



К. И. СКВОРЦОВ

Августин Иппонийский как психолог

<фрагменты>

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД АВГУСТИНА

Честь первого указания на внутреннюю связь между предметом познания и познающей мыслью приписывают Декарту. Для того чтобы достигнуть истины и незыблемого убеждения, говорит Декарт в своем сочинении «Discours de la méthode»¹, необходимо сперва во всем усомниться. Если после этого сомнения получим хоть что-нибудь несомненное, тогда можно надеяться и на большее (а можно усомниться во всем, даже в верности математических познаний).

Но есть один предмет, в бытии которого нельзя сомневаться, хотя бы целый окружающий нас мир был только обманом чувств. Этот несомненный предмет знания есть бытие нашего мыслящего начала. Хотя бы мы предположили возможность самообольщения даже в отношении к этому предмету познания, но, во всяком случае, должны согласиться, что для самого сомнения и самообольщения необходимо быть тому существу, которое может сомневаться; оно должно мыслить о своем сомнении, о своем небытии и, следовательно, должно существовать: *cogito, ergo sum*.

На основании этого первого положения Декарт устанавливает понятие о природе нашей души. Когда я желаю знать, говорит он, каково то существо, которое мыслит во мне, то до определения свойств его могу дойти двояким способом: во-первых, я могу вообразить себе, что не имею ни тела, ни места, на котором обитаю; но при этом мысленном уничтожении всего вещественного мы не можем расстаться с мыслью о существовании нашего мыслящего начала; во-вторых, если бы мы перестали

мыслить, если бы в нас ничего не осталось, кроме нашего тела и вещественного мира, тогда, не сознавая своей мысли, мы не имели бы никакого основания думать, что в продолжение этого времени мы существовали. Отсюда следует, что сущность нашей души состоит в мышлении, что в ней нет ничего протяженного и вещественного.

Из этой внутренней очевидности самосознания, не разделенной с нашим понятием о душе как мыслящей субстанции, Декарт выводит общий критерий истинного познания: «Что ясно и отдельно сознается, то истинно»*.

Но эти самые мысли можно найти и в сочинениях бл. Августина, жившего за 12 веков до Декарта.

«Для того чтобы познать себя, — говорит Августин, — человек должен почаще отвлекаться от чувственного, собирать дух в себя самого и остановиться на себе, потому что истина внутри нас» (De ordin. I, 1; ср.: De vera relig. 39). «Дух видит себя через себя. Дабы видеть себя, он не ищет помощи телесного глаза. Даже от всех телесных чувств отвлекает себя к себе, дабы видеть себя в себе, дабы знать себя у себя» (De Trin. IX, 3).

В сочинении «Soliloquia» («Монологи») он представляет собственный разум объективным и вступает с ним в следующий разговор. Разум спрашивает Августина: «Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли, что ты существуешь?» Августин отвечает: «Знаю». — «Откуда знаешь?» — «Не знаю». — «Ты чувствуешь себя простым или сложным?» — «Не знаю». — «Знаешь ли, что ты движешься?» — «Не знаю». — «Знаешь ли, что ты мыслишь?» — «Знаю»**.

Итак, «несомненно, что мы существуем; даже если бы захотели усомниться в этом, то подобное сомнение было бы новым доказательством нашего существования»: si non esses, falli omnino non posses; si fallor, sum² (De lib. arb. II, 3; De Gen. ad litt. VII, 21).

Но если мы не можем отвергать акта самосознания, то не можем отвергнуть и его проявлений. Кто однажды удостоверился, что сомневается, тому с этим познанием дается целый ряд других истин: он не может более сомневаться, что живет, мыслит, припоминает, желает, рассуждает, познает; потому что если он сомневается, то живет, припоминает, почему со-

* Siegwart. Geschichte die Philosophie.

** R. Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis anne multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio (Solil. II, 1).

мневается, желает достоверного, знает о том, что ничего не знает, рассуждает (De ordin. II, 9).

В трактате «О Троице» Августин указывает три несомненные истины, непосредственно вытекающие из акта мышления. «Если, — говорит он, — я знаю, что существую, то знаю и то, что имею это самое сознание; и если дух себя самого ищет, дабы познать себя, и воспламеняется исканием, то, следовательно, любит себя». Итак, три предмета несомненны: «Мы существуем, любим наше бытие и сознание этого бытия» (De Trin. X, 3; XV, 12)*³.

Душа знает себя непосредственно, и притом так непосредственно, как ничто другое, и следовательно, она может научиться знать свое собственное существо. Притом же этим самопознанием обуславливаются и другие познания, приобретенные чувствами и разумом; потому что если бы мы не имели сознания о себе, то не могли бы иметь сознания и о том, что воспринимаем и познаем (De Trin. IX, 3).

Проводя эту параллель, мы не имеем намерения разделять суждения тех современников Декарта, которые доказывали, что епископ Иппонийский был одной из тех личностей, у коих Декарт заимствовал лучшие из своих мыслей, *не признаваясь в том* **⁴. Выводить картезианство из августинизма как из источника — значит держаться наперед составленной теории, значит простые совпадения возводить в степень заимствований и подражаний.

Декарт не признавал основного начала своей философии *заимствованным*. Он согласился только, что оно сходно с началом Августина, но сходно в существе дела, а не в выводах, не в результатах. «Вы просили меня, — писал он в 1640 г. одному из своих друзей, — чтобы я указал вам те слова бл. Августина, к которым мое «я мыслю, следовательно, существую» имеет некоторое отношение. Я читал сегодня бл. Августина в библиотеке нашего городка, и нахожу в самом деле, что он употребил подобное выражение для доказательства действительности нашего существования, а также для того, чтобы узнать образ Троицы в том, что мы существуем, знаем, что существуем, и лю-

* Эта же мысль повторена и в трактате «О Граде Божиим»: «In interiore sensu me et esse et hoc nosse certus sum, et haec amo atque amare me similiter certus sum» (XI, 27).

** Так думали отчасти Арнольд и Мерсенна, но с особенной ясностью высказал эту мысль Гюэ (Huet). — *Descartes R. Oeuvres complètes*. Paris, 1824. T. VI. P. 310; T. IX. P. 83; *Censura Phil. Cartes*. P. 244.

бим это существование и это знание, находящееся в нас. Но я, напротив, поставил *cogito, ergo sum* для доказательства, что это я, которое мыслит, есть *субстанция нематериальная*, совершенно отличная от тела, что это я и тело — вещи, не имеющие никакого сходства. Эта мысль столь проста и столь естественна, что я удивляюсь, каким образом доселе она не была выражена. Тем не менее я весьма радуюсь встрече с бл. Августином в этом пункте» *. «Не могу удержаться, — говорит он в другом письме, — чтобы не выразить благодарности тому критику, замечания коего вы прислали мне, благодарности за ту помощь, какую оказал он мне, облекши меня авторитетом Августина, а также и за то, что мои доводы он представил так, как будто опасался, чтобы другие не сочли их довольно сильными и убедительными... Я рад, что мои мысли согласны с мыслями столь святого и славного мужа; я не из числа тех, которые желают, чтобы их мнения казались новыми; напротив, я соображаю свои мысли с мыслями других, насколько это позволяет мне истина» **⁵. Заподозрить Декарта в неискренности мы не имеем права, потому что, хотя достоверно известно, что Декарт имел общее представление о бл. Августине из Фомы Аквината, сочинения которого наравне с Библией находились постоянно в руках его ***⁵, — но история не говорит нам, чтобы Декарт, по крайней мере до выхода в свет рассуждения «о методе», изучал Августина специально.

Но так как есть немалое сходство между мыслями рассматриваемых нами писателей, признанное и Декартом, то, кажется, не будет страшно, если мы скажем, что в сочинениях Августина, а не Декарта в первый раз находим мысль о том, что дух, желающий правильно философствовать, должен в себе самом установить центр, из которого можно было бы выходить для исследований, а не во внешнем мире. Августин первый представил ясное доказательство того, что нельзя сомневаться в бытии нашем и внутреннего мира; и его *si fallor, sum*, точно так же, как Декартово *cogito, ergo sum*, может служить непоколебимым основанием верности знания. Если же его мысли, оправданные новейшими философами, не произвели в его время переворота в истории философии, то причина этого заключалась в том, что они не были развиты систематически.

* *Descartes R. Op. cit. T. VIII. P. 421, 505.*

** *Baillet. La vie R. Descartes. Pt. II. P. 536.*

*** *Descartes. Op. cit. T. VIII. P. 421.*

И в самом деле, Декарт рассматривает сомнение научным образом. Оно открывает ему бесконечные перспективы знания, и его *cogito, ergo sum* служит недвижимым пунктом, на котором он, так сказать, рычагом своей философии хотел повернуть весь мир. В достоверности сознания он открывает доказательства духовности души, существования Бога, словом — полагает основания метафизики. Но у Августина нет научного исследования указанного предмета. Он хотя и почитал сомнение самым важным актом сознания, но ему не пришло на мысль извлечь из достоверности сознания все следствия, какие могут здесь заключаться; он даже старался как можно скорее освободиться от сомнения, как от самого тяжкого бремени. И потому не без основания заметил Лейбниц, что его предположения «*ex calore magis et impetu, quam ex luce nata*» *⁶.

Но, признавая недостаток систематического раскрытия мыслей в сочинениях Августина, мы, однако, не можем не заметить, что хотя он не далеко шел тем путем, которым шел впоследствии Декарт, но начал идти с большей осторожностью, чем Декарт. Последний, как мы видели, почитал несомненным, что если душа есть существо мыслящее, то она духовна и бессмертна. Но на самом деле едва ли так; потому что материалисты не допускают духовности и бессмертия души, несмотря на то что уверены в бытии разума человеческого **. Положим, что материалисты говорят несправедливо; но это надобно доказать или, по крайней мере, объяснить более, нежели как объяснил Декарт. И Августин смотрел на духовность и бессмертие души как на необходимое следствие разумности ее; но он почел нужным проложить путь к этой истине посредством целого ряда доказательств, целого ряда наблюдений над действиями души. Из того, что я мыслю прямо и необходимо, следует только, что *я существую и знаю о своем существовании*. Впоследствии, когда надобно было показать образ Троицы в душе, он прибавил третью истину: *я люблю свое существование и знание*; прибавил на том основании, что «я не старался бы знать себя, если бы не любил». Хотя это следствие не так прямо вытекает из акта мышления, как существование и знание, но, во всяком случае, прямее, чем духовность и бессмертие из мыслительности.

* *Nouvel. Létters de Leibniz*. P. 328.

** Способность мышления приписывали телу даже причислявшие себя к христианам, именно еретики манихеи (*De Gen. ad litt.* С. 5).

Когда Декарт усомнился во всех предметах, оставив неприкосновенным только я, то сам собою возник вопрос: на чем основывается наша уверенность в действительности предметов мира? Декарт отвечал, что последняя причина наших представлений о предметах мира и речательство в действительности их есть Бог. Если несомненно существование души нашей и Бога, то нельзя сомневаться и в бытии мира. Бог истинен и податель всякой истины; следовательно, было бы противоречием, не сообразным с понятием о существовании Божиим, утверждать, что наше ясное и раздельное познание мира, дарованное нам Богом, обманывает нас, как плод одного представления. В Боге основание гармонии между духом и природой, между мысленным и пространственным миром. Один Бог своим всемогуществом может произвести взаимодействие между духом и телом, взаимно друг другу противоположными.

Но, основывая связь между духом и природой на идее Бога, Декарт не определил, как именно формы нашей мысли и законы природы выражают на деле взаимную гармонию. Слишком разобщил он и внутреннее начало нашей жизни с телесным организмом; потому что почитал материю независимой субстанцией и противоположной духу. Он не видел в природе живой, органической целостности и не только мир элементарный, но и жизнь растительную и животную думал объяснить законами механического сочетания и разложения.

Такая крайняя разобщенность двух сторон мира, на которой остановился Декарт, длилась в истории философии довольно долго, пока наконец германские философы новейшего времени, начиная с Гердера⁷, не установили нового, более жизненного взгляда на отношение мира внутреннего и внешнего*.

У Августина нет той погрешности, которую допустил впоследствии Декарт; потому что первый достоверность существования внешнего мира основал на внутреннем убеждении. Но полного, обстоятельного решения вопроса об отношении внутреннего мира к внешнему мы не найдем в сочинениях Августина, потому что враги, с которыми он боролся, не вызывали его на рассуждение о подобном предмете⁹.

Имея дело с такими учеными, которые не отрицали существования объективного мира, а отрицали только достоверность знания, он не почел нужным специально заняться исследованием того, как можно перейти от субъекта к объекту. Он не видел той пропасти, которая отделяет внешнее от внутрен-

* См.: Философский лексикон Гогоцкого. Т. 2⁸.

него, меня от не-меня, и был совершенно уверен, что если признана достоверность нашего существования, то достоверно и то, что мы существуем где-нибудь, и, следовательно, непременно есть место для нашего существования. Только изредка, и притом мимоходом, он высказывал свои мысли об этом предмете; но мысли светлые, оригинальные, которые могли бы иметь весьма важное значение в истории философии, если бы изложены были научным образом.

Вы употребляете, говорит он академикам, все усилия, дабы показать, что вещи не таковы, какими кажутся; но чтобы они не казались, этого вы никак не можете доказать. Неужели же нет ни неба, ни земли, ни моря, ничего, что мы видим? Неужели вы можете отрицать существование этих предметов? Неужели скажете, что не только нет ничего верного, но и ничто не кажется? Но в таком случае невозможно было бы заблуждение, которое состоит в том, когда явление принимают за действительность. Если какая-либо вещь кажется, то есть нечто верное и истинное; а если ничто не кажется, то нет ничего неверного и ложного (*Contra acad.* III, 24). Я не видел бы предмета, если бы не было его. Когда ты видишь меня, то в это время твое тело, очевидно, испытывает нечто; ибо если бы глаза, эти части твоего тела, ничего не испытывали, то ты не мог бы видеть меня (*De music.* VI, 3; *De quant. an.* 35). Акт воображения какого-либо тела был бы невозможен, если бы не было тела, которое созерцается, образа его, запечатленного в чувстве, и душевной воли, которая склоняет чувство в чувственном предмету (*De Trin.* XI, 2).

Эти мысли повторены и новейшими германскими психологами, как показывают следующие строки из Гердера и Гербарта¹⁰.

Гердер (говорится в историях философии) гармонию двух миров основывал на непосредственном убеждении, предваряющем всякие выводы рассудка. Цельное сознание истины, по его мнению, начинается с наблюдения, с дознания опытом, чувством или верою. Есть постоянная связь между предметом и ощущением, и ей мы должны доверять... Предмет до известной степени должен быть одно с ощущением, хотя для других чувств, в другой среде он может быть чем-нибудь другим, о чем я и гадать не могу. Для меня же он остается только тем, чем представляют его мне чувство и среда его, первое как дверь, второе как перст Божий, указывающий мне на предмет. Представления, говорит Герbart, возбуждаются отвне разнообразными действиями внешних предметов. Многое не таково само

по себе, как нам кажется; но должна же быть причина, почему что-нибудь кажется так, а не иначе; призрак есть завеса, или покров, истины. Если нет бытия, то нет и призраков, ибо нечему обманывать нас; нет и сомнения, потому что сомнение есть деятельность мышления о чем-нибудь существенном*.

Но для нас гораздо важнее те результаты, которые вывел Августин из достоверности существования мира внешнего; потому что он посредством самого простого наблюдения над видимой природой очень верно определил и место и значение человека в ряду земных существ.

В то время когда Августин принадлежал к секте манихеев, ему часто приходилось слышать от них, что светлое начало, проявлением которого служит разум, разлито во всей природе, что оно находится не только в человеке, но и в животных и даже растениях, с тем только различием, что в одних предметах проявляется с большей силой, а в других с меньшей; и потому не только животные, но и растения имеют сознание и разумную душу. Такое учение до глубины души возмущало Августина, потому что отнимало у человека всякую надежду на будущность лучшую, чем какая ожидает животных и растения. Нет, говорит он, самое простое сравнение человека с окружающей его природой показывает, что он стоит на верху лестницы земных тварей и имеет не только превосходство над ними, но и существенное от них отличие. При немаловажном сходстве с предметами видимого мира мы отличаемся от него до противоположности. Внутреннее начало нашей жизни несравненно выше естественных сил и явлений. В физических силах и законах нет ничего, подобного внутреннему началу нашей жизни.

Кто хочет достигнуть верного понятия о душе человеческой, тот должен восходить от низшего к высшему. Есть простое бытие, как, например, камень; есть жизненное бытие, которое разделяется на растительное и животное, и последнее, как имеющее чувство жизни, выше первого; есть, наконец, разумный, самосознающий дух. Бытие, жизнь и познание составляют лестницу. Первое заключается во втором и третьем, второе только в третьем, но не в первом. Ибо что имеет жизнь, то явно и существует, как, например, животное; но не все существующее живет, как, например, камень. Жизнь, однако, не есть еще знание, которое без бытия и жизни немислимо. Жизненная сила лучше, нежели тело, и всякое живущее существо имеет, по за-

* Философский лексикон Гогоцкого. Т. 2.

кону природы, преимущество перед всяким не живущим (De lib. arb. II, 3; De vera relig. 29).

<...> Человек есть микрокосмос. Своей внешней стороной он уподобляется животным и растениям. «Он имеет тело, имеет некую жизнь, которая одушевляет и преобразует тело; но есть в нем нечто третье, как бы глава или глаз нашей души, т. е. разум, которого не имеют животные» (De lib. arb. II, 6; De Gen. ad litt. VII, 20; De an. et ej. or. V, 11¹¹). Итак, разумом Бог превознес нас над животными, хотя в других отношениях животные нередко превосходят нас. Но что значат их преимущества в сравнении с нашими? Некоторые из животных сильнее нас, но, не смотря на то, мы ими управляем. Некоторые отличаются искусством, но не понимают своего искусства и потому постоянно находятся на одной ступени развития. Делая измерения, они поступают так, как мы, когда произносим слова. Мы не думаем, тогда как надобно открыть рот, повернуть язык, но говорим мы инстинктивно; и потому их знание есть только подобие знания (De quant. an. 28; De ordin. II, 19; De lib. arb. I, 7).

«Не думай же хвалиться чем-либо внешним. Мечтаешь о силах? Звери тебя превосходят. Мечтаешь о быстроте? Насекомые превосходят. Мечтаешь о красоте? Павлины превосходят. Чем же ты лучше? Разумом...» (In Ioan. Ev. Tr. I, 3). «По внешности мы не разнимся от животных, разве только фигурой тела, не наклоненной, но прямой. И потому создавший нас заповедует нам, чтобы мы не уподоблялись скотам лучшей частью нашей, т. е. Духом, чтобы мы не прилепляли духа к тому, что есть превосходного в телах: ибо искать в таковых покоя воли — значит унижать дух» (De Trin. XII, 3).

Но Августин идет далее. Он не ограничивается мыслью о разумности души, а ищет доказательств участия нашего разума в разуме божественном, нашего богоподобия. Доказательство этого он видит в *идеях*, или понятиях, метафизических.

Нам без всякого рассуждения известно, говорит он, что вечное должно быть выше временного, что добродетельный достоин награды, а порочный наказания. Это такие истины, против которых не может быть возражения; это истины высшие, независимые от мира материального и чувственного, потому что чувства говорят нам о том, что приходит, а не о том, что не приходит (Contra acad. III, 13). Когда я утверждаю, что линия может быть делима в бесконечность, то высказываю истину ясную, неизменную, потому что говорю о линиях идеальных, а не реальных, не о тех линиях, о коих дает мне знать телесное око, не о тех, которые знает каждый безо всяких опытов, един-

ственно по внутреннему представлению (Solil. I, 4, 5; Conf. X, 12). Кто говорит: один, два, три, четыре, тот говорит о единице, умноженной в два, три, четыре раза. Но понятие о единице не приобретается телесными чувствами, потому что всякий чувственный предмет составлен из многих и различных частей. Возьмите тело, какое вам угодно: вы всегда можете различить в нем сторону прямую и кривую, верхнюю и нижнюю, словом — множественность. Следовательно, тела не могут дать вам идею о единице; а для того чтобы узнать, осуществляется ли в чувственном мире эта идея, надобно, чтобы она уже была в нас. Где же вы приобрели ее, если не в вашем разуме?» (De lib. arb. II, 8)

Если же эти идеи не суть произведения опыта, то откуда он? Ответ на этот вопрос был у Платона, который смотрел на идеи как на понятия, врожденные нам, и называл их «истинно сущим, вечно пребывающим, сущностью вещей, первообразами» («Кратил», 386; «Тимей», 27; «Политик», 269) и т. п. Аристотель не принял этой оригинальной теории своего учителя. Он доказывает, что идеи не могут быть врождены нам, потому что образуются в нашей душе не вдруг, а с раскрытием разума; их можно назвать, говорит он, не более как понятиями, которые составляет сама душа и потом выражает в словах, а, следовательно, они могут не иметь никакого отношения к бытию вещей. Короче, эти идеи, называемые архетипами, суть просто слова, звуки, следствие игры воображения Платона*. Августин из этих двух теорий предпочел первую и со всей силой вооружается против второй.

Надобно различать, говорит он, название вещи и саму вещь (Nomen et res, cognitio nominis et cognitio rei). Звук еще не есть слово, потому что мы нередко выражаем свою мысль без помощи звука. Да и само слово, как бы оно ни казалось внутренним, есть только знак мысли, а не сама мысль. Слова не доставляют понятий, а только предполагают их (De magist. 2). Истина, в глубине духа сокровенная, не нуждается ни в органе языка, ни в самом языке, она не зависит ни от еврейского произношения, ни от греческого, ни от латинского, ни от какого-либо другого варварского; она живет в моем мышлении и без звука голоса уверяет меня. Мы можем мыслить, не произнося не только слова, но и звуки (Conf. XI, 3). Если же мое слово или моя мысль существует в моем духе, то она есть предмет совершенно духовный и очень отлична от звука или голоса. Толь-

* *Stöckl A.* Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte. Würzburg, 1858. Bd I. S. 401.

ко тогда, когда эта мысль хочет открываться вне моего духа, она ищет средства в звуке голоса: только тогда она, желая сделаться известною вам, соединяется с голосом и как бы воплощается в слове (Serm. CXIX; In Ioan. Ev. Tr. 37).

Притом же надобно отличать понятия от идей. Понятия частны, а идеи всеобщи. «Когда я утверждаю, что все люди желают быть мудрыми и счастливыми, что надобно наблюдать справедливость и воздавать каждому свое, то неужели эти истины только я имею, а вы не могли бы и знать, если бы я не сказал вам? Нет, вы их видите, вы их можете знать и без меня; они общи всем людям» (Conf. XII, 25). «Закон нравственный известен всем, и нет народа, который не знал бы его. Кто не знает, например, что надобно делать правду, что совершеннейший должен быть предпочитаем менее совершенному, что преступление достойно наказания? Это истины ясные, для всех без изъятия, потому что разум открывает их всем. И нечестивые судят, и часто очень хорошо, о действиях человеческих. По каким же правилам судят они, если не по тем, по которым должен жить каждый? Где написаны эти правила, если не в книге того света, который называется истиной?.. Вот откуда всякий закон списывается и переносится в сердце человека, заботящегося о правде, не бесследно, но напечатлевается в нем, подобно тому, как образ кольца напечатлевается на воске, не оставляя кольца» (De Trin. XIV, 15¹²).

Понятия составляются нами и часто изменяются, а идеи выше нашего духа и вечны. Иначе и быть не может. Если бы истина была ниже нашего духа, то мы не судили бы *по ней*, а судили бы *о ней*, как мы судим о телах, а нередко и о самих душах. Истина не может быть и равна нашему духу, потому что один из нас видит более, а другой менее, и, следовательно, неодинаково; но истина неизменна; она всегда одна и та же, она будет существовать, хотя бы мир погиб (De lib. arb. II, 9, 10, 12; Solil. II, 2).

Все это показывает, что разум есть истинный учитель жизни человеческой, что он по отношению к жизни — то же, что глаз по отношению к предмету, если никакая болезнь, никакая рана не изменила его (Epist. CXVIII, 3). Разум есть *principale mentis humanae*¹³, которым познаем или можем познавать Бога, которым видим небесное и вечное, знаем неизменные правила справедливости, уважаемой даже нечестивыми (De Trin. XIV, 8).

Но, имея столь возвышенное понятие об идеях, Платон, однако же, не определил ясно, какое имеют они отношение к бо-

жеству. Представлял ли он их действительными мыслями Бога, которые имеют свое вечное начало в божественной мысли и, осуществляясь вовне, продолжают существовать и в нем; или же представлял их только совечными Богу, но существующими для себя и вне Бога? И если допускал первое, то какой предмет этих идей? Представляют ли они в своем осуществлении только развитие существа божественного или же служат мыслями о предметах, находящихся вне Бога, т. е. мыслями о мире, для него внешнем? Платона в этом случае различно объясняют, и все жалуются на неясность, неопределенность его учения об идеях *¹⁴. Последователь его, Плотин, боясь, чтоб не унижить божественное существо, почитая его в каком-либо отношении сходным с тварями, постепенно обнажал это существо от прекрасных атрибутов человечества. Он отказывал ему не только в доброте и мудрости, но даже в жизни и бытии: Божество, по его мнению, не обладает красотой, точно так же, как и другими совершенствами **.

Притом же, так как истинно существуют, по учению Платона, одни идеи, а мир явлений имеет только мнимое бытие (μῆ ὄν), то хотя идеи и называются живыми и деятельными началами вещей, но это название есть относительное, несобственное. Идеи называются ἰδέα¹⁵ потому, что если бы они не послужили для демиурга прототипами (παράδειγμα), то вещи никогда не были бы их подобиями (ὁμοίωμα). Они называются οὐσίαι¹⁶, потому что как сущее, вечно пребывающее и неизменяемое, они были целью, для которой мирообразователь изводил вещи из одного состояния в другое, давая им возможность иметь участие в бытии идей («Кратил», 401, 411, 413; «Тимей», 28, 29; «Федр», 78, 100; «Парменид», 132). Но на самом деле идеи по отношению к вещам составляют нечто внешнее и как бы чуждое; они отображаются и проявляются только в общем, в родах, но не в каждом предмете порознь («Федр», 75).

Августин не слишком увлекался мыслями подобных философов, а имел свой, христианский, взгляд на идеи. По его учению, идея и бытие представляют осуществленное единство и предметы мира суть не иное что, как идеи, введенные во временное существование, где они проявляются как творческая

* См.: Staudenmaiers Philos. p. Christenth. I, 86. Сам Августин находил в Платоновом учении об идеях многое требующим продолжительного объяснения (De Civ. Dei, VIII, 4).

** Stöckl. Op. cit. I.

жизнь и как вечно действующий закон. Источником этих идей может быть только существо неизменяемое и вечное, т. е. один Бог (De Gen. ad litt. IV, 33). «Все предметы мира, — говорит Августин, — сотворены по образцу идей, заключающихся от вечности в божественном Слове, и, следовательно, служат отображением и осуществлением их. Идеи суть, так сказать, первоначальные формы, постоянные и неизменные законы вещей. Они не образованы, а существуют вечно и всегда те же. Чуждые рождения и смерти, они служат типами, по которым образуется все то, что может рождаться и умирать, и все то, что действительно рождается и умирает» (De div. quaest., qu. 46). «Бог заключает в себе самом, в совершеннейшей простоте своего чистейшего существа, вечные законы преходящих предметов, и все творение есть отблеск этого света. Бог сотворил все и ничего не мог сотворить без своей идеи; иначе он был бы самым обыкновенным художником. Для того чтобы мы познавали мир, надобно, чтобы он был; а для того чтобы он был, надобно, чтобы Бог знал его. Вне божественного ума не было ничего такого, по образцу чего он мог бы устроить, что устроил» (De div. quaest., qu. 46). Если же законы всего сотворенного заключаются в божественном уме, а в божественном уме может быть только вечное и неизменное: то эти основные законы, называемые Платоном идеями, суть не только идеи, но самые истины, вечные и неизменяемые¹⁷. «Чувственные и преходящие вещи не могли бы достигнуть совершенства, сообразного с их природой, если бы не были образованы по этой мысленной форме, которая украшает твари по законам вечным. Почему так реализуется жизнь в существах, не имеющих разума, если не потому, что есть идея, тип, образец, который находится в разуме Божиим и который мы находим также и в своем?» (De vera relig. 21. 32. 36. 55; De Civ. Dei, XI, 10. 21; XII, 2).

«Но, — прибавляет Августин, — между вещами, которые Бог создал, есть одна, которая превосходит все другие, — это разумная душа. Она близка к Богу, когда чиста; и, чем больше приближается к Нему любовью, тем более просвещается этим мысленным светом, видимым не мысленными глазами, но той частью нашей природы, которая составляет ее преимущество, я хочу сказать *разумом*. Наш разум так тесно соединен с идеальными истинами, что или *он в них*, или *они в нем*» (De div. quaest., qu. 46; De immort. anim. 10).

Когда проникли эти идеи в наш разум? Не существует ли истина в нашей душе как глухое сознание предметов, которые некогда были известны нам как припоминание вещей, виден-

ных душою во время до-мирного существования? «Если душа, — говорит Платон, — будучи бессмертна и часто рождаясь, все видела и если нет вещи, которой бы она не знала, то неудивительно, что в ней есть возможность припоминать то, что ей известно было прежде... Да и в самом деле, исследование и изучение не есть ли совершенное воспоминание? У человека, который не знает того, чего может не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает. Если кто-нибудь начнет часто и различным образом спрашивать его о том, чего он не знает, то наконец этот незнающий будет знать не хуже вопрошающего. Т. е. этот человек почерпнет знание в себе самом; а почерпать знание в себе самом, не значит ли припоминать?» («Менон», 80—86), — Августин начал было допускать эту поэтическую гипотезу Платона, и называл ее величественным открытием*. Даже в своей «Исповеди», писанной в 400 г., он еще, так сказать, не решался прямо говорить против предсуществования идей в нашей душе: «Не знаю, — писал он, — как люди узнали и какое понятие имеют о блаженной жизни, и существуют ли следы ее в памяти: если существуют, то мы некогда были блаженны; каждый ли в отдельности или в лице того человека, который первый согрешил, в котором все мы умерли и благодаря которому все мы рождаемся с болезнью, — об этом я теперь не поднимаю вопроса» (Conf. X, 20). Но в трактате «О Троице» и своих «Поправках» он решительно опроверг эту гипотезу, убедившись, что ее трудно согласить с христианским догматом. Гораздо лучше будет, говорит он, если мы существование в душе некоторых знаний объясним таинственным участием ее в вечной истине, озарением Слова, постоянно присутствующего в наших душах (De Trin. XII, 18; Retract. I, 4, 8). Если мы хотим научиться, то не должны слушать людей, которые называют себя нашими учителями; но должны слушать слово Божие, которое живет в глубине нашей души и которое произносит верховный суд о всем, что люди могут нам сказать. Люди открывают нам только мысли, находящиеся в их духе; но, для того чтобы знать, истинны ли они или ложны, мы обязаны спросить этого внутреннего учителя, который всегда в нас и ответы которого необманчивы (De magist. II, 14).

Итак, вот где источник идей, обитающих в нас! Часть души, называемая разумом, озаряется высшим светом. Этот высший свет, озаряющий человеческий разум, есть Бог. Если же душа озаряется светом Божиим и при этом свете познает все предме-

* Socraticum illud nobilissimum inventum (Epist. VII).

ты, то она не только выше всех земных существ, но есть *образ и подобие Бога* (In Ioan. Ev. Tr. XV, 14; De quant. an. III).

<...>

Мы должны помнить, что душа не есть часть божества, но только создана по образу и подобию Божию, а иначе она не могла бы познавать неизменяемой истины... Неудивительно, что она, будучи образом и подобием Божиим, не обладает таким могуществом, как Бог: тень от тела не имеет такой силы, какую имеет тело (De quant. an. III).

Должно помнить, что разум есть око души, но не всякий, кто смотрит, видит. Во всяком человеке, если он здрав душой, есть ratio: подобно тому, как всякое тело здорово, когда не имеет болезней и ран. Но не всегда мы от известного и узнанного переходим к познанию неизвестного. Человек всегда имеет rationem («соображение»), но не всегда стремится к познанию истины и мудрости; это стремление может быть названо ratiocinatio («размышление»). Когда око ума, которое называется разумом, обратившись на какой-либо предмет, видит оный, то следствием этого бывает знание (scientia); а когда душа не видит, хотя и устремляет взор, то бывает незнание. Итак, иное есть взгляд, а иное видение: то есть ratio, а это scientia (De quant. an. 27).

Таково учение Августина об идеях. Он очень хорошо доказывает, что истина находится в глубине духа, что она одна на всех языках и, следовательно, не зависит от слов. Очень строго также он отделяет собственно идеи от понятий, потому что первые, заключаясь в нас, не зависят от нас, а последние образуются нами и составляют просто образ нашего воззрения. Конечно, эта теория идей взята им у Платона; но он дал ей совсем другой вид, указал ее весьма важное значение в христианском мире. Жаль только, что Августин не показал, как ум выводит понятия из идей, как с идеями соединяются понятия.

Августин имел в виду прекрасные цели, когда доказывал, что наш разум непосредственно озаряется божественным разумом, и притом постоянно. Он хотел расположить человека внимать внутреннему, непогрешимому учителю. «Одно есть, чему могу тебя научить; ничего другого не знаю. Совершенно надобно избегать чувственных предметов и не привязывать к ним наших крыльев, если мы хотим вознестись от тьмы к свету. Этот свет не удостоит своего явления заключенных в темнице, если они, или разломав ее, или отворив, не возлетят в свои эфиры. Итак, когда ты будешь таким, что ничто земное не будет прельщать тебя, то верь мне — в тот момент, в тот пункт

времени ты увидишь то, чего желаешь...» (Solil. I, 14). «Все чувственное изменяется непрестанно. Но что изменяется, то не может быть понято. Итак, спасительнее всего будет, если мы отворотим взоры от этого мира, который совершенно телесен и чувствен, а обратимся к истине, которая понимается разумом, которая всегда пребывает и не имеет образа лжи... Нет иного учителя, кроме Тебя, Господи, где бы и как бы она ни проявлялась» (De div. quaest. (83) qu. 9; Conf. V, 6).

Хотел, чтобы мы побольше думали об очищении внутренне-го ока души, чтобы заботились о разогнании греховного мрака, который не пропускает небесного света в нашу душу. «Не будь пуста, душа моя, и не заглушай слуха сердца шумом суеты твоей. Вверх истине то, что есть у тебя от истины, и все ошибки твои исправятся, и болезни исцелятся, и все преходящее преобразуется, и возобновится, и присоединится к тебе, и останется с тобою, и будет пребывать у всегда сущего и пребывающего Бога...» (Conf. IV, 11).

<...>

«Ты возжигаешь светильник мой, Господи, просвещаешь тьму мою, и от полноты Твоей все мы приняли благодать на благодать. Ты свет истинный, который просвещает всякого человека, грядущего в мир; у Тебя нет изменения» (Conf. IV, 15).

Но Августин не определил, до какой степени простирается свет естественного разума и где начинается благодатное озарение¹⁸. На основании этой неопределенности можно было приписать разуму более надлежащего или отнять у него слишком много. Последнее и случилось с Августином. Во время борьбы с манихеями, когда нужно было доказывать превосходство разума человеческого над понятливостью животных, он старался указывать на естественный свет разума; но в борьбе с пелагианами¹⁹, он, имея в виду прежнее свое учение о разуме, подразделил разум на теоретический и практический и резко отличал падшее состояние человека от первобытного. Результат был тот, что враги Августина небезосновательно могли заметить ему, что он противоречит прежним своим словам; а Августин мог, не нарушая справедливости, сказать, что он вовсе не противоречит, потому что разум озаряется благодатью.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДУШИ

Неудивительно после этого, что Августин характеристической чертой души человеческой поставит *разумность*. Челю-

век, говорит он, древними мудрецами определяется так: Homo est animal rationale mortale²⁰. Эти два слова — rationale mortale — указывают, по моему мнению, на то, к чему должен человек стремиться и чего избегать. Названием rationale человек отличается от животных, названием mortale — от божества; если душа не будет держаться первого свойства, то сделается животною, а если не будет отвращаться последнего, то не сделается богоподобною (divina non erit) (De music. VI, 13).

Но так как слово rationale не совсем определено, то Августин почел нужным точнее формулировать понятие о разумности души: «Душа, — говорит он, — есть некая субстанция, имеющая участие в разуме и приноровленная к управлению телом» (Substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata) (De quant. an. 13).

<...>

Выражение rationis particeps Августин сам объясняет в трактате «О Троице»: «Anima rationalis est particeps incommutabilis aeternaeque veritatis»²¹ (III, 3). Итак, этим выражением он хочет указать на такое свойство человеческой души, которым она существенно отличается, с одной стороны, от Бога, а с другой — от неразумных животных. Человеческая душа разумна, но не есть самый разум. Человеческая мудрость отличается от существа человека, как качество от субстанции; но мудрость божественная слита с существом Божиим. О Боге мало сказать, что Он обладает мудростью или же имеет известные атрибуты; но Он сам есть мудрость и каждый из атрибутов. Наша душа только причастна этому верховному разуму, который ее озаряет; в ней есть свет, но свет, заимствованный от Отца светов (De Civ. Dei, XI, 10; De Trin. XV, 15).

«Душа приноровлена к управлению телом»: regendo corpori accommodata. Итак, ее назначение не то, чтобы жить вне тела, как утверждали платоники, но и не то, чтоб быть неотделяемой от тела, как думал Аристотель. Августин не сказал, что душа есть существо, управляющее телом, потому что бывают случаи, когда она не в состоянии управлять; а если взять во внимание расстройство природы нашей, произведенное грехом, то можно сказать, что человек никогда не имеет полной власти над телом. Он не сказал, что душа создана для того, чтобы жить в теле и быть с ним тесно соединенной^{*22}; потому что было вре-

* Так определял душу Боссюэт: substance intelligente née pour vivre dans un corps et lui être intimement unie (Conn. de Dieu et de soi-même. P. 4. § 1).

мя, когда духовная субстанция человека (так думал Августин) жила и мыслила, не будучи соединена с телом; а после смерти тела (до всеобщего суда) она, по верованию Церкви, опять будет жить без этого тела. Следовательно, жизнь в теле не есть существенный признак души. Гораздо существеннее то, что душа создана способною управлять телом; потому что тело есть не темница, а орудие, инструмент для душевной деятельности. Ее полная и совершенная жизнь возможна только тогда, когда она будет управлять телом; а потому мы надеемся, что Господь, образовав для нашей духовной субстанции тело, которое мы своим грехом сделали смертным, некогда даст нам тело бессмертное.

Наша душа разумна. Но во всей ли душе присутствует разум или только в высшей части ее существа?

Платон, как известно, принимал последнее. В человеке, учил он, две души: разумная и неразумная. Первая есть собственно душа человеческая (человек в человеке), господствующее начало в нашей природе, богоподобное, божественное; но вторая есть душа животная (животное в человеке); она создана не верховным Богом, но богами низшими, которым хотелось, чтоб в мире были существа не только бессмертные, но и смертные. И так как эта низшая душа противоположна высшей и смертна, подобно телу, которое от нее получает жизнь, то Платон советовал, чтобы человек изучал не всю душу, а только высшую часть ее, в которой обитают разум и мудрость*.

<...>

I О СПОСОБНОСТЯХ ДУШИ

Животная душа одарена способностью ощущения и чувственного представления; имеет и внешние чувства и внутреннее, или общее, чувствилище (*sensorium commune*), где все они сосредоточиваются. Кроме того, животное обладает способностью воображения, которую Августин называет *vis spiritalis*²³ и действие которой состоит в том, что она представляет чувственные образы предметов, когда уже нет пред нашими глазами самих предметов. С этой способностью тесно соединены память и воспоминание, из которых первая сохраняет воспринятые образы, а последнее воспроизводит.

* *Stöckl. Op. cit. I. S. 331—337.*

О чувстве

В сочинениях епископа Иппонийского можно найти довольно подробное рассуждение о чувствах. Главным образом оно состоит из решения трех вопросов: что такое чувство? как оно происходит? какое имеет отношение к разуму?

а) При решении первого вопроса, Августин имел в виду учение Тертуллиана²⁴ о чувствах, которое ему казалось неправильным; а потому и в ответе на этот вопрос он высказал только мысль, противоположную Тертуллиановой.

Тертуллиан, следуя отчасти Аристотелю*, не отличал ощущения от познания. «Что такое ощущение, — говорил он, — как не познание того, что воспринимается посредством чувств? Что такое познание, как не ощущение того, что познаем? Одно без другого быть не может. Душа является на свет со всеми силами и способностями. Нет такого времени, когда душа была бы без разума. И потому несправедливо говорят, что дети живут только чувственной жизнью, а не имеют способности познания. Нет различия между инстинктивным познанием и рассудочным. Первый крик новорожденного дитяти служит ясным доказательством того, что оно не только чувствует, но и понимает, что родилось на свет» (*Tertullian. De anima. P. 18, 19*).

В противоположность этой мысли Августин проводит мысль о том, что ощущение не есть знание (*Aliud est sentire, aliud nosse*).

Когда я вижу, говорит он, где-либо дым, то хотя сознаю, что там должен быть огонь, однако же этого огня могу не видеть, не испытывать и, следовательно, не ощущать. Когда тело растет или стареет, когда обрезаются наши ногти, волосы, то это, конечно, должно быть названо изменением в теле. Но чувствуем ли мы это изменение? Не чувствуем. Следовательно, может быть сознание перемен и при недостатке ощущения. И наоборот, может быть ощущение и при недостатке сознания. Мы, например, убеждены в том, что скоты чувствуют. Но в то же время не можем не согласиться, что они не имеют знания, потому что знание принадлежит только разуму, который составляет исключительную принадлежность человека. Итак, если животное не имеет знания, то как можно сказать, что оно сознает; а если не сознает того, что чувствует, то каким обра-

* Аристотель приписывал внешним чувствам не только ощущение внешних предметов, но и знание их (*De anim. II, 2; De sensu et sensib. P. 7*).

зом можно определять ощущение сознанием? Ощущать — не значит знать, а тем менее сознавать. Мы чувствуем зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием; но знаем разумом (De quant. an. 23, 24, 29, 35).

Кроме внешних чувств, есть чувство внутреннее, которое способно ощущать не только то, что принимает от чувств, но и самые чувства (Sensu interiore possumus et corporalia sensu coproris sentiri, et ipsum corporis sensum) (De lib. arb. II, 5). Это внутреннее чувство есть и у животных и явно обнаруживает высшую степень жизни, чем та, которую занимает чисто внешнее чувство. Открыть глаз и поворотить его, устремляя на то, что хочет видеть, животное никаким образом не могло бы, если бы не чувствовало, что, закрывши глаз или не так поворотивши, оно не увидело бы того, что хочет видеть. Если оно чувствует себя не видящим, когда смотрит, то необходимо чувствует себя видящим, когда видит. Словом, желание животного иначе направить свой взор, когда хочет видеть, а иначе, когда не хочет, показывает, что оно чувствует оба этих состояния. Но нельзя смешивать и внутреннее чувство с разумом, потому что действие последнего гораздо выше, чем первого. Внутреннее чувство дает знать о происходящем в теле, о впечатлении, которое испытывают наши органы, об изменениях, происходящих в душе; но оно не произносит суда о них, не различает одного от другого. Кто может сказать, что животное, лишенное разума и руководящееся внутренним чувством, имеет ясную идею об отличии цвета от ощущения цвета, что оно произносит суд о том, что не может быть видимо и слышимо? Когда мы говорим, что один предмет лучше, чем другой, то это говорим под влиянием *разума*. Разум есть главная и правящая часть нашей души (De lib. arb. II, 3, 5, 6).

б) Решение второго вопроса, или вопроса о том, как происходит ощущение, Августин направлял против тех философов, которые, на том основании, что мы видим не иначе как глазом, слышим не иначе как ухом, часто смешивали чувство с органом его и органам приписывали то, что надобно приписывать душе.

Чувствование, говорит Августин, есть результат взаимодействия души и тела. Для того чтобы явилось чувствование, необходима душа, но необходимо и тело. Без души не было бы чувствования, потому что душа есть начало, оживляющее тело; но не было бы чувствования и без тела, потому что если бы не было органов телесных, то мы не могли бы ни видеть, ни слышать (Epist. CXXXVII, 2).

Но главным образом чувствование принадлежит душе. Когда внешние предметы действуют на наш организм, то душа оказывает еще сильнейшее действие на все пункты своего тела и на все его органы и таким образом может видеть, слышать, обонять, вкушать, осязать. Мы видим чувственные предметы посредством зрения; но однако ж видим их существующими не внутри нас, а вне, и притом на разных расстояниях. Почему же глаза видят там, где не присутствуют, и даже иначе не видят, как только там, где не присутствуют? Каким образом глаз чувствует предметы, находящиеся вне тела, когда он не видит того, что в теле, не видит даже себя самого? Это бывает оттого, отвечает Августин, что видит предметы, собственно, не глаз, а при помощи этого органа кто-то иной; это показывает, что орган зрения занимает середину между моей душой и внешними предметами, которые я вижу, как палка между мною и предметами, которые я осязаю. Мы видим внешние предметы при действии света; но однако же глаз мертвого, как бы ни был освещаем, ничего не увидит. Почему? Потому что нет в его теле обитателя. *Ab anima est corporis sensus ac vita**²⁵ (*De quant. an.* 23; *De Civ. Dei*, I, 21, 3; *Epist. CXXXVII*, 2; *Conf. X*, 7).

Тело не может произвести в душе явление ощущения, потому что душа выше тела, а то, что выше, не может быть изменено низшим. <...> Но утверждать, что душа подчиняется действию тела, значит подчинять более совершенное менее совершенному. Это было бы то же, как если бы мы сказали, что не художник действует (главным образом) на материю, а материя на художника. Когда свет действует на наш глаз, когда звук отражается в нашем ухе, то душа обращает свое внимание на изменения тела и вследствие этих изменений чувствует или удовольствие, или неудовольствие. Но в таком случае не тело и не внешний предмет, а действия самой души производят приятное или неприятное ощущение. Болит душа, а не тело, хотя причина болезни и заключается в теле; она болит вместе с телом, в том месте его, где произошло изменение (*De music. VI*, 5; *De Civ. Dei*, XIV, 18; XXI, 3).

* Замечание Августина о чувстве зрения, взятое у Плотина (*Епн.* IV, 6, 1), повторяется и новейшими физиологами: «Мы не ощущаем, — говорит физиолог Функе, — волн света, но ощущаем только раздражение нервов, вызванное этими волнами. Если бы поэтому душа ограничивалась исключительно такими ощущениями, то никогда не могла бы дойти до понятия о внешности света» (*Physiol.* I, 4).

Ощущение происходит тогда, когда чувственный предмет и способность чувствования поставлены в известное отношение друг к другу. Звуки от падающей капля по капле воды могут происходить в месте уединенном и не быть никем слышимы; однако же эти звуки, не достигающие ничьего уха, существуют. Но, с другой стороны, и человек может находиться в таком состоянии задумчивости или рассеянности, что не заметит легкого шума или звука; несмотря на то, этот человек, не слышащий ничего в известные минуты, отличен от глухого, потому что имеет способность слуха, хотя и не слышит. Итак, звуки не рождают во мне способности слышать, а только предполагают ее. Я не слыхал бы звуков, если бы они не существовали действительно; но не слыхал бы также, если бы не имел способности слышать (*De music. VI, 2—4*).

Итак, всякий раз, когда я вижу предмет, могу различать в этом простом действии три элемента: предмет, который мы видим и который, конечно, мог существовать прежде, чем мы увидели его; само явление его или образ, которого не было прежде, чем мы ощутили предмет, подлежащий чувству; внимание души, обращенное на тот предмет, на котором остановились наши взоры. Эти три элемента различаются и по природе: предмет телесен, образ его духовно-телесен, внимание — духовно (*De Trin. XI, 2*).

с) На вопрос об отношении чувств к разуму Августин отвечает так.

1) Чувства представляют разуму верное средство для познания внешнего мира. «Телесные чувства, — говорит он, — служат для человека посредниками между телесной и духовной природой; при посредстве этих чувств мир телесный и мир духовный находятся в постоянном общении» (*Conf. XI, 5*).

Но так как эта истина была опровергаема некоторыми философами, то Августин старается доказать, что чувства не обманывают нас, и за доказательством обращается к Тертуллиану.

«Не чувства, — говорит Тертуллиан академикам, — надобно обвинять в обмане, а те причины, по которым предметы иначе представляются чувствам. Да и причины не обманывают, если они действуют сообразно с законами природы. *Quod sic fieri oportet, mendacium non est*²⁶. В природе нет обмана; всякий предмет выражает то, что должен выражать. Чувства возвещают нам то, что предписал им закон, который заставляет чувства несколько иначе представлять предметы, нежели как бывает в действительности» (*Tertullian. De anima. P. 17*).

Эту же самую мысль, и притом также против академиков, развивает и Августин. «Если вы доказываете, что человек не может знать ничего истинно, то осуждаете его на вечное невежество. Мы не должны жаловаться на чувства, будто бы они нас обманывают; мы не имеем права требовать от них более надлежащего. Что видят глаза, то видят совершенно правильно. Если палка, опущенная в воду, кажется изломанною, то есть причина такого явления, так что мы больше права имели бы жаловаться на чувства, если бы они представляли палку в воде прямою. Глаза не обманывают, потому что передают душе предметы именно в таком виде, в каком они им представляются». Не глаз заблуждается, а душа, потому что она часто судит превратно о том, что видит, часто не отличает предмета от его чувственного явления и т. п. (*Contra acad.* III, 24, 26; *De vera relig.* 33).

Хотя мы не можем сказать, что видимый предмет рождает чувство, но однако же он рождает форму или свое подобие, которое бывает в чувстве, когда мы ощущаем, что видим что-нибудь. Но форму тела, которое видим, и форму, которая от него бывает в чувстве видящего, тем же чувством не различаем, потому что связь между предметом и его формой бывает так жива, что нет места различению. Итак, если мы убеждаемся в действительности чего-нибудь, то это бывает не столько по свидетельству чувств, сколько по вере разума. Когда делают отпечаток кольца на воске, то мы уверены в действительности отпечатка, хотя и не видим его; когда опускаем кольцо в воду, то хотя и не видим отпечатка, но верно заключаем, что он непременно должен быть хотя на мгновение (*De Trin.* XI, 2).

«Душе, как председательствующей и судящей, телесные чувства приносят весть о происходящем внутри нас. И большие и малые животные видят вселенную, но не могут спросить ее, потому что у них нет разума, обсуждающего чувства (*non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio*). Природа красноречива для всех; но понимают ее только те, которые слышат ее отвне слышимый голос с внушением истины, внутри обитающей» (*Conf.* X, 6). Превосходство души человеческой в том и состоит, что она не только ощущает, но и судит об ощущениях. Палка, опущенная в воду, представляется изломанною; но разум знает, что это так кажется (*De vera relig.* 29).

2) Чувства могут ощущать и даже ценить отображение идей разума, особенно же идеи красоты. Мысль эта довольно ясно высказана в 32-й главе «Об истинной религии», где Августин

доказывает, что прекрасное, которое состоит, по его мнению, в единстве, может быть ощущаемо безотчетно.

«Для многих служит целью человеческое удовольствие; люди не хотят вознестись к высшему, дабы судить, почему это видимое нравится. Итак, если я спрошу художника, устроившего одну арку, почему он строит другую на противоположной стороне, то он мне ответит, что это делает для того, чтобы было соответствие между частями здания. Далее, если я буду продолжать спрашивать, почему он хочет, чтоб было соответствие между частями здания, то он мне ответит: это прилично, это прекрасно, это приятно для глаз, — и больше ничего не услышу. А если я мужа, отличающегося внутренним взором и способного видеть невидимое, попрошу, чтоб он был судьей самого удовольствия человеческого, и предложу ему такой вопрос: потому ли это прекрасно, что нравится, или потому нравится, что прекрасно, то он мне, без сомнения, ответит, что потому нравится, что прекрасно. Потом я спрошу его: почему это прекрасно? Не потому ли, что части подобны одна другой и некоторой связью приводятся в соответствие? И если он согласится, что красота заключается в этом единстве, то спрошу его: где он сам видит единство и откуда знает? Он ответит, что видит и познает единство умом»... (De vera relig. 32).

Но решительное место, говорящее о разумном характере наших чувств, находится в книгах «О порядке». «Мы имеем, насколько можем, постигнуть некоторые следы разума в чувствах» (Tenemus quaedam vestigia rationis in sensibus) (De ordin. II, 11). То, что относится к чувству зрения, в чем выражается соответствие частей, по законам разума (rationabiliter) обыкновенно называется прекрасным. То, что касается слуха, когда мы слышим какую-либо песнь, составленную гармонически, называется приятным. Но не в прекрасных вещах, когда нас прельщает цвет, и не в приятности звуков, когда струны звучат чисто, плавно, обыкновенно поставляем это rationabile. Итак, остается допустить, что в удовольствии самих чувств мы признаем разумным то, где есть некий размер и стройность.

<...>

Если он (т. е. Августин. — *Сост.*) не признает чувств судьями, не советует на них полагаться, если он говорит, что мы можем заблуждаться, полагаясь на одни чувства, что в них нет суда истины, то это можно объяснять так же, как объяснял Августин заблуждения человеческого разума, несмотря на то что в нем обитает истина, что в нем есть свет божественного разума, неизменяемого, вечного. Он говорит, что иное дело разум огра-

ниченый, а иное — разум неограниченный; иное — свет, озаряющий глаз, а иное — глаз, способный в известной степени принимать этот свет. Так и здесь: чувства ограничены; предметом их может быть только частное (Conf. IV, 11); они могут быть грубы, извращены и т. п.

Преимущественно же видны следы разума в чувстве внутреннем. Наше внутреннее чувство, говорит Августин, гораздо превосходнее, чем у животных, потому что ощущает справедливое и несправедливое. Это чувство не имеет нужды ни в зрачке, ни в ухе, ни в ноздрях, ни в нёбе, ни в каком телесном органе. Оно дает мне знать о том, что я есмь, что я знаю о своем существовании и люблю его.

О воображении

Образ, или форма, предмета имеет такое же отношение в воображению, какое имеют предметы к телесному чувству: как тело не то же, что идея, какую дает нам о нем чувство, так чувственная идея отлична от той, которая составляется воображением (De Trin. XI, 2).

В акте воображения надобно различать три предмета: вид тела, которое созерцаем, образ его, запечатленный в чувстве, наконец, волю души, которая склоняет чувство к чувственному предмету (De Trin. XI, 2)²⁷. Хотя эти три предмета имеют различную природу, но приходят в такое единство, что два первых при малейшем вмешательстве разума могут быть различены. А воля имеет такую силу соединять эти два предмета, что побуждает чувство и составлять образы и сохранять.

Есть три рода представлений: чувственное, мысленное и разумное. Когда читаем слова: возлюби ближнего как самого себя, то телесными глазами видим написанное, мыслию представляем ближнего, а разумом любовь. Можно и, наоборот, умственно представлять написанное, а видеть телесными глазами ближнего; но любовь не может быть ни видима телесными глазами, ни представляема в уме под образом, подобным телу; она может быть познаваема и открываема только разумом^{*28}.

Другой пример: Валтасар видит телесными глазами руку, пишущую буквы на стене (Дан. 5, 5): вот видение телесное. Эта рука потом исчезает и буквы изглаживаются, но Валтасар, однако ж, продолжает их видеть мысленно: вот видение мыслен-

* Tria sunt genera visionum: primum apellemus corporale, secundum spirituale, tertium vero intellectuale (De Gen. ad litt. XII, 7).

ное. Наконец, Даниил объясняет ему, что значат эти таинственные буквы: вот видение разумное (De Gen. ad litt. XII, 11).

Предметами представлений первого рода служат небо, земля, море и другие внешние вещи, когда они находятся перед нами. Представления второго рода бывают тогда, когда мы воображаем эти самые вещи или такими, какими мы их видели, или по произволу изменяя их. Третьего рода представления, собственно, и не суть представления: это предметы, которые мы знаем не в их изображениях, а в них самих (De Gen. ad litt. XII, 6).

«В представлениях человеческой души, — говорит Августин, — участвует исследующий и обнимающий разум» (De Gen. ad litt. XII, 11). Воображение есть и у животных; но оно имеет в человеке особенный характер от действия разума, которого животные не имеют. Животное имеет представление без начала правящего; оно не знает прогресса, а всегда остается в одном положении. Человек, напротив, имея разум, который внушает ему идею истины, добра и красоты, может соединять свои представления, разделять, делать между ними выбор, усовершенствовать.

1) Разум комбинирует представления.

Небридий обратился к Августину с вопросом: не заимствует ли воображение материал из себя самого? Не таково ли отношение чувств к операциям воображения, каково отношение их к операциям разума? Для разума чувства служат только указателями. Они предоставляют ему случай рассматривать мысленно чувственные предметы, но не служат для него основанием. Не бывает ли того же и относительно воображения? Оно часто представляет такие предметы, которые ускользают от чувств: этого не было бы, если бы оно не имело собственного источника образов (Epist. VI). Августин решительно отверг это предположение. Если душа, отвечает он, может вообразить тела, не ощущая их, то изменения, происходящие в собственно душе, должны бы быть выше тех, которые происходят от обманчивых чувств; мысли человека спящего или болезненного должны быть поставлены выше мыслей человека бодрствующего и совершенно здорового. Но неужели солнце, которое видят во сне или в бреду сумасшедшие, должно быть более истинно, чем то, которое видим в состоянии бодрственном и здоровом?.. Мы не можем вообразить того, чего не видели, не испытали. Мы никак не можем вообразить себе вкуса той ягоды, которой никогда не отвеживали; потому что можно вообразить только то, что было предметом чувств. Вот почему те, кои слепы с детства,

когда их спрашивают о свете и цвете, не знают, что отвечать; они не могут представить себе тех образов, которых никогда не видели (Epist. VII).

Разум говорит нам, что тело, даже самое малое, может делиться в бесконечность; и как бы ни было мало тело, разум никогда не перестанет предполагать, что оно может быть разделено на еще меньшие частицы. Но иначе поступает воображение: когда мы раздробим тело на такие частицы, которые гораздо меньше и незаметнее виденных нами, то воображение (phantasia) не в состоянии бывает представить их и прекращает свое действие. Это показывает, что мы можем представить себе или только то, что помним, или на основании того, что помнили (De Trin. XI, 10).

Но, несмотря на то что человеческое воображение не может представить ничего такого, чего еще не было, в чувствах оно, по справедливости, называется производительным, или творческим.

Наше воображение имеет способность уменьшать, увеличивать, переставлять, изменять образы, представляемые чувствами и сохраняемые памятью; а от подобного рода операций может произойти такой образ предмета, какого мы никогда не видели в цельном составе: так, например, если мы видели малое вместилище воды, то можем вообразить и море, потому что для этого следует только увеличить виденный нами образ (Epist. VII). Посредством ряда прибавлений и добавлений наша душа может составить даже такой образ предмета, какого он и в действительности не имеет: например, может представить предмет круглым, квадратным, движущимся, падающим, хотя бы на самом деле было совершенно иначе (De Trin. XI, 8).

2) Разум исправляет действие воображения. Наши представления часто бывают ложны. Наша воля часто ведет воображение чрез тайники памяти по произволу, и для представления иного предмета она на основании того, что помним, заставляет нас брать материал из разных мест и соединять в один образ, который может быть назван ложным, потому что не соответствует природе существующего. Так, я могу представить черного лебедя. Кто когда видел черного лебедя? Но однако же мы можем вообразить подобную птицу, потому что видели и лебедя, и черный цвет. Мы можем представить птицу с четырьмя ногами, потому что к двум ногам, которые мы видели, нетрудно прибавить еще две таких же. Словом, если мы представляем в совокупности то, что помним отдельно, то образуется фальшивая форма предмета (De Trin. XI, 10).

К этому роду представлений Августин причисляет все то, что глупость или суеверие людей приняло за истину, как, например, адскую реку Флегетон²⁹, ось, на которой вертится земля, а также разные невероятные предположения, например что земля имеет вид четырехугольника.

Итак, наше воображение должно быть руководимо и управляемо разумом. «Разум есть та верховная способность, которая судит не только о телах, но и об их фантазмах и которая часто говорит им: вы не то, чего я ищущу» (De vera relig. 39).

Нет сомнения, что воображение не только полезно, но даже необходимо в делах веры, потому что, опираясь на чувственные формы, мы можем возвыситься к тому, что не подлежит чувству. Но ни мудрость, ни справедливость немислимы при одном воображении, потому что образы, представляемые этой способностью, имеют очень мало реальности, и если бы мы захотели напитать свой дух этими образами, то это было бы то же самое, как если бы кто-то захотел напитать свое тело великолепными, но пустыми блюдами. Один разум может доставить воображению истинную пищу, один он своим светом может объяснить нам истинное значение образов. Притом же люди часто не умеют отличить действий воображения от действия сознания. Они представляют чистым ничто тот предмет, который хотя и сознается ими, но не может быть видим; а потому духовные предметы воображают материальными, и не только душе, но и самому Богу приписывают телесный вид. Все это показывает, что не напрасно нам заповедано избегать теней и фантазмов и не полагаться на руководство опасной способности воображения (Conf. VII, 1; Epist. VII, 3).

Кроме нормального состояния воображения есть состояние ненормальное. В своих сочинениях Августин рассуждает преимущественно о двух видах такого состояния: *сновидении* и *экстазе*. Он дает понятие о том и другом явлении, говорит о различии их, причинах, следствиях, но главным образом занимается решением вопроса: может ли душа и во время ненормального состояния продолжать действовать своим разумом? На этот предмет он обратил внимание, имея в виду цель религиозную: именно доказать возможность пророчества и откровения³⁰.

Что такое сновидение? Ответ на этот вопрос был у Аристотеля, но ответ материалистический. Этот философ думал, что сновидение есть игра одного воображения и притом бывает только во время легкого сна. В воде мутной не отражается ничто; в воде текучей отражаются предметы, но не совсем пра-

вильно, в виде большем или меньшем; только чистая и стоячая вода отражает предметы в их естественной величине и ясно, как в зеркале. То же бывает, говорит Аристотель, и во время сна. Когда фантазия возмущена, душа не представляет ничего, не видит снов. Это обыкновенно случается с детьми и с теми, кои спят крепко. Но, по мере того как испарения, происходящие от пищи, перевариваемой в желудке, становятся тоньше и легче, душа начинает фантазировать. Это бывает обыкновенно во время легкого сна и при пробуждении (*De sens. et sensib.*).

Августин очень хорошо понимает, что с допущением этой теории можно встретить сильные возражения против догмата о духовности и бессмертии души. Если разум, говорят материалисты, не принимает никакого участия в действиях души во время сна, если душа перестает мыслить в то время, когда перестает ощущать, то ясно, что идеи суть продукты ощущения и что если не будет этих ощущений, то не будет и души: *somnus est similima mortis imago*³¹.

Имея в виду подобные суждения, Августин доказывает, что сон не есть паралич органов чувств и способности воображения, а есть отдохновение первых и бодрствование последнего*. Человек ничего не видит во сне из окружающих предметов, но в его душе еще остается свет, — это необходимое условие для того, чтобы видеть. Пробудившись от сна, мы вспоминаем цвета, запах, звук, вообще то, что получается посредством чувств; следовательно, мы не были совершенно лишены способности чувствовать, когда воображали подобные предметы. Мы отличали тогда один предмет от другого, одушевленное от неодушевленного и, следовательно, не были лишены способности понимания (*De an. et ej. or.* 18).

«Часто ложные видения убеждают спящего в том, в чем не могут убедить бодрствующего и истинные». <...> Со мною самим, говорит Августин, часто случалось, что я во время сна, сознавал, что вижу грезы, а не действительные предметы, но только не было во мне ясного сознания о том, что я таким образом рассуждаю во время сна, а не в бодрственном состоянии (*De Gen. ad litt.* XII, 2).

Этого мало, душа может действовать во время сна еще свободнее и легче. «Хотя и в теле часто бывает причина сновидений, но не тело производит их, потому что тело не имеет такой

* Наше тело, говорит Августин, имеет надобность во сне, потому что оно, будучи слабо и бренно, не может долго служить душе, всегда бодрствующей и всегда деятельной (*Enarr. in Ps.* 62, 4).

силы, чтобы образовать что-либо духовное. Но когда загражден путь вниманию души, которым обыкновенно управляются движения чувственные, тогда она или в себе самой производит образы, подобные телесным, или созерцает образы духовные. В первом случае бывают фантазии, а во втором видения» (as-sensiones) (De Gen. ad litt. XII, 2).

Предметом видения может быть или то, что совершается в мире высшем, небесном, или то, что имеет совершиться в мире нашем, земном. Каким образом бывают подобные видения, — этого Августин не берется объяснить из законов естественных.

«Некоторые хотят, чтобы человеческая душа имела в себе самой способность предвидеть будущее. Но если так, то почему она не всегда может пророчествовать, когда хочет? Не потому ли, что не всегда получает пособие? Но если получает пособие, то от кого и каким образом? Не видит ли она в себе чего-либо такого, что невидимо для нее в бодрственном состоянии, подобно тому, как мы не всегда созерцаем заключающееся в памяти? Или, освобождаясь от препятствий, она своею силою открывает то, что должно быть предметом видения?.. Что из этого верно, — сказать не могу утвердительно. Не сомневаюсь только в том, что телесные образы, которые созерцаются духом, не всегда бывают знамением *иных* вещей» (De Gen. ad litt. XII, 13). «Мы видим во время сна бесчисленные образы вещей, не постигаемых телесными чувствами. Но кто может объяснить, каким образом и какую силою это бывает? Кто осмелится сказать что-либо определенное об этих редких и необыкновенных явлениях? Я не берусь объяснить это, потому что не могу понять даже того, что бывает с нами в бодрственном состоянии. Когда я пишу к тебе это письмо, то созерцаю тебя духовно и знаю при этом, что ты не при мне. Но как это происходит в душе, постигнуть не могу. Я только уверен, что необыкновенные видения действительно бывают, и потому расскажу тебе следующий случай. Брат наш Геннадий, известный почти всем и любимейший наш медик, нередко задавал себе вопрос: есть ли жизнь по смерти тела? Но так как он творил дела милосердия, которые были угодны Богу, то однажды явился ему во сне прекрасный юноша и сказал: следуй за мною. Когда он последовал за юношей, то достиг некоего града, с правой стороны которого доходили до его слуха звуки приятнейшего пения. На вопрос, что это такое, Геннадий получил ответ: это гимны блаженных святых. Что было на левой стороне града — этого он не помнил хорошо» (Epist. CLIX, Evodio).

Но, не находя возможным объяснить подобные явления из причин естественных, Августин глубоко верил, что есть причины их сверхъестественные, и очень часто говорит о влиянии на нашу душу как добрых, так и злых духов и даже старается из начал разума доказать возможность такого влияния.

Однажды Небридий обратился к нему с вопросом: «Каким образом высшие силы могут иметь влияние на наши сновидения? какими действуют машинами, инструментами, медикаментами? Может быть, они наполняют нашу душу своими мыслями или показывают нам то, что делается в их теле или в их фантазии? Но если допустить первое, то отсюда будет следовать, что мы имеем внутри себя еще другие глаза телесные, которыми видим то, что делается в их теле. Если же духи не прибегают к помощи тела, а показывают нам то, что в их фантазии, то почему же я своей фантазией не могу подобным образом подействовать на твою фантазию?» (Epist. VIII). Августин отвечает Небридию так: «Всякое движение души оставляет некоторый отпечаток в теле. Хотя нам не всегда заметно, как отпечатлевается мысль в теле, но существам эфирным, чувства которых несравненно острее наших, легко заметен подобный отпечаток. И если движение наших членов бывает (например, от действия музыкальных инструментов) изумительно, то почему не допустить, что духи своим эфирным телом могут произвести в нашем теле движения, какие им угодно, а посредством этих движений произвести в нас и известные чувствования, мысли?» (Epist. IX).

Говоря об экстазе, Августин имел в виду учение Плотина.

Так как в *Уме*, учил Плотин, есть и *Единое*, то дух от созерцания Ума может перейти к созерцанию Единого и таким образом достигнуть высшей степени познания. Без сомнения, это возможно только тогда, когда Единое распространит в нашей душе чрезвычайный свет и откроет в ней глаз для высшего созерцания. Но этот свет является внезапно, неожиданно, без всяких с нашей стороны усилий, и в то время, когда он озарит нашу душу, не только исчезнет в ней чувственное познание и индивидуальное самопознание, но испарится даже идеальное познание Ума; тогда все низшие ступени познания как бы перестанут существовать и человек будет находиться в состоянии экстаза (Enn. 6, 1. 7. P. 35).

Августин соглашается с Платином, что действительно бывает такое состояние, когда душа как бы выходит из себя, а потому и называется экстазом — *excessus mentis* (Enarr. in Ps. 30, 67); даже говорит, что он имел случай видеть пример такого

состояния*. Он готов признать, что во время экстаза бывают видения, имеющие высшее значение, — *significancia divinitus*³² (De an. et ej. or. IV, 17). Но, по его мнению, это состояние не только не выше, но ниже того, когда ум созерцает истину в ней самой; главное же, что экстаз часто бывает следствием расстройства телесного организма и потому ничего не представляет, кроме пустой игры воображения.

В состоянии экстаза воображение бывает так живо, что кажущиеся предметы душа принимает за действительно существующие и представляет внешним то, что происходит в духе. Следовательно, экстаз есть тоже сновидение, с тем только различием, что во сне душа не отрешается совершенно от чувств, а в экстазе она не чувствует того, что происходит в теле; во время сна тело покоится, а в экстазе бодрствует, хотя и превратно ощущает внешние предметы (De Gen. ad litt. XII, 12).

«Во время бодрствования мы очень хорошо отличаем телесное видение от видения мысленного, которым представляем в воображении отсутствующие тела или в памяти вспоминаем то, что узнали, или то, что сами измыслили. Мы очень хорошо отличаем от всего этого телесные предметы, которые видим, и уверены в том, что это — тела, а то — образы тел. Но при чрезмерном внимании мысли или от действия какой-либо болезни (что обыкновенно случается с сумасшедшими или находящимися под влиянием духов, как добрых, так и злых) образы отсутствующих предметов так живо отпечатлеваются в душе, что как будто самые тела находятся пред нашими телесными чувствами. Таким образом, в то время вместе созерцаются и некий человек присутствующий и некий отсутствующий, первый телесными глазами, а последний духом как глазами. Пришедши в себя, некоторые рассказывают то, что видели, а некоторые не могут рассказать, точно так же, как и сны одними помнятся, а другими забываются. В экстазе мы даже открытыми глазами не замечаем окружающих нас предметов, не слышим ни одного звука, а все внимание души бывает тогда обращено или на образы тела, находящиеся в нас, или на бестелесные предметы, принадлежащие разуму» (De Gen. ad litt. XII, 12).

Экстаз, по Августину, есть такой род видений, который гораздо внутреннее, чем созерцание при посредстве чувств (в экстазе нередко ум отрешается от чувств тела, дух человека вос-

* Августин знал одного простого человека, который сознавался, что не спит, но видит нечто без помощи глаз. Это душа моя видит, говорил он, а не глаз (De Gen. ad litt. XII, 2).

хищается Духом Божиим и видит образы бестелесных предметов) (*De div. quaest.*, qu. 1), но не столь, однако ж, внутренен, как тот, когда мыслящая и разумная душа видит что-либо в самой неизменяемой истине, при свете которой она судит о вещах. В экстазе душа видит бестелесное под образом телесным; себя видит в образе своего тела; даже до такой степени видит себя подобною телу, что совершенно не может отличить себя от тела (*De Civ. Dei*, XXI, 10).

Пример подобного экстаза можно видеть в жизни ап. Петра, когда он во время молитвы увидел «отверстое небо и сходящий к нему некий сосуд, как бы большое полотно, привязанное за четыре угла и опускаемое на землю; в нем находились всякие четвероногие земные» (Деян. 10, 11). Но когда после этого видения ап. Петр начал размышлять с самим собою о том, что значит виденное и чего желает Бог, удостоив его подобного откровения, то это уже был не экстаз, а озарение ума светом Божиим, — это была, как выражается Августин, беседа Бога *in ipsa mente*, а не *in spiritu*³³ только как в экстазе (*Serm.* XII, 4).

Как и откуда происходят видения во время экстаза, — Августин не объясняет, потому что почитает объяснение невозможным. «Если кто, — говорит он, — может исследовать и верно понять причины и способ этих видений и предсказаний, то я лучше хотел бы послушать такового, чем рассуждать с ним об этом предмете. Все подобные видения я сравниваю с видениями спящих. Последние иногда бывают ложны, а иногда истинны; иногда не покойны, а иногда покойны, и даже самые истинные иногда совершенно подобны будущим событиям, а иногда только в темных образах и как бы фигурально предсказывают о том, что случится. Таковы и видения экстаза. Люди любят разжевывать нерасследованное и отыскивать причины неразрешенного. Почему же они не заботятся узнать то, что бывает ежедневно и причина чего может быть еще сокровеннее?.. Итак, если кто-нибудь спросит меня, откуда являются видения в состоянии экстаза, которые, впрочем, случаются редко, то я взаимно спрошу, откуда у спящих являются видения, которые испытывает душа ежедневно. Неужели природа этих видений менее удивительна потому, что они бывают ежедневно, или менее достойны внимания потому, что общи всем? Я же тем более удивляюсь и тем более недоумеваю, что душа с большею легкостью и скоростью производит в себе образы тел, видимых при посредстве телесных глаз, чем те образы, которые бывают во сне или даже в экстазе. Какова бы, впрочем, ни была природа этих видений, но, во всяком случае, она не теле-

сна. Кому кажется неудовлетворительным мой ответ, тот пусть спросит других, откуда происходят видения, — я же сознаюсь, что не знаю» (De Gen. ad litt. XII, 18). Я могу сказать только то, что как недостатки, болезни и даже самая смерть тела иногда зависят от состояния тела, а иногда от состояния души; так и видения душевные иногда имеют главную причину в состоянии тела, а иногда в состоянии души, особенно если она находится под влиянием сил высших, добрых или злых (De Gen. ad litt. XII, 19).

Изложив учение Августина о воображении, почитаем нелишним заметить, что он часто смешивает эту способность с чувственным представлением и воспоминанием. Если мне представляется какой-либо предмет и я его вижу, т. е. составляю в уме образ его, то это, по Августину, есть воображение. Если я представляю предмет отсутствующий, но виденный мною, то это будет фантазия, а если составляю себе образ предмета, которого не видел, то это фантазма*. Такого рода определения не приняты в наше время. Новейшие писатели говорят, что мы можем представить себе отсутствующий и даже переставший существовать предмет весьма живо, например тот дом, в котором жили; но если ничего не прибавим к тому, что было в доме и с домом, то это будет простое воспоминание, а не воображение.

О памяти

«Память есть сокровищница представлений о всякого рода предметах. Эта обширная кладовая со своими таинственными и необъяснимыми камерами все принимает для хранения и, в случае надобности, для обратной выдачи. Там находится все то, что сообщено моей душе чувствами. Там и небо, и земля, и горы, и море, и притом в столь же огромных размерах, как и в действительности. Там и я сам, со всеми моими мыслями, желаниями, намерениями, действиями; словом, там все, что я или сам испытал, или принял на веру от других, все, чего еще не поглотило и не похоронило забвение».

«Но впечатления, получаемые памятью, проникают в нее каждое своим путем, складываются по родам и видам и сохраняются в известном порядке. Иное полагается на поверхности

* Фантазии говорит он, суть *imagines*, а фантазмы — *imagines imaginum* (De music. VI, 11).

души, а иное проникает в глубину ее, как будто в самые далекие и сокровенные ящички. Для всякого впечатления есть свое отдельное место, где оно и лежит до тех пор, пока не будет взято» (Conf. X, 8).

Таков общий взгляд Августина на память. Рассматривая, в частности, содержание памяти, он находит в нем три рода предметов: образы вещей, самые вещи и, наконец, понятия (*per imagines rerum, per praesentiam, per notiones vel notationes*) (Conf. X, 17). Первого рода предметы относит в памяти чувственной, а второго и третьего — к разумной (*De Trin. XV, 23*).

Так как чувственную память имеют и неразумные животные, то Августин вообще мало говорит о ней; и в своих немногих словах о чувственной памяти проводит главным образом ту мысль, что образы чувственных предметов, проникающие в нашу память, имеют характер духовный и, следовательно, могут быть воспринимаемы только душою. «Предположим, что раздался звук от какого-нибудь тела и потом затих. До того времени, пока не раздавался этот звук, он принадлежал времени будущему и не мог быть измеряем, потому что его не было еще. В то время, когда он затих, его нельзя измерять, потому что его нет уже; он уже принадлежит времени прошедшему. Но однако я измеряю его и на основании свидетельства собственных чувств с уверенностью говорю, что по времени или по силе он был таков или не таков. Что отсюда следует? следует то, что я измеряю звуки по тем образам, которые они оставляют в душе моей и которые сохраняются в памяти, или лучше — по тем впечатлениям, которые они произвели на меня» (Conf. X, 27)... «Когда произносят имя Медиолана, то этот город тотчас припоминается мне и представляется таким, каков он есть, во всем своем пространстве, несмотря на то что я далеко нахожусь от него. Я его не вижу, но представляю; следовательно, не сам этот город находится во мне, но только его образ. Но столь великий образ не мог бы поместиться во мне, если бы не был бестелесен и если бы память была принадлежностью тела, а не души...» (*De quant. an. 5; Contr. epist. Fund. 17*). «Люди идут подивиться на высоту гор и огромные волны моря, на величайшие водопады, безбрежность океана и течение звезд, а не обращают внимания на себя самих; не удивляются, что, говоря обо всем этом, я не имел перед глазами ни гор, ни рек и проч.; но не сказал бы ни о горах, ни о волнах, ни о реках, ни о звездах, которые я видел, ни об океане, о котором слышал, если бы в своей памяти не представлял все эти предметы в столь же огромных размерах, каковы они в действитель-

ности. Но не самые предметы ее поглотил своими взорами; не сами они остались во мне, а только образы их» (Conf. X, 8).

Все внимание Августина обращено на те свойства памяти человеческой, которыми она существенно отличается от памяти неразумных животных. Он хочет доказать, что наша память не все воспринимает отвне, но многое воспроизводит изнутри себя, что она даже не могла бы воспринять некоторые предметы, если бы не была предрасположена к ним, если бы не находила в себе самой некоторого понятия о них.

«Кроме идей о внешних предметах, — говорит он, — моя память, в той части души, которая более сокровенна и глубока, содержит сведения о литературе, диалектике и разных ученых предметах. Они не проникали в мой дух извне, как цвет, звук, запах, которые, подействовав на мои органы, сами остались вне меня, а во мне оставили только изображения, при помощи которых я могу их представить. Научные предметы таковы, что если я пересмотрю все пути чувственного восприятия, то найду, что ни одним из этих путей они не могли войти в мою душу. Глаза скажут: не мы возвестили об этих представлениях, потому что они не имеют цвета; уши ответят: не мы дали знать об них, потому что они не звучат, и т. д. Но однако, когда в первый раз сказали мне об этих предметах, то я тотчас узнал их и сказал: да, это правда. Что это показывает? То, что они были в моей памяти, но только так далеко и сокровенно, что если бы учитель не извлек их на первый план, то я сам, может быть, и не додумался бы до них» (Conf. X, 9—10).

«К числу предметов, существующих в памяти “самостоятельно”, надобно отнести бесчисленные законы и комбинации чисел и измерений, которые не воспринимаются никаким телесным чувством, потому что не имеют ни цвета, ни звука, ни вкуса, ни запаха и не подлежат осязанию. Они не должны быть смешиваемы со звуками, которые их выражают, потому что по-гречески они называются так, а по-латински иначе, но выражают на всех языках одно и то же понятие. Нет никакого сравнения между линиями геометрическими и теми, о которых дает мне знать телесное зрение: их знает каждый без помощи внешних чувств, единственно по внутреннему представлению» (Conf. X, 12).

«Та же память хранит и волнения души моей, но не таким образом, как они существуют в моем духе во время действия страсти, а совершенно иначе, соответственно силе памяти. Во время скорби я могу помнить свои прежние радости и полный веселья — прежние печали; без страха могу говорить, что не-

когда испытывал ужас, без страсти — о страстях. О подобных душевных волнениях мы не говорили бы, если бы в своей памяти не находили не только звуков имен, соответственных образам воспринятых ощущений, но и понятий о таких явлениях, которые не переданы нам никаким чувственным опытом. Сам дух, пережив и перечувствовав свои страсти, передает их памяти, или, лучше сказать, она сама сохраняет и удерживает понятие о них. Следовательно, память есть как бы желудок души, а огорчения и радости подобны горьким и сладким яствам. Переходя в область памяти, как бы в желудок, впечатления сохраняются там, но уже не дают ощущения сладости или горечи» (Conf. X, 14).

«Когда ищу Бога моего, то ищу блаженной жизни, которая состоит в том, чтобы радоваться о Тебе. Идея об этой жизни обща всем людям; потому что все желают совершенного счастья, а желать нельзя не зная. Мы слышим слова: “Блаженная жизнь”, и все признаемся, что желаем ее достигнуть. Но не звук пленяет нас, потому что когда грек слышит ее латинское название, значения которого не понимает, то не испытывает никакого удовольствия; но когда понимает, тогда только радуется, подобно нам. Таким образом, все знают блаженную жизнь, и если бы можно было вдруг всем предложить вопрос, “хотят ли они быть счастливыми”, то, без всякого сомнения, все ответили бы: “хотим”. А этого не могло бы случиться, если бы самая вещь, которая носит название блаженной жизни, не существовала в памяти» (Conf. X, 20).

Откуда же взялась в нас эта идея? Разве мы познали Бога в Его высочайшей жизни и радость счастья во всей его полноте? Разве мы были когда-то совершенно счастливы? Как бы мы ни решали этот вопрос, но верно то, что Бог обитает в нашей памяти.

«Я говорю: в памяти, и сознаю, о чем говорю. А где это сознаю, если не в самой памяти (Nomino memoriam et agnosco quod nomino. Et ubi agnosco, nisi in ipsa memoria)? Неужели же память присуща себе через свой образ, а не сама собою? Когда я называю забвение, то также знаю, что называю. А откуда я знал бы, если бы не помнил? Когда я помню о памяти, то предо мною является память сама в себе; когда же я помню о забвении, то предо мною являются сразу и память и забвение; память, посредством которой я помню, и забвение, о котором я помню. Но что такое забвение, как не отсутствие памяти? Каким образом это бывает, что помню его, когда, если оно есть, я не могу помнить? Мы удерживаем в памяти то, что помним; но

если бы мы не помнили забвения, то, услышавши это слово, не знали бы, что оно значит, следовательно, памятью удерживается и забвение. Таким образом, есть в памяти то, что своим присутствием исключает память. Не ясно ли отсюда, что забвение присуще памяти не само по себе, но посредством своего образа? Если бы оно было присуще само в себе, то мы не вспоминали бы, а забывали. И кто разъяснит это? кто поймет, как это бывает?» (Conf. X, 16).

Но это удивительное богатство предметов, содержимых памятью, не может быть присущим нашему сознанию в полном своем составе и в одно и то же время. Оно должно быть вызываемо к сознанию по частям, даже только поодиночно. Иное есть вещь, говорит Августин, о которой не знаем или не помним, а иное — вещь, о которой не думаем. Так, кто знает две или многие науки, когда думает об одной, то может не думать о другой. Музыкант знает и любит музыку; но он не думает о ней в то время, когда рассуждает о геометрии. Эти познания как бы сокрыты в его душе, и он имеет нужду в действии воспоминания, для того чтобы вызвать их (De Trin. XIV, 7).

1) Круг действий воспоминания теснее, чем круг действий памяти. Предметом памяти служат и внешнее и внутреннее, а предметом воспоминания — только внутренняя жизнь наша, только то, что память приняла в себя для хранения. Для акта воспоминания требуется, чтобы или все, или что-нибудь из того, что хотим вспомнить, непременно содержалось в тайниках памяти; а того, что мы забыли совершенно и во всех отношениях, воля не старается и вспомнить.

Таким образом, воспоминание тесно связано с познанием: *recognitio est recordatio*³⁴. Когда мы вспоминаем о какой-либо вещи, то вспоминаем не как о новой, но как о древней, уже виденной, известной. Идея, которую мы имеем тогда, не приходит, но возвращается (*Non venisse, sed rediisse in cogitationem*) (De music. VI, 8).

2) Условием воспоминания служит акт воли. Память без воли так же не способна вспоминать получаемое чувствами, как чувство — ощущать телесные предметы. Часто, прочитав целую страницу, не помним, что читали, так что приходится снова читать. Во время прогулки часто не замечаем тех мест, через которые проходим. Короче, если бы моя воля не останавливала моего внимания на известных предметах, то я не помнил бы о них, хотя бы и видел их (De Trin. XI, 8). «Иное бывает при действии воли. Находясь в темноте и среди безмолвия, я воспроизвожу в памяти цвета и различаю их. Звуки не мешают мне

припоминать что-либо виденное глазами; хотя и звуки в то же время находятся в памяти, но пребывают особо, как будто сложенные где-нибудь в отдельном месте. Но, если мне угодно, я воспроизвожу и звуки, и они тотчас же возникают в моем представлении. Не шевеля языком, не напрягая горла, я пою, что хочу, и представления о цветах, в то же время существующие в памяти, не смешиваются и не путаются, когда открывается другая сокровищница впечатлений слуха. Таким образом, я вспоминаю, если угодно, и все прочее, что приносится и складывается в памяти и чрез другие чувства. Запах лилий я отличаю от благоухания фиалок, не обоняя его; мед отличаю от виноградного варенья; мягкое — от грубого, ни до чего не дотрагиваясь и ничего не пробуя, по одному воспоминанию я предпочитаю то или другое» (Conf. X, 8).

3) Но надобно заметить, что не всегда можно вспоминать по желанию. Если мы хотим вспомнить то, что лежит глубоко в душе и с трудом вызывается оттуда, то должны прежде вспомнить о предметах, близких к нему или имеющих с ним сродство. Так, например, если я хочу вспомнить о том, что именно я вчера вечером ел, то должен прежде вспомнить вообще о своем ужине, или, если и этого еще не вспомнил, то, конечно, вспомнил нечто около этого времени или, по крайней мере, самый вчерашний день и ту часть его, в которую обыкновенно ужинаю, и что такое ужинать. Ибо если бы я ничего такого не помнил, то не мог бы и желать вспомнить о своем блюде. Отсюда легко можно понять, что желание вспомнить, хотя происходит от тех вещей, которые содержатся в памяти, но однако ж с присоединением тех, которые имеют отношение к ним или находятся в связи с ними. Словом, ассоциация идей играет важную роль в воспоминании (De Trin. XI, 7). Та же воля, которая отыскивает сродное и близкое, старается и удалить несродное. Если приходит в голову представление ложное, то отвергаем его и ищем истинное. Если попадаетея на глаза или на мысль известный человек и мы хотим припомнить его имя, то всякое другое припоминаемое имя не вяжется, потому что нам непривычно мыслить его в сочетании с этим человеком; но если представится его настоящее имя, то мы тотчас замечаем привычную связь и успокаиваемся (Conf. X, 19).

Такой взгляд на память и воспоминание привел Августина к тому заключению, что содержимое памяти служит основанием всей нашей деятельности.

«Когда я, — пишет Августин, — встречаю какую-либо истинную историю, когда я представляю различные события, то

мне кажется, что не в памяти, а в описании повествователя наше воображение находит материалы, из которых составлена история. Но это заблуждение. Я не мог бы даже понять повествователя, если бы не помнил свойств каждого из предметов, о которых он говорит, хотя бы они не были никогда сгруппированы перед моими глазами так, как представляются в описании. Когда мне говорят о горе, покрытой кустарниками и деревьями, то я не мог бы понять того, что они говорят, если бы в моей памяти не было идеи о горе, кустарнике, дереве. Без этой идеи слова были бы пустыми звуками, не дающими мне никакого образа. Я не мог бы ничего прочесть, ничего понять, не мог бы подумать о том, что сделал, не мог бы высказать того, что предполагал сделать, если бы не было представления обо всем этом в моей памяти. Итак, всякий, кто размышляет о телесном, или сам что-либо составляет, или слышит, или читает, прибегает к своей памяти и там находит образ и меру всех форм (*modum atque mensuram omnium formarum*). Ибо никто не может представить ни цвета, которого не видал, ни звука, которого не слышал, ни запаха, которого не обонял, ни вкуса, которого не испытывал» (*De Trin. XI. 8—9*).

«И потому мы находим, что изучать то, что мы не почерпнули посредством чувств, но что созерцаем без образов и как бы само в себе, значит не более как размышлением разбирать то, что прежде содержалось в памяти разбросанным и без порядка, и представления, заброшенные в глуши, выставлять как бы на ладони. Если я не забочусь по временам воспроизводить эти представления, то они снова погружаются вглубь и как бы проваливаются в какие-то отдаленные пещеры, откуда опять мы должны извлекать их как новые, и принуждать их снова дойти до нашего сознания, и снова собирать как бы из какого-нибудь рассеяния; отчего и происходит слово *cogitare*, размышлять» (*Conf. X. 11*).

«В памяти — все, что я или сам испытал, или принял на веру от других. С помощью этого-то богатства образов вещей, или испытанных, или принятых на веру, на основании собственного опыта я сам присочиняю к данным уже образам все новые и новые образы, и на основании этих образом я представляю будущие действия, и приключения, и надежды и думаю обо всем этом как о настоящем. Я сделаю то или другое (говорю я сам в себе, в безграничной области духа моего, полной столь многими и разнообразными образами вещей), отсюда будет следовать то или иное. О, если бы случилось то или то! Да отвратит Бог то или то! Я говорю это сам с собою, и когда я го-

ворю, возникают образы того, о чем я говорю, из этой же сокровищницы памяти, и я, конечно, не говорил бы ничего подобного, если бы не возникало в памяти соответственных представлений» (Conf. X. 8).

«Память есть как бы душа (anima), потому что если мы приказываем что-либо помнить, то говорим: смотри, чтоб ты имел это в душе, и если забываем, то говорим: не было бы в душе. Иначе сказать, мы самую память называем душою» (Conf. X. 14).

Вот главные мысли Августина о памяти. Они отличаются такую оригинальностью и такую живостью, что едва ли можно встретить другого писателя не только между древними, но и между новыми, который бы лучше говорил о памяти.

<...>

Говоря, что было время, когда он не знал Бога, Августин явно понимает то состояние, когда он, будучи волнуем порочными страстями и колеблем ветром разнородных учений, не знал Бога истинного. Но от перемены образа мыслей и чувствований свойства его памяти не изменились; они были и тогда такими же, как теперь: и тогда были ему известны и геометрические линии, и блаженная жизнь, и забвение. Почему же он не видел в прежнем состоянии памяти следов всемогущества и премудрости божественной, а видит только в настоящем? Почему в прежней памяти он не замечал идеи о Боге, когда он ясно и неоднократно доказывал, что эта идея всегда существует в человеческой памяти?

Кажется, что он ищет лучи божественного света, лучи истины, проникающие и в память*. А потому он и рассматривает те свойства памяти, которыми эта способность отличается от памяти животных и в которых обнаруживается разум. Если же так, то могло быть и время, когда он не помнил о Боге, т. е. когда, погрузившись в чувственность, он не дал возможности этим лучам осветить сокровища памяти и явить в них присутствие Бога. Впрочем, на это он сам указывает в том же сочинении, только немного повыше: «До какой степени ниспал я, — пишет он, — и какими путями низринулся в эту бездну ада? И все это оттого, что я, страдая и истаеая от незнания истины, искал Тебя не разумом, которым Ты благоволил отличить меня от животных, но плотским чувством» (Conf. III, 6). «Све-

* К этой мысли приводят нас, между прочим, следующие слова Августина: «Где я нашел истину, там нашел и Бога моего, саму истину, и не забыл, от кого научился ей» (Conf. X, 25).

та очей моих тогда не было со мною. Этот свет скрывался внутри меня, а я метался вне себя» (Conf. VII, 7).

Этим объясняется и та мысль Августина, что мы познаем Бога, собственно говоря, не в памяти, а в Нем самом, и что если какая-нибудь идея улетает из нашей памяти, то ее можно найти в недрах бестелесной Истины, которая нас озаряет *³⁵. Если идеи, содержащиеся нашей памятью, суть лучи, исходящие от Отца светов, то к этому источнику они и возвращаются.

Другим недостатком Августинова учения ³⁶ о памяти почитают то, что этот писатель «приписывает памяти очень много такого, что обыкновенно приписывают *понятливости*. Память, по его мнению, есть способность, сохраняющая идеи не только о телах, но и о душе, не только об истинах вечных, но и о самом вечном существе. Она содержит не только то, о чем мы думаем, но и то, что мы знаем, никогда не думавши. Когда, по действию нашей мысли, мы открываем какую-либо важную истину, то это значит, что мы в сокровенных глубинах нашей памяти нашли материю этой истины и извлекли ее на свет. Словом, Августин не только находит в памяти зародыш и начало всех высших познаний, но даже, кажется, поставляет в ней и *самосознание*» **.

Это замечание во многих отношениях, конечно, верно. Но почему Августин приписывает памяти то, что, собственно говоря, принадлежит *понятливости*? Потому, повторяем, что он почитает память проявлением разума.

Без сомнения, многое из того, что говорит Августин о сокровищах памяти, можно приписать ей и не придерживаясь его теории; потому что сохраняемое памятью всегда имеет влияние на душу и принимает такое или другое участие в ее деятельности. Тем не менее и его взгляд на память как на способность души, нераздельно соединенную с сознанием, имеет свою цену; мы находим его и у многих других, новейших психологов. «Мы вспоминаем только то, — говорит, например, Ульрици ³⁷, — что сделалось уже содержанием нашего сознания; а того, что никогда не входило в наше сознание, абсолютно невозможно вспомнить. И представление, какое мы имеем о прошедшем, не есть, собственно говоря, самое ощущение, чувствование, стремление; а есть только отражение его в сознании.

* Ubi inveni Te ut discerem Te, nisi in Te supra me (Conf. X, 26). In illa incorporata veritate, unde rursus quasi descriptum in memoria fingeretur (De Trin. XII, 14).

** Ferraz M. De la Psychologie de Saint Augustine. 1862. P. 178.

В воспоминании снова является не само чувственное ощущение, а только то, что стало содержанием сознания. Самое убедительное доказательство в пользу этого представляет тот факт, что когда мы ложно поняли предмет, то в воспоминании представляется только ошибка, а не правильное понимание предмета. Мы часто с досадой замечаем, что забыли какое-нибудь имя, год, событие, местность; но мы никак не могли бы сознавать, что забытое представление когда-то было содержанием нашего сознания, если бы сознание и способность воспоминания были различными способностями» *.

Но взгляд Августина на память гораздо шире и идет еще дальше. Он доказывает, что в нашей памяти есть даже некая самобытная, как бы прирожденная ей истина, есть готовые понятия, с которыми она выходит для восприятия получаемого отвне и без которых не могла бы и воспринимать. По этому мнению его, память может даже многое развивать из себя самой. Это возможно для памяти только тогда, когда она будет проявлением разума, и притом озаряемого лучами божественной истины.

О способности желания

Сила желания у неразумных животных обнаруживается инстинктивным стремлением к таким предметам, которые для них необходимы или полезны. У человека средоточие желательной силы представляет *воля*, или способность самоопределения, составляющая исключительную принадлежность существа разумного. Природа отказала животному в даре размышления. Даже в то время, когда животное действует по произволу, оно не сознает ясно своей деятельности, а руководится, так сказать, некоторым предчувствием того, что может удовлетворить его желание. Но человек действует с сознанием цели, с намерением. Эту-то способность рассудительного, обдуманного решения, или способность назначать себе цели и направлять свою деятельность к достижению их, мы называем волею. Так как с волей и в воле человек определяет себя к своим действиям, так как все мысли и действия его концентрируются в воле, то она есть двигательная сила всей внутренней жизни человека; а потому Августин мог без преувеличения сказать, что все люди, собственно, суть *воли* и что мы ничего не имеем, кроме воли (De Civ. Dei, XIV, 6; Solil. I, 1).

* Тело и душа. С. 496, 503.

Существенное свойство нашей воли состоит в том, что она *свободна*, т. е. не подчинена закону необходимости, будет ли эта необходимость внутренняя или внешняя. Человек по силе своей свободы вполне управляет желаниями и действиями своей души, может делать между предметами какой угодно выбор, может сам себе предписывать законы. И потому волю можно определять так: «Она есть совершенно непринужденное движение души к чему-нибудь такому, чего мы не желаем потерять или что хотим приобрести» (De duab. anim. 10).

Что в нас есть такого рода способность, об этом ясно и постоянно говорит нам наше *сознание*.

Мы так же глубоко сознаем свою волю, как глубоко сознаем свое существование; и когда мы чего-нибудь желаем или не желаем, то бываем совершенно уверены, что это желание или нежелание происходит от нас, а не от кого-либо другого, и что, следовательно, в нас, а не в другом чем надобно искать причины нашей греховности (Conf. VII, 3; VIII, 10). Мы, по справедливости, говорим: не по воле стареем, но по необходимости; не по воле умираем, но по необходимости; но можно ли сказать, что мы и хотим неволью? По совершении преступления мы чувствуем раскаяние. Это раскаяние не достаточно ли показывает, что мы могли не совершать преступления? А иначе в чем же мы раскаиваемся? Если же есть раскаяние, то есть виновность; а если есть виновность, то есть и воля; если есть воля, то нет принуждения. Воля была бы немыслима, если бы не имела совершенно в своей власти себя и своих действий (De lib arb. III, 3; De act. c. Felic. II, 8).

В верности этого свидетельства сознания никак нельзя сомневаться, потому что нет фактов, которые противоречили бы нашему сознанию. Если мы чувствуем иногда, что наш дух, давая повеление самому себе, сам же противится этому повелению; то это происходит оттого, что дух не вполне желает, а следовательно, и не вполне повелевает; он настолько повелевает, насколько желает, а потому настолько и не делается по его повелению, насколько он не желает. Воля в таком случае как бы раздваивается, и это раздвоение есть болезнь духа (*aegritudo animi*) (Conf. VIII, 9).

Если мы сознаем, что воля есть причина греха, то этого для нас и достаточно. Но если ты спрашиваешь о причине самой воли, то это значит, что ты спрашиваешь о причине самой причины. Какой же будет образ изыскания, какой конец исследования и рассуждения, когда ты не должен ничего искать, кроме корня? Если ты думаешь, что можно сказать что-либо справед-

ливее того, например что сребролюбие есть корень всех зол, то ты хочешь более надлежащего. Сребролюбие есть страсть, а страсть есть нечистая воля; итак, нечистая воля есть причина всех зол. Впрочем, какова бы ни была причина воли, но эта причина или справедлива, или несправедлива. Если справедлива, то всякий будет ей повиноваться и не согрешит; если несправедлива, то не будет ей повиноваться, и также не согрешит (De lib. arb. III, 17)*.

Есть у Августина и другое доказательство существования в нас свободной воли. Если бы не было свободной воли, говорит он, то не было бы различия между добрыми и худыми действиями. Как мог бы Господь дать нам закон, предписывать исполнение его, запрещать нарушение, возвещать за исполнение награду, а за нарушение наказание, если бы не сотворил нас свободными? Божественные заповеди не даны были бы человеку, если бы он не имел свободной воли; если же они даны, то даны для того, чтобы человек не извинялся неведением. «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем» (Ин. 15, 22) (De grat. et lib. arb. I, 2). Если сказано: не пожелай сего, не пожелай оного; если заповедано: делай это, а того не делай, — то не есть ли это самое ясное указание на присутствие в нас свободной воли? Может ли желать или не желать тот, кто не имеет способности желания? Не безрассудно ли давать повеление тому, кто не имеет свободной воли, или же осуждать того, кто не имеет возможности исполнить повеление? **³⁸ Бог называет своими верными рабами только тех, кои служат ему добровольно; за доброе или дурное употребление свободы мы должны будем дать отчет Ему в день Страшного суда; но как Он будет судить нас, если наши желания и действия были не свободны? (Epist. CCXIV). Нам заповедано иметь веру, которая есть начало спасения; но всякий во власти имеет то, что он делает, если хочет, и отвергает, если не хочет. Веровать — значит не иное

* Не то же ли самое сказал и Кант, защищая свободу: «Всякое существо, которое не может действовать иначе, как с идеею свободы, именно потому в практическом отношении действительно свободно, т. е. к нему применяются все те законы, которые неразрывно связаны со свободю, совершенно так, как если бы воля его признавалась свободною сама по себе»?

** Qui non voluntate peccat, non peccat (Contr. Fort. Man). Quare aut negandum est, peccatum committi, aut tatendum, voluntate committi (De vera relig. 14).

что, как соглашаться на предлагаемую истину; а согласие есть принадлежность воли (De Spir. et litt. 33).

Это доказательство, известное под именем *нравственного*, Августин приводит потому, что оно было обыкновенно приводимо защитниками свободы, даже из языческих писателей. На одного из таких писателей, именно Цицерона, он и указывает, выписывая буквально слова его: «Если допустить, что ничто не в нашей власти, что нет свободной воли, тогда всякая человеческая жизнь извратится, — напрасно даются законы, напрасны порицания, похвалы, выговоры, увещания, нет справедливости в установлении наград для добрых и наказаний для злых» (De Civ. Dei, V, 9).

<...>

Для Бога время — не граница. Он знает сегодня то, что случится по истечении многих лет; и в этом вечном акте божественного предведения заключено и предведение нашей свободы. Конечно, все должно произойти так, как Бог предвидел, потому что иначе не может быть и речи о предведении в Боге; но известно и то, что воля не перестает быть волей, и притом свободной, оттого, что ее действия известны Богу наперед. Предведение не налагает необходимости на волю, потому что есть предведение о свободной воле.

Многие указывают на неизменяемость порядка вещей. Но из идеи о неизменяемом порядке не следует, что наша воля не может быть свободна. Разве нельзя почитать и свободную волю принадлежащую к тому порядку вещей, который был установлен Богом? Воля есть причина человеческих действий; но Бог предвидел и действия, и причины их. Воль может быть столько, сколько Богу угодно; потому что Он предвидел, знал наперед, что каждая из них может сделать и чего не сделать (De lib. arb. III, 2. 3. 4. 7; De Civ. Dei, V, 9; Tr. 53 in Ioan. Ev. 12).

<...>

О происхождении души

Преыдущее учение Августина направлено против материализма и натурализма³⁹, а это — против пантеизма, который допускали манихеи и присциллианисты⁴⁰.

Библейское учение о творении человека, борьбе добрых ангелов со злыми, падении наших прародителей и наказании за грех, который простирается на все потомство Адама, было предметом самого живого внимания ученого мира и возбужда-

ло многие психологические вопросы, преимущественно же вопрос о происхождении души. Так как христиане не находили в Библии такого решения этого вопроса, которое совершенно удовлетворяло бы их любопытство, то обращались или к философии Платона, или же к странным легендам религии магов. Для того чтобы предостеречь своих слушателей или читателей от влияния этих идей, не гармонизировавших с христианскими догматами, Августин решился высказать свои предположения о происхождении души, основывая их главным образом на Св. Писании.

Коснувшись вопроса о происхождении души, Августин решительно высказался, что душа не единосущна с Богом и, следовательно, не могла произойти из Его существа ни посредством эманации, ни посредством эволюции.

В борьбе с манихеями он имел довольно случаев опровергнуть пантеистическое учение, которое казалось ему бессмысленным и опаснейшим, чем даже учение материалистическое. Это учение, говорит он, никак не гармонирует со свидетельством Писания о Боге как существе возвышенном над всем тварным, существе неизменяемом, всеведущем, безгрешном. Это учение враждебно православной вере, святотатственно, есть унижение божественного достоинства, страшное ослепление, глупая гордость, безбожие (Conf. VIII, 10; De an. et ej. or. II, 3).

Если, как утверждают пантеисты, абсолютное индивидуализируется в душах, то явно, что каждая душа есть часть Бога, и, следовательно, сам Бог, точно так же, как часть золота, есть золото. Почему же мы не замечаем в душе божественных свойств: неизменяемости, всеведения, безгрешности (De morib. manich. II, 11) и т. п. «Душа одного человека отличается от души другого. Она лучше рассуждает в человеке разумном, чем в глупом, лучше в человеке образованном, чем в необразованном. Что я говорю? Она разнообразится в одном и том же человеке и не остается на одной инстанции: то знает, то не знает; то помнит, то не помнит; сегодня желает, завтра нет; она колеблется между неведением и мудростью, между страхом и надеждою. Возьмите во внимание самое превосходное, самое возвышенное в нашей природе, т. е. ее усовершенность: вы и здесь найдете признаки изменчивости, которая нас характеризует» (De Civ. Dei, VIII, 9; Serm. CCXLI, 2).

Если каждая душа есть часть божества, а таких частей множество, то божество неполно; оно само есть часть божества; оно несовершенно, потому что душа заблуждается, грешит, бывает несчастна. Но можно ли представлять божество подверженным

всем слабостям, несовершенствам, изменениям, замечаемым в человеке? Напрасно те, кои доказывают, что душа есть часть божества, говорят, что причиною нравственных недостатков, ее слабости и бессилия служит не она сама, но тело. Что неизменно, то не может быть ничем изменено (De Gen. ad litt. VII, 2).

Возрают: часть не есть целое; следовательно, если душа есть малейшая капля, малейший член божества, то она не божество. Но когда мы смотрим на душу как на часть природы божественной, то все несовершенства, замечаемые в душе, имеем право переносить на Бога. Мы имеем право сказать, что Бог в отношениях своих к нам противоречит и противодействует сам себе; ибо если Он наказывает грешника, то наказывает самого себя, если пробуждает в человеке совесть, то пробуждает совесть в себе (Contr. Faust. XXII, 22; De Gen. contr. man. II, 29).

Душа обязана своим существованием божественному всемогуществу, мудрости и благодати и создана из *ничего*. Хотя в Св. Писании душа называется дыханием Божиим, но это выражение не должно давать повода думать, что она есть часть божественной субстанции. И о человеческом дыхании нельзя сказать, что в нем душа нечто отделяет от своего существа; потому что если человек дышит, то только вдыхает и выдыхает воздух. Но дыхание Божие несравненно превосходнее человеческого. О Боге нельзя сказать, что он вдохнул в себя воздухообразную материю, образовал из нее душу и эту душу вдунул в тело человека. Почему нельзя? Потому что почитать душу образованною Богом из материи — значит допускать физический пантеизм, не имеющий смысла. Если бы душа была взята из преждесозданной материи или из элементов телесного мира, то была бы и сама телесною: потому что телесное, если испытывает какую-либо перемену, то не перестает быть телесным. Но чтобы телесное превратить в бестелесное, или душу, — это не может прийти в голову ни одному разумному человеку; это есть абсурд. Сходство между дыханием Божиим и человеческим состоит только в том, что как то, так и другое не сообщает своего существа; но во всем прочем есть существенное различие. Мы люди, как существа не всемогущие, не можем сделать чего-либо из ничего, не можем своим дыханием произвести что-либо такое, чего прежде не было: что принимаем из воздуха, то и возвращаем в воздух; но Бог всемогущ, и потому Его дыхание есть *творение*: Своим дыханием он дает жизнь, и, следовательно

но, *flatum facere est animam facere*⁴¹ (De Gen. ad litt. VII, 2, 3, 12—14, 19, 20, 28; De an. et ej. or. II, 3. III, 4).

Если начало души не могло быть в телесной природе, то не могло ли быть в какой-либо духовной материи, способной для того, чтобы образовать из нее ангелов и души человеческие?

Но в таком случае, отвечает Августин, представляется множество вопросов: какое было состояние материи до ее образования? Какой вид, какое положение она имела? Была ли она разумна или неразумна? Если разумна, то в действительности или только в возможности? Если действительно была разумна, то спрашивается: счастлива была она или нет? Если была счастлива, то для чего после соединена с телом и таким образом лишилась своего счастья? Если была несчастлива, то почему и в чем состояло это несчастье? Если не жила ни счастливо, ни несчастливо, то каким образом могла быть разумною? Если была разумна только в возможности, то в чем состояла ее жизнь, ибо мы не можем представить духовного существа без жизни. Если была неразумной, то, допустив этот переход от низшего к высшему, мы легко можем допустить переход от высшего к низшему; а отсюда недалеко до мысли о странствовании души (De Gen. ad litt. VII, 6, 7, 9).

Душа сотворена во времени или существует от вечности?

Последнюю мысль допускали платонические философы. Августин опровергает их, указывая на то, что они не верны учению своего знаменитого наставника. «Когда Платон описывает в “Тимее” мир и низших богов, которые суть произведение верховного Бога, то этот великий человек решительно говорит, что эти боги имеют начало своего существования, но и не погибли, потому что воля верховного Бога их поддерживает. Платоники говорят, что здесь подразумевается начало не времени, но причины. Положим, что и так, но не все то, что не имеет конца, не имеет и начала. Платоники говорят, что по окончании этой несчастной жизни человек будет наслаждаться блаженством бесконечным. Итак, это блаженство начнется. Как же можно говорить, что не имеющее конца непременно безначально?» (De Civ. Dei, X. 31).

«Если душа была всегда, то надобно сказать, что и бедность ее всегда была? Если есть в душе нечто такое, чего не было от вечности, а начало существовать во времени, то почему не могло быть, что она сама получила начало существования во времени, она, прежде не бывшая? Говорят: все, что начинает существовать во времени, не может быть бессмертным, ибо все рождающееся умирает; итак, если душа бессмертна, то потому,

что создана прежде всякого времени». Такая мысль не согласна с нашей верой; ибо, не говоря о прочем, начало существовать во времени бессмертное тело Христово. Оно уже не умирает, и смерть над ним не преобладает (*De Civ. Dei*, X, 31)⁴².

Если душа произошла во времени, то опять имеет место вопрос: когда именно сотворена душа?

Принимая буквально библейскую историю творения мира и человека, можно думать, что время соединения души с телом было временем и ее сотворения; но слово Божие говорит также и о том, что все создано в одно время: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*⁴³, и этим выражением указывает на то, что если что-либо явилось после, то явилось потому только, что субстанция для него была уже создана. Подтверждение этой мысли можно находить и в том, что Св. Писание прежде, нежели сказало об образовании тела, говорит о творении человека по образу Божию, который заключается в душе и, следовательно, как бы дает заметить, что душа создана прежде тела. Но если допустить, что душа образована из прежде созданной субстанции, то это будет значить, что она не создана из ничего. Впрочем, можно выйти из этого затруднения, предположив, что хотя субстанция души была создана прежде, вместе с прочими существами, но она не имела полной, совершенной жизни или, другими словами, существовала только как идея. При этом предположении мы не станем в противоречие словам «*creavit omnia simul*» и не отвергнем творения души из *ничего*, потому что душа вместе с прочими существами была возвана из небытия к бытию и *sufflare* (вдохнуть) значит только *inspirare* (одушевить), т. е. указывает на соединение души с телом (*De Gen. ad litt.* VI, 3, 5, 9).

Соединение души с телом происходит вследствие божественной воли, потому что идея, которую Бог имел о человеке, была именно та, чтобы человек состоял из души и тела. В идее, которую Бог имел о человеке, заключались тело и душа в их взаимном отношении; а потому надобно допустить, что душа от природы имела расположенность к соединению с телом, а не была послана в тело против собственной воли. Впрочем, эта расположенность была расположенностью только бытия, а не ясной, определенной, расчетливой воли; да и вообще надобно принять, что для души ее будущая жизнь (т. е. зависящая от ее будущего свободного решения воли) была совершенно неизвестна. Для того чтобы выразилась идея в бытии, а способное к образованию бытие получило свою форму от идеи, необходимо было

развитие или образование как телесной, так и духовной субстанции, которое и последовало тотчас после творения*.

Как теперь происходит душа? Посылается ли она в тело из какого-то другого мира, где она существовала издавна? Или же получает начало своему бытию только при рождении человека? И если последнее, то от кого получает жизнь, от Бога ли непосредственно или же от души родителей? Отвечая на эти вопросы, Августин ясно высказал только ту мысль, что он отвергает теорию предсуществования души; но касательно двух последних гипотез он заметил, что каждая из них имеет и свою хорошую, и свою дурную сторону.

Что Августин совершенно отвергал теорию предсуществования души, это видно из всей его системы. Эта теория, говорит он, у языческих философов вытекала из того наблюдения, что человек не находит в этой жизни осуществления идей истины, добра и красоты, и подтверждение свое находила в некоторых опытах сметливости человека, ложно принятой за припоминание (*De Trin.* XII, 15). В христианском мире эта теория может вытекать из ложного взгляда на учение откровения о первородном грехе; и потому удивляется Августин, что ученый и благочестивый Ориген мог принять эту теорию (*Contr. Jul. pel.* IV, 16; *De Civ. Dei*, II, 23). Если Бог произвел мир для того, чтобы наказать человека за грех, то побуждением к творению, значит, была не благость Божия, а одна только правда. Но Св. Писание говорит, напротив, что Бог создал все ради человека и нашел созданный им мир добрым зело. Если тело есть результат падения разумных существ, то более согрешившие духи должны иметь грубейшее тело. Почему же дьявол имеет тело эфирное, а человек грубое? Преступление первого гораздо тяжелее последнего (*Epist.* CLVI, 9).

При этой теории непонятно, почему Бог соединяет душу с телом, если она имела прежде личное существование. Душа ничего не знает о предсуществовавшей жизни, ничего о том преступлении, которое она совершила тогда и за которое была низвергнута на землю. Следовательно, творение души было наказанием, а не действием божественной любви (*De an. et ej. or.* III, 7).

* Творение жизни, говорит Августин, есть по преимуществу дело Сына, который вечные мысли Отца о мире перевел из идеального в реальное бытие; а сообщение жизни принадлежит Духу Святому (*De Gen. ad litt.* VII, 25, 27).

Впрочем, Августин находил смысл и в этой теории и почитал возможным вывести из нее мысль светлую и полезную для нравственности. «Если души прежде существования в тайниках божественных были оттуда изведены для одушевления тела, то назначение рождающихся и их отношение к телу, данному нам в наказание за грех и, так сказать, для смертности, — состоит в том, чтобы стремиться к истине, творить добрые дела и таким образом готовить себя к лучшей жизни, небесному блаженству*.

Но сколь решительно говорит Августин против учения о предсуществовании души, столь же нерешительно говорит о генерациализме и креационизме⁴⁴: он не знает, какому из этих предположений лучше следовать. Он так много находил сходства в телесной жизни человека с жизнью животных и так много отличия в духовном отношении, что ему казалось в одном случае благоприятствующею теория генерациализма, а в другом — креационизма. Будучи человеком в высшей степени честным, он не скрывал того, что не может удовлетворительно решить вопроса, как происходит душа^{**45}.

Иногда он говорил в пользу креационизма, потому что эта гипотеза благоприятствует учению о духовности и неразделимости души. «Если души творятся последовательно, одна за другою по мере надобности, то ясным становится соответствие преступлений и заслуг с природою человека, ясно видно достоинство души, превосходство ее над всем телесным. Я не разделяю мнения тех, кои говорят, что было бы недостойно Бога творить души для нечистых пожеланий. Вы сами отвергнете это мнение, когда припомните, что ворованная пшеница не делается неспособною к оплодотворению; что то, что есть дурного в воровстве, касается вора, а не пшеницы, и что нечистота того, который бросает ее в землю, не препятствует земле получать и

* На основании другого места в сочинении «О свободном решении» думают, что Августин допускал теорию предсуществования души, за исключением той мысли, что душа грешила в прежней жизни и за грех была послана в тело. «Если даже душа существовала прежде и послана Богом в тело, то и в таком случае Бог не есть виновник зла». Но это есть ораторский оборот, который Августин делает для вразумления манихеев (De lib. arb. III, 20).

** [De animae origine] antequam aliquid admoneam sinceritatem tuam, scire te volo in tam multitudine opusculis meis nunquam me fuisse avsum de hac quaestione definitam proferre sententiam, et imprudenter referre in litteras ad alios informandos, quod apud me non fuerit explicatum (Epist. CXC, Optato, 1).

питать ее в своем недре. Возьмите во внимание, что Бог может извлечь добро из самого зла, из тех грехов, которые мы совершаем» (Epist. CLXVI, Hieronimo, 5).

Но находим причины и сомневаться в том, что душа творится в то время, когда имеет родиться человек. Православная вера говорит нам, что все потомки Адама запятнаны первородным грехом и, следовательно, находятся под проклятием, если не будут омыты водами крещения. Этому учению благоприятствует традуцианизм⁴⁶. «Я противлюсь, — пишет Августин, — сколько могу, тем людям, которые хотят опровергнуть мысль, что души творятся ежедневно; но когда возьму во внимание проклятие Божие, которое простирается и на детей, если они не крещены, то недоумеваю и не знаю, что отвечать. Притом же судьба людей на земле различна до противоположности: одни счастливы, другие несчастливы, больны, изувечены. Как обнаруживается в этом правда Божия?» (Epist. CLXVI, Hieronimo, 5).

«Хотя я пламенно желаю быть наставленным и молю Бога, чтобы Он при нашем содействии вывел меня из неведения, в котором нахожусь касательно этого предмета; тем не менее, однако ж, если я не заслужил такой милости или если этой милостью я не сумел воспользоваться, то молю: да даст Он мне терпение, потому что наша вера запрещает нам роптать на Бога, хотя бы двери, в которые мы толкаемся, никогда не отворились для нас. Я припоминаю, что сказал Иисус Христос апостолам: “Много имею сказать вам, но не можете носить ныне”. Есть множество и других вещей, которых я также не знаю; а их столько, что даже невозможно перечислить» (Epist. CLXVI, Hieronimo, 5).

«Когда предлагаются эти вопросы и множество других подобных, которые не могут быть решены никаким чувством, потому что находятся вне нашего опыта и сокрыты в тайниках природы, то человек не должен стыдиться сознаться, что он не знает того, чего не знает» (Epist. CXL, Optato, 5).

Впрочем, хотя Августин и не высказал решительного мнения в пользу какой-либо из этих двух гипотез, но можно думать, что он склонялся более к креационизму и если не принял этой гипотезы безусловно, то причиной этого были пелагиане, злоупотреблявшие креационизмом. Так можно думать потому, что затруднения, представляемые креационизмом, он почитал больше внешними, а затруднения, соединенные с традуцианизмом, больше внутренними и, следовательно, важнейшими.

О бессмертии души

Мы должны теперь сказать о самом важном преимуществе человека, которое составляет высочайшую цель нашей земной жизни и на которое, кроме нас, ни одно земное творение не имеет права. Разумеется бессмертие.

Но этим преимуществом человек не наслаждается в настоящей жизни: он смертен по телу и ничего не видит вокруг себя, кроме предметов тленных и смертных. Следовательно, надобно надеяться на другую жизнь, небесную, которая будет дарована человеку благодатью Творца.

«Что осталось, — спрашивает с глубокою грустью Августин, — что осталось от лет прошедшей жизни? Мы говорим: *этот год*. А что имеем мы от этого года, кроме одного дня? Прежние дни уже прошли и, следовательно, не существуют для нас, а будущие еще не пришли; все то, что должно быть, еще не явилось; мы можем располагать только настоящим днем, а говорим: *этот год!* Исправьте же ваш язык и скажите: *этот день*. Этот день! Но утренние часы нынешнего дня уже прошли, а часы, которые должны прийти, еще не пришли. Итак, исправьте снова язык и скажите: *этот час*. Но и этого много. Ибо что вы имеете даже из настоящего часа? Уже несколько минут прошло, а те, которые должны прийти, еще не пришли. Скажите: *эту минуту*. А какую минуту? Когда я произношу эти слоги? Но если я произношу два слога, то произношу не вдруг, но один уже принадлежит прошедшему в то мгновение, когда произносится другой. Даже в этом самом слоге, который состоит из двух букв, произносится вторая буква уже тогда, когда будет произнесена первая. Итак, что осталось от прежних лет? Лета этой жизни преходят. Надобно думать о *летах вечных*, которые не состоят из тех дней, которые только что пришли и тотчас не уходят» (Enarr. in Ps. LXXVI, 8).

«Как поток, который образуют воды, падающие с неба, увеличивается, шумит, низвергается и, низвергаясь, так сказать, оканчивает свое течение, так бывает и с человечеством. Люди рождаются, живут, умирают; и тогда как одни умирают, другие рождаются, но рождаются для того, чтобы также умереть в свою очередь. Потом другие являются, чтоб занять их места, выходят на сцену, сходят с нее и уже не возвращаются. Что же есть здесь постоянного? Что есть такого, что не преходит? Что есть такого, что не уносится потоком времени, не низвергается в бездну? Ничего. Смерть все поглощает, все покрывает непроницаемым мраком... И потому, кто поставляет в этой жизни

высочайшее благо, тот страшно ослеплен. Смерть придет к нам, хотя бы ты и не хотел, придет именно тогда, когда мы не думаем о ней. Но мы должны помнить, что она служит переходом из этого мира в другой, где ожидает нас жизнь вечная... Здесь, на земле, что ни избереешь, избираешь на страх, а не на безопасность. Избери же себе место, находясь здесь, в этом мире, в этой жизни, полной искушений, избери, находясь в этой юдоли смерти, плача и страха, — избери себе место, куда бы мог переселиться отсюда. В этом добром месте никто не алчет; в этом блаженном месте нет странника; там все живут в отечестве. В этом месте благом никто не нуждается в одежде; там нет ни холода, ни зноя; не нужен там кров, не нужна одежда. *На сень крыла Твоего надеюсь*»⁴⁷ (Enarr. in Ps. CIX, 20; Serm. CCXVII).

Так говорил Августин, обращаясь к христианам, которые верили свидетельству Слова Божия о существовании жизни вечной, но, по нерадению или по пристрастию к земному, мало думали о приготовлении себя к жизни вечной.

Но было между слушателями и читателями Августина много таких людей, которые не довольствовались откровенным учением о бессмертии души, а хотели достигнуть убеждения в этой истине путем чисто философским. Для того чтобы удовлетворить желание подобных людей, он представил несколько доказательств, заимствованных из начал разума, и изложил их в книгах «Soliloquia» («Монологи») и «De immortalitate animae» («О бессмертии души»). Но так как эти книги писаны им в то время, когда он еще не был совершенно свободен от увлечения платонической философией, то неудивительно, что впоследствии, по зрелом обсуждении, он нашел свои философские доказательства бессмертия души неудовлетворительными или, по крайней мере, требующими объяснения^{*48}.

Приведем и рассмотрим эти доказательства.

1. Хотя смерть, пишет Августин, не бывает без изменения, а изменение без движения, однако же не всякое изменение производит смерть, не всякое движение — изменение... Смерть будет тогда, когда то, что было, перестанет быть; а потому идти к уничтожению — значит, идти к смерти... Но наше тело живет и при изменениях. Изменяемость не препятствует ему оста-

* Критически рассматривая свою книгу «De immortalitate animae», он говорит: «Qui ratiocinationum conturbatione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a me ipso» (Retract. 1, 5).

ваться телом, а только служит причиною перехода его из одного состояния в другое. Предположите ряд перемен — так, чтобы от каждой перемены уменьшалась на сколько-нибудь вещь; концом ряда перемен, однако ж, никогда не будет уничтожение вещи. Положим, что если будет постепенно уменьшаться масса, то будет постепенно уменьшаться и бытие вещи; но однако ж вещь никогда не достигнет такого вида, который не имел бы ни малейшего пространства, который был бы чистым “ничто”. Если же тело не может прийти к совершенному уничтожению, то как может уничтожиться душа, которая несравненно превосходит тело, которая его оживляет?»

Душа изменяется, по-видимому, от влияния тела, т. е. от возраста, болезней, трудов. Изменяется и от собственных движений, как-то: от желаний, радостей, скорбей, страха... Но это изменение не радикальное, не такое, от которого душа перестает быть тем, чем была. Тело никаким образом не может произвести такой перемены в духе, чтобы он изменился в низшую субстанцию, потому что телесное и по силе слабее духовного, и по происхождению ниже, и по природе разделяемо. Ни одно из тех изменений, которые бывают или чрез тело, или чрез самую душу, т. е. которых она сама служит причиною, не могут сделать душу не душой: (*ut animum non animum faciat*). Вот, например, воск. Он был бел, а теперь сделался темен, был мягок, а теперь холоден, был четырехуголен, а теперь кругл. Несмотря, однако ж, на это изменение, он и теперь воск; предмет остался тем же. Так и душа, каким бы изменениям ни подверглась, никогда не теряет своей природы и в основании не изменяется (*De immort. anim. 3, 5—8*)*⁴⁹.

Нетрудно заметить, что это доказательство бессмертия души ближе к системе Платоновой, которая допускала вечность материи, нежели к вероучению христианскому, признающему, что все создано Богом. «Души не погибнут, потому что не погибнут даже тела». Откуда это известно? Мы знаем только то, что *доселе* ничто не погибло в природе. Но следует ли из этого, что ничто не погибнет в продолжение целой вечности? Я не

* Это доказательство Фома Аквинат представил в форме следующего силлогизма: «Вещь, не зависящая от другой вещи относительно своего бытия, отделившись от этой вещи, не теряет своего бытия, следовательно, и по отделении от тела может существовать. — Всякий агент действует по свойствам, условиям, законам своего бытия; но то, что действует независимо от другого, независимо и существует: *quod per se operatur, per se est, per se agit, et quod per se agit, per se est*» (*Summa Theologiae, 1 p. Q. 75, a. 21*).

могу представить конца продолжению вещей, но следует ли из этого, что продолжение должно быть бесконечно? Слово Божие говорит нам ясно, что как тела, так и души сотворены, а не существуют от вечности; но если предмет имеет начало, то почему он не должен иметь конца? Бог сотворил мир из ничего; следовательно, может и обратить в ничто.

В приведенном доказательстве говорится, что изменение, происходящее в душе, не радикально. Но этого недостаточно для бессмертия. Души животных также, может быть, не подвергаются радикальному изменению, — но они не бессмертны. Если бы можно было опытно доказать, что наша душа иногда действует совершенно независимо от тела, то, подобно Лукрецию, мы могли бы, на основании тесной связи души с телом, сказать:

Ergo diffolvi quoque convenit omnem animae
Naturam, ceu fumus in altas aëris auras.

(*De natura rerum*, III, 436)⁵⁰.

Но опытов совершенной независимости души от тела мы не видим.

В пример того, что и материальный предмет может оставаться тем, чем был, несмотря на свое видоизменение, Августин приводит воск. На этот же самый предмет указывал и Декарт, но не видел в нем того, что видел Августин. «Возьмем, — говорит он, — этот кусок воска: он недавно вынут из улья, еще имеет сладость меда, которую содержал, в нем еще есть запах цветов, из которых собран; его цвет, его фигура, его величина видимы; он тверд, холоден и, если вы известным образом прикоснетесь к нему, может издавать звук. Но вот, в то самое время, когда я говорю это, приставили к воску огонь: его вкус исчезает, запах испаряется, цвет изменяется, вид уже не тот и величина меньше; он сделался мягким, жидким и не может уже издавать никакого звука. Тот же самый воск существует ли еще после этой перемены?»⁵¹ — Следовательно, воск может служить примером того, что никакая вещь не уничтожается, а не того, что она не перестает быть тем, чем была.

Впоследствии Августин иначе думал об этом предмете: «Душа не всячески бессмертна, — говорил он, — т. е. не так, как Бог, о котором сказано, что Он один имеет бессмертие. Так как душа начала существовать не сама по себе, но создана Богом, то она может быть и уничтожена Богом. И ангелы живут не иначе как по воле Бога, оживляющего их» (*De Trin.* XIII, 12).

2. Если душа не может быть уничтожена, но не может ли лишиться жизни? Нет, отвечает Августин. Смертью называют все то, что оставляется жизнью, т. е. что оставляется душою; но душа себя самой не оставляет, не подвергает себя смерти. Никакая вещь не может быть лишена себя самой. Душа тождественна с жизнью, ибо говорят без различия: быть одушевленным и быть живым, отнять душу и отнять жизнь. Для того чтобы душа могла умереть, т. е. лишиться жизни, надобно, чтобы она была не жизнью самою, а таким предметом, который одарен жизнью; но на самом деле не так. Дух есть жизнь, и потому все одушевленное живет; но если бы он мог лишиться жизни, то был бы не дух, а нечто одушевленное (*De immort. anim. С. 3. 9*). Свет, куда ни входит, все делает светлым и уничтожает тьму; а когда уходит, то место снова покрывается тьмою. Смерть по отношению к телу есть то же, что тело по отношению к духу, но дух есть свет» (*Solil. II, 13*).

Этому доказательству Августин и на первых порах не придавал большой важности, потому что в том же самом сочинении, в котором стоит это доказательство, он немного далее высказал против него возражение и возражение оставил без ответа. «Не будет ли, — спрашивает он, — с душою или жизнью (пусть как угодно называют) того же, что со светом? Свет несовместим с тьмой, и однако же тьма распространяется не только когда свет уходит, но и когда гаснет. Не может ли и смерть иметь своего места не только вследствие удаления или отделения души от тела, но и вследствие ее истощения?»

Молчание Августина, впрочем, понятно. Он не мог ответить, что с душой не может быть того же, что бывает со светом; потому что всякий сотворенный предмет, как бы он ни был совершенен, не имеет самостоятельного, безусловного бытия и, следовательно, может быть абсолютно обращен в ничто, т. е. сделаться тем, чем был до творения.

Августин взял это доказательство у Платона и Плотина. Но эти философы допускали, что души не имеют начала своего существования и находились до земной жизни в стране неизменяемых существ. И так как они были уверены, что душа от вечности жила и мыслила, то весьма естественно могли прийти к заключению, что ей туда и дорога — в вечность. Но христиане не принимают гипотезы о предсуществовании души; они верят, что жизнь наша зависит от воли Бога, который даровал нам ее, поддерживает в нас и в деснице которого судьба наша. И сам Августин впоследствии иначе выражался о жизни души. «Есть, — говорил он, — двоякая жизнь: телесная и духовная.

Как жизнь тела — душа, так жизнь духа — Бог; и как тело, разлучаясь с душою, умирает, так и душа умирает, когда оставляет ее Бог» *⁵².

3. Всякое знание существует в душе, как в своем предмете; но знание есть истина, а истина существует всегда. Итак, необходимо, чтобы душа всегда существовала, если всегда существует знание **. Если атрибут известного предмета существует всегда, то необходимо должен существовать и самый предмет. Сказать, что атрибут может продолжаться более, чем предмет, было бы то же, что сказать: атрибут может существовать, не будучи атрибутом, и, следовательно, будучи ничем. Сказать, что знание не есть атрибут души, значит сказать, что знание может обитать в существе бездушном; это невозможно. Сказать, что она не вечна, значит доказывать, что известные истины, подобные следующей: диаметр длиннее всякой другой линии, проведенной от одного пункта окружности до другого, — не всегда существовали и не всегда будут существовать; это явный абсурд. Итак, надобно допустить, что душа бессмертна (Solil. II, 13. 19; De immort. anim. 1).

В душе есть неизменяемое — разум; но поскольку все неизменяемое не преходит, то и разум не преходит, не отделяется от души. Разум может быть понимаем или как способность, или как действие, или как предмет действия (т. е. в последнем случае надобно разуметь под именем разума необходимые и неизменяемые истины, которые всегда находятся в душе). Что разум по первому и второму взгляду неотделим от души, понятно само собою; но он неотделим и по третьему взгляду: потому что, как бы мы ни смотрели на разум, — будем ли почитать его за акциденц души или же за субстанцию, — во всяком случае должны признать его неотъемлемою принадлежностью души. В мире нет такой внешней силы, которая могла бы отделить разум от души. Душа должна или сама добровольно отказаться от разума, или разум должен ее оставить; но ни то, ни другое немислимо, потому что соединение души с разумом не есть соединение местное, которому можно было бы положить преграду, и сам разум не может найти в себе основания для

* De peccat. merit. et remiss. I, 11. Vita corporis anima est, vita animae Deus est (Serm. 161).

** Поскольку истинное, пишет Августин, может быть истинным только чрез истину; то истина будет и тогда, когда предположим, что ее нет более: nihil verum sine veritate, nullo modo igitur interit veritas (Solil. II, 15).

того, чтобы удаляться от души. Итак, если разум неотделим от души, если, как сказано, он сам непреходящ и если, наконец, он сообщает бытие тому, с чем соединен, то и душа в своем бытии должна быть непреходяща (De immort. anim. 4. 5. 6).

Так рассуждает Августин о знании и разуме, следуя Платону и Плотину. Но опорой доказательств Платона и Плотина служила та мысль, что всякое знание есть только воспоминание прежнего знания, которое приходит постепенно, мало-помалу. Они думали, что душа, как существующая от вечности, от вечности имеет знание; что она в жизни доземной находилась в общении с мировой душой и пользовалась небесным учением. «Если душа, — говорит Платон, — живя некогда в хоре богов, видела все и если это все, ею виденное, есть истина сущего, оставшаяся в ней и вошедшая в ее существо, т. е. если в существе души есть идея прежнего бессмертия, то ее существо, уже по силе этой самой идеи, должно быть бессмертно и *после*» («Федон», 102—107). «Так как наша душа, — учит Плотин, — мыслит об абсолютных сущностях (бывает ли это при помощи знаний, которые она находит в себе самой, или при помощи воспоминания), то явно, что она бессмертна. Будучи обладательницей вечных истин, она должна быть сама вечна» (Енн. VII, 12). Августин впоследствии решительно отверг гипотезу о доземном существовании души и таким образом отнял у доказательства его опору, хотя и слабую.

Мысль Платона о том, что знание есть необходимая, естественная принадлежность души, или ее вечный атрибут, он не только принял беспрекословно, но даже не почел нужным (в первых сочинениях) объяснить. Но она требовала объяснения, потому что против нее вооружались многие — даже из латинских писателей, которые были очень хорошо известны Августину. «Говорят, — пишет Арнобий⁵³, — что наше превосходство заключается в разуме. По мнению Платона, наш разум имеет идеи истины, добра и красоты, которые служат остатком и воспоминанием прежнего величия. Но представьте себе человека, с детства заключенного в мрачную пещеру и воспитываемого там немой кормилицей. Будет ли такой человек иметь понятие о жилище славы, в котором родился? Скажет ли вам хотя одно слово о Творце своем, о богатстве и разнообразии мира, о преимуществе и недостатках природы человеческой? Нет, он даже не будет знать, что надобно делать со своими отягченными членами. Что из этого следует? Следует то, что всякое духовное и нравственное богатство человека получается не изнутри, а извне, и, следовательно, не человек образует мир своей плодо-

творной деятельности, но мир образует человека» (Disput. adv. gent. II, 22—25).

Как ни мрачны эти мысли Арнобия, но нельзя не согласиться, что в них есть нечто справедливое. Справедливое в них то, что истина и знание приобретаются и часто не могут быть приобретены, например, идиотом. Если же так, то основывать бессмертие души на знании — не то же ли, что основывать на возможном, на том, чего может не быть, а не на действительном?

Августин разделяет мысль Плотина о том, что душа, имея возможность познавать вечное, сама должна быть вечна. Хотя эта мысль весьма замечательна и нередко была проводима христианами философами, но в таком виде, в каком она состоит у Августина, не может служить ручательством нашего бессмертия, а потому также требует объяснения. Можно ли, скажут, например, назвать душу вечною, если она не иначе представляет бесконечное и вечное, как под формами пространства и времени?

4. Выбросив из доказательства платоников гипотезу о жизни доземной и воспоминании, Августин на место ее поставил гипотезу о том, что губительно зло только внутреннее, а не внешнее.

Платон доказывает в последней книге «Республики» (т. е. «Государства». — *Сост.*), что вещь может погибнуть от своего собственного зла, а не от зла, причиняемого ей другою вещью, и что душа, не погибающая ни от своей неправды, ни от своей невоздержанности, ни от своей порочности, ни от своего неведения, тем менее может погибнуть от зла, причиняемого другою субстанцией, которая есть тело. Эту же самую идею выражал и Августин, только в несколько иной форме:

«Если истина, — говорит он, — составляет жизнь души, так что мудрый отличается от немудрого именно тем, что обладает жизнью в большей полноте, то нельзя ли опасаться, что жизнь будет отнята у души заблуждением, которое ей противоположно? Нет. Заблуждение не может иметь на душу другого действия, кроме того, что делает ее заблуждающею; заблуждение далеко от того, чтобы отнять жизнь у души, ибо для того чтобы заблуждаться, надобно жить» (De immort. anim. 2). «Никакая сущность, поскольку она сущность, не имеет ничего для себя враждебного; тем менее имеет враждебного первая сущность, называемая истиной. Всякая сущность не по чему иному есть сущность, как по тому, что она *есть*. Бытие не имеет ничего враждебного, кроме небытия, но небытие есть *ничто* и потому сущности нет ничего враждебного» (De immort. anim.

12). «Если душа заимствует свое бытие от вечной субстанции (истины), то нет никакого сомнения, что ничто не может отнять у нее жизнь. Верь истине, она тебя создала, она обитает в тебе, она делает тебя бессмертною» (Solil. II, 19).

Нет нужды и распространяться о слабости этого доказательства. Сам Августин в своих «Пересмотрах» заметил, что есть зло, способное удалить душу от истины и, следовательно, лишить ее истинной жизни: это зло — *порок* (Ис. 59, 2).

Но совершенно иными представляются эти доказательства бессмертия души, если будем рассматривать их не отдельно одно от другого, а все вместе, в связи, и притом при свете слова Божия. Хотя все они, так сказать, исчезают при идее о всемогуществе Божиим, но зато крепнут и делаются неопровержимыми, если при этом возьмем во внимание и другие свойства Божии, т. е. Его бесконечную благодать и правосудие, — если будем иметь в виду те высшие требования нравственного закона, которые глубоко запечатлены в душе нашей, те идеи нашего разума, которые служат отблеском Божества и побуждают нас стремиться к богоподобию.

Августин сказал, что ничто в мире не погибнет и субстанции неразрушимы. Эта мысль при одной идее о всемогуществе Божиим, как мы уже заметили, не служит верным залогом бессмертия. Но если возьмем во внимание при этом свидетельство слова Божия о нашем бессмертии, то идея о субстанциальности души будет заключать в себе прочное основание, на котором могут быть построены другие доказательства. Ибо если мы уверены, что нет в душе ничего, способного разрушиться, то бессмертие ее, о котором возвещает нам слово Божие, не есть что-либо чрезвычайное, не есть чудо, для произведения которого требуется уничтожить или прекратить действующие в мире законы. Природа нашей души такова, что быть бессмертной есть ее как бы естественное, законное желание. И если мы знаем, что всеблагий Бог желает нам бессмертия, то можем действительно быть вполне уверены, что во вселенной нет такого огня, от которого она могла бы испариться, подобно воску.

В подтверждение истины бессмертия Августин указывает на то, что душа дает жизнь телу. Эта способность оживлять тело может быть отнята у души, потому что душа не создала себя, а создана Богом, и притом из ничего. Но если обратим внимание на правосудие Божие, то эта возможность потерять жизнь, или уничтожиться, никогда не придет в действительность: это есть, как говорят философы, *possibilitas nunquam ad actum reducenda*⁵⁴. Бог не захочет уничтожить душу, потому что в Нем есть

бесконечная правда, которая требует, чтобы добродетельный был достойно награжден, а порочный наказан, и, следовательно, требует продолжения нашей жизни за гробом.

<...>

Почему же, могут спросить, Августин находит утешительной для христианина мысль об инстинктивном желании бессмертия, когда инстинктивные желания не всегда осуществляются? На этот вопрос прекрасно отвечает один из лучших последователей Августина, Фома Аквинат, и в своем ответе проводит ту мысль, что инстинктивное желание бессмертия важно потому, что оно есть желание души разумной и вложено в нее мудростью и благодатью Творца. «О бессмертии, — говорит он, — то же надобно сказать, что о свободе: это не есть только верование, но есть естественное чувство сердца, глубоко запечатленное в нас. Всякий человек чувствует себя свободным, точно так же и бессмертным. Нельзя же допустить, чтобы Творец хотел обмануть благороднейшее из своих земных творений, дав ему ложное предчувствие, которое никогда не осуществится. Нельзя допустить, чтобы Бог, бесконечно мудрый и благой, дав всем животным средства для достижения своих целей, не дал одному человеку достигнуть исполнения того желания, которое так естественно нам, так гармонирует с нашей природой, неразрушимой, духовной» *⁵⁵.

О жизни загробной

Если душа бессмертна, то где она будет жить по разлучении с телом и какова будет эта жизнь? На эти вопросы, неразрешимые для естественного разума, Августин ищет ответа в Св. Писании и Предании Церкви, желая из начал разума только объяснить, что хотя загробная жизнь есть предмет для нас непостижимый, но если о нем говорит нам слово Божие, то говорит совершенно согласно с требованиями истинного разума.

Но так как учение Св. Писания и церковного Предания о загробной жизни было различно понимаемо и часто совершенно искажено еретиками (особенно манихеями), которые обык-

* Summa Theol. p. I, qu. 73.

Мысль о том, что не напрасно дано нам желание жизни бессмертной, была и у язычников. «В нашем духе, — говорит Цицерон, — существует неизгладимое предчувствие жизни будущей, которое непрестанно повторяется как эхо, авгур, пророчество (Natura ipsa de immortalitate animarum tacita iudicat. Inhaeret mentibus quasi seulorum quoddam augurium futurorum» (Tuscul. I).

новенно в таком случае искали оснований для своих взглядов в философии языческой, то Августин более всего старается подорвать самые эти основания и рассматривает их не только с величайшим диалектическим искусством, но даже с некоторой иронией.

<...>

Те души, которые в этой жизни не совершенно очистились от грехов, подвергнутся, по мнению некоторых, очистительному огню, который, так сказать, пожжет то, что, подобно дереву, сену, трости, удобосожигаемо (*De fid. et oper.* 16)*. Этот очистительный огонь будет состоять в раскаянии и разного рода скорбях, подобных тем, какие мы испытываем в этой жизни при потере, например, родственников, друзей, при разных других несчастиях. Но эти скорби будут умеряемы надеждою на награду, имеющую последовать за терпеливое перенесение страданий и за усовершенствие в добре. Что же касается тех душ, которые вышли из этой жизни с тяжкими грехами, то они тотчас подвергнутся, подобно сатане, вечному наказанию (*Ench.* 69).

Есть и некая связь между частью Града Божия, которая находится там, и частью, которая здесь странствует. Ангелы и святые души служат нашими защитниками и молятся за нас. Можем и мы своими молитвами и милостынями помогать отшедшим братьям нашим. Ибо надобно верить, что души благочестивых умерших никогда не отделены от Церкви: все верующие, даже умершие, суть члены одного тела Христова; и потому нельзя отрицать, что состояние душ умерших бывает облегчаемо благочестием живущих, которые возносят за них молитвы, раздают милостыни. Особенно сильны молитвы, возносимые при совершении евхаристии (*De Civ. Dei*, XXI, 16).

<...>

Так как смерть отделяет душу от тела, то в этом отношении она не есть благо. Отделение души от тела есть отделение насильственное, которое возмущает природу нашу и возбуждает в душе печальные чувствования. Но некогда будет иначе. Душа отделяется от тела не навсегда, но по окончании этого мира она будет едины с телом и тело будет таково, что этого единства не расторгнет никакое время, никакое несчастье (*Epist.* XLVII Evodio; *De Civ. Dei*, XXI, 3). Философы заблуждались, когда думали, что душа может достигнуть совершенного блаженства

* Эти слова показывают, что мысль об очистительном огне никогда не была верованием Церкви.

только в то время, когда совершенно освободится от тела и в своей простоте, своей независимости и как бы в своей наготе возвратится к Богу. Слово Божие возвещает нам, что не тело составляет бремя для души, а греховная плоть: *corpis corrumpibile aggravat animam*⁵⁶. Притом же, если весьма ясно Платон говорит, что боги, созданные величайшим Богом, имеют бессмертные тела, и если сам Бог, которым они созданы, обещает им, что они останутся навеки со своими телами, то почему последователи Платона, для того чтобы оскорбить христианскую религию, выдают себя не знающими того, что знают, или даже говорят против себя? (*De Civ. Dei*, XIII, 16).

Каким же образом, спрашивают, по разрушении тела могут собраться все части его и составить прежнее тело? Августин отвечает, что это точно так же понятно, как соединение души с телом. Если бы мы были бестелесными духами и, живя в небе, ничего не знали о земных существах и если бы нам сказали тогда, что настанет время, когда мы будем соединены с телами удивительной связью и будем одушевлять их, то мы весьма сильно восстали бы против этого мнения, доказывая, что бестелесное существо не может быть связано телесными узами. Но мы, однако же, видим, что земля полна духовных существ, которые удивительным образом соединены с телами. Почему же невозможно для Бога сделать, чтобы это земное и тленное тело возвысилось до небесного и нетленного? *

Бог, который из ничего сотворил все элементы, неужели не может собрать их опять воедино? Неужели не может отнять у тела эту тяжесть, это бремя, которое его тяготит? Всемогущество Божие простирается на все: хотя части нашего тела разры-

* На первых порах Августин держался платонико-александрийского образа мыслей и учил, что воскреснет не плоть и кровь, но тело. Хотя всякая плоть, говорит он, есть тело, но не всякое тело есть плоть: дерево, например, есть тело, но не плоть; но человек есть и тело и плоть. Небесные существа не имеют плоти, но имеют простые и светлые тела, которые Апостол называет духовными, а некоторые писатели эфирными. То есть Августин хочет сказать, что обещано бессмертие не массе земных элементов, но телу — как органическому целому: плоть и кровь царствия Божия не наследуют. Но впоследствии он исправил это мнение александрийских философов. Тело Спасителя, говорит он, имело по воскресении все члены, так что было не только видимо, но и осязаемо. Следовательно, Апостол под именем плоти и крови, которые царствия Божия не наследуют, понимает или тех людей, которые живут по плоти и потому называются плотью, или плоть испорченную, чего не будет в жизни загробной.

ваются, разбрасываются, бывают пожираемы зверями, сжигаемы огнем, потопляемы водою, превращаемы в прах, но Бог может собрать все элементы его воедино. Для Него нет на земле такого угла, который был бы Ему неведом, которого он не знал бы совершенно.

Все устройство этого мира может служить для нас свидетельством будущего воскресения. Мы видим, что во время зимы деревья бывают обнажены от листьев и плодов, но с приближением весны оживают, покрываются листьями, цветами, из которых могут образоваться плоды. Скажи же мне, где до своего явления были сокрыты все эти вещи? Их не было видно; но всемогущий Бог, из ничего создавший мир и производящий живущие существа из семени, воспроизведет и наше тело из праха (De verb. apost. sermo, 34).

Воскреснут все: воскреснут дети, но не в том малом и несовершенном теле, которое они имели. Их тело, не успевшее развиться здесь, разовьется там, и притом совершеннейшим образом. Воскреснет каждый пол: там не будет плотского пожелания, а следовательно, и причины стыдиться своих членов. Как Адам в раю, будучи наг, не стыдился, так будет и там. Воскреснут и женщины, потому что женский пол не есть недостаток природы. Но так как в жизни загробной не будет плотских пожеланий, то не будет и браков. Тело будет дано нам единственно для прославления Бога. Оно даже не будет по воскресении нуждаться в материальной пище.

Как воскреснут тела? Августин, следуя Тертуллиану, говорит, что воскреснет тело в сущности, а не в случайностях. Воскреснет природа тела, но не недостатки⁵⁷. Все, что принадлежит телу, будет принадлежать ему, но не необходимо, чтобы каждая часть его сделалась тою же частью. Когда художник хочет сделать из одного глиняного сосуда другой, совершеннейший, то не почитает необходимых, чтобы то, что служило рукояткой, опять сделалось рукояткой или чтобы то, что составляло дно, опять сделалось дном: так и Бог поступит с нашими телами: Он совершенно преобразует их, преобразует иначе, но из того же самого материала. Ничего не будет нового, но старое обновится (De Trin. VIII, 9; Ench. 84; De Civ. Dei, XIX, 28. XXII, 30; Retract. II, 3).

<...>

Поставив главною целью в познании души познание Бога, Августин очень часто указывает следы образа Божия в человеческой природе, ее силах и способностях. Так, в происхождении нашего слова из мысли, в отличии слова от мысли и вместе

единстве с нею, он видит подобие вечного рождения Бога-Слова от Бога Отца.

«Моя мысль, мое слово, — говорит он, — желая соделаться известною вам, соединяется с голосом и как бы воплощается: *плоть бысть*. Сообщая вам свою мысль, я не разлучаюсь с нею. Проникая в ваш дух, она не отделяется от меня; прежде чем я сказал, я имел эту мысль в себе самом, а вы не имели. Я сказал — и вы начали иметь ее в себе; но чрез то и я ничего не потерял. Моя мысль, мое слово, которое я хочу выразить, сделается восприимчивым для ваших ушей, но не отделится от меня. Таким же образом и Бог-Слово соделалось для вас видимым, не оставив недр своего Отца» (Serm. 119).

Но более всего Августин старался показать образ Св. Троицы в душе и с этой целью, как мы уже говорили, написал огромный трактат «De Trinitate».

Есть следы образа Божия, пишет он, и в чувственной природе человека. Так, например, в акте созерцания материальных предметов мы различаем три вещи: предмет созерцания, т. е. тело, на которое смотрим; изображение предмета, которое составляет в нашем глазе, и, наконец, желание, побуждающее нас к созерцанию известного предмета. — Но это есть самое слабое подобие Св. Троицы; совершеннейший же образ заключается в природе разумной (De Trin. XI, 2).

Мы замечаем в своем духе (*in mente*) три способности, которые отличаются одна от другой; эти способности суть: *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* (по общепринятому переводу: память, разум и воля). «Это, — замечает Августин, — не три жизни, но одна жизнь; не три духа, но один дух, не три субстанции, но одна субстанция. Я помню, что имею память, разум и волю; я понимаю, что понимаю, желаю, помню; я хочу желать, помнить, понимать. Если я понимаю что-либо, то знаю, что понимаю; если желаю, то сознаю себя желающим и помню то, что знаю. И, наоборот, если я чего-либо не знаю, то и не помню о том и не хочу того; если чего не помню, то не знаю и не желаю...» (De Trin. X, 11) и проч.

Подобных аналогий в трактате «О Троице» очень много. Но так как этот предмет относится (или, по крайней мере, может относиться) к учению Августина о Боге, то мы уклоняемся от подробного рассуждения о нем в настоящем сочинении. Мы хотим ограничиться только разбором приведенного места; а должны разобрать это место потому, что в нем заключается такая классификация способностей душевных, которая может

подать повод к сильнейшим возражениям против вероятности нашего взгляда на психологию Августина.

Мы высказали ту мысль, что Августин не почитал разум какой-либо отдельной способностью, отличною от памяти, воображения, воли, но смотрел на разум как на душевную силу, присутствующую во всех способностях животной природы человека, и даже только в них и присутствующую. Но в приведенном месте Августин говорит только о трех способностях души и к этим способностям причисляет разум. Притом же указанный взгляд Августина на способности был господствующим между схоластическими философами, которые, следуя ему, обыкновенно допускали трехчастный состав душевной действительности: *memoriam, intelligentiam, voluntatem*⁵⁸.

На это мы заметим:

1) Что в сочинениях Августина можно найти разные классификации способностей души. В трактате «*De libero arbitrio*» («О свободе воли») он говорит, что человек существует, живет и мыслит (*tria sunt: esse, vivere, intelligere*) и, таким образом, допускает как бы только две способности: *жить* и *мыслить*; потому что *бытие* есть не способность, а, если можно так выразиться, субстанция, в которой заключаются жизнь и мышление. В трактате «*De spiritu et littera*» («О духе и букве») он насчитывает и даже определяет пять познавательных способностей: *sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam*⁵⁹. В трактате «*De quantitate animae*» («О количестве души») он говорит, что количество, как мера вещественной величины, не свойственно душе, но ей свойственно количество духовное: душа оживляет тело — вот первая степень ее силы, вторая степень есть разнообразное действие в чувствах, третья — приобретение знания и искусств, четвертая — стремление к добродетели, пятая — хранение добродетели и правды, шестая — стремление к созерцанию Бога, а седьмая — само созерцание: *animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio, contemplatio*. — Конечно, чаще всего он упоминает о трехчастном составе души, но и в этом случае выражается он неодинаково⁶⁰. В том же самом сочинении «О Троице», именно в 4-й главе IX книги, он говорит, что мы находим в душе: *mentem, amorem et notitiam*⁶¹. Во 2-й главе XI книги указывает образ Св. Троицы *in memoria, interna visione et voluntate*⁶²; а из его объяснения этого *внутреннего видения* выходит, что он понимает просто *воображение*: *sic illa phantasia*.

2) Слово *intelligentia* в приведенном месте не значит собственно разум. Августин не сказал, что *memoria, intelligentia*

et voluntas находятся в душе (in anima), а сказал, что эти способности находятся in mente, под именем которого он по большей части понимает *мыслящий дух*, или просто *разум*. Если же иногда находит он различие между этими двумя словами, то различие весьма слабое; потому что почитает rationem естественною и необходимою принадлежностью mentis, и даже иногда прямо говорит, что mens и ratio одно и то же (Retract. I; Enarr. in Ps. 43; Contra acad. 2).

Если мы спросим самого Августина, как надобно понимать слово intelligentia, то он скажет нам десятки раз, что intelligentia есть такая способность (vis) души, которая видит истинное и неизменяемое, т. е. самого Бога, которая занимается созерцанием таинственных предметов (Enarr. in Ps. 32). Но зато и сотни раз будет употреблять это слово в смысле обыкновенной *понятливости* или вообще *разумения*. Особенно же такое употребление слова замечается в проповедях, например:

«Человек! Ты имеешь память? Если бы не имел, то как мог бы заметить то, что я сказал? Но — может быть, ты забыл то, что я сказал? Это самое слово, которое я произношу: *сказал*, эти два слога не могли бы быть замечены, если бы не было памяти. Другой вопрос: имеешь разум? Имею, скажешь; потому что если бы не имел, то не понял бы того, что удержал в памяти (Si non haberes intellectum, non agnosceres quod tenuisti) (Serm. LII). Итак, ты обладаешь и этой способностью. Третий вопрос: свободно ли ты заметил это и понял? Очень свободно, ответишь. Итак, ты имеешь волю...»

И в разбираемом нами месте из трактата «О Троице» слово intelligentia имеет подобное же значение, хотя, может быть, и несколько большее. Там он приводит в пример мальчика и говорит: «Чем крепче и легче мальчик помнит, чем лучше понимает и чем охотнее изучает, тем большей похвалы достойны его дарования. Ясно, что здесь идет дело не о той способности, которая занимается созерцанием неизменяемого и вечного.

Такого рода различие во взглядах самого Августина дает нам право заключать, что он соображался с обстоятельствами и высказывал пред слушателями или читателями такой взгляд на способности души, какого держались *они*. Этим, впрочем, мы и то хотим сказать, что Августин, приноровляясь к слушателям, отступал от своего постоянного образа мыслей. Он не отступал, но находил возможным варьировать значение слова. Так как всякое определенное знание предполагает мышление, а дух может сделать содержанием своего мышления только то, что находит в себе, в своей памяти, то Августин и поставил па-

мать на первое место, уподобив ее Богу Отцу. Но нужно было потом найти в разумной душе и нечто такое, что походит на плод мысли, что может быть названо *filiius mentis*⁶³, — потому что нужно представить подобие Бога Сына, который от вечности рождается от Отца. Так как плоды мысли различны: представление предмета, суждение об нем, познание его... то Августин и ставит какой-нибудь из этих плодов: иногда *internam visionem*⁶⁴, иногда *cognitionem*, а чаще *intelligentiam*, которое может обозначать и представление, и суждение, и созерцание бесконечного и вечного.

<...>