Bonn)  
**Pasquale Porro** (Bari)  
**Stefan Sanjakoski** (Struga)  
**Bogolub Šijaković** (Beograd/Nikšić)  
**Carlos Steel** (Leuven)

***Издателски съвет***

**Янис Деметракопулос** (Патра)  
**Ваутер Хорис** (Бон)  
**Паскуале Поро** (Бари)  
**Стефан Санджакоски** (Струга)  
**Боголюб Шиякович** (Белград/Никшич)  
**Карлос Стил** (Лувен)

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на „Изток-Запад“.

© Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev, Andreas Speer,  
Herausgeber, 2018  
© „Изток-Запад“, 2018

ISBN 978-619-01-0339-4

INSTITUT FÜR MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIE UND KULTUR

**ARCHIV  
FÜR MITTELALTERLICHE  
PHILOSOPHIE  
UND KULTUR  
Heft XXIV**

Herausgegeben von  
Tzotcho Boiadjiev, Georgi Kapriev  
und Andreas Speer

ИНСТИТУТ ЗА СРЕДНОВЕКОВНА ФИЛОСОФИЯ И КУЛТУРА

**АРХИВ  
ЗА СРЕДНОВЕКОВНА  
ФИЛОСОФИЯ  
И КУЛТУРА  
СВИТЪК XXIV**

Издаван от  
Цочо Бояджиев, Георги Каприев  
и Андреас Шпеер



## HINWEISE ZUM ZITIEREN УКАЗАНИЯ ЗА ЦИТИРАНЕ

**Die Quellen- und Sekundärliteratur wird in den Fußnoten nach dem Originaltitel auf folgende Weise zitiert:**

**Източниците и интерпретаторската литература се цитират в бележките с оригиналните заглавия по следния начин:**

*Monographien:/Монографии:*

*Beispiel / пример:* J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln, 1996, 21.

*Aufsätze in Sammelbände:*

*Статии в сборници:*

*Beispiel / пример:* T. Kobusch, „Gott und die Transzendentalien: Von der Erkenntnis des Inklusiven, Impliziten, Konfusen und Unbewußten“, in: *Die Logik der Transzendentalien (Miscellanea Mediaevalia 30)*, ed. M. Píková, Berlin – New York, 2003, 427–429.

*Aufsätze in Sammelbände eines Autors:*

*Статии в сборни томове от един автор:*

*Beispiel / пример:* L. Benakis, „Die aristotelischen Begriffe Physis, Materie, Form nach Michael Psellos“, in: Id., *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Athens, 2002, 38–41.

*Aufsätze in Zeitschriften:/Статии в списания:*

*Beispiel / пример:* M. Gorman, „Uses of the Person-Nature Distinction in Thomas's Christology“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 67/1 (2000), 58.

*Texte von mehreren Autoren oder Herausgeber:/*

*Текстове от повече автори или издатели:*

*Beispiel / пример:* L. Denkova/P. Yaneva/K. Ivanova, „The Reception of Pseudo-Dionysius in Medieval Bulgaria“, in: *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, edd. T. Boiadjiev/G. Kapriev/A. Speer, Turnhout, 2000, 102–103.

**Bei zweiter und weiteren Erwähnungen eines Textes in den Fußnoten wird der Text durch Name des Autors, Kurztitel und Hinweis auf die Fußnote, wo er zum ersten Mal zitiert ist, angeführt:**

**При второ и по-нататъшни споменавания на един текст в бележките под черта, текстът се въвежда с името на автора, съкратено заглавие и указване на бележката под черта, където е цитиран за първи път:**

*Beispiele / примери:* Aertsen, *Medieval Philosophy* (cf. nt. 1), 58.

Benakis, „Die aristotelischen Begriffe“ (cf. nt. 3), 40.

**Die Titel aller Werke, die man im Grundtext des Beitrages erwähnt, sind kursiviert und ohne Anführungszeichen zu zitieren:**

**Заглавията на всички произведения, споменати в основния текст на статията се цитират в курсив и без кавички:**

*Beispiel / пример:* Die griechische Übersetzung der *Summa contra gentiles* erscheint im Dezember 1354. / Гръцкият превод на *Сума против езичниците* се появява през декември 1354 г.

**Die Quellenliteratur wird nach den jeweils angenommenen Normen zitiert.**

**Изворовата литература се цитира по съответните общоприети норми.**

**Alle Autoren sind verpflichtet, ihre Beiträge mit einer kurzen Zusammenfassung (ca. 1000 Zeichen / 160 Worte) in englischer Sprache zu begleiten.**

**Всички автори се задължават да прилагат към статиите си кратко резюме на английски език (около 1000 знака / 160 думи).**

## СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Симеон Алексов (Куманово)</i> Паметта в гносеологията на Аврелий Августин.....	7
<i>Василен Василев (София)</i> Въпросът за познанието на душата и познаването на Бога при Августин с оглед на учението за паметта .....	17
<i>Elitsa Kaldramova (Sofia)</i> Understanding and Truth in Boethius's “The Consolation of Philosophy“ .....	47
<i>Герасим Петрински (София)</i> Разказ за построяването на храма на Светата Божия Църква, наречена на Светата Премъдрост (превод, обяснителни бележки и коментар) .....	55
<i>Георги Каприев (София)</i> Никита от Марония – един особен поглед към Запада. <i>Filioque</i> & същностни енергии.....	115
<i>Gergana Dineva (Sofia)</i> Last Possible Abstraction: The <i>Persona</i> Concept According to Richard of St. Victor .....	135
<i>Кристиан Станков (София)</i> Проблемът за единия интелект в учението на Сигер от Брабант.....	159
<i>Симеон Младенов (Кьолн)</i> Бонавентура и Оливи – два погледа върху влиянието на волята върху познанието .....	169
<i>Бистра Господинова (София)</i> <i>Affectio iustitiae</i> при Джон Дънс Скот .....	189

*Владимир Пачеманов (София)*

Ролята на волята и разума по отношение на благого  
при Тома от Аквино и Уилям от Окам .....195

*Христо Калоянов (София)*

Жест и жестикуляция. Средновековният танц .....209

In memoriam: Алберт Цимерман.....219

Abstracts in English .....223

СИМЕОН АЛЕКСОВ (КУМАНОВО)

## ПАМЕТТА В ГНОСЕОЛОГИЯТА НА АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

### ПАМЕТТА КАТО ВЪЗМОЖНОСТ ЗА СЪХРАНЯВАНЕ НА ЗНАНИЕ (ОБРАЗИ И ПОНЯТИЯ)

Темата за паметта при Августин възниква като следствие от размишленията за природата на човека, задавайки си въпроса за способността за любов и познание, за вътрешния човек и за силата на разума<sup>1</sup>. Безграничното пространство на миналия опит, знание, способности и емоции, а също така впечатления посредством външните сетивни органи, всичко това Августин намира в дълбината на своята иманентност. Целостността на различните знания, които притежаваме, могат да бъдат разделени на три части: знание за материалните неща, които се съхраняват във вид на образи и понятия<sup>2</sup>, опит и душевни състояния, съхранявани във вид на спомени<sup>3</sup>, които съответстват на природата на паметта и могат да бъдат забравяни, и на края, благодарение на паметта ние сме в състояние да мислим Божието битие<sup>4</sup>.

Въпреки че в центъра на човешкото битие се намира разумната душа, все пак, процесът на познание не може да бъде сведен само до вътрешността на човешката душа. В своята вътрешна структура тя е свързана с външното на човека, чрез

---

<sup>1</sup> Augustinus, Confessiones, X. 6.11.

<sup>2</sup> Ibid. X. 8.15.

<sup>3</sup> Ibid. X. 14.21.

<sup>4</sup> Ibid. X. 17.26.

което в душата се оформят определени изображения за нещата, достъпни чрез емпиричното познание<sup>5</sup>. Тази възможност за познание представлява свързване на човека с онова, което е около него и представлява извор, чрез който получаваме знание за материалните неща. Така отделното сетивно възприемане е реално само в момента на осъществяването му, оставяйки своята следа (vestigium) като образ (imago) в паметта (memoria)<sup>6</sup>. Оформянето на паметта се основава върху образите на нещата, навлизащи в душата, с което тя предоставя възможността човекът да има знание за нещата, дори когато са престанали да бъдат налични. Тази възможност изисква предварително осъществен контакт с видимите неща. Категоричното разделяне на познавателния процес на два, единият от които се извършва чрез човешката „външност“, а другият чрез „вътрешността“, се дължи в голяма степен на превъзходството на интелигибелния свят над материалния – идея, която Августин заимства от платоническия тип разделение на света. Както разумът представлява критерий за познание във вътрешността на душата, така сетивата дават възможност за познание чрез възприемане на външния свят. Подробен анализ на разграничението между външния и вътрешния човек Августин разработва в своето по-късно съчинение – *За Троицата*.

Освен сетивните образи, в паметта се съхраняват и душевните чувства. Чрез тяхното присъствие е възможно да си припомним за вече отминали чувства, които не усещаме в момента<sup>7</sup>. Те биват извлечени от паметта, където се съхраняват, и при извлечането им умът открива само техните образи и ги разграничава чрез понятийното значение – те са лишени от истинското присъствие на усещането. Това е другото чудесно действие на паметта, когато става въпрос за понятията, които притежаваме. В ума прихождат не толкова образите на нещата, но и самото разбиране за тях. В този случай паметта

---

<sup>5</sup> Ibid. X. 8.14.

<sup>6</sup> Р. Хайнцман, *Философия на средновековието*, София, 2002, 89.

<sup>7</sup> Augustinus, *Confessiones*, X. 9. 21.



съвпада с *cogito*, което превъзхожда всички останали функции на ума<sup>8</sup>. Използвайки доста често метафори, Августин прави един паралел между чувствата в паметта и стомаха, където сладката и горчивата храна имат място, но не и вкус<sup>9</sup>. Присъствието на образите от преживяните чувства, без значение от каква природа са те, не натоварват съществуването на човека по същия начин, както в ситуацията, когато ги е изпитвал.

Възприятията са субективни по същество, познаваме ги само от един субект<sup>10</sup>, всеки опит за намиране на една общовалидна истина в тях се проявява като неуспешен. Но по съвсем различен начин стават нещата при изучаването на свободните науки<sup>11</sup>, които са налични в паметта не като следа, а пребивават самите те, въпреки че Августин отбелязва съществуването на изкуства, които познаваме чрез сетивата. Затруднението за Августин започва със съзнанието че, в паметта се съдържат също така принципите и законите на свободните изкуства<sup>12</sup>. Общовалидността на тези принципи не следва от образи, които са навлезли чрез сетивата. С това става абсолютно видимо, че в човешката душа съществува общовалиден принцип, които е един и същ за всеки човек. Възприемането на математическите числа, геометрическите фигури става чрез сетивата, за тях имаме понятна представа, когато ги извличаме от паметта, но общовалидността на принципите не се възприема чрез сетивата, тя съществува в дълбината на душата.

Очевидно е, че тази вътрешна визуалност не представлява никаква мистичност на познанието, а е естествен когнитивен процес. Постоянното връщане към себе си, към своята вътрешност, към образите в паметта, задвижено от волята,

<sup>8</sup> J. A. Mourant, *Saint Augustine on Memory*, Villanova, 1979, 29.

<sup>9</sup> *Confessiones*, X. 9. 22.

<sup>10</sup> Е. Жилсон / Ф. Бьонер, *Християнската философия*, София, 1994, 151.

<sup>11</sup> *Augustinus, Confessiones*, X. 9. 16.

<sup>12</sup> *Ibid.* X. 12. 19.

представява предварително условие за възможността за припомнянето като една от основните функции на паметта. Ключова роля в този процес изпълнява волята, която задвижва човешкия интелект, насочва го към дълбините на паметта като място в което пребивават многообразните образи. Така паметта, разумът и волята осъществяват процеса на мислене.

### **ПАМЕТТА КАТО СВОБОДЕН И СЪЗНАТЕЛЕН АКТ НА ВЪЗПОМЕНАНИЕ И НА МИСЛЕНЕТО КАТО ПРИПОМНЯНЕ**

Важно с оглед на ранната гносеология на Августин е да се забележи привързаността му към Платоновото учение за знанието като припомняне, съгласно което душата съществува преди въплъщението в тяло и съхранява в своята памет знанието за всички неща. Душата пребивава в привилегировано състояние и след влизането в тяло може отново да актуализира това знание чрез самия стремеж към знание. Въпреки това, Августин никога не разбира пред-съществуването като метемпсихоза<sup>13</sup>. В седмото писмо към Небридий, Августин прибегва към твърдението на Сократ, че онова което изучаваме, не се появява в нас като нещо ново, а се извлича от паметта като припомняне<sup>14</sup>. Забележително е че, в своето по-късно съчинение, трактатът *За Троицата*, Августин категорично отхвърля твърдението на Платон за знанието като припомняне.

Друг съществено важен проблем, който Августин повдига, е припомнянето и неговата отнесеност към съществуването на забравата. Той говори за паметта като съкровище, като място в което всичко е положено и все още не е погълнато и погребано от забравата<sup>15</sup>. Следователно трябва да можем да наричаме нещо забравено, за да говорим за припомняне. Така мястото на забравата не е някъде другаде, а тъкмо в паметта, тя съхранява същевременно и двете но по различен начин.

---

<sup>13</sup> Е. В. Иванова, Теологичность памяти в христианской антропологической Августина, Христианское чтение 6, 2016, 343.

<sup>14</sup> Augustinus, Epistolae VII. 1. 2.

<sup>15</sup> Augustinus, Confessiones, X. 8. 12.

Когато си припомним забравата, явяват се и спомените, и забравата, и паметта, за която си припомним, и забравата, за която си припомним<sup>16</sup>. Симптоматично за Августин не е това, че човекът забравя, а по какъв начин забравата съществува в душата и начинът, по който се проявява. От една страна, следва да се забележи, че именно паметта в момента на осъзнаване на забравения предмет свидетелства за съществуването на забравата. От друга страна, той поставя въпроса как е възможно да се говори за присъствието на забравата, ако ние вече действително сме забравили? Така, забравата съществува в душата, но не тя самата, а нейния образ, защото, ако съществуваше тя самата, щеше да предизвика не запомняне, а забравяне<sup>17</sup>.

Тъкмо този образ, който остава в паметта, предоставя възможността за припомняне. Августин дава пример с жената, загубила една драхма<sup>18</sup>. Образът на тази драхма съществува в паметта ѝ и поради това може да разпознае докато я търси, дали тя е тъкмо тази, която търси или не. Колкото и да е погълнато от забравата, докато знаем, че в паметта съществува частично и знанието за определено нещо, то може да бъде извикано и от най-голямата дълбина. Тази метафора в голяма степен навежда към уподобяване с търсенето на истината.

Именно в контекста на възхищаване от способността на паметта и обзет от безпокойството, причинявано от забравата, Августин, посвещава следващата единадесета глава на проблема за времето, чрез което се опитва да намери отношението между времето измерение и човешката душа. Тъй като паметта преди всичко е настояще на миналото, всичко което се казва за времето и за неговото отношение към интериорността, може да бъде отнесено и към пространството на паметта.

---

<sup>16</sup> Ibid. X. 16. 24.

<sup>17</sup> Ibid. X. 16. 24.

<sup>18</sup> Ibid. X. 18. 27.

Първият въпрос за преходността на времето е свързан с неговото място в душата: в тебе, душо моя, меря времената<sup>19</sup>. Ние усещаме интервалите на времето докато мерим<sup>20</sup>. По този начин, душата се счита за място, където пребивават миналите и бъдещите неща. Във вътрешното пространство на душата се разиграва диалектиката на *distentio*<sup>21</sup> и *intentio*, която представя възможността за цялостно разбиране на 11 книга<sup>22</sup>.

Когато говорим в настоящето за миналото, колкото и да изглежда истинно, това не е истинската реалност, а само понятиенно определение, което оформяме въз основа образите на нещата, които минават през нашите сетива и са съхранени в паметта. Миналите неща, които са отминали и следователно вече не са, пребивават като образи в паметта и могат да бъдат извикани от там чрез припомнянето. Всичко онова, което е спряло да бъде, все още съществува в паметта<sup>23</sup>. Битието на миналото като минало съществува само в душата. По този начин, и бъдещото, което все още не е, намира своето съществуване в душата, която осигурява същевременно екзистиране на миналото и бъдещото в настоящето. Понеже в душата съществуват три времена – паметта е настояще за миналото, виждането е настояще за сегашното, очакването е настояще за бъдещото<sup>24</sup>. По този начин, душата представлява безконечно пространство, в което пребивават същевременно трите времена.

Протяжността на душата *distentio animae* обхваща трите времена како едно настояще. Трите различни времеви изме-

---

<sup>19</sup> Ibid. XI. 27.36.

<sup>20</sup> Ibid. XI. 16.21.

<sup>21</sup> *Distentio*, не е свързано с душата, а пребивава в нея (*Confess.* XI. 21.27), следователно в нея, като в място на впечатани следи, се намират миналите събития, слова, образи. Ricoer, P., *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano, 2003, 141.

<sup>22</sup> P. Ricoer (cit. nt. 21), 141.

<sup>23</sup> I. Čagalj, *Vrijeme u filozofiji Aurelija Augustina*, in: *Crkva u svijetu* 13, 1978, 55.

<sup>24</sup> Augustinus, *Confessiones*, XI. 20.26.

рения се срещат в един център и по този начин онова, което е спряло да съществува в самото себе си или това което все още не е започнало да съществува, екзистира в човешката памет. Припомнянето представлява способността за надхвърляне на времето, с което изгражда историята въз основа на времевата хронологичност<sup>25</sup>.

### **ПАМЕТТА: МЯСТО НА САМОСЪЗНАНИЕ И ИНТЕЛИГЕНТНОСТ. ОСЪЗНАВАНЕТО НА САМИЯ СЕБЕ СИ**

В десетата книга на *Изповеди* Августин показва, че паметта ни предоставя възможността да имаме знание за самите себе си. „Паметта е душата, тя съм аз“<sup>26</sup>, с което същевременно заявява и личната функция на човешкото *Аз* (душата). Паметта е тъкмо това, благодарение на което наричаме себе си *Аз*, основата, върху която изграждаме персоналната си идентичност.

Възможно е да се изтъкнат три личностни характеристики на паметта: Първо, паметта е напълно индивидуална, спомените са присъщи на един субект, не е възможно да бъдат пренесени от един човек на друг. Вътрешният и външният човек представят познанието по съвсем субективен начин. Образите в паметта не съвпадат при всички хора. Второ, паметта на отделния човек за нещата и паметта му за самия себе си съвпадат. Бидейки мои, те представляват и модел за собственост, за частно владение на всичките минали спомени. И най-сетне, в контекста на времевото измерение, паметта се мисли като насоченост – ориентиране от миналото към бъдещото чрез живата действителност<sup>27</sup>.

Паметта представлява нещо повече от припомняне: тя генерира непрестанното усещане за идентичност и присъствието пред самия себе си. Августин пише: Когато (душата), търси да познава самата себе си, тя вече знае, че търси себе си. Затова тя вече познава самата себе си. Следователно, тя

<sup>25</sup> Ricoer (cit. nt. 21), 136.

<sup>26</sup> Augustinus, *Confessiones*, X. 17.26.

<sup>27</sup> Ricoer (cit. nt. 21), 136.

не може да бъде без знание за себе си, бидейки със сигурност познаваща себе си, до мярата да знае, че не познава себе си. Но, ако тя не знае, че не познава себе си, тогава тя не ще търси познание за себе си. Затова, самата истина, че тя търси себе си, сочи, че тя е позната и непозната за самата себе си. Докато се опитва да познае себе си, тя познава себе си како търсеща<sup>28</sup>. Тъкмо актът на търсене е доказателство, че съзнанието за себе си извира от паметта. Аз помня и това, че помня, тъй че, ако в бъдеще ще помня, че сега съм могъл да помня, ще имам този спомен благодарение силата на паметта<sup>29</sup>. По този начин паметта за нещата, които съм преживявал в миналото, и паметта за самия себе чрез непрестанното връщане към собствената вътрешност, абсолютно съвпадат. Нашите спомени са сякаш това, което стои наредено в паметта ни в готовност да бъде извикано от прагматичното мотивирано усилие на припомнянето<sup>30</sup>. Аз се сливам със самия себе си, аз си припомням за себе си, за онова което съм направил, къде и как съм го направил и какви чувства съм изпитвал<sup>31</sup>. По този начин, персоналната идентичност се определя тъкмо чрез онова което се съхранява в паметта.

### **ПАМЕТТА КАТО МЕТАФИЗИЧНА ВРАТА НА УМА. ЧОВЕШКАТА ВЪЗМОЖНОСТ, ДА ДЕНА МУ ОТ БОГ, ДА СЕ ОТВОРИ КЪМ ТРАНСЦЕНДЕНТНОТО**

След неуспешните опити да намери Бог във външния свят, в способностите на човешката душа, които оживяват тялото и управляват ума или в тези способности, които позволяват на тялото сетивно познание, Августин се обръща към съкровищницата на паметта<sup>32</sup>. Превъзходството на интелигивелния

---

<sup>28</sup> Augustinus, De Trin. X. 3.5.

<sup>29</sup> Augustinus, Confessiones, X. 13.20.

<sup>30</sup> К. Янакиев, Европа. Памет. Църква. Политико исторически и духовни записки, София, 2015, 197.

<sup>31</sup> Ricoeur (cit. nt. 21), 139.

<sup>32</sup> Augustinus, Confessiones, X. 8.12.

свят, към който се числи и душата, над света на сетивния опит е абсолютен факт за Августин. Първата половина от десетата книга на *Изповеди* е посветена на постоянното връщане към миналото, към пространството на паметта за намиране на връзката между душата и Бога. Пътят към тази цел се осъществява единствено чрез самопознанието като непрекъснатото връщане към самия себе си. По този начин пътят към истината не приключва в паметта на човека. Необходимо е човекът да трансцендентира самия себе си, защото вътрешната актуализация на свойствата на душата чрез мисленето не произвежда истината, а по-скоро я открива<sup>33</sup>. Така паметта не е орган, от който се извличат идеите, а по-скоро способност за връщане към началото като единствено място на истинското познание. Наличността на знание в паметта Августин обяснява чрез идеята за освещаването на ума от Бога.

Търсенето на истината надвишава сетивния опит: истинното познание е запазена територия за чистото мислене. Така Августин продължава платоническата линия, според която истината трябва да е неизменна, необходима и вечна. Тъкмо тази идея е първата крачка за преминаването отвъд сетивния свят и неговите образи в паметта.

Разумът е способен да открива в своето познание нещо, което го превъзхожда. Това, което е по-превъзходно от него, е вече не нещо относително, а нещо абсолютно<sup>34</sup>. Това може да е само самата истина – Бог. Чистото мислене, освободено от сетивното възприятие, достига до границите на общовалидната истина. В този контекст Августин говори за вечните идеи (*rationes aeternae*), в които интелектът съзерцава умствената реалност в нейната неизменност<sup>35</sup>. Истината става достъпна за човешкия разум, трансцендиращ самия себе си. Така, частичните истини намират своята пълнота в едната вечна и непроменлива истина.

---

<sup>33</sup> Ibid. X. 9.16.

<sup>34</sup> Жилсон Е., Ф. Бьонер (като бел. 10), 152.

<sup>35</sup> Хайнцман (като бел. 6), 90.

Целокупността на осъществяване на процеса на истинното познание Августин определя чрез теорията за просветлението (*illuminatio*). Така платоническата идея за анамнезата напълно отпада от мисълта на Августин, но той остава близо до концепция на Плотин за връзката помежду човешкия и космическия ум, което при Августин придобива абсолютно християнски измерения. Просветлението за Августин е не просто формално априори на човешкия разум, а въздействие на Бога върху човешкия разум<sup>36</sup>.

Всичко това показва, че паметта предоставя възможността да имаме многообразност в знанията, както за света, така и за себе си или за Бог. Като се започне от най-основната познавателна функция и се върви към достигането на пределите на самата истина. Необходимо е, следователно, да се изтъкне, че дарът на паметта е според Августин нещо по-възвишено от просто една способност за съхраняване на миналото или само акт за припомняне. Чрез основите функции на паметта, се изтъква онтологическият и гносеологическият примат на интелигибелния свят пред реалния свят на нашия опит.

### **ПРОИЗВЕДЕНИЯТА НА АВГУСТИН СА ЦИТИРАНИ ПО:**

Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Confessionum, Libri Tredecim, MPL, 42, 0657–0868.

Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, De Trinitate, Libri quindecim, MPL, 42, 819–1098.

Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Epistolae, Libri Tredecim, MPL, 32, 0061–1094.

---

<sup>36</sup> Пак там, 92.