



БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИНЪ

КАКЪ ПСИХОЛОГЪ.

(Окончаніе).

О безсмертіи души.

Мы должны теперь сказать о самомъ важномъ преимуществѣ человѣка, которое составляетъ высочайшую цѣль нашей зѣмной жизни, и на которое, кромѣ насъ, ни одно земное твореніе не имѣетъ права. Разумѣемъ безсмертіе.

Но этимъ преимуществомъ человѣкъ не наслаждается въ настоящей жизни: онъ смертенъ по тѣлу, и ничего не видитъ вокругъ себя, кромѣ предметовъ тлѣнныхъ и смертныхъ. Слѣдовательно надобно надѣяться на другую жизнь, небесную, которая будетъ дарована человѣку благостію Творца.

«Что осталось», спрашиваетъ съ глубокою грустію Августинъ, «что осталось отъ лѣтъ прошедшей жизни? Мы говоримъ: *этотъ годъ*. А что имѣемъ мы отъ этого года, кромѣ одного дня? Пренніе дни уже прошли и слѣдовательно не существуютъ для насъ, а будущіе еще не пришли; все то, что должно быть, еще не явилось; мы можемъ располагать только настоящимъ днемъ, а говоримъ: *этотъ годъ*! Исправьте же вашъ языкъ, и скажите: *этотъ день*. Этотъ день! Но утренніе часы нынѣшняго дня уже прошли, а часы, которые должны придти, еще не приплы. Итакъ исправьте снова языкъ и скажите: *этотъ часъ*. Но и этого много. Ибо что вы имѣете даже изъ настоящаго часа? Уже нѣсколько минутъ прошло, а тѣ, кото-



рыя должны придти, еще не пришли. Скажите: *эту минуту*. А какую минуту? Когда я произношу эти слоги? Но если я произношу два слога, то произношу не вдругъ, но одинъ уже принадлежитъ прошедшему въ то мгновеніе, когда произносится другой. Даже въ этомъ самомъ слогѣ, который состоитъ изъ двухъ буквъ, произносится вторая буква уже тогда, когда будетъ произнесена первая. Итакъ что осталось отъ прежнихъ лѣтъ? Лѣта этой жизни преходятъ. Надобно думать о *лѣтахъ вѣчныхъ*, которыя не состоятъ изъ тѣхъ дней, которые только что пришли и тотчасъ же уходятъ» ¹⁾.

«Какъ потокъ, который образуютъ воды падающія съ неба, увеличивается, шумитъ, низвергается и, низвергаясь, такъ сказать, оканчиваетъ свое теченіе; такъ бываетъ и съ человѣчествомъ. Люди рождаются, живутъ, умираютъ; и тогда какъ одни умираютъ, другіе рождаются, но рождаются для того, чтобы также умереть въ свою очередь. Потомъ другіе являются, чтобы занять ихъ мѣста, выходятъ на сцену, сходятъ съ нея, и уже не возвращаются. Что же есть здѣсь постояннаго? Что есть такого, что не преходитъ? Что есть такого, что не уносится потокомъ времени, не низвергается въ бездну? Ничего. Смерть все поглощаетъ, все покрываетъ непроницаемымъ мракомъ... И потому кто поставляетъ въ этой жизни высочайшее благо, тотъ страшно ослѣпленъ. Смерть придетъ къ намъ, хотя бы ты и не хотѣлъ, придетъ именно тогда, когда мы не думаемъ объ ней. Но мы должны помнить, что она служитъ переходомъ изъ этого міра въ другой, гдѣ ожидаетъ насъ жизнь вѣчная... Здѣсь на землѣ, что ни выберешь, избираешь на страхъ, а не на безопасность. Избери же себѣ мѣсто, находясь здѣсь, въ этомъ мірѣ, въ этой жизни, полной искушеній, избери, находясь въ этой юдоли смерти, плача и страха,—из-

¹⁾ Enarr. in Psalm. LXXVI, 8.



бери себѣ мѣсто, куда бы могъ переселиться отсюда. Въ этомъ добромъ мѣстѣ никто не алчетъ; въ этомъ блаженномъ мѣстѣ нѣтъ странника; тамъ все живутъ въ отечествѣ. Въ этомъ мѣстѣ благомъ никто не нуждается въ одеждѣ; тамъ нѣтъ ни холода ни зноя; не нуженъ тамъ кровъ, не нужна одежда. *Иа снѣнь крылу Твоею надѣюсь*» ¹⁾).

Такъ говорилъ Августинъ, обращаясь къ христіанамъ, которые вѣрили свидѣтельству Слова Божія о существованіи жизни вѣчной, но по нерадѣнію или по пристрастію къ земному мало думали о приготовленіи себя къ жизни вѣчной.

Но было между слушателями и читателями Августина много такихъ людей, которые не довольствовались откровеннымъ ученіемъ о безсмертіи души, а хотѣли достигнуть убѣжденія въ этой истинѣ путемъ чисто-философскимъ. Для того, чтобы удовлетворить желанію подобныхъ людей, онъ представилъ нѣсколько доказательствъ заимствованныхъ изъ началъ разума, и изложилъ ихъ въ книгахъ «Soliloquia» и «De immortalitate animae». Но такъ какъ эти книги писаны имъ въ то время, когда онъ еще не былъ совершенно свободенъ отъ увлеченія платонической философіей, то неудивительно, что въ послѣдствіи времени, по зрѣломъ обсужденіи, онъ нашелъ свои философскія доказательства безсмертія души не удовлетворительными, или, по крайней мѣрѣ, требующими объясненія ¹⁾).

Приведемъ и рассмотримъ эти доказательства.

1. Хотя смерть, пишетъ Августинъ, не бываетъ безъ измѣненія, а измѣненіе безъ движенія; однакоже не всякое измѣ-

¹⁾ Capitulum Psalms CIX, 20—Sermo 217.

²⁾ Крылатая разсуждающая собою книга De immortalitate animae, онъ говоритъ: Qui est immortalis, contrahat tunc a'que brevitatem sic obscurus est, ut fatiget, cum te nunquam tentionem meam. vivatque intelligatur a me ipso (Reti. 1, 5).



неліе производить смерть, не всякое движеніе—измѣненіе... Смерть будетъ тогда, когда то что было, перестанетъ быть; а потому идти къ уничтоженію, значить идти къ смерти... Но наше тѣло живетъ и при измѣненіяхъ. Измѣняемость не препятствуетъ ему оставаться тѣломъ, а только служить причиною перехода его изъ одного состоянія въ другое. . Предположите рядъ перемѣнъ, такъ чтобы отъ каждой перемѣны уменьшалась на сколько нибудь вещь; концомъ ряда перемѣнъ однакожъ никогда не будетъ уничтоженіе вещи. Положимъ, что если будетъ постепенно уменьшаться масса, то будетъ постепенно уменьшаться и бытіе вещи; но однакожъ вещь никогда не достигнетъ такого вида, который не имѣлъ бы ни малѣйшаго пространства, который былъ бы чистымъ «ничто». Если же тѣло не можетъ притти къ совершенному уничтоженію, то какъ можетъ уничтожиться душа, которая несравненно превосходитъ тѣла, которая его оживляетъ?»

Душа измѣняется, повидимому, отъ вліянія тѣла, т. е. возраста, болѣзней, трудовъ. Измѣняется и отъ собственныхъ движеній, какъ то: желаній, радостей, скорбей, страха... Но это измѣненіе не радикально, не такое, отъ котораго душа перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ была. Тѣло никакимъ образомъ не можетъ произвести такой перемѣны въ духѣ, чтобы онъ измѣнился въ низшую субстанцію, потому что тѣлесное и по силѣ слабѣе духовнаго, и по происхожденію ниже, и по природѣ раздѣляемо. Ни одно изъ тѣхъ измѣненій, которыя бывають или чрезъ тѣло, или чрезъ самую душу, т. е. которыхъ она сама служитъ причиною, не могутъ сдѣлать душу не душой: (*ut animus non animus faciat*). Вотъ, наприм. воскъ. Онъ былъ бѣлый, а теперь сдѣлался темень, былъ мягокъ, а теперь холоденъ, былъ четвероуголенъ, а теперь круглъ. Не смотря однакожъ на это измѣненіе, онъ и теперь воскъ; предметъ остался тѣмъ же. Такъ и душа, какимъ бы измѣненіямъ ни



подверглась, никогда не теряет своей природы и въ основаніи не измѣняется ¹⁾).

Не трудно замѣтить, что это доказательство безсмертія души ближе къ системѣ Платоновой, которая допускала вѣчность матеріи, нежели къ вѣроученію христіанскому, признающему, что все создано Богомъ. «Души не погибнуть, потому что не погибнуть даже тѣла». Откуда это извѣстно? Мы знаемъ только то, что *доселѣ* ничто не погибало въ природѣ. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что ничто не погибнетъ въ продолженіе цѣлой вѣчности? Я не могу представить конца продолженію вещей, но слѣдуетъ ли изъ этого, что продолженіе должно быть безконечно? Слово Божіе говоритъ намъ ясно, что какъ тѣла, такъ и души сотворены, а не существуютъ отъ вѣчности; но если предметъ имѣетъ начало, то почему онъ не долженъ имѣть конца? Богъ сотворилъ міръ изъ ничего; слѣдовательно можетъ и обратить въ ничто.

Въ приведенномъ доказательствѣ говорится, что измѣненіе, происходящее въ душѣ, не радикально. Но этого недостаточно для безсмертія. Души животныхъ также, можетъ быть, не подвергаются радикальному измѣненію; но онѣ не безсмертны. Еслибы можно было опытно доказать, что наша душа иногда дѣйствуетъ совершенно независимо отъ тѣла, то подобныя Лукрецію не могли бы, на основаніи тѣсной связи души съ тѣломъ, сказать:

¹⁾ De immortal. anim. c. 3, 5, 6, 7, 8.

Это доказательство Тома Аквината представилъ въ формѣ свѣд. силлогизма: «Вещь, не зависящая отъ другой вещи, относительно своего бытія, отдѣлившись отъ этой вещи, не теряетъ своего бытія; но человѣкъ, душа не зависитъ отъ тѣла, относительно своего бытія, слѣдовательно и по отдѣленіи отъ тѣла можетъ существовать.—Всѣмъ агентъ дѣйствуетъ по свойствамъ, условіямъ, законамъ своего бытія; но то, что дѣйствуетъ независимо отъ другаго, независимо и существуетъ: quod per se operatur, per se subsistit; quod per se est, per se agit, et quod per se agit, per se est. (Summ. Theol. 1 p. q. 75, a. 21).



Ergo dissolvi quoque convenit omnem animae
Naturam, seu finis in altis aëris auras ¹⁾.

Но опытовъ совершенной независимости души отъ тѣла мы не видимъ.

Въ примѣръ того, что и матеріальный предметъ можетъ оставаться тѣмъ, чѣмъ былъ, не смотря на свое видоизмѣненіе, Августинъ приводитъ воскъ. На этотъ же самый предметъ указывалъ и Декартъ, но не видѣлъ въ немъ того, что видѣлъ Августинъ. »Возьмемъ, говоритъ онъ, этотъ кусокъ воску: онъ недавно вынутъ изъ улья, еще имѣетъ сладость меда, которую содержалъ, въ немъ еще есть запахъ цвѣтовъ, изъ которыхъ собранъ; его цвѣтъ, его фигура, его величина видимы; онъ твердъ, холоденъ, и, если вы извѣстнымъ образомъ прикоснетесь къ нему, можетъ издавать звукъ. Но вотъ, въ то самое время когда я говорю это, приставили къ воску огонь: его вкусъ исчезаетъ, запахъ испаряется, цвѣтъ измѣняется, видъ уже не тотъ и величина меньше; онъ сдѣлался мягкимъ, жидкимъ и не можетъ уже издавать никакого звука. Тотъ же самый воскъ существуетъ ли еще послѣ этой перемѣны?«—Слѣдовательно воскъ можетъ служить примѣромъ того, что никакая вещь не уничтожается, а не того, что она не перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ была.

Впослѣдствіи Августинъ иначе думалъ объ этомъ предметѣ: »Душа не вѣчески безсмертна, говорилъ онъ, т. е. не такъ, какъ Богъ, о которомъ сказано, что Онъ одинъ имѣетъ безсмертіе. Такъ какъ душа начала существовать не сама по себѣ, но создана Богомъ, то она можетъ быть и уничтожена Богомъ. И ангелы живутъ не иначе, какъ по волѣ Бога, оживляющаго ихъ« ²⁾.

¹⁾ De natura rerum III, 436.

²⁾ De Trin. XIII, 12.



2) Если душа не может быть уничтожена, не может ли лишиться жизни? Нѣтъ, отвѣчаетъ Августинъ. Смертію называютъ все то, что оставляется жизнію, т. е. что оставляется душою; но душа себя самой не оставляетъ, не подвергается себя смерти. Никакая вещь не можетъ быть лишена себя самой. Душа тождественна съ жизнію, ибо говорятъ безъ различія: быть одушевленнымъ и быть живымъ, отнять душу и отнять жизнь. Для того, чтобы душа могла умереть, т. е. лишиться жизни, надобно, чтобы она была не жизнію самою, а такимъ предметомъ, который одаренъ жизнію; но на самомъ дѣлѣ не такъ. Духъ есть жизнь, и потому все одушевленное живетъ; но если бы онъ могъ лишиться жизни, то былъ бы не духъ, а нѣчто одушевленное ¹⁾. Свѣтъ куда ни входитъ, все дѣлаетъ свѣтлымъ и уничтожаетъ тьму; а когда уходитъ, то мѣсто снова покрывается тьмою. Смерть по отношенію къ тѣлу есть тоже, что тѣло по отношенію къ духу, но духъ есть свѣтъ» ²⁾.

Этому доказательству Августинъ и на первыхъ порахъ не придавалъ большой важности; потому что въ томъ же самомъ сочиненіи, въ которомъ стоитъ это доказательство, онъ, не много далѣе, высказалъ противъ него возраженіе, и возраженіе оставилъ безъ отвѣта. «Не будетъ ли», спрашиваетъ онъ, «съ душою или жизнію (пусть какъ угодно называютъ) того же, что съ свѣтомъ? Свѣтъ несовмѣстимъ съ тьмою, и однако же тьма распространяется не только когда свѣтъ уходитъ, но и когда гаснеть. Не можетъ ли и смерть имѣть своего мѣста, не только вслѣдствіе удаленія или отдѣленія души отъ тѣла, но и въ слѣдствіе ея истощенія?»

Молчаніе Августина впрочемъ понятно. Онъ не могъ от-

¹⁾ De imm. an. c. 3. 9.--Nulla res seipsa caret. Si carere poterit vita, non animus, sed animatum aliquid est.

²⁾ Solil. II, 13.

вѣтитъ, что съ душей не можетъ быть того же, что бывасть съ свѣтомъ; потому что всякій сотворенный предметъ, какъ бы онъ ни былъ совершенъ, не имѣетъ самостоятельнаго, безусловнаго бытія, и слѣдовательно можетъ быть абсолютно обращенъ въ ничто, т. е. сдѣлаться тѣмъ, чѣмъ былъ до творенія.

Августинъ взялъ это доказательство у Платона и Плотина. Но эти философы допускали, что души не имѣютъ начала своего существованія, и находились, до земной жизни, въ странѣ неизмѣняемыхъ существъ. И такъ какъ они были увѣрены, что душа отъ вѣчности жила и мыслила, то весьма естественно могли придти къ заключенію, что ей туда и дорога—въ вѣчность. Но христіане не принимаютъ гипотезы о существованіи души; они вѣрятъ, что жизнь наша зависитъ отъ воли Божіей, который даровалъ намъ ее, поддерживаетъ въ насъ, и въ десницѣ котораго судьба наша. И самъ Августинъ впоследствии иначе выражался о жизни души. »Есть«, говорилъ онъ, двоякая жизнь: тѣлесная и духовная. Какъ жизнь тѣла—душа, такъ жизнь духа—Богъ; и какъ тѣло, разлучаясь съ душою, умираетъ, такъ и душа умираетъ, когда оставляетъ ее Богъ» ¹⁾.

3) Всякое знаніе существуетъ въ душѣ, какъ въ своемъ предметѣ; но знаніе есть истина, а истина существуетъ всегда. Итакъ необходимо, чтобы душа всегда существовала, если всегда существуетъ знаніе ²⁾. Если атрибутъ извѣстнаго предмета существуетъ всегда, то необходимо долженъ существовать и самый предметъ. Сказать, что атрибутъ можетъ болѣе продолжаться чѣмъ предметъ, было бы тоже, что сказать: атри-

¹⁾ De pess. mer. I, II. Vita corporis anima est, vita animae Deus est. (Sermo 161.).

²⁾ Послѣку истинное, пишетъ Августинъ, можетъ быть истиннымъ только чрезъ истину; то истина будетъ и тогда, когда предположимъ, что ея нѣтъ болѣе: nihil verum sine veritate, nullo modo igitur interit veritas. (Sohil. II, Iō)



быть можетъ существовать не будучи атрибутомъ и слѣдовательно будучи ничѣмъ. Сказать, что знаніе не есть атрибутъ души, значить сказать, что знаніе можетъ обитать въ существѣ бездушномъ; это невозможно. Сказать, что она не вѣчна, значить доказывать, что извѣстныя истины, подобныя слѣдующей: діаметръ длиннѣ всякой другой линіи, проведенной отъ одного пункта окружности до другого, — не всегда существовали и не всегда будутъ существовать; это явный абсурдъ. Итакъ надобно допустить, что душа безсмертна ¹⁾).

Въ душѣ есть неизмѣняемое—разумъ; но поелику все неизмѣняемое не преходитъ, то и разумъ не преходитъ, не отдѣляется отъ души. Разумъ можетъ быть понимаемъ или какъ способность, или какъ дѣйствіе, или какъ предметъ дѣйствія (т. е. въ послѣднемъ случаѣ надобно разумѣть подъ именемъ разума необходимыя и неизмѣняемыя истины, которыя всегда находятся въ душѣ). Что разумъ по первому и второму взгляду неотдѣлимъ отъ души, понятно само собою; но онъ неотдѣлимъ и по третьему взгляду: потому что какъ бы мы ни смотрѣли на разумъ, будемъ ли почитать его за акциденсъ души, или же за субстанцію, во всякомъ случаѣ должны признать его неотъемлемою принадлежностію души. Въ мірѣ нѣтъ такой вѣншей силы, которая могла бы отдѣлить разумъ отъ души. Душа должна или сама добровольно отказаться отъ разума или разумъ долженъ ее оставить; но ни то ни другое немислимо; потому что соединеніе души съ разумомъ не есть соединеніе мѣстное, которому можно было бы положить преграду, и самъ разумъ не можетъ найти въ собѣ основанія для того, чтобы удалиться души. Итакъ если разумъ неотдѣлимъ отъ души, если, какъ сказано, онъ самъ непреходящъ, и если наконецъ

¹⁾ SOHN. II. 13. 19. De imm. an. c. 1.



онъ сообщаетъ бытіе тому, съ чѣмъ соединенъ, то и душа въ своемъ бытіи должна быть непреходяща ¹⁾.

Такъ разсуждаетъ Августинъ о знаніи и разумѣ, слѣдуя Платону и Плотину. Но опорой доказательствъ Платона и Плотина служила та мысль, что всякое знаніе есть только воспоминаніе прежняго знанія, которое приходитъ постепенно, мало по малу. Они думали, что душа, какъ существующая отъ вѣчности, отъ вѣчности имѣетъ знаніе; что она въ жизни доземной находилась въ общеніи съ міровой душой и пользовалась небеснымъ ученіемъ. »Если душа«, говоритъ Платонъ, живя нѣкогда въ хорѣ боговъ, видѣла все, и, если это все, ею видѣнное, есть истина сущаго, оставшаяся въ ней и вошедшая въ ея существо, если т. е. въ существѣ души есть идея прежняго безсмертія, то ея существо, уже по силѣ этой самой идеи, должно быть безсмертно и *посль*« ²⁾ »Такъ какъ наша душа, учитъ Плотинъ, мыслить объ абсолютныхъ сущностяхъ (бываетъ ли это при помощи знаній, которыя она находитъ въ себѣ самой, или при помощи воспоминанія), то явно, что она безсмертна. Будучи обладательницей вѣчныхъ истинъ, она должна быть сама вѣчна« ³⁾. Августинъ въпослѣдствіи рѣшительно отвергъ гипотезу о доземномъ существованіи души, и такимъ образомъ отнялъ у доказательства его опору, хотя и слабую.

Мысль Платона о томъ, что знаніе есть необходимая, естественная принадлежность души, или ея вѣчный атрибутъ, онъ не только принялъ безпрекословно, но даже не почелъ

¹⁾ De imm. an. c. 4. 5. 6.—Quamobrem si anima subiectum est, in quo ratio inseparabiliter, ea necessitate quoque qua in subiecto esse monstratur nec nisi viva anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita, et immortalis, est ratio; immortalis est anima. (c. 5).

²⁾ Федонъ, 102—107.

³⁾ Ennead. VII, § 12.



пужнымъ (въ первыхъ сочиненіяхъ) обяснить. Но она требовала обясненія, потому что противъ нея вооружались многіе даже изъ латинскихъ писателей, которые были очень хорошо извѣсны Августину. «Говорятъ», пишетъ Арновій, «что наше превосходство заключается въ разумѣ. Но мнѣнію Платона, нашъ разумъ имѣетъ идеи истины, добра и красоты, которыя служатъ остаткомъ и восприниманіемъ преняго величія. Но представьте себѣ человѣка, съ дѣтства заключеннаго въ мрачную пещеру, и воспитываемаго тамъ нѣмой кормилицей. Будетъ ли такой человѣкъ имѣть понятіе о жилищѣ славы, въ которомъ родился? Скажете ли вамъ хотя одно слово о Творцѣ своемъ, о богатствѣ и разнообразіи міра, о преимуществахъ и недостаткахъ природы человѣческой? Нѣтъ, онъ даже не будетъ знать, что подобенъ людямъ съ своими тѣлесными членами. Что изъ этого слѣдуетъ? Слѣдуетъ то, что всякое духовное и нравственное богатство человѣка получается не извнутри, а извнѣ и слѣд не человѣкъ образуетъ міръ своей плодотворной дѣятельностью, но міръ образуетъ человѣка»¹⁾

Какъ ни мрачны эти мысли Арновія, но нельзя не согласиться, что въ нихъ есть нѣчто справедливое. Справедливое въ нихъ то, что истина и знаніе пріобрѣтаются, и часто не могутъ быть пріобрѣтены, напр. инстинктомъ. Если же такъ, то основывать безсмертіе души на знаніи, не тоже ли, что основывать на возможномъ, на томъ, что можетъ не быть, а не на фактически?

Августинъ разоблачаетъ мысль Платона о томъ, что душа имѣя возможность познавать вѣчное, сама должна быть вѣчна. Хотя эта мысль весьма замѣчательна и перѣдко была проводима христіанскими философами; но въ такомъ видѣ, въ какомъ она состоитъ у Августина, не можетъ служить ручательствомъ



нашего безсмертія, а потому также требуетъ объясненія. Можно ли, скажутъ, наприм. назвать душу вѣчною, если она не иначе представляетъ безконечное и вѣчное, какъ подѣ формами пространства и времени?

4) Выбросивъ изъ доказательства платониковъ гипотезу о жизни доземной и воспоминаніи, Августинъ на мѣсто ея поставилъ гипотезу о томъ, что гибельно зло только внутреннее, а не внѣшнее.

Платонъ доказывалъ въ послѣдней книгѣ *Республики*, что вещь можетъ погибнуть отъ своего собственнаго зла, а не отъ зла, причиняемаго ей другою вещію, и что душа, не погибающая ни отъ своей неправды, ни отъ своей неводержности, ни отъ своей порочности, ни отъ своего невѣдѣнія, тѣмъ менѣе можетъ погибнуть отъ зла, причиняемаго другой субстанціей, которая есть тѣло. Эту же самую идею выражалъ и Августинъ, только нѣсколько въ иной формѣ:

»Если истина, говорить онъ, составляетъ жизнь души, такъ что мудрый различается отъ немудраго именно тѣмъ, что обладаетъ жизнію въ большей полнотѣ; то нельзя ли опасаться, что жизнь будетъ отнята у души заблужденіемъ, которое ей противоположно? Нѣтъ. Заблужденіе не можетъ имѣть на душу другаго дѣйствія кромѣ того, что дѣлаетъ ее заблуждающею; заблужденіе далеко отъ того, чтобы отнять жизнь у души, ибо для того чтобы заблуждать, надобно жить ¹⁾). Никакая сущность, поколику она сущность, не имѣетъ ничего для себя враждебнаго; тѣмъ менѣе имѣетъ враждебнаго первая сущность, называемая истиной. Всякая сущность не почему иному есть сущность, какъ потому, что она *есть*. Бытіе неимѣетъ ничего враждебнаго, кромѣ небытія, но небытіе есть *ничто* и потому сущности нѣтъ ничего враждебнаго ²⁾). Если душа заимствуетъ

¹⁾ De imm. an. с. II.

²⁾ Ibid. с. 12.



свое бытіе отъ вѣчной субстанціи (истины), то нѣтъ никакого сомнѣнія, что ничто не можетъ отнять у нея жизни. Вѣрь истинѣ, она тебя создала, она обитаетъ въ тебѣ, она дѣлаетъ тебя безсмертною ¹⁾.

Нѣтъ нужды и распространяться о слабости этого доказательства. Самъ Августинъ въ своихъ поправкахъ замѣтилъ, что есть зло, способное удалить душу отъ истины и слѣд. лишить ее истинной жизни: это зло *порокъ* ²⁾.

Но совершенно иными представляются эти доказательства безсмертія души, если будемъ разсматривать ихъ не отдѣльно одно отъ другаго, а все вмѣстѣ, въ связи, и притомъ при свѣтѣ слова Божія. Хотя все они, такъ сказать, исчезаютъ при идеѣ о всемогуществѣ Божиѣмъ; но зато крѣпнута и дѣлаются неопровержимыми, если, при этомъ, возьмемъ во вниманіе и другія свойства Божіи, т. е. Его безконечную благость и правосудіе,—если будемъ имѣть въ виду тѣ выснія требованія нравственнаго закона, которыя глубоко напечатлѣны въ душѣ нашей, тѣ идеи нашего разума, которыя служатъ отблескомъ Божества и побуждаютъ насъ стремиться къ богоподобию.

Августинъ сказалъ, что ничто въ мірѣ не погибнетъ, и субстанціи неразрушимы. Эта мысль, при одной идеѣ о всемогуществѣ Божиѣмъ, какъ мы уже замѣтили, не служить вѣрнымъ залогомъ безсмертія. Но если возьмемъ во вниманіе, при этомъ, свидѣтельство слова Божія о нашемъ безсмертіи, то идея о субстанціальности души будетъ заключать въ себѣ прочное основаніе, на которомъ могутъ быть построены другія доказа-

¹⁾ Soli. II, 19.

²⁾ Quod vero dixi, *animum propterea non posse ab aeterna ratione separari*, profecto non dixissem, si jam tunc essem literis sacris ita eruditus, ut recolerem quod scriptum est: *Peccata vestra separant inter eos et Deum*. (Isai. LIX, 2).



тельства. Ибо если мы увѣрены, что нѣтъ въ душѣ ничего способнаго разрушиться, то безсмертіе ея, о которомъ возвѣщаетъ намъ слово Божіе, не есть что либо чрезвычайное, не есть чудо, для произведенія котораго требуется уничтожить или прекратить дѣйствующіе въ мірѣ законы. Природа нашей души такова, что быть безсмертною есть ея какъ бы естественное законное желаніе. И если мы знаемъ, что всеблагій Богъ желаетъ намъ безсмертія, то можемъ дѣйствительно быть вполне увѣрены, что во вселенной нѣтъ такого огня, отъ котораго она могла бы испариться, подобно воску.

Въ подтвержденіе истины безсмертія, Августинъ указываетъ на то, что душа даетъ жизнь тѣлу. Эта способность оживлять тѣло можетъ быть отнята у души, потому что душа не создала себя, а создана Богомъ, и притомъ изъ ничего. Но если обратимъ вниманіе на правосудіе Божіе, то эта возможность потерять жизнь, или уничтожиться, никогда не придетъ въ дѣйствительность: это есть, какъ говорятъ философы, *possibilitas nunquam ad actum reducenda*. Богъ не захочетъ уничтожить душу, потому что въ Немъ есть безконечная правда, которая требуетъ, чтобы добродѣтельный былъ достойно награжденъ, а порочный наказанъ, и слѣд. требуетъ продолженія нашей жизни за гробомъ.

Положимъ, что наша жизнь всецѣло зависитъ отъ воли Божіей. Но однакожъ очень важно убѣдиться въ томъ, что душа даетъ жизнь тѣлу; потому что если она способна даровать жизнь настоящему организму, то кто можетъ доказать, что при новомъ организмѣ, если Богу угодно будетъ дать намъ оный, способности разумной души перестанутъ дѣйствовать? Не имѣемъ ли права, напротивъ, думать, что душа при новой организаціи, при лучшихъ средствахъ и условіяхъ, будетъ дѣйствовать еще свободнѣе?



Августинъ беретъ во вниманіе дѣйствіе разума. Положимъ, что знаніе не прирождено намъ, но пріобрѣтается. Но оно однакоже пріобрѣтается только существомъ разумнымъ, а другія земныя существа неспособны къ нему. И притомъ какъ пріобрѣтается? Наша душа не есть *tabula rasa*, на которой міръ можетъ писать какъ угодно и что угодно. Душа имѣетъ способность такъ или иначе воспринимать впечатлѣнія, располагать ихъ, развивать, усовершенать. Для чего же дана эта способность пріобрѣтать знанія, если концомъ знанія будетъ уничтоженіе знанія? Положимъ, что душа способна представлять безконечное и вѣчное не иначе, какъ подъ формами времени и пространства. Но достаточно и того, что она можетъ представлять, можетъ гадать, что кромѣ конечнаго и временнаго должно быть безконечное и вѣчное, должно быть нѣчто противоположное тому, что замѣчаемъ въ мірѣ матеріальномъ. Для чего же это знаніе? Для чего мы, скажемъ словами одного изъ новѣйшихъ философовъ, будучи смертными, ищемъ вѣчныхъ законовъ и думаемъ о всеобщемъ? Нашъ разумъ ищется только вѣчнымъ; неужели же это вѣчное будетъ у него отнято? Неужели Богъ создалъ человѣка для того только, чтобы онъ боролся съ временемъ и погибъ въ немъ? Неужели Онъ возвысилъ насъ надъ животными для того, чтобы мы не имѣли права надеяться на лучшую участь? Чтобы живя на этой землѣ, не имѣли возможности найти пути къ небу? ¹⁾

Такъ думалъ въ послѣдствіи и самъ Августинъ, и перѣдко повторялъ свои философскія доказательства, озаряя ихъ свѣтомъ слова Божія, которое одно, по его мнѣнію, можетъ доставить намъ полную увѣренность въ нашемъ безсмертіи. При свѣтѣ этого слова онъ даже почиталъ достаточнымъ указать христіанамъ на инстинктивное желаніе безсмертія, какъ на

¹⁾ Jules Simon, *Relig. natur.* III, 1.



вѣрнѣйшій залогъ того, что мы будемъ жить вѣчно. Всѣ мы, нишетъ онъ, любимъ жить. Существовать есть вещь пріятная, такъ что даже несчастные не желаютъ умереть, и когда чувствуютъ себя несчастными, то желаютъ не прекращенія жизни, а прекращенія несчастій. Вотъ вы встрѣчаете человѣка, который думаетъ, что находится на высшей степени несчастія, и который дѣйствительно очень несчастливъ; предоставьте такому человѣку одно изъ двухъ: или быть несчастнымъ, но никогда не умирать, или положить конецъ своему несчастію, обратившись въ ничто,—и вы увидите, что онъ изберетъ первое. Почему же онъ хочетъ лучше быть вѣчно несчастнымъ, нежели умереть, какъ не потому, что человѣческая природа отвращается уничтоженія? Находясь при смерти, люди почитаютъ великимъ благодареніемъ все то, что можетъ продлить жизнь, т. е. продлить ихъ несчастія. Что изъ этого слѣдуетъ? Слѣдуетъ то, что мы не хотѣли бы по инстинкту быть безсмертными, еслибы не могли. Еслибы безсмертіе не могло быть дано человѣку, то напрасно искали бы блаженства, которое немислимо безъ безсмертія ¹⁾.

Почему же, могутъ спросить, Августинъ находить утѣшительною для христіанина мысль объ инстинктивномъ желаніи безсмертія, когда инстинктивныя желанія не всегда осуществляются? На этотъ вопросъ прекрасно отвѣчаетъ одинъ изъ лучшихъ послѣдователей Августина, Тома Аквинатъ, и въ своемъ отвѣтѣ проводить ту мысль, что инстинктивное желаніе безсмертія важно потому, что оно есть желаніе души разумной и вложено въ нее мудростію и благостію Творца. «О безсмертіи, говоритъ онъ, тоже надобно сказать, что о свободѣ: это не есть только вѣрованіе, но есть естественное чувство сердца, глубоко напечатлѣнное въ насъ. Всякій человѣкъ чувствуетъ

¹⁾ De civ. Dei XI, 27.



себя свободнымъ, точно также и безсмертнымъ. Нельзя же допустить, чтобы Творецъ хотѣлъ обмануть благороднѣйшее изъ своихъ земныхъ твореній, давъ ему ложное предчувствіе, которое никогда не осуществится. Нельзя допустить, чтобы Богъ, безконечно мудрый и благій, давъ всѣмъ животнымъ средства для достиженія своихъ цѣлей, не далъ одному человѣку достигнуть исполненія того желанія, которое такъ естественно намъ, такъ гармонируетъ съ нашей природой, неразрушимой, духовной» ¹⁾.

О жизни загробной.

Если душа безсмертна, то гдѣ она будетъ жить по разлученіи съ тѣломъ, и какова будетъ эта жизнь? На эти вопросы, неразрѣшимые для естественнаго разума, Августинъ ищетъ отвѣта въ св. Писаніи и преданіи церкви, желая изъ началъ разума только объяснить, что хотя загробная жизнь есть предметъ для насъ недоступный, но если объ немъ говорить намъ слово Божіе, то говорить совершенно согласно съ требованіями истиннаго разума.

Но такъ какъ ученіе св. Писанія и церковнаго преданія о загробной жизни было различно понимаемо и часто совершенно искажаемо еретиками (особенно манихеями), которые обыкновенно въ такомъ случаѣ искали основаній для своихъ взглядовъ въ философіи языческой; то Августинъ болѣе всего старается подорвать самыя эти основанія, и разсматриваетъ ихъ не только съ величайшимъ діалектическимъ искусствомъ, но даже съ нѣкоторой ироніей.

¹⁾ Summ. Theol. p. I, qu. 73.

Мысль о томъ, что не напрасно дано намъ желаніе жизни безсмертной, была и у язычниковъ. «Въ нашемъ духѣ, говоритъ Цицеронъ, существуетъ неизгладимое предчувствіе жизни будущей, которое неперестанно повторяется какъ эхо, авгуръ, пророчество. (*Natura ipsa de immortalitate animarum tacita iudicat. Inhaeret mentibus quasi seculorum quoddam augurium futurorum.* (Tuscul. I).



«Философы этого вѣка, пишетъ опъ, бывшіе великими и учеными и высними всѣхъ другихъ, думали, что душа безсмертна и не только думали, но, сколько могли, защищали это мнѣніе, а въ своихъ писаніяхъ оставили для потомства доказательства безсмертія души... Но когда спрашивали ихъ: что же будетъ съ человѣкомъ по смерти тѣла, — то они дали на этотъ вопросъ отвѣтъ весьма странный. Они доказывали, что души людей, жившихъ дурно, по отдѣленіи отъ тѣла, входятъ въ другія тѣла, и терпятъ въ нихъ наказаніе за свои грѣхи. Что же касается душъ добрыхъ, то онѣ входятъ въ выснія страны неба, и тамъ, наслаждаясь покоемъ въ странахъ звѣздныхъ, и обитая въ тѣлахъ свѣтозарныхъ, забываютъ всѣ свои земныя несчастія, и исполняются желаніемъ снова возвратиться въ прежнія тѣла. Слѣдовательно между душами грѣшниковъ и душами праведныхъ они допускаютъ только то различіе, что первыя не отрѣшаются отъ тѣлъ, потому что входятъ тотчасъ въ другія тѣла; а послѣднія остаются очень долго безъ тѣла. Когда же у этихъ душъ является желаніе возвратиться въ тѣло, то, несмотря на продолжительное упражненіе въ правдѣ, онѣ низвергаются съ высотъ неба въ бездну зла. Вотъ какъ разсуждаютъ эти величайшіе философы! Не должно ли приложить къ нимъ слова Писанія, которое говоритъ, что Богъ измѣнилъ въ безуміе мудрость міра сего?» ¹⁾.

«Если души праведныхъ находятъ удовольствіе въ возвращеніи въ тѣло; если онѣ возвращаются въ тѣло, дабы снова подвергаться всякому злу, дабы терпѣть всякія несчастія, забывать Бога, злословить Его, впадать въ похоти плоти, вести войну со страстями; то неужели для того, чтобы сдѣлаться добычею такихъ страданій, онѣ захотятъ оставить жилище мира и блаженства, и возвратиться въ мѣсто плача и сѣтованія? Въ

¹⁾ Sermo 241, с. 4, 5.



Энеидѣ Виргилія мы находимъ основательное опроверженіе этого мнѣнія философовъ; потому что когда, по низшествіи Энея въ преисподнюю, Анхизъ объявилъ ему, что души славныхъ римлянъ имѣютъ возвратиться въ тѣла, то Эней съ удивленіемъ воскликнулъ: «какое безумное желаніе овладѣваетъ сердцемъ этихъ несчастныхъ!» ¹⁾.

«Виргилій порицаетъ желаніе душъ опять возвратиться въ тѣла. Онъ называетъ это желаніе безумнымъ, называетъ души несчастными. Вы, философы, хотите, чтобы душа достигла совершенной чистоты, и чрезъ такое очищеніе забыла все, забыла свои тѣлесныя скорби, и снова возвратилась къ нимъ. Скажите же мнѣ, я васъ прошу, еслибы эти самыя вещи были истинны, (хотя на самомъ дѣлѣ они ложны, потому что гнусны); то не лучше ли было бы совсѣмъ неznать ихъ? Но ты можешь быть отвѣтишь: «не будешь мудръ если не узнаешь». А для чего znать? Развѣ я могу быть теперь лучше, чѣмъ какъ былъ въ небѣ? Если въ небѣ, когда я былъ лучшимъ и совершеннѣйшимъ, я забывалъ все то, что узналъ здѣсь, и слѣдовательно для меня тамъ было бы лучше, еслибы я не znалъ этихъ вещей; то позвольте мнѣ теперь не znать ихъ, позвольте мнѣ на землѣ забыть всѣ эти вещи. Далѣе я васъ спрошу: эти души, живя въ небѣ, znаютъ ли, что онѣ снова будутъ терпѣть бѣдствія этой жизни, или не znаютъ? Избирай изъ этихъ двухъ гипотезъ какую угодно. Если души znаютъ, что будутъ терпѣть столь великія бѣдствія, то какимъ образомъ онѣ счастливы, помышляя о грядущихъ бѣдствіяхъ? Но я вижу хорошо гипотезу, которую ты избереешь: ты скажешь, что онѣ не znютъ. Итакъ ты хвалишь тамъ то невѣденіе, котораго не позволяешь мнѣ имѣть здѣсь. Незнаютъ, говоришь. Если неznаютъ и не думаютъ о томъ, что должны терпѣть, то онѣ за-

¹⁾ Eneide VI, 719—721.



блуждая счастливы, и слѣдоват. заблужденіе составляетъ счастье. Философы! Для чего ты философствуешь на землѣ? Для того, чтобы достигнуть счастливой жизни, отвѣтишь. А когда ты будешь обладать этой жизнію? Въ то время когда бросишь это тѣло на землѣ? Итакъ на землѣ жизнь несчастная, но съ надеждою на жизнь счастливую; а въ небѣ жизнь счастливая, но съ надеждою на жизнь несчастную! Итакъ надежда на то, что мы будемъ несчастны, есть счастье; а надежда на то, что будемъ счастливы, есть несчастье! Какой бредъ! Какое безуміе!» ¹⁾).

Наша церковь вѣруеть, что душа послѣ смерти тѣла (до воскресенія и всеобщаго суда) будетъ находиться въ нѣкоемъ таинственномъ жилищѣ, предвкушая свое будущее счастье или несчастье. Когда она пройдетъ врата смерти, то должна будетъ предстать на судъ (первый), и если окажется на этомъ судѣ чистою отъ грѣховъ, то получить въ награду блаженную жизнь, которая будетъ различна, смотря по степени заслугъ. Такъ какъ многіе ангелы за гордость низвержены въ адъ, и не могутъ быть искуплены, потому что ихъ грѣхи несравненно тяжелѣе нашихъ; то души человѣческія займутъ ихъ мѣсто. Здѣсь въ этомъ блаженномъ мѣстѣ свобода нашихъ душъ достигнетъ высшей степени совершенства, потому что они не только освободятся отъ зла, но будутъ поставлены въ невозможность дѣлать зло ²⁾).

Тѣ души, которая въ этой жизни не совершенно очистились отъ грѣховъ, подвергнутся, по мнѣнію нѣкоторыхъ, очистительному огню, который, такъ сказать, пожжетъ то, что,

¹⁾ Sermo 242. c. 3, 6.—De Triā. IV, 16.

²⁾ De an. et ej. or. 41, 4.—De Civ. Dei XXII, 30.—De cor. et grat. c. 40.—Enchir. ad Laur. c. 29, 61, 62.

Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato. (Ench. ad Laur.).



подобно дереву, сѣну, тростію, удобосожигаемо ¹⁾). Этотъ очистительный огонь будетъ состоять въ раскаяніи и разнаго рода скорбяхъ, подобныхъ тѣмъ, какія мы испытываемъ въ этой жизни, при потерѣ, наприм., родственниковъ, друзей, при разныхъ другихъ несчастіяхъ. Но эти скорби будутъ умѣряемы надеждою на награду, имѣющую послѣдовать за терпѣливое перенесеніе страданій и за усовершеніе въ добрѣ. Что же касается тѣхъ душъ, которыя вышли изъ этой жизни съ тяжкими грѣхами, то онѣ тотчасъ подвергнутся, подобно сатанѣ, вѣчному наказанію ²⁾).

Есть и пѣкая связь между частію града Божія, которая находится тамъ, и частію, которая здѣсь страдаетъ. Ангелы и святая души служатъ нашими защитниками и молятся за насъ. Можемъ и мы своими молитвами и милостынями помогать отшедшимъ братіямъ нашимъ. Ибо подобно вѣрить, что души благочестивыхъ умершихъ никогда не отдѣлены отъ церкви: всѣ вѣрующіе, даже умершіе, суть члены одного тѣла Христова; и потому нельзя отрицать, что состояніе душъ умершихъ бываетъ облегчаемо благочестіемъ живущихъ, которые возносятъ за нихъ молитвы, раздаютъ милостыни. Особенно сильны молитвы, возносимыя при совершеніи евхаристіи ³⁾).

¹⁾ Sive ergo in hac vita ista homines patientur, sive etiam post hanc vitam talia quaedam iudicia subsequantur, non abhorret, quantum arbitror, a ratione veritatis iste intellectus huiusce sententiae (De fidel. oper. c. 16). Эти слова показываютъ, что мысль объ очистительномъ огнѣ никогда не была чуждою церкви.

²⁾ Tale aliquid etiam post hanc vitam Terri, incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest: et aut inveniri, aut latere, nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari; non tamen tales, de quibus dictum est: quod regnum Dei non possidebant. (Ench. c. 69).

³⁾ De civ. Dei. XXI, 16.



За кого же должно или можно возносить молитвы? И какія условія для того, чтобы онѣ были услышаны? Августинъ на этотъ вопросъ отвѣчаетъ такъ: молитвы помогаютъ только тѣмъ, кои способны воспользоваться помощію. Ибо есть образъ жизни не столь хорошій, чтобы душа не нуждалась въ молитвенномъ содѣйствіи по смерти, но и не столь худой, чтобы ничто не могло имъ помочь тамъ. Есть души въ добрѣ столь крѣпкія, что не имѣютъ нужды въ молитвахъ, и есть столь крѣпкія во злѣ, что имъ нельзя уже помочь. И потому въ этой жизни мѣсто и время для заслугъ; а послѣ этой жизни ожидаетъ человѣка или блаженство, или несчастіе; и никто пусть не надѣется тамъ снова заслужить то, чѣмъ пренебрегъ въ настоящей жизни. Тѣ, коимъ могутъ быть полезны молитвы и жертвы, получаютъ или полное прощеніе, или меньшее наказаніе; но о нераскаянныхъ грѣшникахъ церковь и не молится. «За тѣхъ, которые вышли изъ тѣла безъ вѣры, дѣйствующей любовію, и пренебрегали ея таинствами, тщетно знаемые совершаютъ служеніе благочестивой любви (т. е. поминовеніе), потому что умершіе, бывъ здѣсь, не имѣли залога сей любви, не принимали, или всеу принимали благодать Божію, и сокровиществовали себѣ не милость, но гнѣвъ» ¹⁾).

Такъ какъ смерть отдѣляетъ душу отъ тѣла, то въ этомъ отношеніи она не есть благо. Отдѣленіе души отъ тѣла есть отдѣленіе насильственное, которое возмущаетъ природу нашу и возбуждаетъ въ душѣ печальныя чувствованія. Но пѣкогда будетъ иначе. Душа отдѣлется отъ тѣла не навсегда, но по окончаніи этого міра она будетъ едино съ тѣломъ, и тѣло будетъ таково, что этого единства не расторгнетъ никакое время, никакое несчастіе ²⁾). Фило-

¹⁾ Sermo 172.

²⁾ Epist. 162 Evodio. De Civ. Dei. XXI, 3.



софы заблуждали, когда думали, что душа может достигнуть совершеннаго блаженства только въ то время, когда совершенно освободится отъ тѣла, и въ своей простотѣ, своей независимости и какъ бы въ своей наготѣ возвратится къ Богу. Слово Божіе возвыщаетъ намъ, что не тѣло составляетъ бремя для души, а грѣховная плотъ: (*corpus corruptibile aggravat animam*). Притомъ же, если весьма ясно Платонъ говоритъ, что боги, созданные величайшимъ Богомъ, имѣютъ безсмертныя тѣла, и если самъ Богъ, которымъ они созданы, общается имъ, что они останутся на вѣки съ своими тѣлами; то почему послѣдователи Платона, для того чтобы оскорбить христіанскую религію, выдаютъ себя незнающими того что знаютъ, или даже говорятъ противъ себя? ¹⁾).

Какимъ же образомъ, спрашиваютъ, по разрушеніи тѣла могутъ собраться всѣ части его и составить прежнее тѣло? Августинъ отвѣчаетъ, что это точно также понятно, какъ соединіе души съ тѣломъ. Еслибы мы были безтѣлесными духами, и живя въ небѣ, ничего не знали о земныхъ существахъ, и еслибы намъ сказали тогда, что настанетъ время, когда мы будемъ соединены съ тѣлами удивительною связію, и будемъ одушевлять ихъ; то мы весьма сильно возстали бы противъ этого мнѣнія доказывая, что безтѣлесное существо не можетъ быть связано тѣлесными узами. Но мы однако же видимъ, что земля полна духовныхъ существъ, которыя удивительнымъ образомъ соединены съ тѣлами. Почему же невозможно для Бога сдѣлать, чтобы это земное и тѣльное тѣло возвысилось до небеснаго и нетѣльнаго? ²⁾).

¹⁾ De Civ. Dei. XIII, 16.

²⁾ На первыхъ порахъ Августинъ держался платонико-александрійскаго образа мыслей, и училъ что воскресеть не плотъ и кровь, но тѣло. Хотя всякая плотъ, говоритъ онъ, есть тѣло, но не всякое тѣло есть плотъ: дерево, наприм., есть тѣло, но не плотъ; но человѣкъ есть и тѣло и плотъ. Небесныя существа



Богъ, который изъ ничего сотворилъ всѣ элементы, неужели не можетъ собрать ихъ опять воедино? Неужели не можетъ отнять у тѣла эту тяжесть, это бремя, которое его тяготитъ? Всемогущество Божіе простирается на все: хотя части нашего тѣла разрываются, разбрасываются, бываютъ пожираемы звѣрями, сожигаемы огнемъ, потопляемы водою, превращаемы въ прахъ; но Богъ можетъ собрать всѣ элементы его воедино. Для Него нѣтъ на землѣ такого угла, который былъ бы Ему невѣдомъ, котораго онъ не зналъ бы совершенно.

Все устройство этого міра можетъ служить для насъ свидѣтельствомъ будущаго воскресенія. Мы видимъ, что во время зимы деревья бываютъ обнажены отъ листьевъ и плодовъ; но съ приближеніемъ весны оживаютъ, покрываются листьями, цвѣтами, изъ которыхъ могутъ образоваться плоды. Скажи же мнѣ, гдѣ до своего явленія были сокрыты всѣ эти вещи? Ихъ не было видно; но всемогущій Богъ, изъ ничего создавшій міръ, и производящій живуція существа изъ сѣмени, воспроизведетъ и наше тѣло изъ праха ¹⁾

Воскреснутъ всѣ: воскреснутъ дѣти, но не въ томъ маломъ и несовершенномъ тѣлѣ, которое они имѣли. Ихъ тѣло, не успѣвшее развиться здѣсь, разовьется тамъ, и притомъ совершеннѣйшимъ образомъ. Воскреснетъ каждый полъ: тамъ не

не имѣютъ плоти, но имѣютъ простыя и свѣтлыя тѣла, которыя Апостолъ называетъ духовными, а въ которыхъ писатели эфирными. Т. е. Августинъ хочетъ сказать, что общаго безсмертія не массѣ земныхъ элементовъ, но тѣлу, какъ органическому цѣлому: плоть и кровь царствія Божія не наследуютъ. Но впоследствии онъ исправилъ это мнѣніе александрійскихъ философовъ. Тѣло Спасителя, говоритъ онъ, имѣло по воскресеніи всѣ члены, такъ что было не только видимо, но осязаемо. Следовательно Апостолъ подъ именемъ плоти и крови, которыя царствія Божія не наследуютъ, разумѣетъ или тѣхъ людей, кои живутъ по плоти и потому называются плотію, или плоть испорченную; чего не будетъ въ жизни загробной.

1) De verb. apost. sermo 34



будетъ плотскаго пожеланія, а слѣдовательно и причины стыдиться своихъ членовъ. Какъ Адамъ въ раю, будучи нагъ, не стыдился, такъ будетъ и тамъ. Воскреснутъ и женщины, потому что женскій полъ не есть недостатокъ природы. Но такъ какъ въ жизни загробной не будетъ плотскихъ пожеланій, то не будетъ и браковъ. Тѣло будетъ дано намъ единственно для прославленія Бога. Оно даже не будетъ по воскресеніи нуждаться въ матеріальной пищѣ.

Какъ воскреснутъ тѣла? Августинъ, слѣдуя Тертуллиану, говоритъ, что воскреснетъ тѣло въ сущности, а не въ случайностяхъ. Воскреснетъ природа тѣла, но не недостатки. Все, что принадлежитъ тѣлу, будетъ принадлежать ему, но не необходимо, чтобы каждая часть его сдѣлалась тою же частію. Когда художникъ хочетъ сдѣлать изъ одного глинянаго сосуда другой совершеннѣйшій, то не почитаетъ необходимыхъ, чтобы то, что служило рукояткой, опять сдѣлалось рукояткой, или чтобы то, что составляло дно, опять сдѣлалось дномъ: такъ и Богъ поступитъ съ нашими тѣлами: Онъ совершенно преобразуетъ ихъ, преобразуетъ иначе, но изъ того же самаго матеріала. Ничего не будетъ новаго, но старое обновится ¹⁾.

Наши противники предлагаютъ суетные и смѣшные вопросы о воскресеніи тѣла; они спрашиваютъ насъ: воскреснутъ ли выкидыши? Будутъ ли всѣ имѣть одинаковую талию и наружность, или не одинаковую? Даже желаютъ знать, какой ростъ будутъ имѣть тѣла при общемъ равенствѣ?.. Они говорятъ: если голова получитъ обратно всѣ тѣ волосы, которые теряла въ жизни, если пальцы получатъ всѣ ногти, которые были обрѣзываемы, то выйдетъ страшное безобразіе, и слѣдовательно воскресеніе тѣла невѣроятно. Но вообразите себѣ,

¹⁾ De Trin. VIII, 9.—Enchir. ad Laur. c. 84.—De Civ. Dei XIX, 28. XXII, 30.—Retr. II, 3.



что отличный художникъ хочетъ преобразовать статую; что онъ дѣлаеть съ ней? Кладетъ въ огонь, расплавливаетъ, и потомъ изъ расплавленнаго металла выливаетъ новую статую. Почему же при разсужденіи о тѣлѣ человѣческомъ мы не беремъ во вниманіе того, что будетъ воскрешать тѣло Богъ, Существо всемогущее и премудрое? ¹⁾

Слово Божіе, наконецъ, возвѣщаетъ намъ, что по совершеніи времени настанетъ второй, страшный и всеобщій судъ, который рѣшитъ нашу участь на вѣки неизмѣнно. Праведники получатъ вѣчное блаженство, а грѣшники будутъ ввержены въ вѣчный огонь.

Объ этомъ адскомъ огнѣ, который для грѣшниковъ никогда не погаснетъ, Августинъ говоритъ рѣшительно и защищаетъ вѣрованіе церкви отъ различныхъ возраженій ²⁾. Напрасно нѣкоторые говорятъ, пишетъ онъ, что было бы вопіющей несправедливостію осуждать человѣка на вѣчныя муки за временныя преступленія. Законы правды измѣряютъ наказаніе не по времени, въ которое совершается преступленіе; но по величинѣ. И на землѣ перѣдко за минутное преступленіе, назначается долготѣнее наказаніе; какое же наказаніе должно быть за преступленіе воли Существа безконечнаго и вѣчнаго? Какъ продолжительно было бы благо, которое человѣкъ могъ получить за вѣрное исполненіе этой воли, такъ продолжительно должно быть и наказаніе, если человѣкъ не захотѣлъ исполнить: въ первомъ случаѣ была бы наградой вѣчная жизнь, а во второмъ будетъ вѣчная смерть. Если жизнь святыхъ въ небѣ не будетъ имѣть конца; то почему должны окончиться мученія грѣшника? Есть, прибавляетъ Августинъ, и внутреннее доказательство того, что наказанія осужденныхъ будутъ вѣчны:

¹⁾ De Civ. Dei XXII, 12 — Enchir. LXXXIX, 90.

²⁾ Frustra nonnulli damnatorum aeternam poenam non credunt. Maenebit sine fine mors illa perpetua dominatorum (Enchir. 112. 113).



«грѣшникъ самъ желаетъ вѣчно пребывать во грѣхѣхъ и вѣчно обладать предметомъ своихъ желаній».

Если же наказаніе вѣчно, то не можетъ имѣть силы очистительной. Иной родъ наказанія до суда, а иной послѣ суда: то имѣетъ цѣлю исправленіе грѣшника, а это — мученіе. Все, что Богъ дѣлаетъ для человѣка, тайно или явно, до послѣдняго суда, — имѣетъ цѣлю спасеніе человѣка, а не погибель. Но иначе будетъ послѣ суда: тогда будетъ или царство Божіе, или адъ. Кто не достигъ обладанія царствомъ Божіимъ, тотъ подвергается вѣчному наказанію, — срединъ тамъ нѣтъ. Нѣтъ такого средняго мѣста, гдѣ могъ бы освободиться отъ мученій тотъ, кто не принятъ въ царство Божіе¹⁾.

Но возможно ли, мыслимо ли вѣчное наказаніе, особенно если взять во вниманіе бренность нашего тѣла? Нѣтъ тѣла, говорятъ, которое не разрушилось бы отъ страданій; нѣтъ плоти, которая могла бы не умереть, имѣя возможность страдать. Но это возраженіе, замѣчаетъ Августинъ, взято изъ нашего чувственнаго опыта. Наши противники не знаютъ другой плоти, кромѣ смертной, и основаніемъ для нихъ служить слѣдующее мнѣніе: чего мы не испытали, то и не можетъ быть. Они забываютъ, что страданія служатъ доказательствомъ не столько смерти, сколько жизни; ибо все, что страдаетъ, живетъ, и скорѣе можетъ быть только въ живущемъ. И по-

¹⁾ Августинъ не могъ представить, чтобы разумное существо не пользовалось чѣмъ нибудь по смерти. Для своего спасенія, если въ этой жизни возможно начало спасенія; а потому и не отвергъ мнѣнія объ огнѣ очистительномъ. Но если человѣчскій разумъ совершенно удаленъ отъ Бога, если онъ не пользуется ни однимъ лучемъ божественнаго свѣта; то въ такомъ случаѣ уже нѣтъ для него возможности сдѣлать что нибудь доброе, нѣтъ даже возможности жить, потому что жизнь среди адскихъ и вѣчныхъ мученій не есть жизнь. *Miseria sempiterna etiam secunda mors dicitur, quia nec anima ibi vivere dicenda est, quae a vita Dei alienata erit, nec corpus, quod aeternis doloribus subiacebit.* (De Civ. Dei XIX, 28).



тому заключеніе отъ страданія къ смерти неправильно. При томъ же надобно обратить вниманіе на то, что не тѣло, но душа страдаетъ, страдаетъ даже тогда, когда причина страданія заключается въ тѣлѣ. Итакъ еслибы заключеніе отъ страданія къ смерти было правильно, то должна бы умереть душа, которая собственно страдаетъ; но душа бессмертна. Положимъ, что иногда сильная скорбь убиваетъ человѣка, но это значитъ только то, что душа, не имѣя возможности поддерживать слабое тѣло, оставляя его, уходитъ изъ него. Въ будущей жизни душа будетъ облечена такимъ тѣломъ, которое не разрушится ни отъ времени, ни отъ страданій. Словомъ, первая смерть изгоняетъ душу изъ тѣла, даже противъ ея воли; а вторая будетъ удерживать ее въ тѣлѣ, хотя бы она и не хотѣла того ¹⁾.

Поставивъ главною цѣлію познанія души познаніе Бога, Августинъ очень часто указываетъ слѣды образа Божія въ человѣческой природѣ, ея силахъ и способностяхъ.

Такъ, въ происхожденіи нашего слова изъ мысли, въ отличіи слова отъ мысли и вмѣстѣ единствѣ съ нею, онъ видитъ подобіе вѣчнаго рожденія Бога-Слова отъ Бога-Отца.

«Моя мысль, мое слово,» говоритъ онъ, «желая содѣлаться извѣстною вамъ, соединяется съ голосомъ, и какъ бы воплощается: *плоть бысть*. Сообщая вамъ свою мысль, я не разлучаюсь съ нею. Проникая въ вашъ духъ, она не отдѣляется отъ меня. Прежде чѣмъ я сказалъ, я имѣлъ эту мысль въ себѣ самомъ, а вы не имѣли. Я сказалъ, и вы начали имѣть ее въ себѣ; но чрезъ то и я ничего не потерялъ. Моя мысль, мое слово, которое я хочу выразить, сдѣлается воспріимчивымъ для вашихъ ушей, но не отдѣлится отъ меня. Такимъ же образомъ

¹⁾ Buchir. ad Laur. XCII, 93.



и Богъ—Слово содѣлалось для насъ видимымъ, не оставивъ нѣдръ своего Отца» ¹⁾).

Но болѣе всего Августинъ старался показать образъ св. Троицы въ душѣ, и съ этой цѣлю, какъ мы уже говорили, написалъ огромный трактатъ *De Trinitate*.

Есть слѣды образа Божія, пишетъ онъ, и въ чувственной природѣ человѣка. Такъ, напримѣръ, въ актѣ созерцанія материальныхъ предметовъ мы различаемъ три вещи: предметъ созерцанія, т. е. тѣло на которое смотримъ; изображеніе предмета, которое составляется въ нашемъ глазѣ, и, наконецъ, желаніе, побуждающее насъ къ созерцанію извѣстнаго предмета.— Но это есть самое слабое подобіе св. Троицы; совершеннѣйшій же образъ заключается въ природѣ разумной ²⁾).

Мы замѣчаемъ въ своемъ духѣ (*in mente*) три способности, которыя отличаются одна отъ другой; эти способности суть: *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* (по общепринятому переводу: память, разумъ и воля). «Это,» замѣчаетъ Августинъ, не три жизни, но одна жизнь; не три духа, но одинъ духъ, не три субстанціи, но одна субстанція. Я помню, что имѣю память, разумъ 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 желающимъ, и помню то, что знаю. И, наоборотъ, если я чего-либо не знаю, то и не помню о томъ, и не хочу того; если чего не помню, то не знаю и не желаю..» ³⁾ и проч.

Подобныхъ аналогій въ трактатѣ *о Троицѣ* очень много. Но такъ какъ этотъ предметъ относится (или по крайней мѣрѣ можетъ относиться) къ ученію Августина о Богѣ; то мы укло-

¹⁾ Serm. 119 in Iohan.

²⁾ De Trin. XI, с. 2.

³⁾ Ibid. X, 11.



няемся отъ подробнаго разсужденія объ немъ въ настоящемъ сочиненіи. Мы хотимъ ограничиться только разборомъ приведеннаго мѣста; а должны разобрать это мѣсто потому, что въ немъ заключается такая классификація способностей душевныхъ, которая можетъ подать поводъ къ сильнѣйшимъ возраженіямъ противъ вѣроятности нашего взгляда на психологію Августина.

Мы высказали ту мысль, что Августинъ не почиталъ разумъ какой-либо отдѣльной способностію, отличною отъ памяти, воображенія, воли; но смотрѣлъ на разумъ какъ на душевную силу, присутствующую во всѣхъ способностяхъ животной природы человѣка, и даже только въ нихъ и присутствующую. Но въ приведенномъ мѣстѣ Августинъ говоритъ только о трехъ способностяхъ души, и къ этимъ способностямъ причисляетъ разумъ. Притомъ же, указанный взглядъ Августина на способности былъ господствующимъ между схоластическими философами, которые, слѣдуя ему, обыкновенно допускали трехчастный составъ душевной дѣятельности: *memoriam, intelligentiam, voluntatem*.

На это мы замѣтимъ:

1) что въ сочиненіяхъ Августина можно найти разныя классификаціи способностей души. Въ трактатѣ *De lib. arbitrio* онъ говоритъ, что человѣкъ существуетъ, живетъ и мыслить: (*tria sunt: esse, vivere, intelligere*), и такимъ образомъ допускаетъ какъ бы только двѣ способности: *жить* и *мыслить*; потому что *бытіе* есть не способность, а, если можно такъ выразиться, субстанція, въ которой заключаются жизнь и мышленіе. Въ трактатѣ *De spiritu et littera* насчитываетъ и даже опредѣляетъ пять познавательныхъ способностей: *sensum, imaginationem, rationem, intellectum, intelligentiam*. Въ трактатѣ *De quantitate animae* онъ говоритъ, что количество, какъ мѣра вещественной величины, несвойственно душѣ, по ей свойственно



количество духовное: Душа оживляет тѣло, вотъ первая степень ея силы, вторая степень есть разнообразное дѣйствіе въ чувствахъ, третья—пріобрѣтеніе знанія и искусствъ, четвертая—стремленіе къ добродѣтели, пятая—храненіе добродѣтели и правды, шестая—стремленіе къ созерцанію Бога, а седьмая—самое созерцаніе:—(animatio, sensus, ars, virtus, tranquillitas, ingressio, contemplatio).—Конечно, чаще всего упоминаетъ о трехчастномъ составѣ души; но и въ этомъ случаѣ выражается не одинаково. Въ томъ же самомъ сочиненіи *о Троицѣ*, именно въ 4-й главѣ IX-й книги, онъ говоритъ, что мы находимъ въ душѣ: mentem, amorem et notitiam. Въ 2-й главѣ XI книги указываетъ образъ св. Троицы in memoria, interna visione et voluntate; а изъ его объясненія этого *внутренняго видѣнія* выходитъ, что онъ разумѣетъ просто *воображеніе* ¹⁾.

2) Слово intelligentia въ приведенномъ мѣстѣ не значитъ собственно разумъ. Августинъ не сказалъ, что memoria, intelligentia et voluntas находятся въ душѣ (in anima); а сказалъ, что эти способности находятся in mente, подѣ именемъ котораго онъ по большей части разумѣетъ *мыслящій духъ*, или просто *разумъ*. Если же иногда находитъ онъ различіе между этими двумя словами, то различіе весьма слабое; потому что почитаетъ rationem естественною и необходимою принадлежностію mentis, и даже иногда прямо говоритъ, что mens и ratio одно и то же ²⁾.

¹⁾ Sicut autem ratione discernebatur species visibilis qua sensus corporis formabatur, et eius similitudo quae fiebat in sensu formato ut esset visio: sic illa phantasia, cum animus cogitat speciem visi corporis, cum constet ex corporis similitudine quam memoria tenet, et ex ea quae inde formatur in acie recordantis animi... ex corporis sensu corporum species in memoriam combibit animus: visiones tamen illae cogitantium ex iis quidem rebus quae sunt in memoria, sed tamen innumerabiliter atque omnino infinite multiplicantur.

²⁾ Nihil est melius in anima, quam mens et ratio. (Retr. I, Intelligi-



Если мы спросимъ самого Августина, какъ надобно понимать слово *intelligentia*, то онъ скажетъ намъ десятки разъ, что *intelligentia* есть такая способность (*vis*) души, которая видитъ истинное и неизмѣняемое, т. е. самого Бога, которая занимается созерцаніемъ таинственныхъ предметовъ. ¹⁾ Но зато и сотни разъ будетъ употреблять это слово въ смыслѣ обыкновенной *понятливости*, или вообще *разумній*. Особенно же такое употребленіе слова замѣчается въ проповѣдяхъ, напримѣръ:

«Человѣкъ! Ты имѣешь память? Если бы не имѣлъ, то какъ могъ бы замѣтить то, что я сказалъ? Но—можетъ быть ты забылъ то, что я сказалъ? Это самое слово, которое я произношу: *сказалъ*, эти два слога не могли бы быть замѣчены, если бы не было памяти. Другой вопросъ: имѣешь разумъ? имѣю, скажешь; нотому что если бы не имѣлъ, то не понималъ бы того, что удержалъ въ памяти ²⁾. Итакъ ты обладаешь и этой способностію. Третій вопросъ: свободно ли ты замѣтилъ это и понималъ? очень свободно, отвѣтишь. Итакъ ты имѣешь волю»...

И въ разбираемомъ нами мѣстѣ изъ трактата о *Троицѣ* слово *intelligentia* имѣетъ подобное же значеніе, хотя можетъ быть и нѣсколько большее. Тамъ онъ приводитъ въ примѣръ мальчика, и говоритъ: «чѣмъ крѣпче и легче мальчикъ помнитъ, чѣмъ лучше понимаетъ и чѣмъ охотнѣе изучаетъ, тѣмъ боль-

²⁾ Si non haberes intellectum, non agnosceres quod tenuisti (Serm. LII).



шей похвалы достойны его дарованія ⁴⁾. Ясно, что здѣсь идетъ дѣло не о той способности, которая занимается созерцаніемъ неизмѣняемаго и вѣчнаго.

Такого рода различіе во взглядахъ самого Агустина даетъ намъ право заключать, что онъ соображался съ обстоятельствами, и высказывалъ предъ слушателями или читателями такой взглядъ на способности души, какого держались *они*. Этимъ впрочемъ мы и то хотимъ сказать, что Августинъ, принаровняясь къ слушателямъ, отступалъ отъ своего постоянного образа мыслей. Онъ не отступалъ, но находилъ возможнымъ варировать значеніемъ слова. Такъ какъ всякое опредѣленное знаніе предполагаетъ мышленіе, а духъ можетъ сдѣлать содержаніемъ своего мышленія только то, что находится въ себѣ, въ своей памяти, то Августинъ и поставилъ память на первомъ мѣстѣ, уподобивъ ее Богу-Отцу. Но нужно было потомъ найти въ разумной души и нѣчто такое, что походитъ на плодъ мысли, что можетъ быть названо *filius mentis*,—потому-что нужно представить подобіе Бога—Сына, который отъ вѣчности рождается отъ Отца. Такъ какъ плоды мысли различны: представленіе предмета, сужденіе объ немъ, познаніе его..., то Августинъ и ставитъ который нибудь изъ этихъ плодовъ: иногда *internam visionem*, иногда *cognitionem*, а чаще *intelligentiam*, котор. можетъ обозначать и представленіе, и сужденіе, и созерцаніе безконечнаго и вѣчнаго.

Что же касается схоластическихъ философовъ, то мы сей-часъ увидимъ, что и нѣкоторые изъ нихъ отступали отъ общепринятаго раздѣленія способностей души на память, разумъ и волю.

⁴⁾ Quanto quippe tenacius et facilius puer meminit, quantoque acutius intelligit, et studet ardentius, tanto est laudabilioris ingenii.



Значеніе психологіи Августина.

Никто изъ отцовъ церкви не имѣлъ такого важнаго значенія въ исторіи философіи, какъ бл. Августинъ, особенно же своимъ ученіемъ о душѣ. Начиная съ 5 и даже до 17 вѣка, исключительно, самые лучшіе христіанскіе писатели почитали за честь именоваться учениками епископа Иппонійскаго, и слова его почитали для себя закономъ ¹⁾.

По смерти Августина созерцательный духъ христіанскихъ писателей былъ очень слабъ. Оригинальныхъ взглядовъ не было, а довольствовались только развитіемъ или просто повтореніемъ прежнихъ мыслей. Философствующая мысль, достигнувъ въ Августинѣ своего высшаго пункта, начала склоняться, и чтобы не упасть совершенно, придерживалась его идей. Схизма, тревожившая пастырей и учителей церкви этого времени, была *полупелагианизмъ*, или такое ученіе, съ которымъ началъ вести борьбу Августинъ, но не успѣлъ побѣдоносно окончить, а потому весьма естественно было учителямъ церкви обратиться къ нему за оружіемъ. И такъ какъ полу-пелагiане, при развитіи своего ученія, старались применить къ стоической философіи, и нерѣдко называли душу существомъ тѣлеснымъ; то православные учителя должны были обратить особенное вниманіе на доказательства духовности души.

Просперъ Аквитанскій вмѣстѣ съ Иларіемъ, какъ мы уже видѣли, обратилъ вниманіе Августина на полу-пелагiанское ученіе, и расположилъ его къ написанію книгъ *De praed. sanct.* и *De dono pers.* По смерти Августина онъ продолжалъ борьбу

¹⁾ O Shade, rov. Günther, dass Geister wie s. Augustin nur in Jahrtausenden einmal zur Welt geboren,—weil sie ohnehin für Jahrtausende einen Pfad durch Wüsteneien angebahnt haben. (Ianusköpfe zur Philos. und Theolog. S. 285. Wien 1834).



съ ними; а потомъ присоединился къ нему Клавдіанъ Мамертъ, писавній противъ полу-пелагіанина Фавста.

Просперъ развивалъ строгое ученіе Августина о перво-родномъ грѣхѣ и его послѣдствіяхъ. Онъ почиталъ душу до такой степени поврежденною грѣхомъ, что добрыя дѣла невѣрующихъ не имѣютъ никакого нравственнаго значенія; и потому для спасенія человѣка, говорилъ онъ, требуется новое твореніе, благодатное. Свободная воля не потеряна, но сдѣлалась совершенно неспособною къ произведенію добра безъ помощи благодати ¹⁾.

Извѣстно также, что онъ защищалъ противъ полу пелагіанъ ученіе Августина о предопредѣленіи. Такъ какъ полу-пелагіане видѣли въ этомъ ученіи епископа Иппонійскаго какой то фатализмъ, то Просперъ доказывалъ, что есть мѣсто для нашего произвола и при ученіи о предопредѣленіи, тѣмъ болѣе, что нѣтъ предопредѣленія къ гибели. Богъ предназначилъ къ гибели только тѣхъ грѣшниковъ, о которыхъ напередъ зналъ, что они ни въ какомъ случаѣ не исправятся ²⁾.

Психологическіе взгляды *Мамерта*, которые онъ высказалъ въ своемъ сочиненіи *De statu animae*, также заимствованы у Августина. Главныя силы души, говоритъ онъ, *memoria, consilium et voluntas*. Душа создана по образу Божію, и такъ какъ Богъ безтѣлесенъ, то безтѣлесна и душа. Силы души, мысль и воля, не суть что либо случайное, а составляютъ принадлежность души, или лучше самую душу. Слѣдов. что можно сказать о силахъ, то должно сказать и объ ихъ субстанціи. Душа есть жизнь тѣла, дѣйствуетъ во всемъ тѣлѣ и въ каждой части его вся. Она не можетъ перестать жить, не переставъ

¹⁾ *Cont. Jellat.* c. 1. ²⁾ 6, 9. — *Resp. pro August.* ad cap. Gall. p. 1, c. 8.

³⁾ *Resp. pro Aug.* c. 14, 15



быть душой; а перестать быть душой для нея менѣе возможно, чѣмъ для тѣла перестать быть тѣломъ. Въ душѣ есть разумъ, который познаетъ чувственное сверхчувственнымъ образомъ, который можетъ познавать безтѣлесное безъ посредства тѣлѣсныхъ органовъ. Слѣд. и сама душа есть нѣчто безпространственное, безсмертное ¹⁾).

Въ такомъ же родѣ было и сочиненіе *Кассіодора* († 575). Этотъ разжалованный министръ Теодорика, удалившись въ одно изъ живописныхъ мѣстъ Калабріи, охотно и самъ занимался изученіемъ твореній епископа Иппонійскаго, и занимать другихъ. Желая удовлетворить любопытству друзей, очень часто предлагавшихъ ему вопросы о душѣ, онъ написалъ цѣлое сочиненіе объ этомъ предметѣ. (*De anima*). Хотя въ этомъ сочиненіи онъ высказываетъ много оригинальныхъ взглядовъ на душу, но еще болѣе заимствованныхъ у Августина. Такъ, напр. его разсужденіе о духѣ, какъ такомъ свойствѣ, къ которому принадлежитъ всѣмъ живущимъ существамъ, или объ умѣ (разно) какъ о чемъ-то вѣчно пребывающемъ и въ тоже время измѣняющемся, почти буквально взято у Августина. (Очень много похвалъ Августину заключается также въ его сочиненіи *De institutione divinarum litterarum*).

По стопамъ Мамерта и Кассіодора старался идти и *Анкуинъ*. (737—804). Въ своемъ трактатѣ *De ratione animae* онъ также повторяетъ взгляды епископа Иппонійскаго о духовности души.

«Возьмите во вниманіе», говоритъ онъ, наприм. «ту удивительную легкость, съ которой душа преобразуетъ предметы воспринимаемые посредствомъ чувствъ тѣла. Возьмите во вниманіе, съ какою непостижимой быстротою она формируетъ воспріятыя образы и ввѣряетъ ихъ сокровищницѣ памяти.

1) Р. I, с. 4, 5, 11, 18, 24.— Р. III, с. 3, 13, 14, 33

Кто видѣлъ Римъ, тотъ можетъ представить этотъ городъ въ душѣ и представить именно такимъ, каковъ онъ есть. Когда онъ слышитъ названіе этого города, или же самъ припоминаетъ его, то ему тотчасъ является образъ Рима. Не менѣ удивительно и представленіе предметовъ неизвѣстныхъ. Вы можете составить въ душѣ образъ Іерусалима, не смотря на то, что этотъ вашъ образъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Конечно, вы не представите, если не видѣли Іерусалима, ни тѣхъ стѣнъ, ни тѣхъ домовъ, ни тѣхъ улицъ, которые находятся въ этомъ городѣ, но вы можете приписать Іерусалиму то, что видѣли въ другихъ городахъ, которые вамъ извѣстны»... Это мнѣніе о происхожденіи понятій, о дѣйствіи памяти и воображенія, явно, заимствовано изъ сочиненій Августина, особенно же изъ XI книги трактата его о *Троицѣ*. ¹⁾

Кромѣ того Алкуинъ извѣстенъ развитіемъ ученія Августина о трехчастномъ составѣ души человѣческой, которое было принято потомъ большею частію схоластическихъ философовъ. Въ трактатѣ на слова: *Nascimur homines*, онъ находитъ образъ Св. Троицы въ душѣ: какъ три божественныя лица, говоритъ онъ, не суть три бога, но одинъ Богъ, такъ и три силы, въ которыхъ обнаруживается естественная дѣятельность души, т. е. память, разумъ и воля, ²⁾ не суть три души, а составляютъ только три принадлежности одной и той же души. И въ подтвержденіе справедливости своего мнѣнія, указываетъ на 63 слово Августина на Евангеліе Іоанна.

Алкуинъ, какъ извѣстно, положилъ начало схоластикѣ, которая прежде всего обращалась къ Августину за рѣшеніемъ вопросовъ объ отношеніи свободы къ благодати.

¹⁾ De ratione animae II.

²⁾ Memoria, intelligentia, voluntas. (Opera Alcuini t. I, p. 339).

Когда Готтшалкъ сталъ проповѣдовать ученіе о двоякомъ предопредѣленіи, по которому Богъ назначилъ однихъ для совершенія зла, а другихъ для совершенія добра; то Рабанъ Мавръ, вмѣстѣ съ Гинкмаромъ, вооружился противъ него. Итакъ какъ первый очень скоро оставилъ свое поприще, то послѣдній обратился за помощію къ Эригенѣ, который призналъ неправымъ ученіе Готтшалка о двоякомъ предопредѣленіи, а согласился только, что есть предопредѣленіе для святыхъ.

Но какъ ни различно думали эти писатели объ отношеніи благодати къ свободѣ, но все они старались, болѣе или менѣе, прикрыться авторитетомъ Августина.

Готтшалкъ (819—868) самъ говоритъ, что, поступивъ въ монастырь, онъ очень много занимался изученіемъ сочиненій Августина, изъ которыхъ и почерпнулъ ученіе о предопредѣленіи. Это ученіе онъ не переставалъ распространять и по выходѣ изъ монастыря, особенно же распространялъ во время своихъ продолжительныхъ путешествій. (Само собою разумѣется, что изучая Августина, онъ обращалъ вниманіе только на самыя строгія выраженія этого отца, и толковалъ ихъ по своему.)

Рабанъ Мавръ (776—856), принимавшій живѣйшее участіе въ спорахъ о предопредѣленіи, и вынужденный писать «противъ Готтшалка, въ своемъ огромномъ сочиненіи *О вселенной*» очень часто доказываетъ, что многія мысли бралъ у прежнихъ церковныхъ писателей, особенно же Августина ¹⁾.

Гинкмаръ (806—882), обратившій вниманіе на то, что съ ученіемъ о двоякомъ предопредѣленіи никакъ не можетъ быть соединено ученіе о свободной волѣ, на основаніи нѣкоторыхъ выраженій Августина, заимствованныхъ изъ сочиненій

¹⁾ *Kunstmann*, Rabanus Maurus, Mainz 1841.

его противъ присциллианистовъ, началъ доказывать, что существуетъ только предопредѣленіе къ благодати и блаженству; осужденіе же къ гибели состоитъ въ томъ, что Богъ, предоставивъ человѣка грѣху, тѣмъ самымъ не освобождаетъ его отъ наказанія за грѣхи ¹⁾).

Болѣе всѣхъ поименованныхъ писателей старался быть самостоятельнымъ *Скотусъ Эриена* (883). Онъ изясилъ разсмотрѣть вопросъ объ отношеніи свободы къ благодати съ философской точки зрѣнія; но рѣшеніе вопроса не было счастливѣе. Въ своей книгѣ *De praedestinatione* онъ выходитъ изъ того положенія, что предопредѣленіе есть не необходимое, но свободное дѣйствіе Божіе. Гдѣ есть необходимость, пишетъ онъ, тамъ нѣтъ мѣста волѣ, но въ Богѣ есть воля. Въ Богѣ не есть что либо иное бытіе, а иное знаніе, или желаніе; но Онъ самъ есть бытіе, знаніе, воля. Изъ этого слѣдуетъ, что предопредѣленіе принадлежитъ къ существу Божію, что оно есть самъ Богъ. Если же предопредѣленіе тождественно съ существомъ Божіимъ, который единъ, то и оно можетъ быть только единымъ, т. е. къ благодати и блаженству. Предопредѣленіе одно; но оно не есть что либо принуждающее, потому что въ Богѣ нѣтъ принужденія, и Онъ можетъ желать тварямъ только блага. Богъ можетъ быть причиною того, что отъ Него; грѣхъ, несчастіе, смерть не отъ Него; другими словами: Онъ не можетъ быть причиною того, что есть и не есть.* Подобныя мысли привели Эригену къ тому заключенію, что возможна бытіе тождественность между предвѣдѣніемъ и предопредѣленіемъ божественнымъ, такъ что предвѣдѣніе не продолжается далѣе, чѣмъ предопредѣленіе. Богъ не могъ предвидѣть зла и несчастій, и потому не могъ предназначить чело-
вѣка къ гибели ²⁾).

¹⁾ Ibid. с. 21. 23.

²⁾ с. 3. 10. 15. 16. 18.

Такъ какъ эти мысли представляли не развитіе, а искаженіе ученія Августина о томъ, что свойства Божіи нераздѣльны съ Его природой, и что зло есть недостатокъ, а не что либо положительно существующее; то несудивительно, что противъ проповѣдника новаго ученія возстали учителя церкви и осудили его на соборахъ. Самъ Гинкмаръ наконецъ отсталъ отъ Эригены.

Съ 11 го вѣка замѣчается вліяніе Августина и на другіе пункты ученія о душѣ.

Извѣстно, что съ этого времени мало по малу прекращалось то печальное состояніе, въ которое было приведено человѣчество бурями 10-го столѣтія. Церковь освобождается отъ деспотизма свѣтской власти; пастыри начинаютъ чувствовать себя сильнѣе въ нравственномъ отношеніи, и съ болѣею охотой и смѣлостію принимаются за развитіе церковной науки.

Къ этому времени относятъ основаніе христіанскаго философованія средневѣковаго, и писатель, положившій это основаніе, есть *Анзельмъ* (1033—1109), который, какъ говорятъ, сообщилъ новый духъ философованію, поставивъ главною цѣлю своихъ философскихъ изслѣдованій сомыѣстить живую вѣру сердца съ разумнымъ убѣжденіемъ.

Современники называли Анзельма вторымъ Августиномъ, и сравненіе сочиненій того и другаго писателя совершенно подтверждаетъ это мнѣніе. Анзельмъ, можно сказать, не написалъ ни одной страницы, не вставивъ въ нее чего нибудь изъ Августина. Онъ не только приводилъ его мысли, но развивалъ ихъ, украшалъ, и вообще старался философствовать въ его духѣ. Онъ самъ говоритъ объ этомъ въ предисловіи къ своему трактату о *Троицѣ*: »Если кто найдетъ въ этомъ твореніи какое-либо мнѣніе новымъ и противнымъ истинѣ, и такимъ образомъ будетъ смотрѣть на меня какъ на нововоди-



теля и проповѣдника лжи, тотъ пусть внимательно причитаетъ трактатъ Августина о Троицѣ, и пусть судить о моемъ сочиненіи по сочиненію этого отца.»

Анзельмъ не оставилъ намъ сочиненій чисто психологическихъ (кромѣ трактата *de libero arbitrio*). Его изслѣдованія о происхожденіи души прерваны внезапною смертію. Но онъ чувствовалъ потребность психологіи, и нерѣдко высказывалъ свои мысли о душѣ, которыя свидѣлствуютъ, что онъ хотѣлъ построить психологическое зданіе на основаніяхъ августиновскихъ. Такъ, наприм., онъ доказывалъ реальное существованіе идей и общихъ понятій, былъ глубоко убѣжденъ въ близости Бога къ нашей душѣ и непосредственномъ дѣйствіи Его на нашъ разумъ; различалъ въ душѣ три способности: память, разумъ и волю, въ которыхъ находилъ образъ Св. Троицы ¹⁾.

Что касается этого стараго спора объ отношеніи благодати къ свободѣ, то Анзельмъ, при рѣшеніи его, ни на одинъ шагъ не отступалъ отъ Августина. Онъ различалъ свободу отъ принужденія и свободу отъ необходимости. Свободная воля, говоритъ онъ, не опредѣляется къ дѣйствію ни вышней принуждающей причиной, ни господствомъ внутренней, естественной необходимости. Несправедливо называютъ свободу способностію дѣлать выборъ между добромъ и зломъ. Только та воля истинно свободна, которая не можетъ дѣлать зла; а если бы иначе, то Богъ и ангелы не были бы свободны. Свобода есть и въ падшемъ человѣкѣ, и грѣшникъ можетъ дѣлать выборъ между добромъ и зломъ; но падшій человѣкъ безсиленъ приступить къ исполненію своихъ намѣреній безъ помощи Божіей. Достигнуть правды человѣкъ не можетъ собственными силами, потому что есть рабъ грѣха ²⁾.

¹⁾ Monolog. с. 10. 67.

²⁾ De lib. arb. с. 2. 5. 10. 11.



Въ его время начались споры *номиналистовъ* съ *реалистами*, представлявшими въ новой формѣ борьбу Аристотеля противъ Платона.

Номиналисты утверждали, что одни индивидуумы имѣютъ дѣйствительное существованіе, и что общіе термины, полезные для памяти и необходимые для конструкціи языка, суть ничто иное какъ абстракціи индивидуумовъ,, и слѣдов. только слова. Это ученіе, осужденное на соборѣ, было особенно поддерживаемо *Росцеллиномъ*.

Реалисты шли путемъ противоположнымъ. Они думали, что общіе термины не суть только коллективныя названія, данныя классу индивидуумовъ, но суть собственные названія извѣстной природы, существующей самостоятельно, отличной отъ разума, который ихъ познаетъ, отличной и отъ индивидуумовъ, потому что существуетъ прежде ихъ. Реалисты, для защиты своего ученія, прибѣгали къ Августину, поеторя нѣкоторыя выраженія его объ идеяхъ: если существуютъ, говорили они, только индивидуумы, то какъ объяснить однообразіе, съ которымъ извѣстныя классификаціи существуютъ на всѣхъ языкахъ и во всѣхъ умахъ? Какимъ образомъ объяснить постоянство видовъ, существованіе законовъ?

Абелярдъ (1079—1142) хотѣлъ примирить обѣ системы *концептуализмомъ*, — т. е. онъ, также на основаніи нѣкоторыхъ выраженій Августина, доказывалъ, что общіе термины выражаютъ необходимую идею нашего духа, но не существуютъ отдѣльно, подобно какому-то особенному міру.

Избравъ своимъ руководителемъ Августина, онъ послѣдовалъ ему и въ развитіи своего ученія о душѣ. Душа по его взгляду, есть простое, духовное существо, радикально отличное отъ тѣла. Только въ несобственномъ смыслѣ она можетъ быть названа тѣлесною, потому что не вездѣприсуща. Она присутствуетъ во всѣхъ частяхъ тѣла, и есть начало тѣлесной жизни.



Она есть то, что въ тѣлѣ и чрезъ тѣло чувствуетъ, воспринимаетъ радость и скорбь ¹⁾).

Абелярдъ вооружается противъ тѣхъ, кои почитаютъ свободную волю способностію дѣлать выборъ между добромъ и зломъ.. Лучшее опредѣленіе свободы, по его мнѣнію, слѣдующее: «если кто добровольно и безъ принужденія можетъ исполнить то, что обдуманно рѣшилъ» ²⁾. Это мысли Августиновскія!

Ученикъ его и послѣдователь *Петръ Ломбардъ* († 1164), который былъ больше богословъ, чѣмъ философъ, разсуждая о догматахъ, постоянно ссылается на авторитетъ св. Писанія, или же отцовъ церкви, такъ что его книга *Sententiarum* представляетъ систематическое изложеніе результатовъ, уже сдѣланныхъ христіанскими богословами; а потому неудивительно, что сочиненіе его служило руководствомъ для юношества, и притомъ очень долго, почти во все средневѣковое время. Относительно предметовъ психологическихъ, онъ, можно сказать, не зналъ другаго руководителя, кромѣ Августина. Подобно ему онъ находилъ образъ Божій въ памяти, разумѣ и волѣ, а подобіе—въ невинности и правдѣ, такъ что образъ, иначе и короче выражаясь, состоитъ въ познаніи истины, а подобіе въ любви къ добродѣтели ³⁾.

Предопредѣленіе по его мнѣнію, точно также какъ и по мнѣнію Августина, есть *praescientia et praeparatio beneficiorum, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*. Дѣйствіе предопредѣленія есть такимъ образомъ благодать, чрезъ которую спасаются избранные. Эта благодать спасаетъ человѣка безъ всякой съ его стороны заслуги, и дается ему Богомъ изъ одного состраданія. Противоположность предопредѣленію есть

¹⁾ *Introd. in theol.* 3. c. p. 1127 —1, 20. p. 1030.

²⁾ *Ib.* 3, 7. p. 1132.

³⁾ *I. d.* 3. p. 7. — *II. d.* 16, p. 1



отверженіе *perprobatio*, которое можно опредѣлить такъ: *prae-scientia iniquitatis quorundam et praeparatio damnationis eorumdem*. Предопредѣленіе не соединено съ человѣческой заслугой; но отверженіе непременно предполагаетъ виновность человѣка, зависящую совершенно отъ его воли. Осужденіе грѣшника Богъ предвидитъ и приготовляетъ; но грѣхи наши хотя и предвидитъ, но не приготовляетъ. Онъ только несострадаетъ грѣшникамъ, не посылаетъ имъ помощи потребной для ихъ спасенія, и это не по нежеланію, а потому, что человѣкъ своими грѣхами заслуживаетъ подобную немилость. Разумъ есть высшая познавательная сила души, имѣющая двойное направленіе: къ вѣчному и къ временному. Свобода есть та способность разума и воли, по которой человѣкъ избираетъ добро, если при немъ находится благодать, или зло, если благодать его оставляетъ. При свободномъ дѣйствіи разумъ и воля находятся въ гармоніи: разумъ различаетъ добро отъ зла, а воля дѣлаетъ выборъ. Но способность дѣлать выборъ между добромъ и зломъ не есть существенный элементъ свободы вообще; свободна та воля, которая не служитъ грѣху. Такъ какъ грѣхъ есть противленіе закону божественному, то онъ имѣетъ характеръ отрицательный, есть ничто ¹⁾.

Всѣ подобныя мысли сильно напоминаютъ Августина.

Какъ Ансельмъ положилъ начало схоластикѣ, такъ *Бернардъ* (1091—1153) — мистикъ, предаваясь которой, очень скоро нашелъ себѣ славнаго соперника въ *Гуго-Викторъ* (1097—1141). Въ психологическомъ отношеніи эти оба писателя разнятся между собою только большимъ или меньшимъ распространеніемъ мыслей Августина; но оригинальныхъ взглядовъ на душу у нихъ почти нѣтъ.

«Душа, говорили они, есть начало тѣлесной жизни, и присутствуетъ во всѣхъ частяхъ тѣла; она создана по образу св.

¹⁾ I, d. 41, n. I.—I, 2, d. 24, 23, 33.



Троицы, который обнаруживается въ памяти, разумѣ и волѣ ¹⁾, въ умѣ, мудрости и любви ²⁾. Воля безъ свободы немислима. Хотя она управляется разумомъ, но разумъ не имѣетъ ничего принуждающаго. Способность дѣлать выборъ между добромъ и зломъ не есть существенный признакъ свободы, а есть недостатокъ ³⁾. Хотя и въ падшемъ состояніи человѣкъ имѣетъ естественную свободу, но не можетъ перейти изъ одного состоянія въ другое силою одной своей воли; потому что сдѣлался рабомъ грѣха. Человѣкъ грѣшитъ по необходимости, и эта необходимость не природы, но воли. Воля, привязавшись вслѣдствіе грѣха, къ чувственному, не можетъ достигнуть любви къ правдѣ. Эти пріятные узы сдѣлали человѣка плѣнникомъ ⁴⁾.

Предопредѣленіе о тѣхъ, кои должны быть спасены, есть, и состоитъ въ томъ что Богъ положилъ дать нѣкоторымъ благодать, посредствомъ которой они могутъ достигнуть спасенія. Но послѣку въ мірѣ есть зло, которое только допущено Богомъ, но не создано; то предопредѣленіе въ собственномъ смыслѣ ограничивается только избранными ⁵⁾. Человѣка составляетъ собственно душа, которая есть разумный духъ, и слѣдов. личный самъ по себѣ; что же касается тѣла, то оно не способуетъ этой личности. Душа была бы существомъ личнымъ и не будучи соединена съ тѣломъ, а потому человѣкъ и по смерти тѣла не перестанетъ быть человѣкомъ, такимъ же, какимъ былъ живя въ тѣлѣ ⁶⁾.

13-й вѣкъ есть время цвѣтущаго состоянія схоластики. Ученые, соревнуя рыцарямъ, нещадившимъ ничего для славы

¹⁾ Бернадъ, *Sermo de diver.* 45, 1.

²⁾ Викторъ, *De sacram.* 1, р. 3, с. 20.

³⁾ Бернадъ, *Sermo de diver.* с. 2, 3, 7, 10.

⁴⁾ *Sermo 81 in Cant.* 7.

⁵⁾ Викторъ, *De sacram.* 1, р. 2, с. 1, 9, 21.

⁶⁾ *Erud. didasc.* 1, с. 6.



религии христіанской, старались и съ своей стороны оказать посильную помощь христіанству возвышеніемъ его философскаго ученія предъ философіей неправовѣрующихъ и невѣрующихъ. Для достиженія этой цѣли, они не только занимались выборомъ и приведеніемъ въ стройную систему мыслей отцевъ и учителей церкви, но и дѣлали попытки создать, на основаніи отеческомъ, свои собственныя системы, которыя удовлетворяли бы требованіямъ современниковъ. Такого рода стремленіемъ отличались Jean de la Rochelle, Thomas Aquino, Duns—Scot.

Jean de la Rochelle (†1271) извѣстенъ своимъ *трактатомъ о душѣ*, который почитается драгоценнымъ памятникомъ средневѣковой философіи; но этотъ трактатъ весь проникнутъ идеями епископа Иппонійскаго.

Такъ, напримѣръ, онъ различаетъ два средства познанія: вѣдѣніе тѣлесное (*corporalis*) и вѣдѣніе разумное (*intellectualis*), замѣтивъ при этомъ, что есть еще вѣдѣніе среднее, мысленное (*spiritualis*)¹. Такого рода взглядъ на средства познанія принадлежитъ, какъ мы видѣли, Августину. Раздѣливъ способности души на два разряда: способность чувствованія и способность пониманія, Рашелль, слѣдуя Августину, къ первому разряду относитъ *sensum et imaginationem*, а ко второму *rati- onem, intellectum et intelligentiam*; и даже характеризуетъ каждую изъ этихъ способностей, буквально придерживаясь Августина. Что же касается частнѣйшихъ мыслей Рашелля, то онѣ такъ бывають сходны съ мыслями епископа Иппонійскаго, что нѣкоторые готовы были скорѣе заподозрить подлинность тѣхъ сочиненій Августина, которыми Рашелль рабски пользовался, чѣмъ заподозрить его самого въ неоригинальности. Такъ, напримѣръ, когда онъ говоритъ: «есть нѣкая сила огненная, умѣряемая воздухомъ, восходящая отъ сердца къ мозгу, какъ

¹ De differentiâ triplici secundum virtutem et falsitatem. Fol. 34. col. 1.



бы къ небу нашего тѣла, и тамъ собравшись и очистившись, проходить чрезъ глаза, уши, ноздри и прочіе органы чувствъ., то, явно, перефразируетъ только 33 главу De spiritu et littera.

Когда онъ доказываетъ, что для души разумной нѣтъ особеннаго мѣста въ тѣлѣ, но что въ каждой части тѣла она вся: in toto corpore tota est, то весьма сильно напоминаетъ сочиненіе Августина De quantitate animae ¹⁾.

Не маловажное вліяніе имѣлъ Августинъ и на замѣчательнѣйшаго изъ всѣхъ философовъ средневѣковаго времени, *Тому Аквината*.

Его Summa Theologiae почитается самымъ полнымъ трактатомъ по психологіи, гдѣ рѣшаются всѣ трудные вопросы, которые 13-й вѣкъ предлагалъ о существѣ и способностяхъ души, дѣйствіяхъ чувствъ, свойствахъ разума, природѣ и происхожденіи идей. Но въ этомъ трактатѣ, какъ свидѣлствуетъ Боссюэтъ, отъ двухъ до трехъ тысячъ разъ цитруется Августинъ, и не высказано ни одного слова противъ этого отца церкви ²⁾.

Безъ сомнѣнія, такой геніальный писатель, какъ Тома Аквинатъ, не могъ слѣдовать рабски никому; но если онъ старался воспользоваться всѣмъ, что было писано до него отцами церкви, то болѣе всего долженъ былъ остановиться на блаженномъ Августинѣ, который сосредоточивалъ въ себѣ ученость всѣхъ предшествовавшихъ писателей римской церкви, и послѣ котораго церковная письменность на западѣ была въ самомъ печальномъ состояніи. Къ этому отцу церкви влекло Аквината и единство цѣли, для которой эти писатели излагали ученіе о душѣ; потому что они оба поставили главною цѣлію своей психологіи показать, что человѣкъ есть членъ связующій міры

¹⁾ De viribus cognitivis per quinque differentias. Fol. 34. col. 2.

²⁾ Defence de la Tradition V. XXIV.



духовный и матеріальный, есть гармоническое соединеніе души и тѣла. Тома Аквинатъ самъ говорить, что ученіе о природѣ души основывалъ преимущественно на сочиненіяхъ Августина: «нѣкоторымъ кажется, пишетъ онъ, что душа есть тѣло; но Августинъ утверждаетъ, что душа проста, и не заключаетъ въ себѣ ничего матеріальнаго... Нѣкоторымъ кажется, что чело-вѣческая душа не есть субстанція. Но по словамъ Августина, каждый ясно видитъ, что природа духа должна быть субстан-ціей и не должна быть тѣлесной... Нѣкоторые думаютъ, что одна душа составляетъ человѣка. Но, по Августину, душа и и тѣло вмѣстѣ составляютъ человѣка.» ¹⁾

Въ ученіи о предопредѣленіи и благодати, говорить Бос-сюэтъ, Тома есть тотъ же Августинъ. Онъ, подобно Августину, доказываетъ, что единственный источникъ всего добраго есть божественная благодать, и потому добродѣтели язычниковъ суть добродѣтели ложныя.

Такъ думали о Томѣ Аквинатѣ и его почитатели: «психо-логія Тома, говоритъ Марготтъ, есть образцовый отдѣлъ его системы. Все то, что церковь сказала о природѣ человѣка, о душѣ и тѣлѣ, и ихъ взаимномъ отношеніи, и что великіе учи-тели церкви, именно великій психологъ Августинъ, положили на это основаніе вѣры для теоретическаго знанія, все это есть матеріаль для психологін Тома» ²⁾.

Дунсъ — Скоттъ (1266—1308), этотъ страшный критикъ, старавшійся подрвать основанія философіи Тома, и предста-вить новую систему, очень часто долженъ былъ говорить и противъ Августина, которому Тома подражалъ. Но въ общихъ пунктахъ онъ соглашался съ Августиномъ, и, какъ насчитываетъ Боссюэтъ, болѣе 800 разъ ссылаясь на него. Подобно Авгу-

¹⁾ Sum. Theol. qu. 74.

²⁾ Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des h. Tomas. s. 5.



стину, онъ училъ, что есть въ человѣкѣ одна душа *разумная*, а животная и растительная жизнь служить извѣстнымъ ея проявленіямъ, что силы и способности души принадлежать къ ея существу, и слѣд. неотдѣлимы отъ нея ¹⁾).

Въ 14-мъ вѣкѣ самая замѣчательная личность есть *Оккамъ* (1347.), въ которомъ вообще замѣчаютъ направленіе оппозиціонное авторитету церковному. Но и этотъ писатель почиталъ за честь изучать Августина, и въ ученіи объ отношеніи свободы къ благодати старался слѣдовать ему.

«Богъ можетъ не сдѣлать никого счастливымъ, никого спасти. Въ человѣкѣ нѣтъ ничего такого, что могло бы принудить Бога любить его и осчастливить. Поэтому все зависитъ отъ божественнаго благоволенія, отъ свободной благодати и милосердія Божіа. Чезъвѣческія дѣйствія не имѣютъ, сами по себѣ, характера заслуги, а характеръ заслуги зависитъ единственно отъ воли Божіей. Богъ по своему всемогуществу можетъ сдѣлать, что человѣческія дѣйствія будутъ имѣть заслугу безъ любви, и, напротивъ, не будутъ имѣть заслуги при любви; но Ему такъ угодно, что наши дѣйствія только тогда имѣютъ заслугу, когда происходятъ изъ любви къ Нему» ²⁾).

Подобные взгляды Оккама очень нравились протестантамъ, о которыхъ намъ слѣдуетъ говорить теперь.

Протестанты, можно сказать, не хотѣли знать другаго руководителя, кромѣ Августина, и доказывали, что слѣдуютъ ему неуклонно.)

Не говоря уже о *Виклефѣ* и *Гусѣ*, которые, при помощи сочиненій Августина, поддерживали ученіе о предопредѣленіи, *Лютеръ* и *Кальвинъ* въ важныхъ случаяхъ всегда ссылались

1) De ter. princ. qu. 10. art. 4. qu. 11. art. 3.

2) De potentia sua absoluta posset acceptare eundem motum voluntatis etiam si non infunderet caritatem (in 1 Sent. 1. dist. 17).



на сочиненія этого отца церкви. «Между отцами церкви, пишет Лютеръ, Августинъ безспорно занимаетъ первое мѣсто; онъ мнѣ нравится болѣе всѣхъ другихъ; онъ весь мой» ¹⁾. Кальвинъ въ своемъ *Institutione*, произведшемъ движеніе во всей Франціи, постоянно прибѣгаетъ къ свидѣтельству Августина, предъ которымъ благоговѣть ²⁾.

Къ Августину Лютеръ обратился главнымъ образомъ потому, что хотѣлъ его словами подкрѣпить свое ученіе объ отношеніи благодати къ свободѣ. Свобода, говоритъ Лютеръ, есть *merum mendacium*. Свободная воля не только совершенно исчезла въ родѣ человѣческомъ со времени грѣхопаденія, но даже невозможно, чтобы кто либо другой, кромѣ Бога, былъ свободенъ. Предвѣдніе и провидѣніе божественное дѣлаютъ то, что всѣ вещи происходятъ по неизмѣняемой и вѣчной волѣ Божіей. Названіе свободная воля принадлежитъ только Богу ³⁾. Откуда это извѣстно? Такъ училъ, отвѣчаетъ Лютеръ, Августинъ, который во 2 й книгѣ противъ Юліана называетъ свободу *рабою* ⁴⁾.

Кальвинъ еще болѣе усилилъ подобный взглядъ, и на томъ же основаніи. «Богъ», говоритъ онъ, есть причина паденія перваго человѣка. Адамъ палъ потому, что Богъ прежде такъ рѣшилъ, опредѣлилъ и устроилъ» ⁵⁾.

Но на самомъ дѣлѣ это было извращеніе словъ Августина; потому что хотя Августинъ очень мрачно смотрѣлъ на свободу падшаго человѣка, хотя у него есть мнѣніе de *inresistibili praedestinatione*; но онъ никогда не училъ, что нѣтъ

¹⁾ Michelet *Memoires de Luther*. II, 95.

²⁾ Bossuet *Hist. des variat.* I, 81.

³⁾ *Ibid.* II, 17.

⁴⁾ *Non libero, vel potius servo propriae voluntatis arbitrio*, сказалъ Августинъ. (*Contr. Iul. pel.* II, 8.)

⁵⁾ Bossuet. *Hist. des variat.* I, 81.



ли въ комъ свободной воли, кромѣ Бога,—что паденіе перваго человѣка было необходимостію.

Послѣ 16-го вѣка не только увеличивается число защитниковъ Августина, но даже тѣ, которые прежде возставали противъ него, стараются прикрыть свои системы его именемъ. Но особенно замѣчательно то, что съ этого времени начинается вліяніе Августина на свѣтскихъ философовъ, которые группировались вокругъ *Декарта* (1596—1650).

Хотя, какъ мы уже замѣчали, исторія не говоритъ, чтобы Декартъ заимствовалъ свои идеи у Августина; но однакожъ исторія ясно свидѣтельствуетъ, что философія Августина была очень полезна Декарту.

Извѣстно 1) что то необыкновенное уваженіе, съ которымъ французскіе ученые, особенно же шампекіе монахи, относились къ системѣ Декарта, было слѣдствіемъ того, что на него смотрѣли какъ на знаменитаго новѣйшаго ученика Августина, и въ его философіи думали встрѣтить вѣчто въ родѣ популярнаго изложенія августинизма. «Если Декартъ продолжитъ также какъ и началъ, писалъ Марсенна Воэту, то мнѣ кажется, я могу предсказать, что онъ не скажетъ ничего такого, подѣ чѣмъ не могъ бы подписаться бл. Августинъ, этотъ орелъ ученыхъ; посему чѣмъ кто болѣе свѣдуецъ въ бл. Августинѣ, тѣмъ болѣе долженъ быть предрасположенъ принять философію Декарта»¹⁾.

Извѣстно 2) что самъ Декартъ во многихъ случаяхъ старался защитить себя авторитетомъ Августина. Когда его друзья, а чаще враги, начали отыскивать большое сходство между его мнѣніями и мнѣніями епископа Иппонійскаго, то это на первыхъ порахъ показалось ему очень непріятнымъ; но потомъ онъ разсудилъ что этимъ сходствомъ можно восполь-

1) Descartes, *oeuvres compl.* t. IX. p. 83.

зоваться, и дѣйствительно воспользовался. Будучи унижаемъ іезуитами, умалявшими его успѣхи, и вообще для того, чтобы имѣть сильную защиту отъ нападеній, которыя готовились на него со всѣхъ сторонъ, онъ присталъ къ обществу ученыхъ Порройяля и Ораторіи, гдѣ было очень много почитателей Августина, и при помощи этихъ августиніанцевъ началъ распространять свои идеи ¹⁾.

Но если вліяніе Августина на Декарта было только косвеннымъ, то на *Паскаля* и *Арнольда* было прямымъ, непосредственнымъ. Паскаль (1623—1662) не могъ не сочувствовать Августину, съ которымъ былъ такъ сходенъ и по жизни; потому что пахотился въ постоянной борьбѣ съ дурными чувствованіями, былъ добычею самыхъ мутныхъ движеній нашей извращенной природы, и послѣ страшной борьбы пошелъ неуклонно путемъ добродѣтели. Уже это одно, говоримъ, располагало его съ грубокимъ сочувствіемъ относиться къ размышленіямъ Августина о преимуществахъ природы человѣческой и ея грѣховной порчѣ, о двухъ противоположныхъ родахъ любви, существующихъ въ человѣкѣ, о грозной дѣйствительности смерти и надеждѣ на безсмертіе ²⁾. Эти и подобныя симъ размышленія повторяются у Паскаля буквально.

Что касается Арнольда (1612—1694), то всѣ его сочиненія, даже семейныя письма, представляютъ эскизъ изъ твореній епископа Инноційскаго. Его теорія о происхожденіи идей, его ученіе о достоинствѣ знаній, приобрѣтаемыхъ внутреннимъ чувствомъ и разумомъ, его анализъ ощущеній или чувственнаго воспріятія, заимствованы у Августина. »Если возразять, говоритъ наприим. Арнольдъ, что въ то время, какъ мы имѣемъ идею о духовныхъ предметахъ, мы не перестаемъ со-

¹⁾ Voyage du Monde de Descartes. p. 284—287.

²⁾ Pensées de Pascal. I. II. p. 79.



ставлять нѣкоторый образъ тѣлесный, по крайней мѣрѣ о словѣ, которое обозначаетъ мысль; то они не скажутъ этимъ ничего противнаго тому, что мы доказали; ибо въ такомъ случаѣ образъ, который мы представляемъ, есть образъ не самой мысли, а только слова, и этотъ образъ не препятствуетъ намъ составить совершенно духовную идею о мысли» ¹⁾. Эта мысль взята изъ сочиненія *De quantitate animae*.

Въ числѣ людей, послѣ Декарта испытывавшихъ на себѣ вліяніе Августина, первое мѣсто занимаетъ *Мальбранш* (1658—1715). Блескъ воображенія, утонченность мышленія, проницательность, живость чувства, тысячи другихъ симпатій влекли его къ Августину, и расположили къ той мысли, что послѣ Декарта нѣтъ и не можетъ быть другаго учителя кромѣ Августина.

Мальбраншъ самъ говоритъ, что теорію идей взялъ у него. »Я признаю, пишетъ онъ, что мнѣніе, выраженное мною, заимствовано у бл. Августина. Подтверждаю эти слова и говорю, что, по началамъ Августина, надлежитъ вѣрить тому, что мы все видимъ въ Богѣ. Истина несотворенна, неизмѣнна, безпредѣльна, вѣчна, превышаетъ всѣхъ вещей. Нѣтъ ничего, что могло бы имѣть эти совершенства, кромѣ Бога. Мы видимъ истины неизмѣнныя и вѣчныя, слѣд. видимъ Бога. Таковы мудрствованія Августина; мои не многимъ отличаются отъ нихъ. По моему мнѣнію, мы видимъ вѣчныя истины, не потому, чтобы эти истины были Богомъ, а потому, что идеи, отъ коихъ зависятъ эти истины, суть въ Богѣ: можетъ быть точно также понималъ это и Августинъ» ²⁾. Говоритъ также, что прибѣгалъ къ авторитету Августина, дабы установить различіе между

¹⁾ Log. I. c. 1.

²⁾ De la Recherche de la vérité liv. III, p. 2. ch. 6.



душею и тѣломъ, и ссылался на 10 ил. 10 книг. о Троицѣ ¹⁾.

Для *Фенелона* (1641—1715.) и *Боссюэта* (1627—1704) по преимуществу Августинъ служитъ руководителемъ въ ихъ изслѣдованіяхъ о природѣ души, ея способностяхъ, ея отличіи отъ тѣла, ея связи съ тѣломъ и т. п. Они даже не дѣлаютъ различія между правильными и неправильными мыслями Августина, а безпрекословно принимаютъ какъ тѣ такъ и другія.

Такъ, для доказательства свободы въ человѣкѣ, Фенелонъ не рѣшается сдѣлать ничего лучше, какъ употребить тѣ же самыя выраженія, которыми пользовался бл. Августинъ. «Всякій человѣкъ носить внутри себя необходимое доказательство своей свободы. Богъ, по словамъ Августина, истина, для уясненія которой нѣтъ нужы погружаться въ книжныя доказательства. Объ ней говоритъ весь міръ: она впечатлѣна въ глубинѣ нашего сердца самою природою; она яснѣе дня» ²⁾ и проч. Говоря такимъ образомъ въ защиту св. боды, онъ въ то же время повторяетъ мысли Августина и о безсильіи свободы и допускаетъ предопредѣленіе: «Дѣла свободной воли», говоритъ онъ, «въ этой новой жизни состоятъ не въ томъ, чтобы человѣкъ исполнялъ правду, когда захочетъ того; но въ томъ, чтобы онъ обращался съ покорностію къ тому, по милости котораго онъ могъ исполнить ее» ³⁾. «Если бы благодать была подаваема за естественныя расположенія, то она не была бы благодатію, а была бы даромъ» «Человѣкъ поступаетъ въ число избранныхъ посредствомъ того призванія, въ которомъ Богъ исполняетъ то, что предопредѣлилъ» ⁴⁾.

Боссюэтъ, говоритъ, что для примиренія благодати съ

¹⁾ Ibid. I, c.

²⁾ Lettres sur la Metaphys. II.

³⁾ Ib. VI.

⁴⁾ Reine. du syst. du Maleb. 180



свободной волей, онъ слѣдуетъ только тѣми путями, которые проложены Августинѣмъ. «Намъ нужно знать, просить благодати дѣлать добро; нужно знать, кого благодарить, когда дѣлается добро; нужно помнить, что Богъ склоняетъ сердца къ добру средствами извѣстными и дѣйствительными... Надлежитъ признавать, что благодать, даруемая Богомъ во времени, была предуготовлена, предвидѣна и предопредѣлена отъ вѣчности, что это предопредѣленіе въ Богѣ добровольное предполагаетъ въ Богѣ и специальное предопредѣленіе для избранныхъ. Вотъ сущность ученія Августина о благодати! Если, такимъ образомъ, желаютъ сказать, что древніе отцы противорѣчатъ Августину въ примиреніи свободы и благодати; то противъ отцовъ вооружаютъ не Августина, но вѣру и преданіе» ¹⁾.

Послѣ Фенелона, кажется, остается только упомянуть о *Лейбницѣ* (1646—1716), какъ такомъ философѣ, который открыто пользовался ученіемъ епископа Иппонійскаго о душѣ. «Зло не составляетъ субстанціи», училъ онъ, «а есть отрицаніе, отсутствіе чего-то. Причина зла есть причина не дѣйствующая; и такъ какъ Богъ можетъ обнаруживать только положительную дѣятельность, то зло происходитъ не отъ Бога. Богъ для духа тоже самое, что свѣтъ для глазъ. Въ немъ-то и заключается та божественная истина, которая свѣтитъ внутри насъ, какъ это нѣсколько разъ повторялъ бл. Августинъ» ²⁾.

Слѣдующіе писатели имѣли другія задачи, другія цѣли. А потому, не смотря на споры, которые волновались еще о имени Августина, не смотря на глубокое уваженіе, которое питали къ нему подобные *Вико*,—этотъ величайшій изъ христіанскихъ философовъ представляется почти развѣчанымъ въ 18-мъ

¹⁾ Grante de libre arbitre IV—X.

²⁾ Testam. Theodic. III, 282.—Epist. de platon. Plat. (1707).



вѣкѣ. *Вольтеръ* трактуетъ его за софиста, *Руссо* называетъ его риторомъ, *Монтескье* едва оставляетъ за нимъ право на великаго мыслителя.

Въ нашемъ вѣкѣ хотя и можно встрѣтить нѣсколько философовъ, любившихъ искать для себя вдохновенія въ сочиненіяхъ Августина (какими были, напримѣръ, *Баланишъ*, *Шлегель*, *Шатобріанъ*); но вообще Августинъ вышелъ изъ моды. Имъ пользуются, пожалуй, и теперь, и даже очень многіе; но пользуются изъ вторыхъ рукъ. Теперь, какъ выражается Günther, больше хотятъ называться исправленными или передѣланными Бэмами, чѣмъ полу-учениками Августина ¹⁾.

К. Скворцевъ.

¹⁾ Vorschule I. Abth. S. 61.