К концу IV в., т.е. ко времени окончательной победы христианства над язычеством в греко-римском мире, в основном уже завершилась переориентация античного мышления с природного “космоса” и рационального логоса на сверхприродного бога и иррациональную веру.

Определился новый универсум рассуждения, с новыми темами и проблемами, стилем мышления, идеями и языком и это был уже не античный, а средневековый универсум - пространство, в котором в течение столетий вращалась мысль средневекового человека.

Первым на Западе, кто вступил в этот универсум, с осознанием его исторической перспективы, кто упорядочил его и привел к виду, наиболее удобному для трансляции в последующие века, был Августин.

Он же представил латинскому миру всеобъемлющее мировоззрение, которое, хотя и в редуцированном виде, стало собственным мировоззрением западного средневековья по меньшей мере до XVIII в., т.е. до момента, когда стали появляться мыслители, способные соперничать с авторитетом Августина. Его мысль была тем образцом, первообразом, по которому мерили свои рассуждения средневековые философствующие теологи. Эти теологи соперничали между собой в том, кто из них в своих писаниях более точно следует аутентичному мнению Августина, кто лучше понимает дух его сочинений, кто выводит из его утверждений более соответствующие этому духу следствия. Большинство латинских христианских писателей “почитали за честь именоваться учениками Августина и слова его почитали для себя законом”. На сочинения Аврелия Августина опирались родоначальник западноевропейской средневековой образованности Алкуин, отец средневековой схоластики Ансельм Кентерберийский, Абеляр и Петр Ломбардский, Бернар Клевросский и викторианцы, Жан де Рошель и школа Шартра. Даже в VIII в., в период возникновения великих средневековых систем Фомы Аквинского и Дунса Скота, Августин не потерял полностью своего значения классического образца.

Таким образом, миросозерцание Августина было мировоззренческим архетипом, на который ориентировались философы и теологи раннего западноевропейского средневековья. Анализ этого миросозерцания есть одновременно и анализ основных измерений раннесредневековой мысли.

Идейное развитие Августина от философствующего ритора цицеронской церкви до признанного уже при жизни крупнейшего теолога церкви может быть охарактеризовано как путь преодоления сомнения. И его жизнь, и само учение разделяются одной важной вехой на два больших этапа. Первый этап, продолжающийся до обращения в христианство, - это время философских поисков, сомнений и колебаний, частых жизненных перемен, неустойчивости воли, душевного беспокойства и неудовлетворенности. Итоги этого этапа Августин подводит в своей автобиографической “Исповеди” - самом искреннем и психологически насыщенном сочинении, принадлежащем его перу. Второй этап, начинающийся с конца 80-х гг. IV в., отмечен непрерывно возрастающим философским догматизмом, стабилизацией жизненных и теоретических позиций, консерватизмом воли, душевным равновесием и уверенностью в своей правоте. Этот период также завершается своего рода исповедью - сочинением “Пересмотры”, в котором Августин уже незадолго до смерти, как бы предвидя будущее огромное влияние своих сочинений, критически пересматривает каждое из них, внося коррективы в те места, которые могли быть истолкованы в несоответствии с установленным вероучением церкви.

Если на первом этапе Августин озабочен преимущественно собственным “я” и своей личной судьбой; на втором - исторической и эсхатологической судьбой человечества. Избрав путь христианского пастыря и проповедника, он безраздельно отчуждает интимные симпатии и интересы своей личности в пользу интересов церкви, делает церковный авторитет высшим арбитром своего мышления и по мере возрастания такого рода интеграции его личности с безличной церковью, исследовательский, научный интерес, чрезвычайно характерный для его раннего творчества, все более уступает интересу идеологическому, и, как следствие этого, склонность к беспристрастному анализу (в том числе и самоанализу) сменяется склонностью к широкомасштабному, догматически нормированному синтезу и истолкованию.

Тем не менее, превращение Августина из ритора в теолога не было мгновенным актом таинственного озарения, а довольно длительным процессом, детерминированным обстоятельствами его жизни, особенностями его личности и образования. Сочинения дошедшие до нас все были написаны во второй период жизни, но многие из них вполне могут считаться произведениями вполне светскими, исследовательскими и аналитическими. Таковы, например, такие произведения, как “Против академиков”, “Об учителе”, “О музыке”, “О количестве души”. К философским, а не теологическим следует отнести и такие важные для понимания мировоззрения Августина сочинения, как “О порядке”, “О свободной воле”. По античным стандартам философскими могут считаться и сочинения “О блаженной жизни” и “Монологи”. Философской и, конечно, аналитической является и значительная часть “Исповеди”. Правда, примерно в это же время, в 90-х годах, Августин пишет и ряд специально теологических сочинений, в частности против манихеев и донатистов, и теологические темы все более вытесняют темы светские.

После 400 г. специально философские работы у Августина встречаются редко. Вместе с тем наступает период мировоззренческого синтеза, осуществляемого Августином на теологической основе; именно теперь он Августин приступает к систематическому подведению исторического и природного бытия под догматы веры и превращается из ученого- исследователя в теолога-экзегета и системосозидателя.

Итак, творческий путь Августина - путь от сомнения к вере, от критики к догматике. Фактически, это был путь многих образованных римлян той эпохи, переходивших из язычества в христианство. Обычно такому переходу предшествовала драматическая переоценка всей античной культуры и образованности. В своих сочинениях Августин оставил нам следы этой критической рефлексии.

Безусловно, античная философия оказала влияние на становление мировоззрения Августина. В “Исповеди” и в более поздних своих сочинениях он видит в ней больше сомнительного и предположительного, чем истинного и достоверного. Существует даже предположение, что крупнейший духовный перелом в жизни Августина, завершившийся его обращением в христианство, был подготовлен как раз состоянием продолжительного скепсиса в оценке возможностей философии, в котором он находился под влиянием идей Аркесилая и Карнеада, почерпнутых из цицероновской работы “Academica” . Утраченное доверие к философии вернулось потом к Августину уже через посредство обретенной им религиозной веры.

Тем не менее , несмотря на суровые оценки, содержащиеся, например, в “Исповеди” или в “Граде божьем”, Августин никогда не был ни врагом, ни гонителем античной культуры, скорее он был ее полноправным представителем и тонким ценителем. Он хорошо знаком с творчеством римских и греческих поэтов, которых в своем главном труде - “Граде божьем” цитирует чаще, чем Библию; с сочинениями философов Сенеки, Апулея, Платона и Цицерона, историков Тита Ливия, Юстина и Иосифа Флавия, а возможно и Геродота. Таким образом, Августин демонстрирует достаточное почтение к античной культуре уже самой своей эрудицией и самим способом ее употребления. Но эта эрудиция была фрагментарна и несистематична, и приходится только удивляться тому, что, не обладая достаточными научными ресурсами, Августин все же сумел не только войти в круг весьма непростых проблем античной философии и дать им свое решение, но и построить своеобразную историю философии, которая, сколь бы искаженно она не представляла факты, содержала в себе одну важную, неизвестную античной доксографии идею - идею развития.

Августин разделял все три известные поздней античности понимания философии : теологическое, или “мистическое”, систематическое, или “конструктивное”, и аксиологическое, или “этическое. Чаще всего он ставил их в определенное между собой отношение. Высшая и наиболее истинная философия - та, которая учит любви к богу, т.е. философия-теология. Этически понимаемая философия, ищущая ответа на вопрос, что должно быть для человека высшим благом, служит истинной философии и есть ступень к ней, так как высшим благом является в конце концов бог. В свою очередь систематическая трехчастная философия венчается этикой, а две другие ее части -физика и логика - служат только средствами этики.

В соответствии с указанной субординацией Августин оценивает значение различных философских школ древности. Хотя в своем историко-философском экскурсе в восьмой книге “Града божьего” он с самого начала оговаривает, что его интересуют не “всякие вообще пустые мнения всех философов, но только те мнения, которые касаются теологии, понимаемой, согласно значению этого греческого слова, как учение или наука о божестве”, начинает он не философов-теологов, а с философов-“физиологов”. Августин распределяет их по двум группам: италийские философы, родоначальником которых был Пифагор, и ионийские, в числе которых Августин называет Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и учеников последнего - Анаксагора, Диогена из Аполлонии и Архелая.

Ранняя фаза развития греческой философии представляется Августином как господство материализма и натурфилософии, хотя уже и на этой стадии он находит признаки провиденциального движения философии к теологии или во всяком случае к идеализму. Но для Августина эта стадия является не более как предфилософской, ибо подлинная философия начинается, по его мнению, с Сократа, который “первым направил всю философию на улучшение и исправление нравов, то есть понял ее как аксиологию и этику”. Ошибкой философов ранней стадии Августин считал, приписывая свою точку зрения и Сократу, то, что они обратились к исследованию физической природы прежде, чем прошли нравственное очищение и возвысились до созерцания “природы бестелесного и неизменяемого света, в котором неизменно пребывают причины всех сотворенных вещей”, т.е. до созерцания бога. Сократ же, согласно Августину, отвратился от натурфилософии, видя, что причины природных явлений “находятся только в воле единого и высочайшего бога”.

В этом рассуждении о Сократе заложена одна из фундаментальных августиновских установок, касающихся изучения природы, мысль, ставшая впоследствии характерной для всей средневековой мудрости. Это такое отношение к природе и натурфилософским исследованиям, когда они рассматриваются всецело зависимыми соответственно от бога и теологии.

 В эпоху классической античности природа выступала прежде всего как предмет эстетического переживания и наслаждения. Наука и мудрость были преимущественно созерцательными, теоретическими, а сама практика, или искусство жизни, виделась как завершающаяся в теории, в созерцании природы. Лучше всего эту античную точку зрения высказал Аристотель, поставив созерцательные добродетели выше практических и завершив пирамиду бытия мышлением, мыслящим само себя[[1]](#footnote-1). В определенном смысле можно сказать, что созерцание природы понималось тогда как самоцель, предмет последнего стремления человека.

В Новое время постепенно возобладало иное отношение к природе - отношение практическое, утилитарное или даже “инструментальное”. Существо этой позиции было с большей силой выражено Френсисом Бэконом. Созерцание природы не есть самоцель, но есть лишь средство улучшения человеческой жизни либо средство господства; теория - слуга практики. Античный принцип красоты в отношении к природе был замещен принципом пользы, принцип гармонии - принципом господства, принцип созерцания - принципом преобразования.

Позиция патристики и средневековья в этом вопросе является как бы промежуточной между двумя вышеупомянутыми. Созерцание природы не является здесь самоценным и самодостаточным, однако отношение к ней не может быть названо и практическим в современном смысле слова. И все же в каком-то смысле его можно назвать утилитарным, в каком-то - созерцательным, а именно: созерцание природы, понятое как эстетическое созерцание, а не научная “теория”, рассматривается здесь как полезное средство умозрительного восхождения к богу, решающее вполне “практическую” задачу - задачу спасения души. Вместе с тем научное анатомирование природы, служащее земному комфорту, в силу концепции призрачности земных благ видится чем-то суетным и несущественным, а то же анатомирование ради познавательного прогресса - чем-то сомнительным и даже нечестивым из-за трансцендентного, божественного, сверхразумного происхождения всех природных явлений. И уже совсем кощунственным представляется преобразование человеком природы, которое означало бы злонамеренное вмешательство в установленный богом порядок, богоборство. И именно Августин стоял у истоков этого мировоззрения, в соответствии с которым природа воспринималась как божественное творение; ее созерцание признавалось полезным, если целью его является не наслаждение ею самой, а наслаждение ее творцом; ее познание либо вообще недоступно для человека, либо достигается через божественное откровение; ее преобразование - дело противозаконное, а поэтому наказуемое.

Далее, сказав в своей истории философии о выдающейся жизни и трагической смерти Сократа и упомянув о сократических школах, Августин обращается к тем, ради кого и был, по его словам, предпринят этот историко-философский экскурс, - к Платону и платоникам. Правда, Августин оговаривает, что он не собирается рассматривать все воззрения Платона, но только те из них, которые имеют отношение к “истинной религии”, т.е. христианству , и которые побудили платоновских последователей увидеть в боге “начало бытия, разумения и жизни”.

Безусловно, совершая свой знаменитый экскурс в историю философии, он руководствуется соображениями идеологическими или даже риторическими, а не научными; он хочет сразиться с противником, наиболее опытным и тонким, олицетворяющим язычество в его изысканно духовной и нарочито интеллектуалистической форме, каковую являл собой платонизм. Поэтому вначале он демонстрирует превосходство учения платоников в сравнении со всеми другими античными философскими и мифологическими теориями: в сравнении с теологической герменевтикой Варрона и разоблачающими признаниями самих языческих жрецов; в сравнении с теми, шедшими в объяснении мира дальше других, которые искали субстанциональную основу всех явлений, но находили ее в чем-то телесном (как Фалес - в воде, Анаксимен - в воздухе, стоики - в огне, эпикурейцы - в атомах), иногда обожествляя стихии. Платон и платоники, по убеждению Августина, превосходят все эти мнения прежде всего своим учением о бестелесной, божественной первооснове всего сущего - учением о едином боге, уподобляясь которому, познавая и любя которого человек становится поистине мудрым; учением, признающим “истинного бога и творцом вещей, и источником света истины и подателем блага”. К этому Августин добавлял еще один кардинальный пункт платонизма - учение о бестелесности души, утверждающее в то же время ее изменчивость.

Высказавшись о теологических достижениях платоников, Августин далее стремится доказать, что при всех своих достоинствах, платоники так и не сумели возвыситься до понимания истинной теологии и, оставшись вместе с другими язычниками почитателями многобожия, не достигли уровня христианской монотеистической мудрости.

Рассуждая о страстях души, Августин касается различия в этом вопросе платоников и стоиков. Из двух мнений: “мудрец не должен испытывать страстей” (стоики) и “мудрец должен уметь владеть своими страстями” (платоники) - Августин одобряет второе. При этом он с нескрываемым раздражением объявляет стоиков любителями словопрений, ибо их действительная точка зрения нисколько, как он считает, не отличается от позиции платоников и спор идет только о словах. Он высмеивает также и стоический оптимизм. В целом же, Августин смотрит на моральную доктрину стоиков вполне серьезно и уважительно, хотя всегда критически. Например, в IX книге “Града божьего” он внимательно разбирает стоическое утверждение о том, что мудрый может быть счастлив, даже будучи смертным. В XIV книге он снова возвращается к стоической теории страстей и душевных состояний, исследует ее здесь очень основательно, давая блестящую критику этического идеала “апатии”. Поистине замечателен анализ стоической концепции судьбы и предопределения, данный в V книге. Эту концепцию Августин сначала излагает в интерпретации Сенеки, а потом в передаче Цицерона. При этом он абсолютно отвергает Цицеронову критику стоической концепции предопределения и предзнания. Здесь симпатии Августина на стороне стоиков, а не Цицерона. Вряд ли можно сомневаться, что христианская концепция предопределения, столь существенно углубленная Августином, имела в качестве одного из своих главных источников учение стоиков. Об этом говорит и сам тон, в котором Августин рассуждает о соответствующем стоическом учении, и его осведомленность о нем, и серьезность предпринятого исследования.

Другой пункт солидарности Августина со стоиками - это стоическая критика эпикурейского гедонизма и возвышение ими духовных добродетелей. Однако чаще всего Августин сближает стоиков и эпикурейцев, противопоставляя их вместе иногда платоникам, иногда христианам. Так, по мнению Августина, их общим заблуждением в теории познания был сенсуализм. По его словам, в учении о бытии и те и другие не пошли дальше произвольных фантазий, порожденных “привязанным к телесным чувствам воображением”; в моральном учении, хотя стоики полагали высшее благо в разуме, а эпикурейцы - в чувственном удовольствии, и те и другие оставались “живущими по закону плоти”, а не “по закону духа”. Таким образом, стоики рассматривались Августином как идейные противники, несмотря на то, что они оказали на его воззрение определенное влияние.

К эпикурейцам, которых Августин мог знать в передаче Цицерона, а также, возможно, по поэме Лукреция, он относится еще более враждебно и предвзято. Эпикуреизм трактуется им в той упрощенной форме, в которой он имел хождение в широких кругах языческой интеллигенции поздней империи. Вслед за Цицероном он приписывает Эпикуру и его последователям определение высшего блага как физического наслаждения, якобы сделавшегося у них “критерием добродетели”, и дает свою, совпадающую со стоической, оценку этого учения: “Ничего не может быть позорнее этого представления... ничего более унизительного, ничего более нетерпимого в глазах достойных людей”. Более спокойно и объективно излагается космологическое учение эпикурейцев - их атомистика и учение о множестве миров, но и здесь отношение подчеркнуто отрицательное. Полное недоумение вызывает у Августина терпимое отношение афинян к “атеизму” Эпикура.

Совсем уже в карикатурном виде предстают в его изображении киники, которых он называет ”собачьими философами” (от греч. Kynicos -собачий) и сведения о которых черпает скорее из народных легенд о бродячих мудрецах в греческих плащах, чем из кинической литературы, такой, как, например, знаменитые обличительные речи Диона Хризостома. Вся киническая “мудрость” сливается для него с идеей бесстыдства.

Помимо этого для Августина характерно практически полное игнорирование материалистических элементов философии Аристотеля и совершенное забвение им Демокрита. Это абсолютно ясно дает понять отношение “отца” средневековья ко всему античному материализму. Упрощая и нередко просто третируя материалистические учения древности, чтобы легче было их опровергнуть и отбросить, Августин с еще большим рвением превозносит античный идеализм, правда, упрощая и его, но не для того, чтобы его осудить и отвергнуть, а для того, чтобы при помощи подходящей экзегезы, поставить его на службу христианской догме.

Платона, напротив, Августин часто зовет в свидетели своей правоты. Он цитирует “Тимея”, где находит учение не только о творении мира богом , но и важнейшую для христианского иррационализма идею божественного всемогущества и идею телесного бессмертия, подтверждающую христианское понятие о воскресении. Можно предположить, что “Тимей” подсказал ему ряд идей для его учения о провидении, о времени, о красоте универсума. В некоторых сочинениях Августина ощущается влияние и других диалогов Платона, хотя в отличие от “Тимея” он их специально не называет. Например, в сочинении “Против академиков” заметно влияние платоновского “Пира”.

Однако, надо отметить, что августиновское отношение к Платону и его школе с годами менялось. В самых ранних работах оно восторженное и апологетическое. Тогда Августин писал о нем как о изобретателе “совершеннейшей системы философии”. В то время он не видел и не старался видеть расхождения платоновского учения с христианским. Преклонение перед Платоном и платониками в ранних работах помогает отчасти понять его отношение к ним в работах зрелого периода, когда Августин более глубоко ознакомился с христианским учением и не мог не заметить значительного расхождения христианства с платонизмом. Вероятно, не желая признаваться себе в этом, а тем более отречься от философии, которая была когда-то для него “совершеннейшей”, Августин в своих произведениях прилагает все усилия для наиболее подходящего сопоставления этих двух учений, там же, где применение платонизма абсолютно невозможно и искусственно, Августин использует его для критики других, уже враждебных христианству философских учений. Так, платоновское учение о мировой душе и метемпсихозе, абсолютно отвергаемое Августином, в то же время, как это ни парадоксально, используется им как аргумент против тех, кто отрицает возможность бессмертного тела и телесного воскресения.

Наконец, в “Пересмотрах”, одной из последних своих работ, Августин меняет свое отношение к платоникам. Здесь он осуждает свое юношеское увлечение платонизмом, говорит, что оценивал Платона и его последователей “незаслуженно высоко”, в то время как гораздо важнее было “защищать христианское учение от тех опасных заблуждений, которые они распространяли”. Это отречение от платонизма было, фактически, отречением от светской философии как руководительницы жизни вообще.

В еще большей степени подобная динамика относится и к последователям Платона Плотину и Порфирию. Так, о Плотине в трактате “Против академиков” Августин говорит, что в нем вновь “воссияло светлейшее в философии лицо Платона” и что они были столь одинаковы, что “можно было верить, что один живет в другом”. В более поздних произведениях о Плотине говорится уже более трезво, что он “из современных мыслителей лучше понял Платона”. Однако в это время помимо одобрительных, появляются еще и критические оценки Плотина. На страницах большинства философских произведений Августина идеи Плотина присутствуют не только в цитатах, аллюзиях, полемических пассажах и толкованиях, но и во множестве авторских рассуждений , подчас совершенно сливаясь с учением самого Августина. В “Исповеди” он пишет о том какое огромное значение имело чтение неоплатонических трактатов для его обращения в христианство. В идеализме и спиритуализме Плотина он нашел тогда ключ к пониманию спиритуализма христианского. С того времени плотиновские представления о боге, о душе, об умственном свете, о провидении, о вечности и времени, о природе зла и добра, о свободе, о красоте мира и умопостигаемой красоте и т.д. стали им восприниматься как собственно христианские. По этой причине эти представления были настолько слиты в общем мнении с воззрениями Августина, что уже ближайшие его последователи, такие, как Клавдиан Мамерт и Кассиодор, совершенно забыли их неоплатоническое происхождение.

Таким образом, роль платонизма и неоплатонизма в формировании августиновского образца христианского философствования действительно велика. Вероятно, идеями всеобъемлющего спиритуалистического мировоззрения именно этих учений было дополнено христианство. Тем не менее нельзя сказать, что платонизм преподносится Августином беспристрастно: наибольший упор им делается на теологию, упрощается метафизика и практически замалчивается диалектика. Идеи Платона Августин трактует под углом зрения христианского креационизма и монотеизма. Бог -демиург, художник превращается в бога-творца. Можно сказать, что история философии, написанная Августином, в сущности представляет собой историю теологии, историю богоискательства, провиденциально восходящая от первых, “натуралистических” представлениях о боге и способах служения ему до развитой теологии неоплатоников, вплотную подошедших к христианской теологии.

Дальнейшее развитие истории показало, что историко-философская концепция Августина - это историко-философская концепция всего раннего латинского средневековья вплоть до XIII в. В продолжение всего почти тысячелетнего периода западноевропейские мыслители смотрели на античность глазами Августина.

Ссылаясь на авторитет учителя, они мало интересовались античным материализмом, избирательно подходили к учениям стоиков и эпикурейцев, презирали киников; видели в Аристотеле только ученика Платона и родоначальника диалектики как искусства формального доказательства. Как и Августин, они знали Платона почти исключительно по “Тимею”, а в последнем находили учение о едином боге-творце и провидении. Воззрения Платона слились для них со взглядами Августина. Благодаря не в последнюю очередь Августину, они не только не уничтожили полностью сочинения “врага христиан” Порфирия, но даже сделали его труды основным пособием по диалектике. В целом же раннесредневековая философия воспринимала платоников, если не считать несущественных вариаций, именно так, как воспринимал их Августин, т.е. как “видевших” теологическую истину, но “не знавших пути к ней”. В этом смысле миссия Аврелия Августина в истории раннесредневековой философии подобна миссии Фомы Аквинского в философии позднего средневековья: он дал такую интерпретацию платонизма, в которой этот платонизм оказался не только безопасным, но и полезным для церковной идеологии, господствовавшей в последующие столетия; подобно поступил с аристотелизмом Фома в XIII в.

Но ранее средневековье переняло от Августина и его общий взгляд на античную философию, которая, при всех высоких оценках ее отдельных достижений, представлялась этому “отцу церкви” пестрым собранием противоречивых мнений, где “одни утверждали, что мир один, другие - что миров существует бесчисленное множество; одни - что этот единственный мир имеет начало, другие - что он его не имеет; одни - что он будет иметь конец, другие - что будет существовать вечно; одни - что им управляет божественный ум, другие - случай; одни говорили, что души бессмертны, другие - смертны; одни доказывали, что они переселяются в животных, другие - что это совершенно невозможно; среди тех же, кто называл души смертными, одни учили, что они погибают после смерти тела, другие - что они продолжают жить еще более или менее долго, но не вечно; одни полагали высшее благо в теле, другие - в духе, третьи - в том и другом, а некоторые добавляли к духу и телу еще и внешние блага; одни считали, что телесным чувствам нужно верить всегда, другие - что не всегда, третьи - что никогда”.

Августин и его средневековые последователи не разделяли с мыслителями античности их принципа свободы суждения и индивидуального поиска и не видели за всей этой разноголосицей ничего другого, кроме “пустых словопрений, подстрекаемых дьяволом и имеющих целью смешать ложь с истиной”. Насколько сомнительным и ненадежным признавали они античный путь знания, настолько же твердым и надежным видели они христианский путь веры, ведущий, как они считали, прямо к истине безо всякого исследования, а поэтому и без вероятности ошибки.

Библиография:

1. “Формирование средневековой философии” :латинская патристика./ Г.Г.Майоров - М,1979
2. “История политических учений”/ Под ред. проф. О.М.Мартышина-М,1994
3. философский словарь/М,1991
1. Аристотель. Метафизика XII 6-9 [↑](#footnote-ref-1)