



УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Бл. Августин

**Творения
Том второй
Часть 4**

© Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012



БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН

ТВОРЕНИЯ
(том второй)



ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

Составление и подготовка текста
к печати С. И. Еремеева

Издание второе

Научно-популярное издание

ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
УЦИММ-Пресс
Киев
2000



мутное брожение, безотчетная тоска по идеалу, как неудовлетворенность действительностью, недовольство настоящим.

Под влиянием Цицеронова “Гортензия”, с которым он знакомится в 19-ть лет, это смутное искание обращается в сознательную философскую рефлексию. Это не дошедшее до нас сочинение Цицерона представляет собою красноречивое увещание к философствованию. По собственному признанию Августина, оно пробудило в нем сознательную любовь к мудрости, сознательную потребность к ее исканию. “Внезапно, — говорит он, — мне опротивела всякая суетная надежда, и я возжаждал бессмертия мудрости невыразимым, огненным желанием сердца”. Таким образом, уже на самой ранней стадии своего развития философское мышление Августина носит резко идеалистический характер. Но этот идеализм молодости не выразился в каком-либо определенном философском мирозерцании, а имел лишь импульсивный характер. Философская рефлексия только уничтожила для него тот мир призрачных интересов и суетных мечтаний, которым он жил до того времени, разрушила его самодовольство. Философский идеализм, выразившийся в осознании несоответствия действительности искомому идеалу, был для него лишь новым источником боли и муки. Он не исцелил, а напротив, углубил в нем мучительное состояние нравственного раздвоения и разлада.

Отсюда зарождается то пессимистическое настроение, которое в скором времени находит себе выражение в манихействе Августина. Обращаясь от мрачной глубины субъективного сознания к созерцанию объективной вселенной, он не в состоянии, однако, возвыситься до чисто-эпического к ней отношения и переносит в объективный космос свои внутренние противоречия. Внутренняя борьба, которую он находит в самом себе, гипостазуруется для него как борьба двух объективных мировых начал, как противоположность двух враждующих субстанций, доброй и злой. Вглядываясь внимательно в манихейство, мы убедимся, что эта религиозно-философская система, в особенности в той западной ее форме, которую воспринял



устин, есть не что иное, как своеобразный пессимизм того времени. Это прежде всего, по словам проф. Гарнака, “последовательный, резкий дуализм в форме фантастического умозрения о природе”. Весь мир, по учению манихеев, есть результат случайного соединения доброго и злого начал, света и мрака, которые понимаются материалистически, как две вещественные субстанции, как физический свет и мрак. Ворвавшись в царство света, князь мрака, сатана, пленил часть световой субстанции. Возникновение всего существующего: неба с его светилами, земли и всего живущего на ней обусловлено этим пленением частиц доброй световой субстанции, которые стремятся освободиться от оков злого начала, сатаны, их пленившего, и воссоединиться с царством света, от которого они были насильственно отторгнуты. В этом освобождении заключается конечная цель творческого процесса, конечная цель развития мироздания. Таким образом, в манихейской системе, в сущности, зло активно, добро же лишь пассивно: роль его сводится к чисто пассивному самосохранению, самообороне против наступающей силы зла. Добро может и должно в конце концов совершенно освободиться от зла, свет должен отделиться от мрака; но зло неуничтожимо, оно одинаково вечно с добром, и светлое царство не в состоянии его совершенно преодолеть и превратить в себя.

Этическое настроение, соответствующее дуалистическому характеру системы, есть пессимизм, — последовательный результат учения, которое кладет раздвоение, непримиримую и вечную вражду в основу всего существующего. Мир, как двойственное порождение добра и зла, есть нечто противоречивое, ложное, подлежащее упразднению. Практическая задача человека в мироздании сводится к разрушению этого ненормального соединения посредством аскетического подвига. В человеке борьба мировых начал достигает крайнего своего напряжения, — он есть двойственное существо: созданный сатанюю, по его образу и подобию, он, однако, содержит в себе световые частицы в гораздо большей степени, нежели прочие твари. Сатана сосредоточил в нем плененные частицы добра, чтобы через него господствовать над ними; в нем, следовательно, оба



жаждущих элемента достигают высшего своего земного предоточия. Отдаваясь плотским страстям, эгоистическому самоутверждению, человек поддерживает пленение световых частиц; путем питания и естественного размножения он служит целям злого начала, приковывая добро к царству мрака новыми узами и передавая ненормальное соединение из поколения в поколение. Напротив, путем аскетического самоумерщвления и самоотрицания, постом и воздержанием он может и должен содействовать высвобождению плененных частиц света. Но эту высшую свою практическую задачу человек может совершить лишь поскольку он просветлен познанием. Задача познания, гносиса, состоит в том, чтобы уяснить человечеству коренную ненормальность существующего, основное противоречие вселенной, и тем самым подготовить акт самоотрицания, самоуничтожения мироздания посредством аскетического подвига человека.

Что же, спрашивается, привлекло Августина к манихейству? Во-первых, рационалистический характер системы, которая опирается не на внешний авторитет, а обращается к разуму человека, пытаясь дать рациональное объяснение существующего. Этот рационализм был по сердцу мыслителю, которого, по его собственному признанию, в то время отталкивала и соблазняла простота Евангелия; он искал мирозерцания научного. Во-вторых, чувственный, фантастический характер этой доктрины, в которой гностицистический рационализм уживается с необузданным восточным воображением, весьма сроден его южному африканскому темпераменту. Наконец, в-третьих, как было сказано выше, в ней гипостазируется тот этический и психологический дуализм, который Августин находит в себе путем глубокого самоанализа. “Любя в добродетели мир, — говорил он, — и ненавдя в пороке раздор, я замечал в первом случае единство, во втором же — некоторое разделение. Мне казалось, что в этом единстве состоит разумная душа, и в нем заключается природа истины и верховного блага. В основу же разделения неразумной жизни я полагал сам не знаю какую субстанцию и природу высшего зла, которая не только есть субстанция, но обладает настоящей жизнью”, притом субстанция, созданная не Богом, но одинаково с



и вечная. Добро он представлял как бесполоую мыслящую субстанцию, называя его Монадой, зло же — Двоицей.

Этот манихейский период бл. Августина представляет собою явление весьма сродное и аналогичное с пессимизмом нашего времени. Современный пессимист Шопенгауэр, как и бл. Августин, переносит в созерцание объективного космоса свои субъективные противоречия, гипостасируя внутреннее раздвоение своей личности. Он также кладет дурную двоицу в основу всего сущего: мир, с его точки зрения, также представляется противоречивым созданием двух враждующих начал: безумной злой воли — начала вражды и раздора и безвольного интеллекта, вся задача которого сводится лишь к пассивной борьбе со злостью волей, к освобождению себя от нее. Сам путь освобождения у Шопенгауэра таков же, как и у Манеса, ибо и у него мировой кризис совершается в человеке, который, будучи совершеннейшей объективацией сатанического волевого начала, есть, вместе с тем, высший представитель и носитель мирового интеллекта. Задача человека в системе Шопенгауэра также состоит в том, чтобы, опознав ничтожество и злую природу существующего, освободить мир от его противоречий путем аскетического самоотрицания. У Шопенгауэра, как и у Августина, мы замечаем то же совпадение результатов субъективной рефлексии западного мыслителя и чувственного, фантастического мирозерцания восточных религий, то же тяготение к религиозному акосмизму Востока. Ибо, если буддист Шопенгауэр упраздняет единый космос в нирване, вместе с тем раздвояя его в дуализме мировой сущности и майи, то и Августин утрачивает единство космоса, признавая две манихейские субстанции и видя в мироздании результат противоречия. У Шопенгауэра, как и у Августина, западный субъективизм в своем крайнем и одностороннем развитии соприкасается со стихийным объективизмом Востока. Совпадение это представляется нам явлением понятным и вовсе не случайным: крайний субъективизм и крайний объективизм сходны между собой в одном общем результате, — именно в том, что оба они утрачивают условную границу между субъективным и



субъективным, внутренним и внешним. Рассматриваем ли мы все внутреннее как феномен объективной субстанции, или, наоборот, все внешнее как рефлекс внутреннего, в обоих случаях результат получается одинаковый — слияние субъективного и объективного. Наша внутренняя сфера уходит в объективный мир, материализуется в нем; или же, наоборот, наши внутренние состояния гипостазируются в объективную субстанцию и все внешнее понимается по их образу и подобию. Результаты совпадают — в этом секрет всех восточных влияний на западную философию.

Настроение Августина в эту манихейскую эпоху характеризуется как мрачное, глубокое отчаянье. Причину этого он сам видит впоследствии в шаткости тогдашних своих представлений о Боге. Манихейское божество единократно и единосущно нам по своей природе, душа наша есть частица этого божества, а потому оно не возвышает нас над нами самими, над слабостью и немощью нашей природы, не освобождает нас от наших страданий. Напротив, оно разделяет нашу *indigentiam et imbecillitatem*. Если душа наша есть часть божества, то Бог вместе с нами “извращается нашей глупостью и изменяется в своем падении и, утратив, свое совершенство, подвергается насилью и нуждается в помощи, и подавлен несчастьем, и опозорен рабством”. От такого божества мы не можем ждать нашего спасения: оно скорее само нуждается в нашем содействии для своего освобождения, а потому мирозерцание манихеев представляется безотрадным и безнадежным. Августин это в особенности ясно понял и почувствовал, когда, скорбя о смерти друга, он искал и не находил утешения в манихейском вероучении. Сам он верно характеризует свое тогдашнее настроение, как *taedium vivendi et moriendi metus*; в нем сознание пустоты и бессодержательности настоящего усиливается безнадежностью будущего. “Мне опротивело все существующее, — говорит он, — опротивел самый свет, опротивело все, кроме воплей и слез”. И далее: “Когда я пытался успокоить душу мою в мнимом Боге, создании моего воображения, она вновь впадала в пустоту и вновь обрушивалась на меня; и я оставался в самом себе, в несчастном месте,



МНЕ БЫЛО НЕВЫНОСИМО оставаться и откуда выйти я мог. Ибо куда бежать моему сердцу от моего сердца? Куда я не последую за самим собой?" Ища спасения в манихействе, он находил в нем лишь отражение своих субъективных противоречий.

В мире, где все призрачно и все лживо, нет ничего объективно-достоверного, истинного. Самое наше сознание противоречиво. Если все в мире, не исключая и нас самих, — ложь и противоречие, если нет единой в себе истины, то никакое объективное познание невозможно. От дуалистического пессимизма всего только один шаг к скептическому отчаянью. И вот, разочаровавшись в манихействе, Августин впадает в скептицизм новой академии. Но этот скептицизм был лишь преходящим моментом его развития и никогда не мог всецело овладеть его энергичной и страстной натурой. То было лишь временное и притом непродолжительное состояние колебаний и нерешительности. "Мне показалось, — пишет Августин, — что те философы, которых называют академиками, были осторожнее других, утверждая, что нужно сомневаться во всем, что человек не может познать чего-либо истинного". "Итак, подобно академикам (как их называют), сомневаясь во всем и пребывая относительно всего в колебании, я решил оставить манихеев, думая, что мне не следует оставаться в этой секте, которой я уже предпочитал некоторых философов". Очевидно, что мы имеем здесь дело не с абсолютным скептицизмом, ни вообще с каким бы то ни было определенным установившимся мирозерцанием, а только с признанием относительной правоты скептических философов. Они правы в том, что противопоставляют произвольным догматическим настроениям сомнение в силах и способностях человеческого разума. Они правее других, поскольку они смиреннее других. Но если человек не в состоянии познать истины своими собственными силами, то из этого не следует, чтобы самой истины не существовало. Если человек, предоставленный самому себе, не в силах овладеть истиной, то истина может прийти навстречу его усилиям и открыться ему сама. Недоступная рациональному познанию, она может быть предметом



ровения. В таком случае сам скептицизм обращается в акт смирения, в пассивное подчинение человеческого разума действию свыше. Скептицизм Августина, действительно, был для него лишь переходной ступенью к мистическому миросозерцанию неоплатонических философов.

“Ты волновал меня, Боже, — читаем в “Исповеди”, — внутренними побуждениями, чтобы я горел нетерпением, доколе не удостоверюсь в Тебе чрез внутреннее созерцание”. Мучительное состояние сомнений и колебаний было лишь проявлением неудовлетворенного искания, и скептицизм Августина был лишь последствием его врожденного мистицизма, который не давал ему успокоиться на догматических построениях. Мы уже видели раньше, как внутренняя достоверность самочувствия возвышала его над скептическими сомнениями: пусть все существующее недостоверно, но я есмь и я хочу. В самом раздвоении моего сознания и воли я нахожу единство, как абсолютное требование, как идеал. Этого единства нет ни во внешней действительности, доступной моему чувственному опыту, ни во мне самом: оно возвышается надо всем, что я нахожу в моем земном опыте. Это идеал, неизмеримо превосходящий все земное, абсолютно трансцендентный. Я прихожу к нему лишь через отвлечение от всего внешнего, путем внутреннего созерцания. Только сознание, собранное в себе, внутренне сосредоточенное и отрешенное от всего чувственного, может прийти к признанию этого единства за пределами самого нашего сознания. Достоверность моего самосознания, моей воли — есть вместе с тем абсолютная достоверность ее трансцендентного идеала. К такому именно результату пришел Августин под влиянием чтения неоплатонических философов, как это явствует из его рассказа.

Побуждаемый ими войти в самого себя, продолжает он, “я углубился вовнутрь моего существа, водимый Тобою, Боже, и мог это сделать, так как Ты был моим помощником. Я вошел в себя и увидел некоторым умственным зрением, над этим моим душевным оком, над мыслью моею неизменный свет, не тот чувственный свет, который доступен



кой плоти". Это уже не чувственное манихейское божество, разлитое в пространстве, а абсолютно сверхчувственное начало. Этот объективный, нематериальный свет, озаряющий нас изнутри, являет собою совершенный контраст с нашим скудным, немощным сознанием. "Ты порази мое слабое зрение,— продолжает Августин, — Твоими могучими лучами, и я содрогнулся любовью и ужасом и увидел, что далеко отстою от Тебя, пребывая в чуждой Тебе области, и как бы услышал голос Твой с высоты: Я есмь пища сильных; расти — и будешь питаться Мною. И ты не превратишь Меня в себя, как ты превращаешь хлеб твой плотский, но сам превратишься в Меня".

Если истина не разлита во внешнем мире и не заключена в пространстве, ни в конечном, ни в безграничном, то следует ли отсюда, что самой истины не существует? На этот вопрос моего сознания, говорит Августин, я услышал в ответ голос Твой, как бы издали: Я есмь сущий. В этом Божественном Я Августин находит наконец предмет своих поисков. В энергии личного самосознания Божества восстанавливается утраченное единство и спасается единая личность. Это и есть объективное место, где человеческое "я" находит свой покой, тот внутренний мир, который освобождает от мук раздвоенного сознания. Утратив Бога, мы блуждаем, не находя себе места, и только в Нем обретаем себя, приходим в себя. "Где я был, Господи, когда искал Тебя? Ты был прежде меня, я же вышел из самого себя, не находил себя и тем более — Тебя". Бог есть "жизнь моей жизни". Утратив Его, мы теряем целостность нашего существа, лишаясь внутреннего мира. "Ты сделал нас для Тебя, Господи, — читаем мы в "Исповеди", — и сердце наше тревожится, доколе не успокоится в Тебе". Найдя Бога, мы как бы пробуждаемся от тяжелого сна. "Я пробудился в Тебе и иначе увидел в Тебе бесконечное, и зрение это не было плотским. И я возрел на все существующее и увидел, что все вещи обязаны Тебе своим существованием и в Тебе пребывает все конечное, но не так, как в каком-либо протяженном месте, так как Ты держишь все в себе силою истины".



Восприняв в себя, таким образом, неоплатонические элементы, Августин, однако, в этот период не был вполне неоплатоником. Для него на первом плане стоит жизненная, практическая задача, и умозрительный, мистический идеал этих философов не удовлетворяет его в силу его отвлеченности. Трансцендентное “Единое” неоплатоников не побеждает раздвоения земной действительности, и созерцательный мистицизм их философии уживается с глубоким дуализмом. Неоплатонизм раздрается контрастом между отвлеченным божественным единством, трансцендентным, сверхчувственным, абсолютно невоплотимым, и материей, враждебной и чуждой божественной действительности. Эта материя — начало всего несовершенного и злого в мире — противится Божеству. Она не им создана, существует одинаково вечно и не может быть им внутренне превращена или уничтожена. Между небом и землею, между Божественным и материальным существует непримиримая вражда; раздор спорящих начал, борьба и раздвоение лежат в основе всего существующего. Ясное дело, что эта система не в состоянии преодолеть манихейского пессимизма, и Августин не для того покинул дуализм восточный, чтобы погрязнуть в дуализме эллинском. Мы видели, что стремление спастись от этого рокового дуализма есть жизненный нерв его философии. Задача философии, как я уже говорил, есть для него вместе с тем задача практическая, религиозная, задача спасения. Мир божественный для него есть прежде всего объективное, спасающее начало. Между тем, “Единое” неоплатоников абстрактно; все индивидуальное, личное в нем отрицается; человеческая личность может прийти к его созерцанию лишь через самоуничтожение в экстатическом состоянии. В этом безличном божественном космосе личность не находит себе места и покоя. Безличное Божество равнодушно и чуждо человеку: оно его не бережет и не спасает. Предмет искания Августина есть Бог, заинтересованный в спасении человека, в котором элемент человеческий, личный не уничтожается, а сохраняется, получая высшее содержание и средоточие. Вот почему неоплатонизм у него тотчас получает христианскую окраску. На место абстрактного “Единого” Плотина и



Феодора у него становится энергия личного самосознания Божества, которое вступает в диалог с человеком, отвечая его исканию. Чтобы освободить нас от раздвоения нашей земной действительности, чтобы спасти нас от страдания и смерти, Божественное единство должно стать фактом нашей действительности, проникнув ее собой. Чтобы спасти человека, Бог должен войти в непосредственное, интимное с ним отношение, лицом к лицу, — одним словом, вочеловечиться. Чтобы спасти человечество как род, как общество, Божественный порядок должен воплотиться во всемирной общественной организации. Таков логический процесс, толкающий Августина от неоплатонизма к христианству и церкви.

От неоплатоников его отталкивает именно отсутствие человечности в их представлении о Божестве. Он усваивает себе целиком их учение о вечном Божественном Логосе, перефразируя его в известных выражениях Евангелия Иоанна. Но эти глубокомысленные умозрения неоплатоников, по-видимому столь согласные с христианским учением, не удовлетворяют будущего отца церкви, потому что им чужда идея вочеловечения, боговоплощения, которая одна в состоянии победить дуализм, примирить человеческое, земное с божественным. Их Божество не снисходит к людской немощи, не приходит на помощь страждущим и прощением не снимает с нас греховной тяжести.

Параллельно с неоплатонизмом, Августин испытывает другое мощное влияние, которое с неотразимой силой влечет его в том же направлении. В то самое время, когда мистический идеал обращается для него в практический императив, когда он ищет божественного единства в земном, конкретном воплощении, он сталкивается с могучей личностью Амвросия. Мне нет надобности входить здесь в подробную характеристику этого великого иерарха. Достаточно отметить в его характере те черты, которые так или иначе повлияли на мирозерцание его гениального ученика. Амвросий есть, можно сказать, конкретное олицетворение могучей церковной организации. Христианская идея в его лице является как сила всесокрушающая, неодолимая: это как нельзя более яркий образ той



Бессильной благодати, которая торжествует над человеческим злом в сильнейших его проявлениях, выносит борьбу с высшей человеческой властью. В лице Амвросия представитель религиозной идеи торжествует над человеческим могуществом на его высшей ступени. Он выходит победителем из столкновений с арианской императрицей и повергает в прах такую колоссальную личность, как Феодосий Великий. Вместе с тем это олицетворенный контраст между бессилием и ничтожеством мирской власти в лице слабых императоров, вроде Грациана и Валентиниана II-го, и величием духовной власти представителя церкви. Этот святитель, утверждавший, что государство в церкви, а не церковь в государстве, что церковь перее и больше государства, — действительно господствует и торжествует над мирской властью, являясь то в роли сурового судьи и наставника, то в образе опекуна и дядьки слабоумных императоров. По своему характеру и тенденциям он во многих отношениях является предшественником великих средневековых пап, предтечей Григориев и Иннокентиев. Августин ищет религиозную идею в конкретном историческом воплощении. И вот христианская идея является ему в энергии всесторонней практической деятельности. Он ищет объективного спасающего начала, божественного единства, как объективной нормы человеческой жизни и деятельности, и сталкивается с могучей вселенской организацией церкви, представляемой колоссальной личностью великого епископа. Но Амвросий импонирует ему не только внешним авторитетом своего величия и могущества. Он мирит в себе церковный авторитет с научным образованием, слово его звучит не только как внешнее предписание, но обладает внутренней убедительной силой. Он олицетворяет собою церковь не только как единство внешнее, но как разумный порядок, как единство органическое, внутреннее. Слушая Амвросия, Августин впервые убеждается в возможности разумного истолкования христианского учения, удостоверяется в отсутствии коренного противоречия между разумным знанием и объективным откровением.

В лице Амвросия христианский идеал является Августину как всестороннее господство божественного порядка над



ЗНЬЮ, как всемогущая церковь, властвующая над индивидом и обществом, как теократия, в которой мирское начало поглощено духовным. Впечатление от личности Амвросия, как уже было сказано, наложило неизгладимую печать на мирозерцание Августина. Его христианский идеал связался навсегда с этим впечатлением, остался навсегда идеалом теократическим. Такому влиянию способствовало глубокое сродство характеров обоих святителей. Как уже говорилось выше, центральное впечатление всей жизни Августина есть контраст греха и всецельной благодати. Если благодать всецельна, а воля человека ничтожна, то отсюда следует, что человек, чтобы спастись, должен всецело пожертвовать своей свободой, отдавшись всем существом своим объективной благодати. Отдельный индивид должен исчезнуть в объективном благодатном порядке, человек получает свое значение и смысл лишь как орган всемирного боговластия. Всецельной благодати соответствует всевластная церковь, как ее воплощение. Таким образом, влияние Амвросия совпадает с центральным мотивом всей жизни и мирозерцания нашего отца церкви.

Я не стану рассказывать здесь слишком общеизвестных подробностей его перехода в христианство. Нас интересует внутренняя история его мирозерцания, а не внешние события его жизни. Достаточно будет отметить здесь одну характерную черту этого обращения. Сам Августин приписывает этот глубокий внутренний переворот, в нем произошедший, внешнему чуду. В минуту, когда его страдания, муки неудовлетворенного искания доходят до крайнего предела, внешний толчок выводит его из состояния сомнений и колебаний. Он слышит голос, говорящий "tolle et lege" (возьми и читай), и слышит плотскими ушами, но приписывает его откровению свыше и, раскрыв по внушению этого голоса Св. Писание, находит в нем текст, отвечающий его исканию, и относит этот текст к себе, чем и решается его обращение. Для Августина в высшей степени характерно то, что в самом обращении своем он видит как бы насилие благодати над немощным человеческим естеством. Благодать уже здесь является как неодолимая сила, действующая на человека изнутри и извне



е только внутренними побуждениями, но и внешними толчками. Она приводит нас к объективному единству не только путем внутреннего озарения нашего ума и сердца, но и путем внешнего насилия. Упомянутый рассказ в “Исповеди” написан приблизительно через четырнадцать лет после обращения Августина с точки зрения уже вполне определившегося учения о благодати, и мы готовы присоединиться к мнению Гастона Буасье и Гарнака, которые утверждают, что в эту эпоху Августин был склонен представлять свое обращение более внезапным, чем оно было на самом деле. Внезапным оно действительно не было, а напротив, было подготовлено всем предшествовавшим развитием нашего героя. Отойдя на расстояние, он мог видеть свое прошлое в новом свете и мог ошибаться в оценке значения тех или других событий, но никто не заподозрит его в том, чтобы он сочинял сами эти события. Для нас, следовательно, остается тот в высшей степени важный факт, что обращение Августина для него связалось с впечатлением внешнего чуда. Уже в этом впечатлении содержится повод к фаталистической теории благодати, развитой им впоследствии, согласно которой благодать действует на нашу волю не только как внутренняя необходимость, но и как внешний фатум, и воля наша превращается в автоматический орган ее предначертаний.

* * *

Мы проследили становление миросозерцания бл. Августина и пришли к той точке, где оно фиксируется, утверждаясь незыблемо на христианской основе. Вглядываясь в учение, построенное им на этом фундаменте, мы увидим, что прошлое не исчезло в нем бесследно, что элементы, определявшие развитие Августина-язычника, продолжают жить и в его христианском сознании. Это языческое прошлое дает нам ключ к пониманию религиозно-философской системы великого учителя церкви.

Развитие Августина, как мы могли убедиться из всего вышеизложенного, совершило полный круг, вернувшись после долгого блуждания к исходной своей точке — к



христианскому мирозерцанию его матери. Вглядываясь в эту борьбу в это мирозерцание, мы увидим, что оно сохраняет в себе тот могучий философский идеализм, который пробудился в нем под влиянием Цицеронова «Гортензия». Далее, мы найдем в нем и манихейские элементы. Он противопоставляет пессимизму манихеев оптимистическую теодицею, удержав вместе с тем долю истины, заключающуюся в нем: ибо, будучи оптимистом в надежде лучшей жизни, он сохраняет вполне согласное с христианством пессимистическое отношение к жизни земной. Но, удержав элемент истины, заключавшийся в манихействе, он не вполне освободился и от его лжи. Вступив тотчас после обращения в борьбу со своими прежними заблуждениями, Августин отстаивает против манихейского дуализма единство божественного порядка вселенной. Против двоебожия последователей Манеса он развивает учение строго монотеистическое, их рационалистическому субъективизму он противопоставляет объективный церковный авторитет. Ища спасения от раздвоившейся вселенной, он развивает учение об идеальном единстве мирового плана, от века заключающегося в божественном сознании. Раздвоившемуся в себе человеческому сознанию он противопоставляет объективное откровение. Но и среди борьбы он не освобождается вполне от влияния своих противников, и неосознанное манихейство продолжает проявляться в его мирозерцании. Зло в учении Августина еще не ограничивает извне Божества, но включается в мировой план, как необходимый момент божественного предопределения, логически вытекающий из самораскрытия божественной мысли о сотворенном. Зло перестает быть внешней границей для Божества, но зато становится внутренней необходимостью для божественной воли: оно представляет собою необходимый момент самооткровения божественной мысли, как темный фон, на котором обрисовывается красота и благодать божественной мысли о сотворенном. Зло, тварный эгоизм не побеждается внутренне, в потенции, а втискивается насильственно в мировой план, служа необходимым средством чуждой ему цели добра. Августин никогда не мог совершенно преодолеть манихейского дуализма, и единство,



торое он ему противопоставляет, есть единство насильственное, внешнее.

Углубляясь, далее, в миросозерцание нашего отца церкви, мы найдем в нем тот скептицизм, который, как мы видели, выражается в смирении ума, в сознании неспособности человека одними собственными его силами познать истину. Нечего и говорить о том, что оно сохраняет в себе мистический идеал неоплатоников; подобно неоплатоникам, оно рассматривает все существующее *sub specie aeterni*, относя все единичные вещи к их вечной сверхчувственной идее. Затем, как мы говорили выше, оно несет на себе печать могучего влияния Амвросия. Эти элементы миросозерцания блаженного Августина отчасти суть необходимые моменты христианского сознания, отчасти же содержат в себе примесь лжи, характеризующей ту одностороннюю форму христианства, которая проявилась в его творениях.

Все, кому христианство не достается даром, кто получает его не как наследственный дар, а приходят к нему разумом и волей путем свободного исследования, неизбежно проходят через идеалистические порывы молодости и через отчаянье пессимистов и скептиков: чтобы уверовать в мистический идеал христианства, нужно вместе с пессимистами отчаяться в земной действительности; но, чтобы подчиниться церкви, нужно вместе со скептиками отрешиться от рационалистического сомнения и гордости разума. Чтобы быть христианином, нужно уверовать в сверхчувственную идею и признать над собою божественный авторитет. Моменты развития Августина суть, таким образом, до некоторой степени необходимые моменты в христианстве, и его "Исповедь" может быть названа феноменологией христианского сознания.

Но миросозерцание нашего отца церкви, как уже указывалось ранее и в чем мы еще сможем убедиться после, содержит в себе немало субъективной и местной лжи. Мы говорили о том, что он не вполне преодолел в себе манихейский дуализм, и что единство, которое он противопоставляет последователям Манеса, есть единство насильственное, внешнее. Последнее обстоятельство имело



счислимые последствия не только для самого Августина, и для всей той западной формы христианства, которой он был родоначальником и основателем.

Эпоха Августина, как мы уже говорили в начале этой главы, характеризуется столкновением и борьбой двух противоположных полюсов — церкви с ее Единством и атомарной, обособленной личности. Что же, спрашивается, могло противопоставить западное, латинское христианство исканию свободной личности и анархическому индивидуализму двух обществ? Это мы видим в системе Августина. Индивидуальной свободе он противопоставляет насилие благодати, беспорядку и анархии — единство божественного плана, как внешний порядок, объемлющий все сущее, который не упраздняет зло и эгоизм, а подчиняет его своим целям. Божественное единство, как универсальный закон всего, что есть, и идеальная норма всего, что должно быть, как производящая причина и конечная цель всего существующего, — такова основная мысль Августина, проведенная им последовательно через всю его систему. Но это — не свободное единство, в котором свободное Божество вступает в союз со свободной тварью, а единство абстрактное, в котором Бог лишь внешним образом господствует над миром, единство принудительное, насильственное.

Пророк и предтеча средневекового католичества, Августин уже заключает в себе как положительные, так и отрицательные его стороны.

В момент обращения Августина все элементы его христианского мирозерцания уже налицо, последующее же — лишь развитие и применение тех начал, которые уже назрели к тому времени в его сознании. Обозревая всю его литературную деятельность, мы отметим в развитии его учения три стадии, соответствующие его борьбе с тремя христианскими ересями: манихейством, донатизмом и пелагианством; 1) против манихеев он развивает учение об объективном единстве мирового плана и противопоставляет их рационализму единство церковного авторитета; 2) против донатистов тот же принцип единства мирового порядка специфицируется, как *unitas ecclesiae*; их церковному



артикуляризму противопоставляется католический универсализм; 3) против пелагиан, отрицающих благодать, утверждается единство действия благодати, как объективного спасающего начала, единство, как всеобщее предопределение, торжествующее над индивидуальной человеческой свободой. Во всех трех стадиях один и тот же принцип — идеальное единство — специфицируется как архитектурно-тонический принцип вселенной, как принцип социальной организации общества и как содержание субъективной человеческой свободы. Развивая отдельные стороны своего учения против ересей, отрицающих ту или иную сторону христианства, Августин сосредоточивает и суммирует его во всей полноте против язычников. Здесь идеал нашего мыслителя получает самое законченное и совершенное выражение, формулируется как *Civitas Dei*, как единство всемирного боговладства.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Августин — апологет теократического идеала западного христианства

I

Тремя великими историческими событиями обозначаются хронологические грани литературной деятельности блаженного Августина. Деятельность эта начинается при Феодосии Великом, в момент последнего государственного объединения обеих половин Римской империи и накануне окончательного ее распада; она достигает своего апогея в момент взятия Рима готами под предводительством Алариха и кончается в момент завоевания Африки вандалами, начавшегося незадолго до смерти Августина. Это совпадение начала, апогея и конца деятельности великого отца церкви с тремя великими мировыми событиями не есть результат простой исторической случайности. Для мирозерцания Августина не случайно то, что в самом начале его лите-



урно-апологетической деятельности Римская империя, объединенная Феодосием, распадается. Этим событием ставится на очередь вопрос, как сохранить культурное римское единство вопреки распадению светского единства, как спасти общество вопреки распаду государства. С этого момента римское единство окончательно перестает быть государственным, но зато продолжает свое существование как единство церковное; *unitas Romana* сохраняется лишь как *unitas ecclesiae*, *unitas catholica*. Отсюда следует вывод, что разрушающееся общество может спасти свое единство лишь в универсальном единстве церкви, которая одна связует Восток и Запад; что, по крайней мере по отношению к этому обществу, это универсальное единство есть верховное спасающее начало. И вот, частью в ответ на исторические события, частью же упреждая их, начинается деятельность величайшего из апологетов христианского единства. Закономерно и то, что кульминационная точка его апологетического творчества совпадает с моментом взятия и разграбления Рима Аларихом, ибо разрушение ветхого Рима есть красноречивый призыв к созданию нового. Взятием Рима наносится смертельный удар римской языческой идее, выразившейся в культе римского государственного всемогущества. Победа готов повергла в прах не только римскую силу, но и римское языческое божество.

Но будучи упразднением и разрушением Рима языческого, победа эта была вместе с тем красноречивым свидетельством о жизненной силе и миссии христианской церкви. Предавая Рим огню и мечу, воины Алариха с благоговением останавливались перед христианскими храмами; и побежденные находили в них спасение и убежище от ярости победителей.

Одна церковь устояла среди всеобщего крушения, обратив поражение Рима в величайшее свое торжество; она одна со своими уцелевшими от пламени храмами представляла Рим, как вечный город. Разрушением Рима вновь с небывалой силой ставится на очередь все тот же вопрос о том, как спасти разрушающееся общество. И вот, в ответ на падение древней столицы, зарождается величайшее творение Августина, где римской государственной идее



рода вселенной противопоставляется христианская идея всемирного града Божия, где христианская теократия торжественно возвещается, как единственный истинный, нерукотворный вечный город. На виду дымящихся развалин языческого Рима, кесарского, закладывается идеальная основа Рима христианского, католического.

Весьма знаменательным представляется и совпадение смерти Августина с началом завоевания Африки вандалами. Отторгая от Рима Африку, снабжавшую его хлебом, завоевание это лишало Рим необходимых материальных условий его существования, обрекало на голодную смерть и было почти равносильно его уничтожению. Но, вместе с тем, это послужило опять-таки к величайшему торжеству христианской теократической идеи: церковь и здесь, как и при взятии Рима, одна выходила целой из пламени. Поражая государство, победа вандалов давала новую силу церкви, которая теперь в северной Африке одна оставалась представительницей культурной римской идеи против варварского германского мира. Вторжение ариан-варваров заставило сплотиться римское население вокруг вселенской церкви, и, странное дело, — победа вандалов продолжила дело проповеди Августина, нанося смертельный удар донатистскому расколу, отторгавшему дотоле от вселенской церкви большую часть африканского населения. Раскол этот, бывший прежде всего реакцией местного африканского национализма против римских порядков вообще и вселенской церкви, как римской государственной церкви, — вследствие завоевания Африки утрачивал почву под ногами, теряя всякий смысл и значение. Среди вандалов-ариан католическая церковь перестала быть церковью господствующею и благодаря этому могла привлечь к себе своих бывших противников-донатистов. Донатисты, для которых истинная церковь была прежде всего церковь мученическая, церковь гонимая, очутившись под властью варваров, одинаково враждебных ко всем не-арианам, сблизилась в общем несчастье со своими вчерашними врагами — католиками. Донатистский раскол почти исчез, и на развалинах единства государственного восстановилось единство церковное. Град Божий утвердился и



еп, прийдя в соприкосновение с варварским миром, и апологет церковного единства умер на пороге этого нового германского мира, как бы завещая ему свое дело для продолжения и завершения.

Вопросы, вокруг которых вращается мысль великого апологета, и его ответы подсказаны историческими событиями его эпохи. Всматриваясь в его апологетическую деятельность, мы увидим, что вся она есть не что иное, как проповедь боговластия, как всеобщего закона вселенной и принципа всемирной социальной организации. Постепенным упразднением ветхого Рима и созиданием нового, т. е. главным историческим делом той эпохи, определяются исторические рамки этой проповеди. Идеал всемирного вечного города, построенного не на шаткой человеческой основе, подверженной разрушению и гибели, а на вечном божественном фундаменте, — идеал града Божия, — есть ее начало, середина и конец.

Чтобы убедиться в этом, попытаемся охватить одним взглядом апологетическую деятельность Августина в целом.

Казалось бы, что общего между разнообразными противниками, с которыми пришлось бороться Августину, отстаивая свою христианскую идею, что общего между этими столь разнородными по характеру и тенденциям ересями и сектами, — манихеями, донатистами, пелагианами? В чем сближаются между собой эти христианские ереси и римское язычество, против которого направлена Civitas Dei Августина? По-видимому, как между противниками блаженного Августина нет никакой солидарности и единства, так же точно и в его апологетической деятельности нет никакого центрального, господствующего интереса, нет центральной руководящей идеи, которая сообщила бы его проповеди единство системы. К такому заключению, действительно, приходит большая часть немецких протестантских ученых, в особенности же Рейтер и вслед за ним — Гарнак. “О системе Августина не может быть и речи, — говорит последний. — Главнейшая заслуга Рейтера заключается в том, что он доказал невозможность конструировать систему Августина и устранить противоречия, заключенные в ней”. Против различных



отивников, по мнению этих исследователей, великий апологет руководствовался различными интересами, меняя каждый раз точку зрения. Кроме того, в качестве апологета церковной практики, он часто вынужден был защищать и отстаивать действующие в церкви обычаи и принципы, хотя бы они и противоречили его субъективному религиозному настроению. Отсюда множество противоречий в его учении, отсутствие в нем какой бы то ни было цельности и единства. Например, учение о свободе воли, развитое им против пелагиан, противоречит тому, что он учил о том же предмете против манихеев. Его антипеллагианское учение о благодати находится в таком же противоречии с учением о церкви, которое он развил против донатистов. Мы должны признать здесь вместе с названными немецкими историками, что противоречий у Августина действительно немало. Мы не только не намерены их сглаживать, но постараемся познакомить с ними читателя. Несомненно также и то, что учение Августина не может быть изложено и рассмотрено как философская система, хотя в нем и присутствует сильный философский элемент. Между философом и апологетом всегда существует та великая разница, что философ строит свою собственную систему, тогда как апологет является защитником мирозерцания, независимо от него существующего и развивающегося, до него исторически сложившегося и данного ему извне. Следовательно, единство системы, единство учения у апологета зависит от того, во-первых, есть ли такое единство в том материале, с которым он имеет дело, и, во-вторых, руководствуется ли он единым интересом, единой идеей в своем отношении к этому материалу. Если будет доказано присутствие такого единого интереса, то разбираемое учение должно быть признано системой, несмотря на субъективные противоречия, даже в том случае, если личное настроение апологета во многом не гармонирует с защищаемым им принципом.

Что касается Августина, то, вникая в его учение, мы, как было сказано выше, действительно наталкиваемся в нем на множество непоследовательностей. Но так как нет на свете ни одного человеческого учения, ни религиозного, ни философского, которое было бы безукоризненно логично



уждо противоречий, так как система абсолютно логичная, а лишь недостижимый идеал человеческого разума, то нельзя отрицать за каким-нибудь учением значение системы только потому, что оно имеет свои противоречия, ибо в таком случае нельзя было бы вообще найти систему, заслуживающую этого названия. Вообще мы признаем системой всякое учение, которое проникнуто единым идеалом или принципом, а не представляет собой механическую комбинацию начал разнородных, внешним образом связанных между собой. Чтобы отрицать за каким-либо учением значение системы, мало того — показать в нем противоречия, — нужно показать еще, что эти противоречия суть результат столкновения противоположных элементов, не связанных между собой в данном учении никаким общим идеалом или интересом; что, следовательно, разбираемое учение представляет собою не органическое единство, а лишь механическую комбинацию.

Что касается учения Августина, то если оно представляется некоторым немецким ученым собранием противоречий, объединенных лишь личностью их автора, то виноват в этом не Августин, а они сами. Виноват в этом главным образом тот догматический интерес, который заставляет их смотреть на исторические события и учения сквозь призму их вероисповедания. Многие положения Августина, как например его учение о благодати, в котором он является до известной степени предшественником Лютера, признаются ими за учения евангелические и превозносятся. К другим его положениям, как например учению о церкви, где он выступает предтечей католицизма, они относятся чрезвычайно враждебно, как к элементу “вульгарно-католическому”. Поэтому от них ускользает та тесная органическая связь, которая существует между учением Августина о благодати и его церковным идеалом, и вообще все учение великого отца церкви произвольно и искусственно рассекается ими на элементы евангелические и не-евангелические. В частности, некоторые ученые, как например Рейтер, не в состоянии уловить единство идеала Августина из-за самого их метода исследования, — добросовестного и тщательного, но слишком мелочного и,



ли так можно выразиться, микроскопического. Рассматривая в лупу любое учение, мы всегда рискуем потеряться в деталях; преувеличивая значение отдельных противоречий, мы никогда не будем в состоянии понять в нем единство целого. Это в особенности верно относительно целого столь великого и обширного, как учение Августина. Чтобы понять его единство, чтобы охватить его одним взглядом, надо отойти от него на расстояние и постараться понять его, как звено всемирно-исторического процесса. Тогда только у нас перестанет рябить в глазах от множества разнородных элементов, входящих в состав занимающего нас учения, и мы увидим в нем единство мысли и плана.

II

При всей своей разнородности, противники блаженного Августина стоят на общей исторической почве и сходятся между собою если не в том, что они утверждают, то по крайней мере в том, что они отрицают. Все они в той или другой форме восстают против идеала единой божественной организации вселенной и человеческого общества, все они так или иначе суть враги христианского теократического идеала, хотя и нападают на него с разных сторон.

С точки зрения манихейского учения, как мы уже указывали в предыдущем разделе, мир не есть создание единого принципа, а двух богов. Мир — не единый храм единого Бога, не единое Его царство, а порождение двух враждующих царств. В основе вселенной нет единого архитектурного принципа, нет единой организации. В мире вечно властвует не только Бог, но и сатана.

Задача христианского апологета против манихеев заключается в том, чтобы показать единство организации вселенной, единство мирового порядка, представить мир как единое целое, подчиненное власти единого Бога. Против учения, разделяющего мир между двумя царствами, требуется показать, что единый Бог вечно царствует. Архитектурное единство вселенной, мир, как осуществление



ного предвечного плана, воплощение единого вечного закона, боговластие, как факт вечной действительности, — такова центральная тема всех антиманихейских произведений Августина. С этим тесно связано развиваемое в этих же сочинениях учение о церковном авторитете. Истинность церковного авторитета здесь доказывается всемирным распространением церкви, представляющей собой всемирное согласие людей (*consensus gentium*). Церковь для Августина обладает авторитетом как представительница единого Божественного порядка, Божественной власти, простирающейся на всю вселенную.

Если манихейство, таким образом, отрицает единство вселенской организации, то донатистский раскол есть прямое посягательство на единство вселенской церкви, которая в социальном порядке воплощает в себе Божественное единство. Земная церковь для донатистов не есть всемирное здание, а общество святых, избранных. Спасительная сила церкви и ее таинств коренится не в присущих ей объективных дарах благодати, а в субъективном совершенстве ее служителей, совершающих таинства. Поэтому таинство, совершенное лицом недостойным, уличенным в явных пороках, с точки зрения донатистов, недействительно и уже не заслуживает названия таинства. Спасительная сила церкви обуславливается личной доблестью ее иерархов; характеристический признак истинной церкви, соответственно этому, не объективная вселенская организация, а личное совершенство ее святителей. В этом личном совершенстве святителей или, скорее, в отсутствии явных пороков в их среде заключается, с точки зрения донатистов, та чистота и святость церкви, о которой говорит апостол (Ефес. V, 27), называющий ее “церковью, не имеющей пятна или порока”. Вселенская церковь, по учению донатистов, опорочила себя тем, что после диоклетиановского гонения не только удержала в своей среде тех святителей, которые отреклись от нее под влиянием страха и предали св. книги в руки язычников, но и оставила за ними их сан и должность. С этого момента церковь перестала быть невестой Христовой “без пятна и порока”, но стала обществом предателей. Таинства ее с тех пор уже не суть



нства, и единство ее утратило свою спасительную силу. Сего характернее то, что истинная церковь для донатистов, церковь святых и мучеников, совпадает с территориальными пределами их африканской общины, в противовес опорочившей себя предательством “церкви заморской”, как они называли вселенскую церковь. Учение это таким образом является выражением не личного сомнения донатистских епископов, а прежде всего — национального высокомерия донатистской африканской общины. Путем предвзятого толкования св. Писания, донатисты пытались доказать, что все пророчества о церкви касались Африки, что именно африканцы суть избранный народ-богоносец. Поэтому-то африканская, т. е. донатистская церковь — это такая церковь, какая она и должна быть. Церковный идеал для них совпадает с действительностью, и видимая земная церковь (т. е. африканская донатистская община) представляется совершенным его осуществлением. Все это указывает на то, что на самом деле под этими догматическими формулами скрывается протест пунического национализма против церкви, не связанной исключительно с какой бы то ни было народностью, против церкви вселенской. Отрицание донатистов направлено именно против принципа вселенской организации церкви, существующей объективно, независимо от совершенства и достоинства лиц, ее представляющих: они выступают прежде всего против универсального идеала церкви, который не исчерпывается никакими видимыми внешними проявлениями, не совпадает с церковью в ее временном земном состоянии.

Само собой разумеется, что в виду той тесной связи и того особого отношения, которое в то время установилось между церковью и государством в Западной империи, донатистский раскол был движением столь же антигосударственным, сколь и антицерковным. Понятно, что западные императоры, искавшие в церкви спасения от собственной слабости, предпочли соединиться с той церковью, которая сама была обоснована прочнее. За невозможностью построить и укрепить государство на шатком основании пунических добродетелей донатистских священников, они



Предпочли опереться на более прочный фундамент объективной вселенской организации, представленный католической церковью. Проникнутая преданиями всемирного государственного единства, империя не могла соединиться с местным национальным движением и, в силу естественного сродства, должна была примкнуть к Церкви, представлявшей всемирное социальное единство, т. е. к церкви вселенской. Вот почему донатистский раскол относится одинаково враждебно к вселенской церкви, как римской государственной церкви, и к империи, как католическому государству. В донатизме выразилось восстание африканского национализма против римской идеи универсального единства вообще; и вот почему вокруг донатистского знамени столпились все элементы северо-африканского общества, недовольные римской церковью и римским владычеством. К ним присоединилось, например, движение циркуцеллионов, существовавшее раньше донатизма. Первоначально оно не имело характера религиозного раскола. То было просто стихийное движение значительной части сельского населения северной Африки против римской аграрной системы, закрепощавшей бедный люд немногим крупным землевладельцам в качестве рабов или колонов. При первом появлении донатистов циркуцеллионы тотчас соединились с ними в общей вражде к ненавистным им римским порядкам. И таким образом, движение более раннего происхождения, чем донатизм, возникшее на аграрной почве, продолжало существовать в соединении с ним в новой форме христианского раскола. Вообще, мы видим донатистов во главе всех африканских сепаратистских движений, в союзе с врагом империи, мавританским царем Фирмом, с восставшим мавританским князьком и африканским военачальником Гильдоном. Наконец, по их призыву и в союзе с ними совершилось нашествие вандалов, которые и стали их Немезидой.

Между донатистами и церковью идет спор о том же роковом вопросе, которым мучится весь римский Запад того времени, — об идеальной общественной организации, спасительной для личности и для общества. Вопрос этот, само собой разумеется, особенно тревожен и мучителен



я того времени, когда, в виду растущих и приближающихся волн варварских нашествий, существование общества и личности висит на волоске, подвергаясь ежеминутной опасности. В виду указанных нами особенностей донатистского движения, задача апологета церкви заключается, во-первых, в том, чтобы отстоять принцип единства церкви и ее вселенской организации, существующей объективно и спасительной независимо от субъективного совершенства священнослужителей. Во-вторых, он должен указать отличие церкви в ее видимой, земной действительности от ее вечного идеала. В виду строящегося на его глазах здания града Божия, он должен восстать против учения, утверждающего, что оно уже построено; в строении видимой церкви он должен распознать и указать невыполненный еще, но постепенно осуществляющийся идеальный архитектурный план. В-третьих, так как на Западе принцип единства представляется римской церковью, — западный апологет христианского церковного единства есть волей-неволей апологет единства римского, — каковы бы ни были его личные симпатии или антипатии. В качестве апологета, он не столько строитель, сколько зритель строящегося здания: он не предлагает свой архитектурный план, а защищает тот, который на его глазах осуществляется в действительности.

Таков именно характер антидонатистской апологетической деятельности Августина. Спасение личности и общества — в объективном единстве церкви, которая не зависит от личной святости ее членов. Церковь не может быть осквернена пороками своих святителей; в несовершенном, земном своем состоянии она не есть общество святых. Напротив, согласно Евангелию церковь земная есть сеть, улавливающая в себя множество разного рода рыб, — добрых и злых; поле, на котором плевелы растут рядом с пшеницей. Она включает в себя многих, которым не суждено войти в царствие будущего века, и не включает в себя многих таких, которые имеют в нее войти и спастись. Она есть общество святых в идее грядущего царствия, но до страшного суда Божия пшеница не может быть отделена от плевелов, и церковь земная остается



шанным обществом. Одним словом, церковь земная, будимая по отношению к церкви идеальной, церкви будущего века, — есть лишь недостроенное здание. Блуститель единства этого здания есть римский епископ, в порядке непрерывного преемства связанный с верховным апостолом св. Петром; и церковь антиримская, как община донатистов, по этому самому на есть церковь истинная, вселенская. Таковы мысли, высказанные и развитые блаженным Августином против донатистов.

Если, таким образом, донатисты, при всем своем отличии от манихеев, сходятся с ними в том, что выступают против принципа божественной вселенской организации, манихеи в порядке космическом, а донатисты — в порядке социальном, то апологетическая задача против тех и других в сущности одна и та же, и полемика с донатистами лишь продолжает то, что начато в полемике с манихеями: раскрытие теократической идеи западного христианства. Против манихеев Августин отстаивает боговластие, как закон вселенной. Против донатистов он отстаивает земную церковь, как земное осуществление этого вечного архитектурного плана в человеческом обществе, как временную, несовершенную форму боговластия.

III

Неизмеримо важнее двух предыдущих третья стадия апологетической деятельности Августина, — его борьба с пелагианством. Ибо если с манихеями шел спор о единстве вселенной, а с донатистами — о единстве церкви, то пелагиане поднимают вопрос о самом принципе внутренней, религиозной жизни личности и социальной жизни церкви, — о благодати. Вопрос об отношении благодати к человеческой природе и свободе есть вопрос о самом существовании церкви, ибо церковь, согласно ее собственному учению — союз свободных личностей, объединенных и организованных в одно социальное тело благодатью. Следовательно, вся совокупность ее учреждений и таинств, вся ее социаль-



Эта организация есть своего рода конкретное отношение между благодатью и свободой, т. е. как бы уже ответ на вопрос о благодати. Вместе с тем здесь идет речь о самой сущности христианского боговластия, — о том, в каком отношении между собой находятся два основных элемента божественного царствия, — благодать и свобода. В другой форме это тот же роковой вопрос, подготовленный всеми событиями того времени и поставленный ребром крушением Рима, вопрос о социальных основах нового общества, которому предстоит построиться на месте старого. В ту бедственную эпоху, под свежим впечатлением нашествия Алариха и разграбления древней столицы, христианское общество латинского Запада прежде всего спрашивало себя, откуда ему ждать спасения: от всесильной божественной благодати, выражающейся в коллективной организации церкви, или от пробудившейся энергии личной деятельности? В виду наступившего мирового кризиса, готовясь вступить в новую всемирно-историческую эпоху, человечество как бы измеряет и испытывает свои силы, сопоставляя свободу и мощь человека с силою благодати Божией. Оно естественно спрашивает себя: что же может человек со своей свободой, достаточны ли его силы, чтобы избавиться от грехов древнего мира и создать обновленное общество, или же ему нужна благодатная, Божественная помощь для предстоящего возрождения, — человеку или Богу быть строителем нового здания? Борьба Пелагия с Августином началась в 411 г., т. е. через год после взятия Рима и как раз в ответ на совершившиеся события. На самом деле это спор о социальной задаче и миссии церкви; от того или другого его решения зависит весь последующий ход всемирной истории, ибо в этой догматической полемике оба противника представляют собою в области теории, догмата, — два всемирно-исторические начала, которые уже боролись в тогдашнем обществе, и от взаимодействия которых сложилась средневековая Европа. Главный фактор спасения у Пелагия — свободная личность, спасающаяся индивидуальным усилием своей воли; принцип Августина, выдвинутый им против Пелагия, есть всесильная благодать,



ьным воплощением которой может служить лишь сильная церковь.

Казалось бы, что общего может быть между пелагианским принципом спасения по заслугам и мировыми событиями того времени? Какое может быть соотношение между пелагианским отрицанием наследственного греха и социальными вопросами той эпохи? Между тем, на самом деле, такое соотношение существует, и притом самое непосредственное; ибо этими двумя пелагианскими учениями кладется в основу религиозной жизни крайне индивидуалистическое начало, грозящее ниспровержением всего социального здания церкви. Этими двумя положениями отрицается единство человеческого рода, как организованного целого. Ибо человечество уже не представляется органически связанным ни во едином земном родоначальнике Адаме, ни в духовном родоначальнике Христе. Отдельный индивид ничем не связан с родом человеческим. Он не связан его прошедшим, его историей: он свободен от грехов своих предков и не может передать своих грехов или доблестей потомству; он не связан солидарной связью со своими ближними ни в настоящем, ни в прошедшем, ни в надежде на будущее. Мы не согрешаем и не умираем во Адаме, грех Адама повредил ему одному, и каждый из нас есть индивидуальный виновник своего греха. С другой стороны мы не спасаемся, не воскресаем во Христе даром благодати Божией, но спасаемся нашими индивидуальными заслугами: каждый из нас есть индивидуальный виновник своего спасения.

В этом индивидуалистическом направлении заключается центр тяжести пелагианства. Пелагиане не отрицают благодати, как таковой, но они отрицают какое бы то ни было ее социальное действие. Как не существует греха коллективного, родового, так же точно и благодать не есть принцип коллективной организации: индивидуалистическое учение пелагианства исключает как солидарную ответственность человечества во грехе, так и солидарное единство людей в спасении. Пелагиане не отрицают благодатной помощи, посылаемой Богом человеку. Но благодать не представляется им единым действием Божества, обни-



лющим и организующим человечество, как единый союз; она раздробляется для всех на множество мелких, единичных актов Божественного произвола, представляется им рядом чисто внешних воздействий Бога на единичного человека. Все эти воздействия сводятся к трем главным: творению, законодательству и учению. Создавая человека, Бог вложил в него естественный закон, дав ему свободную волю для его исполнения. Человек мог не грешить, но так как он согрешил и, следовательно, вложенного в него от природы сознания нравственного закона оказалось недостаточно, то явилась необходимость во внешнем напоминании закона богооткровенного и, наконец, во внешнем авторитетном примере и учении Спасителя. Жизнь и страдания Христа — Его индивидуальная заслуга, а не универсальное спасающее действие; крестной смертью не искупаются наши, чужие для Него грехи: она может быть спасительна для нас не как искупление, а как назидание и пример, могущий побудить нас к исполнению закона. Человек не органически связан со своим Спасителем, а относится к Нему лишь чисто внешним образом, как ученик и подражатель. Каждый из нас может спастись не чужими заслугами, а лишь полным и безукоризненным соблюдением закона. Основным принципом спасения является не милость, а правда Божия, выражающаяся в формуле “каждому свое”; спастись можно только полным и безукоризненным соблюдением закона: неисполнившие хотя бы одной йоты закона подпадают без милосердия осуждению и вечному аду.

Нетрудно понять, в каком отношении стояло это учение к общественному настроению и событиям того времени. Пелагий, начавший свою проповедь в Риме за несколько лет до катастрофы 410 г., был поражен глубоким нравственным упадком тогдашнего римского общества. В виду надвигающейся со всех сторон грозы, он считал необходимым вывести общество из состояния нравственной лени, апатии и отчаянья, возбудить в больном общественном организме спасительную для него реакцию. Спасение общества — в нем самом, думал Пелагий; чтобы побудить его к деятельности, нужно прежде всего поднять в нем



олебавшееся доверие к его силам. В одном из своих проповедей он говорит, что лучшее средство побудить людей к деятельности, к добру, заключается в том, чтобы их ободрить и обнадежить: наиболее целесообразная проповедь, поэтому, есть та, которая начинается с указания силы и мощи человеческой природы. Лучшим ободрением к войне, перед сражением, служит указание силы войска. Чтобы заставить человека работать над своим спасением, нужно убедить его в том, что оно зависит от него самого, что оно — в его власти. Бог, требуя от человека исполнения заповеди, не стал бы требовать от него невозможного. Очевидно, что Он дал нам и свободу, как необходимое средство для ее исполнения. Итак, если мы хотим, то мы можем заслужить наше спасение. Мы должны, следовательно, мы можем, — заключает Пелагий по-кантовски. Учение о наследственном грехе и о благодати, спасающей даром, с этой точки зрения есть лишь оправдание апатии и лени; этими учениями устраняется индивидуальная ответственность личности, так как грехи наши взваливаются на наследственную нашу природу, а спасение представляется независимым от нас даром Божиим. Характерным представляется во всем этом пелагианском учении отрицание какого бы то ни было мистического элемента в христианстве, отрицание сверхприродного действия Божества на человека. Закон и свободная личность, как его исполнитель, суть единственные факторы спасения. Мало того, пелагианство для того лишь объявляет человека свободным от всякого сверхприродного действия на него Божества, чтобы тем крепче связать его внешней заповедью: оно хочет отнять у своих последователей надежду на Божественное милосердие, чтобы сделать их тем более ревностными исполнителями закона. Пелагианство оставляет нетронутой всю совокупность церковных учреждений и таинств, но превращает их в чисто внешний юридический механизм. Спасительная сила их коренится не в каком-либо мистическом, возрождающем действии на человеческую волю: человеческая воля не извращена наследственным грехом и потому не нуждается в возрождении. Спасение достигается ее собственными силами; церковные учреж-



ния и таинства суть лишь обязательные внешние юридические нормы, от соблюдения коих зависит наше спасение.

Замечательно, что сам Пелагий, будучи монахом ревностным и строгим, руководствовался в своей проповеди мотивом аскетическим: он верил, что человек спасается делами закона, и хотел побудить своих последователей к аскетическому внешнему деланию. Он придавал большое значение аскетическому образу жизни, но весь смысл этой аскезы для него сводился к исполнению внешней заповеди. Практическая цель, дела для него стояли на первом плане; догматические споры он считал пустяками. И те учения, с которыми он выступил, были для него самого не целью, а лишь средством, чтобы возбудить в людях деловую энергию. Законник по существу, он менее всего хотел быть новатором, — напротив, он считал себя истинным и консервативным католиком, охранителем закона. Он всячески старался представить свое учение как древнейшее предание вселенской церкви, подкрепить его авторитетными именами отцов церкви.

Само собой разумеется, что проповедь Пелагия не во всем последовательна и страдает многочисленными противоречиями. В самом деле, если человек спасается своими естественными силами, если в него от природы вложено сознание закона, то он легко может спастись и без этого искусственного, внешнего механизма церкви. Если каждый из нас рождается в том состоянии, в каком был Адам до грехопадения, если человеческая природа в ее земной действительности добра, то для спасения достаточно следовать человеческой природе и ее естественным влечениям; подвиги аскетической святости поэтому суть нечто излишнее и бесполезное. Пелагианское учение таким образом может послужить оправданием светского настроения. Оно вызывает мирскую реакцию и усиливает ее тем, что обращает религию и церковь в абсолютно внешний и чуждый человеку механизм; тем самым оно освобождает своих последователей и от церкви, и от христианства, неизбежно обращаясь в проповедь мирскую, гуманистическую. Аскетическое учение Пелагия, действительно, перешло



Светское пелагианство его ученика и последователя, знаменитого Юлиана Экланского. Юлиан прямо признает естественную добродетель достаточной для спасения: сама принадлежность или непринадлежность к церкви есть для него факт безразличный. Еще Пелагий утверждал, что ветхий закон так же достаточен для спасения, как и Евангелие. А Юлиан, развивая далее мысль своего учителя, пришел к тому заключению, что языческая доблесть какого-нибудь Фабриция точно так же спасительна, как праведность Иова или праведность в христианском смысле слова, что спасение так же легко достигается в церкви, как и вне ее. Аскет Пелагий придавал большое значение половому воздержанию. Юлиан же, как мыслитель более последовательный, утверждал, что если грех не передается путем совокупления, то в половом влечении нет ничего греховного; если человеческая природа добра, то в естественном ее влечении не может быть ничего предосудительного, и аскетическое воздержание не есть заслуга. Характерным девизом всей этой светской проповеди Юлиана служит формула: “человек, эмансипированный Богом” (*homo a Deo emancipatus*). На самом деле в лице Юлиана совершается эмансипация учения Пелагия от христианства. Действительно Юлиан, для которого самый текст св. Писания авторитетен, лишь поскольку он не противоречит разуму, для которого человек в его естественном состоянии есть высший идеал, — имеет уже мало общего с христианством, он скорее может быть назван гуманистом V-го века, и учение его есть мудрость гораздо более языческая, чем христианская.

Всем этим достаточно изобличается характер пелагианства, как языческой реакции на церковной почве. В пелагианском учении, особенно у Юлиана, несомненно присутствует эллинский философский элемент; но господствующая черта этого учения, его практический характер, есть черта не эллинская, а существенно латинская, римская. Пелагианство есть типичное олицетворение той римской деловитой религиозности, для которой важны прежде всего практические задачи, умозрение же обладает лишь второстепенным значением, для которого господство внешнего



она есть абсолютная цель, а все остальное обладает лишь условным значением средства. Черта эта и до наших дней составляет одну из типичных особенностей римского религиозного благочестия; она сближает Пелагия с узко-клерикальным его направлением, сильным в латинском западе во все времена. Этот практический характер пелагианства свидетельствует о том, что эллинский философский элемент имеет в нем лишь второстепенное значение. Всем своим складом и особенностями пелагианство сближается более всего с римским язычеством. Ибо самая характерная черта римского язычества, отмеченная всеми выдающимися современными историками, есть юридический формализм, превращающий отношение человека к божеству и религию в механическое исполнение закона, в мертвое внешнее делание. Вся религиозная жизнь языческого Рима построена на том принципе, что человек оправдывается перед своими богами совершением известных внешних действий, требуемых законом; что соблюдение этих внешних предписаний закона имеет для него спасительное значение независимо от настроения, и что малейшее нарушение этих требований для него губительно, так как божественное правосудие не знает милосердия. Божество к человеку находится в отношении кредитора к должнику; человек получает от него лишь эквивалент своих заслуг и может спастись от его гнева лишь точным соблюдением договора. Все эти языческие римские принципы вошли целиком в учение Пелагия, которое, таким образом, представляет собою ни что иное, как латинскую языческую реакцию под внешней оболочкой христианства.

Истошившее свои жизненные силы латинское язычество хотело жить паразитически, чужой жизнью, привившись к церкви, и воскресло в форме христианской ереси Пелагия. Как и римское язычество, пелагианство видит в религиозном общении людей собрание атомов-личностей, лишь внешним образом объединенных общим законом и искусственным механизмом учреждений. Оно сочетает римский юридический универсализм с римским религиозным индивидуализмом, превращающим религию в частно-правовое отношение.



Этим заранее предрешается историческая судьба пелагианства. Языческий Рим оттого и распался, что перестал быть живым органическим целым, оставаясь лишь искусственным механическим собранием. И конечно, не пелагианство с его индивидуалистическим мирозерцанием могло собрать и воздвигнуть вновь рассыпавшееся здание. Пелагианское учение в сущности говорило: “Спасайтесь, кто может и как может”. Само собой разумеется, что не с этим пелагианским *saue qui reut* церковь могла противостать варварам. Чтобы восторжествовать над германским индивидуализмом, она должна была предварительно обуздать этот индивидуализм пелагианский, латинский, возникший в ее среде. Весь ход всемирной истории повернулся бы иначе, если бы церковь, отринув Августина, последовала за Пелагием. На самом деле она осудила Пелагия и вступила в варварский германский мир, как союз сплоченный, организованный и как сила организующая, единящая. Она признала вместе с Августином спасение делом общим, социальным, а не индивидуальным актом человеческой воли, признала для себя спасительным мистическое действие благодати, а не отвлеченную свободу личности. И с этим принципом она действительно спасла всемирную цивилизацию от крушения и гибели, обуздала варваров и завоевала новое поле для распространения христианской и античной культуры.

Все события того времени наводят на ту мысль, что естественными своими силами человек спастись не может, что спасение Рима против варваров может быть лишь чудом благодати Божией. В тот момент, когда весь латинский мир ждет и требует этого явления божественной силы и власти, Августин выступает апологетом благодати, т. е. христианского теократического принципа против индивидуалистического мирозерцания Пелагия. Учение Августина, в противоположность самонадеянной проповеди его противников, исходит из смиренного сознания человеческой немощи, бессилия человека к добру. Оно опирается на наблюдение человеческой природы вообще и на наблюдение тогдашнего общества в частности и оправдывается им действительно гораздо более, чем точка зрения



пелагия, которая исходит из предположения умозрительного, из отвлеченного понятия человеческой личности абсолютно свободной, какая в опыте никогда не была наблюдаема. За Августином стоит весь исторический опыт тогдашнего общества, мучительно испытывавшего свое бессилие. Он верит в силу Божию, которая совершается в смирении человеческой воли; он проникнут тем убеждением, что человек не может заслужить своего спасения и проповедует спасение даром, актом милости и благодати Божией, безо всяких предшествовавших заслуг человека. Сами так называемые заслуги, которыми мы кичимся, суть лишь результат этого дара Божия, без которого невозможно никакое движение нашей воли к добру. Бог не только дает нам заповедь, но движет нашей волей, чтобы мы исполнили заповедь. Это отношение человеческой воли к благодати как нельзя более ярко выражается в знаменитой молитве Августина, соблазвившей Пелагия: “Дай нам то, что Ты повелишь, и повели то, что Ты хочешь”. Не только наши дела, сама вера наша, как в развитии своем, так и в своем начале, есть дело благодати. “Бог чудесным образом действует на наши сердца, чтобы мы верили”. Он дает нам не только силу творить добро, но производит в нас и само желание добра. Он предупреждает нашу волю в ее движении к добру. Мы нуждаемся в помощи благодати в каждом нашем благом действии и без нее не делаем ничего доброго. Она ведет нас от колыбели до могилы, простираясь на каждый шаг нашей духовной жизни, просвещает ум и сердце наше изнутри, назидает нас и помогает нам извне, предшествует нашей духовной жизни и следует за ней в процессе постепенного нашего духовного роста. Это влияние благодати не исчерпывается никакими внешними проявлениями, будучи по существу таинственным, мистическим. Под благодатью Августин понимает в сущности тот таинственный акт, в котором Бог сообщает себя человеку, действие нераздельной Троицы на ум и волю человека; ибо Отец наставляет и учит нас изнутри, чтобы мы пришли к Сыну и исполнились Духа и любви. Это благодатное действие не есть отношение между Богом и одинокой личностью, а действие по своей



и социальное, имеющее своим предметом человечество, как род, как общество. Человек не предоставлен самому себе в деле спасения, но связан солидарной связью с родом человеческим. Он связан со своими ближними природной, естественной связью через общего родоначальника Адама и в силу этого — общим узами греха. Адам для Августина есть олицетворение нашей общей социальной природы, и грех Адама по тому самому не есть для него только акт единичной воли, а родовой, социальный фактор. “Мы были в нем одном, когда были все он один”. Мы еще не существовали тогда, как единицы, но уже существовали, как природа, — в семени родоначальника, и унаследовали от него его греховную организацию. Во-вторых, индивид связан человечеством узами благодати, которая объединяет всех участников спасения в единое социальное тело в общем духовном родоначальнике Христе. Ибо идеальная цель благодатного процесса именно и заключается в том, чтобы все избранные были единым телом Христовым, или, как выразился Августин, — единым Христом. Социальному греху противоплагается социальное действие благодати на человечество, как род, как единый организм. Сам Августин говорит об этом своем учении о благодати, что он вынужден был развить его против пелагиан; что до этой ереси, отрицавшей благодать, не было и надобности в такой богословской теории. Ибо церковь самими делами своими, молитвами и таинствами свидетельствовала о том, что она понимала под благодатью.

Вся молитва Господня может быть кратко выражена словами: “Дай то, что Ты велишь”; а церковная практика крещения младенцев “во оставление грехов” свидетельствует о первородном грехе, которому они подвержены, за невозможностью предположить в младенце грех индивидуальный.

Элементарная, земная форма действия благодати, по Августину, есть социальная жизнь земной церкви; конечная и безусловная цель его есть социальное единство избранных во Христе, единство вечного града Божия.



IV

Таким образом, как видно из всего вышеизложенного, вся апологетическая деятельность Августина проникнута одной центральной идеей, одним историческим мотивом. Теократия, как закон вселенной, как принцип архитектурного единства церкви, как содержание религиозной жизни личности и общества, — таковы три стадии этой деятельности, которая вся резюмируется двумя словами — *Civitas Dei*.

Но не следует забывать особенностей культурно-исторической задачи, выпавшее на долю великого отца церкви. Центральная всемирно-историческая задача западного христианства того времени есть обоснование латинского единства против варваров. Это единство, которое требуется во что бы то ни стало удержать и спасти, не есть только единство христианское, церковное, но и мирское, государственное. Как нам уже приходилось указывать, западная церковь в то время была отягощена бременем мирского общества, которое она несла на своих плечах. Государственное единство держится исключительно ею; отношения церковные и мирские переплетены и связаны столь тесно, что никто не может сказать, где начинается государство и где кончается церковь.

Западный апологет христианского единства в то время волей-неволей является апологетом единства латинского; его учение не есть чистое и беспримесное христианство: его идеал неизбежно насыщен преданиями мирскими, государственными. Сознательно или бессознательно, он участвует в строении нового христианского Рима, в котором дает себя чувствовать Рим старый, языческий. Его идеал вечного града Божия есть прямая антитеза языческого вечного города, идеальный анти-Рим.

Августин не есть апологет чистого христианства, а апологет западной, односторонней его формы. Латинский идеал, которому в то время противостоит и угрожает мир варварский, есть прежде всего идеал всемирного закона, всемирного правового порядка. Чтобы одолеть варваров, нужно противопоставить им закон неодолимый, сверхче-



теистический. Понятие всемирного божественного закона, осуществляющегося во всем и подчиняющего себе все, есть действительно центральное понятие мирозозерцания Августина, как это будет нами показано ниже.

Против манихеев, делящих вселенную на два царства, он отстаивает принцип божественного единовластия в космическом порядке. Но что же служит здесь высшим выражением божественной власти? Закон, которым Бог от века все упорядочивает, единый порядок, которым Он все нормирует, а не любовь, которой Он все к Себе притягивает и все с Собой примиряет. Единый порядок — высшее проявление божественной власти, начало и конец всего сущего. С точки зрения теодицеи Августина, страдание и радость отдельных тварей, их спасение или гибель — факт безразличный, так как сотворенное существо не в состоянии нарушить порядок мироздания. Торжество закона равно выражается как в победе добра, так и в наказании зла; более того, зло — необходимая антитеза добру, ибо через него, как через тень на картине, лишь резче и рельефней проявляется свет. Христианский принцип божественной любви, для которой дорого всякое создание, отнюдь не центральная идея учения Августина. Верховный принцип у него не любовь, но порядок, закон, берегущий тех, кто его исполняет, и карающий тех, кто ему противится. Любовь с этой точки зрения не есть вообще отношение Бога к твари, а лишь частичное проявление вечного божественного порядка. Характерно отношение Августина к тайне боговоплощения. Этот центральный принцип христианства рассматривается им только как один из моментов мирового порядка. Вочеловечивание Бога не есть абсолютная цель, но лишь средство восстановления закона, нарушенного грехом человека. Цель его не в нем самом, а, отчасти, в удовлетворении божественной справедливости, отчасти же — в воспитании рода человеческого, способного воспринимать божественный порядок только в чувственной форме. Таким образом, главнейший принцип христианства у Августина низводится до уровня частного инцидента, вызванного грехом человека. Против дуализма манихеев он выдвинул латинский теократический принцип, как



Смогущий вечный закон, по отношению к которому человечность Божества имеет подчиненное значение средства.

Существенно латинским характером отличается и апология церковного единства, выдвинутая Августином против донатистов. Сущность их спора такова, что апологет церковного единства неизбежно становится и апологетом единства государственного, мирского. Ибо, если донатизм — восстание африканского национализма против универсальной римской идеи как в церкви, так и в государстве, то вселенская церковь выступает против донатистов как представительница идеи всемирного правового порядка. Церковь в этом споре явилась Августину как правовой организм, располагающий силой светского меча для борьбы против еретиков, как единство принудительное, насильственное. Сам Августин вначале выступал против насилия. “Мое первоначальное мнение, — пишет он, — состояло в том, что никто не должен быть принуждаем к единству Христову; что нужно действовать словом, сражаться рассуждением, побеждать разумом, чтобы не сделать притворными католиками тех, кого мы знали открытыми еретиками”. Так рассуждал Августин еще в 404 г. на Карфагенском соборе. Глубоко религиозный мыслитель, он желал единения с Богом интимного, внутреннего, а не единства насильственного, внешнего. Но он видел тогдашнее римское, тем более африканское общество, на которое трудно было повлиять убеждением и проповедью; общество это могло быть побеждено лишь страхом и насилием. Созерцая в нем наглядно всю бездну извращенной человеческой природы, великий апологет видит, что в настоящем, греховном своем состоянии масса людей может быть принуждена к добру лишь силой. Сообразно с этим и единство Христово для огромного большинства есть неизбежно единство внешнее, насильственное. Между тем, чтобы спасти разлагающееся общество, необходимо заставить его войти в церковную ограду. Единство требуется во что бы то ни стало, и если нельзя достигнуть его силою оружия духовного, то остается прибегнуть к мечу государственному.



На глазах Августина за обращение еретиков действительно взялось государство, и взялось с успехом. За Карфагенским собором 404 г. (и по ходатайству самого собора, где либеральное мнение Августина не восторжествовало) последовали суровые эдикты императора Гонория, коими начиналось настоящее гонение донатистов.* И вот, под влиянием этих принудительных мер, донатисты стали массово переходить в господствующую церковь. “Мы видим, что не те или другие лица, но целые города прежде были донатистскими, теперь же стали католическими, — пишет Августин в 408 г., — они ненавидят дьявольское разделение и пламенно любят единство”; они “стали католическими вследствие императорских законов”. Под влиянием этих событий Августин отрекается от своего прежнего мнения, опровергая сам в 408 г. то, что он еще проповедовал в 404-ом. Несостоятельность этого пережитого им мнения, говорит он, изобличается теперь уже не спорами противников, а самими фактами, живыми примерами. Так, город Гиппон, в котором Августин был епископом и который до названных эдиктов был почти всецело донатистским, стал почти целиком обращен ими в католичество.

Августин был в гораздо большей степени апологетом объективной исторической системы, чем проповедником своих личных религиозных воззрений. Единство всемирной Божественной организации было его идеалом; и вот, на его глазах, оно осуществлялось путем принуждения и насилия. Теперь уже он видит в принудительных светских мерах против еретиков факт необходимый, провиденциальный. Действие Божества на нашу извращенную природу неизбежно должно быть насильственным. “Кто может любить нас больше, чем Бог! — восклицает Августин, — и однако Он не перестает не только учить нас с благостью, но и устрашать нас с пользой”. Сам Бог употребляет принуждение, что видно из примера апостола Павла, “который был вынужден к познанию и обладанию истиной великим насилием Христа”. Бог предписывает насилие, как это видно из притчи о домохозяине, который, посылая раба созывать гостей на ужин, говорит ему: “принуждай их войти” (Ев. Луки XIV, 23). В виду смешения порядка



церковного і державного, характеризуючого ту епоху, неувдливо, що порядок благодатний смішується Августиним з порядком правовим, і світське примусження приймається им за необхідний спосіб дієвості благодаті. Из того, що Бог устрашає і наказує, по его теорії непосредственно следует, что государство должно устрашать и наказывать еретиков, т. е. отправлять пастирские обязанности. Но, с другой стороны, и духовная власть представляется ему облеченной силой и мощью власти государственной, ибо и “пастырь должен иногда бичом возвращать в стадо заблудших овец”. Ересь подводиться им под одну категорию с общими уголовными преступлениями: если государство наказывает воров и фальшивомонетчиков, то тем более оно должно карать еретиков!

Таким образом, в полемике с донатистами юридический, латинский элемент восторжествовал над личным религиозным настроением Августина, и он волей-неволей явился апологетом церкви-государства против антицерковного и антигосударственного движения донатистов.

Столь же сильно сказывается этот латинский элемент и в антипелагианской проповеди великого отца церкви. Человеческая природа подавлена силой зла, и свобода человека есть лишь отрицательное, злое начало: таково центральное убеждение Августина, являющееся плодом наблюдения и опыта всей его жизни. Естественно, что добро представляется ему лишь как начало абсолютно сверхчеловеческое, и благодать понимается им как фатум, совершающий спасение человека посредством уничтожения его свободы. По смыслу и сущности основного христианского принципа, спасение не может быть делом ни одного Божества, ни одного человека. Христианская идея богочеловечества, кроме благодатного действия свыше, требует еще и содействия человеческой свободы в деле спасения. Но человечество, каким наблюдал его Августин, не было здоровым и нормальным человечеством, и нет ничего удивительного в том, что спасение представлялось ему односторонним действием благодати, в котором человеческий элемент был обречен лишь на пассивную роль.



Принцип свободы в этом разложившемся обществе был началом центробежным, разрушительным, и в пелагианстве раскрылось действительное его отношение к общественному строю того времени. Принцип свободы в пелагианском учении выразился так же, как он выражался во всей исторической действительности того времени; — в отрицании органического социального единства и в восстании против мистического, организующего действия благодати. Ради спасения общества этот разрушительный принцип должен был быть насильственно обуздан и подавлен: коллективное единство церковного организма для масс могло быть лишь принудительным, насильственным. Этим объясняются своеобразные особенности Августинова учения о благодати. Благодать Божья явилась ему, как сила всемогущая, неодолимая. Она создает духовную силу Рима руками варваров, уничтожающих его светское могущество, она приводит людей к единству во Христе силой светского меча; она торжествует в падении и уничтожении человеческой силы, ниспосылает людям бедствия для их вразумления, действует на них толчками и ударами; она потрясает основы вселенной и совершает чудо человеческого спасения, сокрушая, насилуя и разрушая. По отношению к обществу того времени, христианскому лишь по названию и языческому по существу, она — внешний насильственный закон, суровый и неумолимый, ибо она есть его осуждение и упразднение; по отношению к этому обществу она есть фатум.

Таким действительно должно было представляться действие благодати христианам того времени. Но Августин принял временное явление благодати как всеобщий закон ее действия. “Предопределение Божие относительно добра, — говорит он, — есть уготовление благодати, благодать же есть последствие самого предопределения”. Притом предопределение, этот вечный закон, которым Бог все нормировал, есть, с точки зрения Августина, всеобщее отношение Бога к твари, благодать же — лишь частное его действие. Предопределение есть вселенский закон, осуществляющийся в целом строе мироздания, как в спасении праведных, так и в осуждении злых: оно простирается



и всех. Благодать же спасает только некоторых, избранных, тех, кому предопределено спастись. Сфера действия ее ограничена: она относится к предопределению, как частное к всеобщему. Как спасение, так и осуждение людей от века совершено в предопределении. С этой точки зрения, конечно, нельзя говорить о каком-либо свободном содействии человека в деле спасения. Каждое движение человеческой воли к добру есть лишь автоматическое повторение предвечного Божественного акта; благодать, спасающая по предопределению, есть совершенное отрицание свободы.

В этом заключается великое несовершенство учения Августина. Если мы станем на условную историческую точку зрения, то должны будем признать, что по отношению к своей исторической среде и эпохе он прав. Тот великий всемирно-исторический кризис, который совершался на его глазах, был действительно великим насилием Христовым над греховным человечеством, и постольку торжеством августиновских начал и поражением пелагианства. Но для всесторонней исторической оценки учения, которое прежде всего хочет быть христианским, необходимо уяснить себе его отношение к христианству в целом. Если мы взглянем на него с универсально-христианской точки зрения, то легко убедимся в том, что оно заключает в себе некоторое отклонение от основного христианского принципа. Уже раньше, при характеристике антиманихейских произведений великого отца церкви, мы видели, что центральная идея христианства — боговоплощение, не есть центральный принцип его учения. То же следует сказать и о его антипелагианской проповеди. И здесь основным понятием является вечный порядок, закон, действующий как предопределение, а не богочеловеческая личность Христа. Христос, по учению Августина, есть высшее явление благодати: в Нем, “как в нашем Главе, раскрывается сам источник благодати”, откуда она изливается на все “члены Его тела”. Христос есть человек, воспринятый Словом Божиим и ставший с Ним едино безо всяких своих предшествовавших заслуг. Высшее явление благодатного принципа, Христос, потому есть высшее обнаружение пре-



ределения. “Нет более славного примера предопределения, чем сам Иисус”. “Кто из верных хочет хорошо понять предопределение, тот пусть взирает на Него и в Нем найдет самого себя”. Бог, сделавший этого воспринятого Им человека из семени Давида праведным безо всяких его предшествовавших заслуг, так же поступит и со святыми, которых Он предопределил. Бог в людях, как и в Нем, соделывает благую волю. Создатель вселенной “и Его и нас предопределил. Ибо и в Нем, чтобы Он стал нашим Главою, и в нас, чтобы мы стали Его членами, Он предвидел не дела наши, имеющие предшествовать, а будущие Свои дела”.

Таким образом, человеческая воля Христа, как и человеческая воля вообще, низводится Августином до степени пассивной среды благодати, автоматического орудия предопределения. Притом, так как сама благодать не есть всеобщее Божественное действие, а лишь одно из последствий предопределения, то и человечность Христа, как выражение благодати по преимуществу, есть лишь частное проявление всеобщего закона предопределения.

Эта христология Августина служит лучшим показателем отношения его теократического идеала к христианской идее. Христианский идеал требует совершенного примирения человеческой свободы с Божественной благодатью во Христе, — органического единства и взаимодействия свободного Божества и свободного человечества. Между тем, учение Августина принципиально отрицает во Христе человеческую свободу. Конечно, и с точки зрения универсальной христианской идеи, наше греховное состояние есть состояние относительной несвободы. Но учение Августина возводит это относительное временное состояние в вечный и абсолютный принцип; в этом именно и заключается уклонение его учения от христианства.

Высшее понятие в учении Августина есть Божественный порядок вселенной; всемирное господство Божественного права есть его социальный идеал. Этот идеал всемирного Божественного права и правды, как всеобщей нормы социальных отношений, есть необходимый момент в христианстве; но заблуждение Августина заключается в



М, что он принял часть за целое, сторону христианства и все христианство и возвел один из его моментов в верховное начало. Это заблуждение, однако, не индивидуальная, личная ошибка великого отца церкви, а особенность той односторонней формы христианства, которую он собою представляет.

Как было сказано выше, Августин — апологет латинской идеи в христианстве, и поскольку он принимает этот латинский элемент за высшее и безусловное, — он волеяневолей уклоняется в римское язычество, уступая силе векового предания латинского Запада.

Здесь он встречается со своим противником Пелагием, с которым он, при всех взаимных разногласиях и различиях, стоит на общей исторической почве. Несмотря на глубокую противоположность в образе мыслей, в направлении и характере обоих мыслителей, несмотря на неизмеримое превосходство великого отца церкви над осужденным церковью еретиком, — в них обоих легко узнаются общие фамильные черты латинского типа.

В конце концов, оба проповедуют спасение по закону, оба возводят закон в абсолютный принцип. Но у Пелагия верховный принцип есть закон, как внешняя эмпирическая норма, от соблюдения которой зависит спасение, тогда как у Августина верховное начало есть предвечный Божественный закон, как предопределение. Коренное различие между тем и другим заключается в том, что у Пелагия исполнительница закона есть свободная человеческая воля, награждаемая за заслуги, а у Августина — благодать, действующая по предопределению. Один приписывает спасение одностороннему действию человека, другой — Божества. У обоих законнический элемент учения выражается в умалении богочеловеческой личности Христа. Ибо, если для Пелагия жизнь и страдание Христово есть лишь Его частная заслуга перед законом, лишенная всеобщего мирового значения, то и у Августина человечность Христа, как мы видели, есть лишь частное явление предвечного закона, и социальное действие благодати ограничено в своем объеме.



Пелагианство заключает в себе одну сторону христианского теократического идеала, которой недостает Августину: идеал этот требует действительно такой человеческой воли, которая была бы в состоянии содействовать благодати в свободе. С точки зрения этого идеала Пелагий прав в том, что призывает человеческую свободу к действию; но его учение есть проповедь антихристианская и антитеократическая, поскольку оно утверждает свободу односторонним образом, поскольку оно отделяет человеческую волю от социального, организующего действия благодати. Христианская теократия не хочет быть делом рук человеческих, и с этой точки зрения Пелагий неправ.

Но, с другой стороны, Августин, представляющий противоположную односторонность, точно так же и прав, и неправ, как и его противники — пелагиане. Христианская теократия не хочет быть делом одного Божества и требует свободного человечества, как основы для действия благодати.

Как учение одностороннее, августинизм никогда не мог преодолеть противоположной ему односторонности, пелагианства, которая всегда противопоставляется ему с некоторым, хотя и меньшим, историческим правом.

Но, не говоря уже об относительной правоте августинизма, как учения, более соответствующего идеальным историческим требованиям и событиям той эпохи, он имеет еще одно громадное преимущество. Пелагианство, как мирозозерцание индивидуалистическое, антицерковное, не сдержано в своем развитии церковным преданием, которое действительно вскоре окончательно им отбрасывается. Отдельная личность здесь предоставлена своему индивидуальному усмотрению и произволу; и вот почему пелагианство очень скоро смогло отойти от христианства, обнаружив свои языческие особенности. В ином положении находится Августин. В качестве апологета социальной жизни церкви и церковной организации, он более сдержан в своей проповеди. Между тем, хотя в то время особенности двух половин христианства — восточного, эллинского и западного, латинского, — уже резко обозначились, они еще не начинали между собой братоубийственного спора.



Особенности эти, следовательно, умерялись и сдерживались общими вселенско-христианскими началами, на почве которых утверждалось и поддерживалось всемирное христианское единение. Благодетельное, спасительное действие этих начал выражалось и в повседневной жизни церквей, и в творениях христианских мыслителей; оно выразилось и в учении Августина. Латинский элемент этого учения умерен и сдержан не только огромным богатством христианских идей, которое оно в себе заключает, но и глубоко христианским личным настроением.

Глубоко религиозный гений Августина, как мы видели, восставал и возмущался против насилия: он пламенно желал свободы и должен был ратовать за систему, основанную на подавлении свободы и насилии. Система эта не была его личным измышлением, — она была навязана ему историей. Он боролся с ней, и борьба эта выразилась во множестве колебаний, непоследовательностей и субъективных противоречий. И в конце концов эта объективно-историческая сила сломила и покорила его, принудила его войти в рамки латинской системы и против воли сделала ее отцом и насадителем.

Конечно, Августин не был только апологетом латинства: он, кроме того, увековечил свое христианское настроение в чудном, бессмертном изображении. Особенность этого религиозного настроения такова, что не укладывается в какие бы то ни было рамки системы. Религиозная жизнь личности для Августина есть прежде всего интимное, непосредственное отношение человека к Богу, которое характеризуется словами “жить в Боге”, “прилепиться к Богу”. Августин изобразил в своей “Исповеди” процесс религиозного искания, которое находит успокоение лишь в совершенной уверенности в обладании Богом. Пламенная любовь к Богу при глубоком сознании своей человеческой греховности, доверие к Нему и надежда на прощение — таковы основные мотивы этого настроения, глубоко религиозного и глубоко христианского.

Но этот христианский элемент личного настроения Августина не вполне гармонирует с его системой, частично же находится в прямом противоречии и борьбе с нею. В



ности, оно подсекается ею в самом корне. Ибо если архивный принцип отношения Бога к твари не есть любовь, а бесстрастный, холодный закон, воздающий каждому должное, если спасающее действие благодати ограничивается меньшинством predetermined избранных, если, наконец, Сын Божий есть искупление не для всех, с только для некоторых, то никто не может быть уверен в своем спасении. Тогда уже не может быть речи о доверии к Богу, и отношение к Нему человека обращается в вечный страх, который не может быть уравновешен надеждой. С точки зрения “порядка”, осуждение или спасение человека есть факт безразличный; отдельный индивид не есть цель; он лишен безусловной цены и значения.

Система Августина поэтому не представляет собой достаточных объективных оснований для религиозной надежды и не дает того успокоения в Боге, которого ищет его настроение. Оттого-то Августин гораздо симпатичнее в своей “Исповеди”, чем в своем учении; он привлекательнее в том, что он искал, чем в том, что он нашел...



СОДЕРЖАНИЕ

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН (БЛАЖЕННЫЙ)

Т В О Р Е Н И Я

- | | |
|----------------------------------------------------|-----|
| 1. ЭНХИРИДИОН ЛАВРЕНТИУ О ВЕРЕ,
НАДЕЖДЕ И ЛЮБВИ | 3 |
| 2. О СОГЛАСИИ ЕВАНГЕЛИСТОВ | 74 |
| 3. О КНИГЕ БЫТИЯ | 316 |

ПРИЛОЖЕНИЯ

Аврелий Августин

- | | |
|-----------------------------------------------------------------|-----|
| Главы из трактата
“О КНИГЕ БЫТИЯ” (<i>ранняя редакция</i>) | 674 |
|-----------------------------------------------------------------|-----|

Е. Н. Трубецкой

- | | |
|-----------------------------------|-----|
| Мирозерцание блаженного Августина | 681 |
|-----------------------------------|-----|



Получено в печать 17.05.2017 г. в Национальной библиотеке Российской Академии Наук и Библиотеке Российской Академии Наук
№ 11. 17.05.2017 г. 17.05.2017 г.

Получено в печать 17.05.2017 г. в Национальной библиотеке Российской Академии Наук и Библиотеке Российской Академии Наук
№ 11. 17.05.2017 г. 17.05.2017 г.