



Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ

**Религиозно-общественный идеал
западного христианства в V веке**

<фрагменты>

Часть I

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

ВВЕДЕНИЕ

Век Августина есть, без сомнения, одна из важнейших эпох христианской цивилизации. Это та критическая эпоха, когда Церковь, во всеоружии своей вполне сложившейся организации, вступает в Средние века, передаваясь от древнего греко-латинского мира варварам и воспринимая в себя германские элементы. Вместе с тем это тот век, когда уже весьма резко и рельефно обозначается различие между христианством эллинским, восточным, латинским и западным.

Государственный порядок в то время расшатан и поколеблен в самом своем основании: Церковь одна представляет собою общественное единство, скрепляя и связуя собою империю, распадающуюся в процессе внутреннего разложения. Она одна противостоит сепаратистским движениям и центробежным силам, грозящим разрушить государство. Против варваров, со всех сторон прорывающихся в империю сквозь ослабевшие легионы, она одна представляет собою культурное единство греко-латинского мира. «Среди волнений мира, — говорит еще в конце IV века св. Амвросий Медиоланский, — Церковь остается неподвижною; волны разбиваются об нее, не будучи в состоянии ее пошатнуть. В то время как всюду вокруг нее раздается страшный треск, она одна предлагает всем потерпевшим крушение тихую пристань, где они найдут себе спасение» *.

* *S. Ambrosius. Epist. II.*

Уже при Диоклетиане¹ Римская империя перестает быть единым целым, раздробляется на части; идол римского язычества — всемирное царство разбивается на куски руками языческого кесаря. *Единого Рима* уже нет; и если он не может сам себя обосновать и скрепить, то нужно обосновать его на чем-то другом, высшем, чем он сам. Ища противовеса государственному и общественному разложению, Диоклетиан покидает Рим: им руководит смутное искание *другого Рима*, обновленного, иначе обоснованного.

Но простой переменой резиденции задача не разрешается. Чтобы преодолеть раздор римской жизни, нужно обновить Рим в идее, и так как нельзя воссоздать его посредством физической силы, то нужно найти *нематериальную, сверхприродную основу* его единству и могуществу. Чтобы спасти Рим, надо объединить людей органически, внутренним образом; а для этого необходимо поднять их над сферой их материального, природного бытия, в которой они разделены; требуется найти такое объединяющее начало, которое преодолевало бы партикуляристические стремления отдельных провинций, общественных классов и личностей. Иначе говоря, нужно найти такой новый, идеальный Рим, который действительно мог бы стать органическим центром всемирного общества в отличие от Рима языческого, который был лишь внешним, механическим средоточием.

Великий политик — Константин² — понял, что империя не может одними естественными своими силами противиться естественному процессу разложения и смерти. Чувствуя, что государство само себя спасти не может, он обратился к сверхъестественной помощи и призвал Церковь к обоснованию Рима. Он хотел *скрепить единое государство посредством единой Церкви*.

Церковь в христианской империи оказывается вынужденною взяться за воссоздание мирского союза. Понятно поэтому, что она представляет здесь собою единство не только духовное, но и мирское. Одряхлевшее государство не в состоянии отправлять самых элементарных своих функций; светская власть не может собственными силами ни защитить государство извне, ни управлять им изнутри; она не обеспечивает ему ни справедливого суда, ни сколько-нибудь сносной администрации. По тому самому Церковь, как единственная живая сила в этом обществе, волею-неволею должна взяться за мирские дела, исполнять задачи светской власти. Мы видим в ту эпоху епископов в роли светских администраторов и судей, решающих та-

кие светские дела, как споры о наследстве. Еще задолго до христианской империи они разбирали споры христиан, не хотевших судиться у язычников, — ведали гражданскими делами, но лишь в качестве третейских судей. При Константине Великом компетенция епископских судов в этой области уже получает законодательное признание: из судов третейских они обращаются в равноправную со светскими судами инстанцию, вступая с ними в конкуренцию. Константин сообщает им право решать безапелляционно гражданские дела; каждая из тяжущихся сторон может в любой стадии процесса перенести дело из светского суда в епископский; притом решение епископа одинаково с решением светского судьи обязательно для сторон и приводится в исполнение посредством *actio rei judicatae*³. На Востоке император Аркадий⁴ в 398 г., а десять лет спустя и Гонорий⁵ на Западе уничтожают юрисдикцию духовных судов в гражданских делах, сохраняя, однако, за епископами право разбирать их в качестве третейских судей*⁶. И, несмотря на это, масса лиц предпочитают третейский суд епископов суду подкупных светских судей; благодаря высокому обаянию представителей духовной власти и всеобщему недоверию к светским судьям епископы остаются по-прежнему обременены гражданскими делами.

<...>

В течение всего IV в. язычники в Риме составляют внушительную силу, если не большинство, и парализуют своей глухой оппозицией власть христианского императора. Уже одно это осуждает западных кесарей на бессилие. Языческое большинство относится к ним враждебно или равнодушно: им остается опереться на христианское меньшинство. Среди раздвоившегося общества они между двух огней; они опасаются раздражить язычников слишком крутыми мерами, не отваживаясь на энергическую, последовательную борьбу с ними**⁷.

* Решения третейских судов приводятся в исполнение посредством *actio in factum*. Выигравшая сторона не имеет права ссылаться на *res judicata*, но имеет иск против проигравшей стороны на основании предварительно заключенного между ними договора, в силу коего стороны заранее обязуются подчиниться третейскому решению (*Löning. Gesch. d. Deutsch. Kirchenrechts. Cap. IV, § 3*).

** Даже суровые эдикты Грациана и Феодосия против языческих культов, по-видимому, не могли быть исполнены в Риме: языческие храмы здесь остаются неприкосновенными и языческий культ процветает по-прежнему. См.: *Beugnot A. A. Histoire de la destruction du paganisme en Occident. Paris, 1835. L. I, ch. 1; L. VIII.*

Но вместе с тем политикой нейтральной или слишком нерешительной, пассивной по отношению к язычникам, они рискуют оттолкнуть от себя христиан. Как сказано, у них нет почвы под ногами и христианский элемент, на который они опираются, держит их в зависимости от себя. В противоположность прямой последовательности внутренней политики восточных императоров политика западных кесарей поражает нас своими частыми колебаниями, отсутствием какого бы то ни было выдержанного принципа.

Император Констанций⁸, властвовавший над обеими половинами империи, еще мог выказывать на Западе те же притязания и проводить их с теми же деспотическими приемами, как и на Востоке; но Констанций есть исключение, подтверждающее правило: вступая в борьбу с Церковью Запада, он мог опереться на послушное ему большинство церковной иерархии Востока. Преемник его, Валентиниан⁹, уже не стремился к главенству в делах веры; а Грациан во всем подчинялся наставлениям Амвросия, склоняясь, в его лице, перед авторитетным руководством Церкви.

То самое обстоятельство, которое создает слабость императоров на Западе, обуславливает здесь силу Церкви. Пребывание христианских императоров в Риме как центре языческой оппозиции с самого начала было невозможным. Язычество продолжало оставаться здесь официальной религией империи, что было возможно благодаря тому, что язычники, как сказано, занимали главнейшие светские магистратуры. Языческая партия, чтобы сохранить за своим обрядом прежнее значение, должна была притворяться, что никакой перемены не произошло, а все остается по-прежнему. И действительно, императоров продолжают провозглашать божествами после их смерти, и сенат учреждает им официальные культы. «В эпоху воцарения Грациана, — говорит Beugnot, — языческий обряд еще назывался национальным обрядом. Жрецы совершали жертвоприношения не во имя какой-либо секты, но во имя всего человеческого рода» *. Санкционировать такой порядок вещей своим присутствием христианский император не может. Вместе с тем он не смеет и открыто выступить против него, так как это значило бы восстановить против себя сильную языческую партию. Чтобы избежать роковой коллизии, императоры редко показываются в Риме, а живут в Милане или Равенне¹⁰, куда

* См.: Beugnot A. A. Op. cit. P. 327.

их влечет, кроме того, и необходимость быть ближе к северной границе их государства, которой постоянно угрожает опасность варварских нападений. Они позволяют обожать себя издали и смотрят сквозь пальцы на ненормальное положение, которое они не в состоянии уничтожить.

Но вследствие этого Рим — политический центр их государства — уходит из сферы их влияния. Христианская община со своим епископом во главе стоит здесь одиноко против царства язычников, выносит борьбу с язычеством на своих плечах без поддержки государства. Значение императора этим совершенно уничтожается: как христианин, он бессилен перед своими языческими подданными; как предмет языческого культа и как языческий верховный жрец, он — нуль в глазах христиан *. Значение епископата усиливается за счет значения императора; и в особенности растет значение епископа римского — папы. Столица древнего мира является центральным пунктом борьбы христианства и язычества. Ведя эту борьбу собственными силами, без поддержки государства, Римская церковь привывает к самостоятельности, пользуется такою независимостью, как никакая другая Церковь империи. В значительной мере благодаря этому здесь развивается самостоятельная, независимая духовная власть, какой нет на Востоке, где император выступает как представитель христианского единства, господствуя над большинством епископата. В Риме в глазах большинства язычников, стоявших на почве вековых традиций империи, христианство императора было лишь преходящим инцидентом и христиане также не привыкли видеть в нем своего деятельного помощника. Представителем христианского единства является здесь папа, а не император. Для римских христиан папа больше императора: последний не имеет силы над ним и не может принудить его к подчинению. Еще в языческие времена римская община с ее епископом получает первенствующее значение в глазах христиан как центр в борьбе с язычеством. Рим получает особое значение как пункт, где встречаются представители всех частей империи, следовательно, и всех христианских общин, где, стало быть, рельефнее, чем где-либо, обрисо-

* Как известно, впервые отказался от титула верховного жреца Грациан. Но отказ этот был слишком поздним и не мог иметь существенного влияния на отношение христианских подданных к императору — обаяние его в то время пало слишком низко и уже не могло быть восстановлено.

ывається общенародний, вселенський характер Церкви. Это центр всечеловеческого общения, не связанного исключительно с какою-либо местностью или национальностью, а по тому самому центр общения христианского*.

<...>

Глава I МИРОСОЗЕРЦАНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА В ЕГО ГЕНЕЗИСЕ

I

Блаженный Августин — одна из самых интересных исторических личностей, которые когда-либо существовали; оценка его — одна из сложнейших и труднейших исторических задач ввиду разнообразия и богатства элементов, вошедших в состав его учения и так или иначе повлиявших на образование его характера. Типическое олицетворение той переходной эпохи конца IV и V столетия, когда один, обветшавший, мир рушится, а другой создается на его развалинах, — великий отец Церкви стоит на рубеже между древностью и Средними веками: собирая обломки древней культуры, он вместе с тем закладывает основы средневекового, частью же и новейшего европейского мирозерцания. Говоря словами Charpentier, «Civitas Dei,» Августина есть «надгробное слово древнему миру и вместе с тем торжественное возведение мира нового». Эти слова могут послужить прекрасной характеристикой и всей жизни и деятельности нашего отца Церкви. Это во всех отношениях двойственная личность; в нем воплотились и сосредоточились *все противоположности его века*. Более того, он предвосхитил и объединил в себе контрасты нового времени, ибо, будучи отцом и предтечей средневекового католичества, он вместе с тем другими сторонами своего учения был пророком протестантизма. И если протестанты и католики с одинаковым правом видят в нем своего родоначальника, то мы, без всякого сомнения, можем признать его отцом западного христианства во всех главнейших его разветвлениях.

<...>

* О значении римской христианской общины в эпоху языческой империи ср.: Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg im Breslau, 1890. Bd I. S. 400—412.

Усматривая раздвоение в корне нашего существа, Августин видит в нем начало разложения и смерти¹¹. В нашей, земной, жизни мы переживаем процесс непрерывного умирания. Вражда духа и плоти, этот врожденный дуализм нашей природы, есть проявление в нас смерти, и окончательное отрешение духа от плоти — смерть тела — есть лишь последняя земная стадия этого мучительного процесса. Первое в порядке времени проявление смерти есть сама наша извращенная природа (*natura vitiosa*): мы воспринимаем ее в сопротивлении нашей плоти, которая не повинуется велениям нашего сознания, и во внутренней раздробленности самого нашего сознания и воли. Смерть наступила уже тогда, когда первый человек ощутил в своих членах «сопротивление непослушного чувственного желания»; он уже тем самым подпал «необходимости смерти». Человек вообще *не властен над своим телом*, и утрата тела, физическая смерть, есть лишь последовательный результат общего ненормального состояния, нашей неспособности подчинить и удержать наше тело (*De Civ. Dei*, XIII, 2—3). Смерть коренится в самой природе временного бытия, в которой все утекает, и наша земная жизнь есть непрерывный «бег к смерти». «Человек никогда не находится в жизни, поскольку он пребывает в этом теле, которое скорее умирает, чем живет»; «в этом беге времен мы ищем настоящего и не находим его, ибо переход от будущего к прошедшему» (т. е. настоящее как бесконечно малый момент времени) «абсолютно лишен протяжения» (*sine ullo spatio est*) (*De Civ. Dei*, XIII, 9—11). Дурная двойственность коренится в самой форме времени: все двоится между бесконечным прошедшим, которое мы не в силах удержать, и бесконечным будущим, которое, как только мы его достигаем, *уходит в прошлое*, не наполняя внутренне нашей жизни. Среди этого беспокойного движения мы ищем и не находим настоящего (*Conf.* XI, 11, 15). *Нам не на чем успокоиться*, так как настоящего нет; мы беспрестанно умираем и беспрестанно внутренне тревожимся.

Смерть есть всеобщий закон всей нашей действительности, всего, что во времени. Центральный интерес всей философии Августина вращается вокруг этого основного вопроса: как спастись от смерти, от раздвоения нашей человеческой природы? Перед Августином носится идеал целостной личности, пребывающей в состоянии мира и покоя. Следовательно, основной вопрос его философии может быть сформулирован еще и таким образом: *как спасается человеческая личность?* Но зло всеобщее и объективно по своей природе: оно лежит в основе как че-

ловеческого общества, так и организации природного целого, к которому мы принадлежим как физические существа. Следовательно, это вместе с тем вопрос об идеальной общественной и вселенской организации, вопрос о том, *как спасается человеческое общество, как спасается вселенная*. Идеальная, целостная личность мыслима только в идеальном обществе *и в идеальной вселенной, свободной от самой формы времени, в которой все едино и целостно*, все пребывает в состоянии мира, покоя и равновесия. Но такой вселенной в нашем опыте мы не находим: по отношению к нашей земной действительности, где все враждует, этот лучший мир есть лишь идеал, безусловно трансцендентный, — предмет надежды. То, чего хочет Августин, не есть только внутреннее благо личности: он сознает вполне, что человек одними своими силами спастись не может, и потому самый вопрос о спасении личности есть для него прежде всего вопрос об объективном спасающем начале. Как грех не есть свойство только личное, индивидуальное, а общее, *родовое*, так же точно и деятельность этого объективного спасающего начала должна воплощаться в человечестве как *родовом единстве* — во всемирной социальной организации. Таким образом, для Августина вопрос о спасении личности есть вместе с тем вопрос социальный и космический. Его идеал есть *новая вселенная как единство всеобщего покоя*.

Зная этот основной мотив философского искания Августина, мы легко поймем тот внутренний процесс развития, который через ряд последовательных ступеней привел его к христианству, будем в состоянии уяснить себе последовательный генезис его мирозерцания. Мне незачем входить здесь в подробное изложение биографии Августина¹². Главнейшие черты жизни этого великого учителя Церкви слишком общеизвестны и интересуют нас, лишь поскольку они уясняют процесс возникновения и развития его системы.

<...>

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 (Conf. III, 5): он искал мирозерцание разумно обоснованное. Во-вторых, чувственный, фантастический характер этой системы, в которой гностический рационализм уживается с необузданным восточным воображе-

нием, весьма сроден его южному, африканскому темпераменту. Наконец, в-третьих, как сказано, в ней как бы олицетворяется тот этический и психологический дуализм, который он находит в себе путем внутреннего анализа. «Любя в добродетели *мир*, — говорит он, — и ненавидя 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 этого разделения неразумной жизни я полагал, сам не знаю какую субстанцию и природу высшего зла, которая не только есть субстанция, но обладает настоящей жизнью», притом эта субстанция не Богом созданная, а одинаково с Ним вечная (Conf. IV, 15). Добро он представлял как бесполоую мыслящую субстанцию, называя его монадою, зло же — двоицею (Conf. IV, 15).

Этот манихейский период бл. Августина представляет собой явление, весьма сродное и аналогичное с пессимизмом нашего времени. Современный пессимист Шопенгауэр¹³, как и бл. Августин, переносит в созерцание внешнего мира свои субъективные противоречия, представляя внутреннее раздвоение своей личности как объективное, космическое противоречие. Он также кладет дурную двоицу в основу всего существующего: мир, с его точки зрения, также представляется противоречивым созданием двух враждующих начал: безумной злой воли — начала вражды раздора — и безвольного интеллекта, коего вся задача сводится лишь к пассивной борьбе со злой волей, к освобождению себя от нее. Самый путь освобождения у Шопенгауэра таков же, как и у Манеса¹⁴, 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, который тяготеет к буддизму, 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. В системе Шопенгауэра нет *единого* космоса: здесь все двоится между мировой сущностью и ее обманчивым покровом, между истинным миром воли и его миражем — миром представления; точно так же и Августин утрачивает единство космоса, поскольку он признает две

манихейские субстанции и видит в мироздании результат противоречия*.

Настроение Августина в эту манихейскую эпоху характеризуется как мрачное глубокое отчаяние. Причину этого он сам видит впоследствии в шаткости тогдашних своих представлений о Боге (Conf. IV, 7). Манихейское божество едиnorodно 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 немощь и нищету. Если душа наша есть часть божества, то Бог есть участник нашего безумия и падения: «утратив свое совершенство, он подвергся насилию и нуждается в помощи; он ослаблен болезнью, подавлен несчастьем и опозорен рабством» (De morib. manich. 11). От такого божества мы не можем ждать нашего спасения: оно, скорее, само нуждается в нашем содействии для своего освобождения (Contra Faust. II, 5). Августин в особенности ясно сознал всю безотрадность манихейского мирозерцания, когда, скорбя о смерти друга, он искал и не находил утешения в вероучении Манеса. Сам он верно характеризует тогдашнее свое настроение как «пресыщение жизнью и страх смерти» (*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

* Само собою разумеется, что, говоря о сходстве двух мировоззрений, мы не думаем здесь утверждать их тождество. Шопенгауэр более пессимист, чем ученик Манеса, так как он учит, что одно зло обладает положительной природой, добро же обладает лишь отрицательным, мнимым характером, между тем манихеи признают положительную природу добра; сходство в некоторых пунктах не исключает различия во многих других. Несмотря на признание положительной природы добра, учение Манеса должно быть отнесено к числу мировоззрений пессимистических, потому, во-первых, что зло, согласно этому учению, вечно и неистребимо (единство никогда не упраздняет двойцы); во-вторых, по отношению к человеку человечеству манихейское учение совершенно безотратно и безнадежно, ибо, с его точки зрения, человек как таковой в качестве произведения сатаны подлежит безусловному осуждению и упразднению.

** Conf. IV, 6. — Слова, которые могли бы послужить прекрасною характеристикой всего тогдашнего общественного настроения.

вновь впадала в пустоту и вновь обрушивалась на меня; и я оставался в самом себе, в несчастном месте, где мне было невыносимо оставаться и откуда выйти я не мог. Ибо куда бежать моему сердцу от моего сердца? Куда я не последую за самим собою?» (Conf. IV, 7). 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, само 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 отчаянию. И вот, разочаровавшись в манихействе, Августин впадает в *скептицизм* новой академии. Но этот скептицизм был лишь переходящим моментом его развития и никогда не мог овладеть всецело его энергичной и страстной натурой. То было лишь временное, и притом непродолжительное, состояние колебаний и нерешительности. «Мне пришло на мысль, — говорит он, — что те философы, которых называют академиками, были осторожнее других, утверждая, что нужно сомневаться во всем (quod de omnibus dubitandum esse censuerant) и что человек не может познать что-либо истинное» (Conf. I, 10, 19). «Итак, подобно академикам (как о них говорят), сомневаясь во всем и пребывая относительно всего в колебании (inter omnia fluctuans), я решился оставить манихеев, думая, что мне не следует оставаться в этой секте, которой я уже предпочитал некоторых философов» (Conf. V, 14). Очевидно, что мы имеем здесь дело не с абсолютным скептицизмом, не 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 построениям сомнение в силах и способностях человеческого разума. Они правее других, поскольку они смиреннее других. Но если человек не в состоянии познать истину одними собственными своими 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 откровения. В таком случае самый

* Ср.: Storz. Philosophie des heilige Augustinus. Freiburg im Breislau, 1882. S. 31.

скептицизм обращается в акт смирения, в пассивное подчинение человеческого разума действию свыше. — Скептицизм Августина действительно был для него лишь переходную ступенью к мистическому мирозерцанию *неоплатонических философов*.

«Ты волновал меня, Боже, — читаем в «Confessiones» (VII, 8), — внутренними побуждениями, чтобы я горел нетерпением, доколе не удостоверюсь в Тебе через 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 построениях догматических. Сам он рассказывает, что аргументы скептиков никогда не могли поколебать в нем внутренней достоверности самочувствия. Пусть все существующее недостоверно; но я есмь и хочу; я не могу сомневаться в достоверности моего хотения (Conf. VII, 3). 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 над 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 (*redire ad me ipsum*), продолжает он, «я углубился внутрь 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 всякой плоти» (Conf. VII, 10). Это уже не чувственное манихейское божество, разлитое в пространстве, а безусловно — сверхчувственное начало. Этот объективный нематериальный свет, озаряющий нас изнутри, являет собою совершенный контраст с нашим скудным, немощным сознанием. «Ты поразил мое слабое зрение, — продолжает Августин, — Твоими могучими лу-

чами (*radians in me vehementer*), 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»¹⁵ (*Conf. VII, 10*).

Если истина не разлита во внешнем мире и не заключена в пространстве ни в конечном, ни в безграничном, то следует ли отсюда, чтобы самой истины не существовало? На этот вопрос моего сознания, говорит Августин, я услышал в ответ голос Твой, как бы издали: «Я есмь сущий» (*Ego sum, qui sum*) (*Conf. VII, 10*). В этом Божественном Я Августин находит наконец предмет своего искания. В энергии личного самосознания Божества восстанавливается утраченное единство и спасается моя единая личность. Это и есть то «место», где я нахожу себе покой, тот внутренний мир, который освобождает меня от мук раздвоенного сознания. Утратив Бога, мы блуждаем, не находим себе места, и только в Нем обретаем себя, приходим в себя. «Где я был, Господи, когда искал Тебя? И ты был прежде меня, я же вышел из самого себя (*a me descesseram*), не находил себя и тем более — Тебя» (*Conf. V, 2*). Бог есть «жизнь моей жизни» *. Утратив его, мы теряем цельность нашего существа, лишаясь внутреннего мира. «Ты сделал нас для Тебя, Господи, — читаем мы в «*Confessiones*», — и сердце наше тревожится, доколе не успокоится в Тебе» (*I, 1*). Найдя Бога, мы как бы пробуждаемся от тяжелого сна. «*Evigilavi in te*, — говорит Августин, рассказывая о своем обращении. — Я пробудился в Тебе и иначе увидел в Тебе бесконечное, и зрение это не было плотским. И я воззрел 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» (*VII, 14—15*).

Восприняв в себя, таким образом, неоплатонические элементы, Августин, однако, и в этот период не был вполне неоплатоником. Для него на первом плане стоит жизненная, практическая задача, и умозрительный, мистический идеал неоплатонических философов не удовлетворяет его по своей отвлеченности. Трансцендентное, мистическое «единство» неоплатоников не побеждает раздвоения земной действительности, и созерцательный мистицизм в их философии уживается с глубоким дуализмом. Неоплатонизм раздирается контрастом

* Выражение, беспрестанно повторяющееся у Августина.

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 с Ним и не может быть Им внутренне превращена или уничтожена. Между небом и землею, между божественным и материальным существует непримиримая вражда; раздор противоположных 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 и уничтожается; человеческая личность может прийти к его созерцанию лишь через самоуничтожение в экстатическом состоянии. В этом безличном божественном космосе личность человека не находит себе места и покоя. Безличное божество равнодушно и чуждо человеку: оно его не бережет и *не спасает*. Предмет искания Августина есть Божество, заинтересованное 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 Порфирия у него становится энергия личного самосознания Божества, которое вступает в диалог с человеком, отвечая его исканию: «Ego sum, qui sum»¹⁶. Чтобы освободить нас от раздвоения нашей земной действительности, чтобы спасти нас от страдания и смерти, Божественное единство должно стать фактом нашей действительности, проникнув ее собою. Чтобы спасти человека, Бог должен стать в непосредственные, интимные отношения с человеком, *лицом к лицу* с ним, — одним словом, вочеловечиться. Чтобы спасти человечество *как род, как общество*, Божественный порядок должен воплотиться во всемирной общественной организации. Таков ход мысли, приведший Августина от неоплатонизма к христианству и Церкви.

От неоплатоников его отталкивает именно отсутствие вечности в их представлении о Божестве. Он усваивает себе це-

ликом их учение о вечном божественном *логосе*, перефразируя его в известных выражениях Евангелия Иоанна (Conf. VII, 9). 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, примирив человеческое, земное, с божественным. Их Божество не снисходит к людской немощи, не приходит на помощь страждущим и не снимает с нас прощением 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 Божественное единство 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 миросозерцание его гениального ученика. Амвросий есть, можно сказать, конкретное олицетворение могучей церковной организации. Христианская идея в его лице является как сила несокрушимая, неодолимая¹⁷: это как нельзя более яркий образ той всемогущей 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 самого Феодосия Великого¹⁸. Говоря словами Рихтера, «он полководец и государственный человек воинствующей Церкви; он больше, чем кто бы то ни было, расширил внешнюю сферу ее мощи, подчинив ей провинции и самих императоров»**. Амвросий, с одной стороны, и слабые императоры вроде Грациана и Валентиниана — с другой, являют собой как бы олицетворенный контраст между величием духовной власти представителя Церкви и нич-

* Другой вопрос, разумеется, насколько Августину удалось возвыситься до того человеческого представления о Божестве, которое он искал. Хотя учение его, без всякого сомнения, несравненно гуманнее неоплатонизма, однако, как мы увидим впоследствии, и в нем человеческий элемент не стоит на надлежащей высоте.

** *Richter. Das Westromische Reich. S. 602.*

тожеством власти мирской. «Император — в Церкви, а не над Церковью; добрый император ищет помощи Церкви, а не отвергает ее», для него «нет высшей части, как называться сыном Церкви» *. Да не думает император, что он обладает какою-либо властью над божественными вещами. Если он хочет повелевать, он сам должен подчиняться Богу; пусть он не превозносится: ему дана власть над мирским порядком, а не над церковными святынями (*Noli te gravare imperator, ut potes te in ea, quae divina sunt, imperiale aliquod jus habere, noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum* (Epist. XX, 19)). Так поучал великий иерарх величайшего из кесарей того времени — Феодосия. Господствуя над мирской властью, Амвросий является постоянно то в роли сурового судьи и наставника, то в роли опекуна и дядьки слабоумных императоров. По своему характеру и тенденциям он во многих отношениях является предшественником великих средневековых пап, предтечу Григориев и Иннокентиев **¹⁹. Августин ищет религиозную идею в конкретном историческом воплощении. И вот христианская идея является ему в энергии всесторонней практической деятельности. Он ищет объективное спасающее начало, Божественное единство как объективную норму человеческой жизни и деятельности и сталкивается с могучей вселенской организацией Церкви, представляемой колоссальной личностью великого епископа. Но Амвросий импонирует ему не только внешней авторитетностью 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 порядок разумный, 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 (Conf. VI, 4).

В лице Амвросия христианский идеал является Августину как всестороннее господство Божественного порядка над жизнью, как всемогущая Церковь, властвующая над индивидом и

* *Ambrosius. Sermo c. Auxentium. C. 36.*

** Для всей характеристики св. Амвросия ср.: *De Broglie. L'empire et l'Église au IV-e siècle. 1857. Т. III. Par. 2; Forster. Ambrosius, Bischof von Mailand. Halle, 1884.*

обществом, как *теократия*, в которой мирское начало подчинено духовному. Впечатление личности Амвросия, как 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 было нам указано, 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 своею 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 Боговладычия. Всецельной благодати соответствует всевластная Церковь как ее воплощение. Таким образом, влияние Амвросия совпадает с центральным мотивом всей жизни и мирозерцания нашего отца Церкви.

Под этим влиянием совершается наконец переход Августина в христианство. Отметим здесь одну характерную черту этого обращения. Сам Августин приписывает этот глубокий внутренний переворот, в нем происшедший, *внешнему чуду*. В минуту, когда его страдания — муки неудовлетворенного искания — доходят до крайнего предела, внешний толчок выводит его из состояния сомнения и колебания. 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, наудачу Св. Писание, нападает в нем на текст, отвечающий его исканию, и относит этот текст к себе, чем и решается его обращение (Conf. VIII, 12). Было ли тут действительно чудо или нет, — для нас, во всяком случае, в высшей степени важно то, что Августин в самом обращении своем видит как бы насилие благодати над немощным человеческим естеством (впоследствии, как мы увидим, он называл обращение Павла «великим насилием Христа») ²⁰. Благодать уже здесь представляется ему как неодолимая сила, действующая на человека изнутри и извне не 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 «*Confessiones*» написан приблизительно через четырнадцать лет после обращения Августина с точки зрения уже вполне определившегося учения о благодати, и мы вполне

присоединяемся к мнению Буасье^{*21} 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 было, напротив того, как мы старались показать во всей этой главе, подготовлено всем предшествовавшим развитием нашего отца Церкви. Отойдя на расстояние, он мог видеть свое прошедшее в новом освещении и мог ошибаться в оценке значения тех или других событий, но никто не заподозрит его в том, чтобы он сочинял самые события. Для нас, следовательно, остается тот в высшей степени важный факт, что обращение Августина для него сказалось 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.

<...>

Все те, кому христианство не достается даром, кто получает его не как наследственный дар, а приходят к нему разумом и волею путем свободного исследования, неизбежно проходят через идеалистические порывы молодости и через отчаяние 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 самомнения 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 «Confessiones» постольку могут быть названы феноменологией христианского сознания.

Но мирозерцание нашего отца Церкви, как мы уже говорили и как мы еще более убедимся впоследствии, содержит в себе примесь субъективной и местной ограниченности. Единство, которое он противопоставляет последователям Манеса, есть, как сказано, единство насильственное, внешнее. Последнее обстоятельство имело неисчислимые последствия не только для самого Августина, но и для всей той западной формы

* *Boissier G. La Fin du paganisme. T. I. Lib. III. Cap. 3. P. 338—342.*

** *Harnack. Op. cit. Bd III. S. 84.*

христианства, которой он был родоначальником и основателем.

В момент обращения Августина все элементы его христианского мирозерцания уже налицо и все последующее есть лишь развитие и применение тех начал, которые уже в то время назрели в его сознании. Обозревая всю его литературную деятельность, мы отметим в развитии его учения три стадии или, скорее, три последовательных наслоения мысли, соответствующих борьбе его с тремя противниками — манихейством, донатизмом и пелагианством. 1) Против манихеев, как мы говорили, Августин развивает учение о единстве порядка вселенной и противопоставляет их рационализму единство церковного авторитета. 2) Против донатистов он отстаивает *единство Церкви*, которая воплощает в себе единый Божественный порядок в области социальных отношений; партикуляризму донатистской общины здесь противопоставляется *католический универсализм*. 3) Против пелагиан, упраздняющих сверхъестественное, организующее действие благодати, утверждается благодать как мистическое действие и как принцип единой социальной организации человечества, *единство, как всеобщее предопределение*, торжествующее над индивидуальной человеческой свободой²². Эти стадии не должны рассматриваться как три резкие хронологические грани: это три отдельных течения мысли, которые возникают одно за другим в указанной последовательности и затем частью текут параллельно, частью же пересекаются и соединяются между собою, будучи все разветвлениями одной и той же мысли. В них во всех один и тот же принцип — идеальное единство специфицируется как архитектурный принцип вселенной, как принцип социальной организации Церкви и как содержание религиозной жизни личности и человеческого общества. Развивая отдельные стороны своего учения против полухристианских противников, отрицающих ту или другую сторону христианства, Августин сосредоточивает и суммирует его во всей его полноте против язычников. Борьба с язычеством, которую Августин ведет с самого своего обращения в христианство, уже потому не может быть рассматриваема как отдельная стадия его апологетической деятельности, что она представляет собою итог всей этой деятельности. В этой борьбе идеал нашего мыслителя, получая самое законченное и совершенное свое выражение, формулируется как *Civitas Dei*, как единство всемирного Боговластия.

Глава II

АВГУСТИН — АПОЛОГЕТ ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА
 ЗАПАДНОГО ХРИСТИАНСТВА. БОРЬБА С МАНИХЕЙСТВОМ:
 УЧЕНИЕ О ЕДИНСТВЕ МИРОВОГО ПОРЯДКА
 И О ЦЕРКОВНОМ АВТОРИТЕТЕ

I

Тремя великими историческими событиями обозначается хронологические грани литературной деятельности блаженно-го 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 миросозерцания Августина не случайно то, что в самом начале его литературно-апологетической деятельности Римская империя, объединенная Феодосием, распадается. Этим событием ставится на очередь вопрос, как сохранить культурное *римское единство* вопреки распадению 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*. Прямой логический вывод отсюда тот, 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*. Не случайность 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 наносился смертельный удар римской языческой идее, выражавшейся 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 жизненной силы и миссии христианской Церкви. Предавая Рим огню и мечу, воины Алариха с благоговением останавливались перед христианскими храмами; 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 *города вселенной* противопоставляется христианская идея *всемирного града Божия*, где христианская теократия торжественно возвещается как единственный истинный, нерукотворный *вечный город*. В виду дымящихся развалин Рима языческого, 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, осуждало его на голодную смерть и было почти равнозначно его уничтожению. Но вместе с тем эта победа послужила опять-таки к величайшему торжеству христианской теократической идеи: Церковь и здесь, как и при взятии Рима, одна выходила целою из пламени. Поражая государство, победа эта 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 продолжала дело проповеди Августина, нанося смертельный удар донатистскому расколу, отторгавшему дотолку 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 Вселенская церковь перестала быть Церковью господствующею и благодаря этому могла привлечь к себе своих бывших противников — донатис-

тов. Донатисты, для которых истинная Церковь была прежде всего *Церковь мученическая, Церковь гонимая*, очутившись под владычеством варваров, одинаково враждебных ко всем неариянам, сблизилась в общем несчастье со своими вчерашними врагами — католиками. Донатистский раскол почти исчез, и на развалинах единства государственного таким образом торжественно восстанавливалось единство церковное. Град Божий утвердился и окреп, придя 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 великими историческими событиями его эпохи. Всматриваясь в апологетическую деятельность Августина, 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, надо постараться объять одним взглядом апологетическую деятельность Августина в ее целом.

<...>

Творение как выражение вечного Божественного всеединства не есть, во-первых, произведение двух начал. Оно есть непосредственный акт всемогущей воли, которая не нуждается в помощи чуждого начала для создания вселенной (*De Gen. contr. man. I, 6; De fide et symb. 2; Conf. XI, 5*). С этой точки зрения, не правы не только манихеи, делающие сатану участником в творении, но и греческие философы — Платон, Аристотель и неоплатоники, обуславливающие Божественное действие материей не созданной и совечной Божеству, которая, следовательно, противолежит Ему как внешняя граница. Мир не создан из какого-либо внешнего Ему материала, как учат греческие философы; и Бог — не архитектор — строитель мироздания, а всемогущий Творец²³. То ничто, nihil, из которого Он все извлекает, должно быть понимаемо не как небытие относительное, как возможность бытия (δυνάμις), извне ограничивающая Божественную идею, а как небытие абсолютное. Ибо акт творения из ничего включает в себе все — как форму, так и материю

существующего, и сама материя есть нечто созданное, а не вечное (De Gen. contr. man. I, 6; De fide et symb. 2; Conf. XI, 5). Не обусловленный извне, этот акт не вынужден и изнутри какою-либо необходимостью или роком, будучи совершенно свободным (De Gen. contr. man. I, 2; De div. quaest. LXXXII, qu. 28). Но потому самому творение не есть акт вечный (De Civ. Dei, XI, 4), так как творение, совечное Творцу, было бы для Него опять-таки внешней границей, недопустимой с точки зрения теории строго монотеистической. Творение предполагает время; но вместе с тем и время предполагает творение: ибо, не будучи формой абсолютной действительности, оно всегда предполагает нечто меняющееся, следовательно сотворенное. Пустая, ничем не наполненная форма времени, где *ничто не протекает*, — немыслима; поэтому начало времени полагается самим творением; время создано зараз с творением как его форма: *вне созданного время — ничто**.

Всего важнее во всей этой теории творения блаженного Августина то, что мировой процесс в ней представляется как закономерный процесс развития, как планомерная эволюция вечного Божественного единства. Он воплощает во времени, в последовательном генезисе то, что содержится зараз в вечной Божественной мудрости, которая, таким образом, есть начало, середина и конец мирового процесса. Единый порядок прогрессивно осуществляется здесь в ряд восходящих ступеней.

Единое и неделимое Божественное действие в творении не дробится и не разбивается на множество отдельных актов, торжествуя над разнообразием сотворенного и сводя все к единству. «Бог от начала веков прежде сотворил все вместе, создав иные вещи в самой их природе, другие же предустановив в их причинах (praesconditis causis); так что Он сотворил не только настоящее, но и будущее, будучи всемогущ; Он почил от этих дел, чтобы потом, посредством господства и управления, создать также порядок времен и временных вещей. Так что Он и закончил творение вследствие окончания всех родов и начал его для продолжения веков; Он почил ради окончания всех дел и действует даже донныне вследствие их начатия» (De Gen. ad litt. VII, 28, 42). То есть, иными словами, отношение Бога к сотворенному характеризуется как совершенное единство действия, которое вместе с тем постоянно и непрерывно. С одной стороны, акт творения, в котором закончены роды и виды всего

* Классическое место о времени: Conf. XI, 10—31, а также De Civ. Dei, XI, 6.

существующего, — *един*; с другой — к этому единому акту в Божественном управлении беспрестанно относится все существующее. Бог зараз и *покоится* в своем творении, в котором беспрестанно повторяются роды и виды, сотворенные и законченные *от начала*; и *беспрестанно действует*, приводя все через управление к этим вечным моментам единого мирового плана*.

Шесть дней творения Августин толкует не в смысле шести сроков, а в смысле шести идеальных моментов единого творческого процесса. В этом смысле эти шесть дней (и седьмой день покоя) не протекли и не уничтожились, как протекают дни нашей жизни; они суть непреходящие моменты, сохраняющиеся в беге времени в тех родах и видах сотворенных существ, которые приурочиваются Писанием к шести дням творения. В Боге не может быть последовательности дней, ибо в Нем все — один день Божий. Этот единый день в отношении к твари представляется шесть раз не в чередовании времен, а в порядке познания твари, различающей отдельные моменты творения *не зараз*, как они в Боге, а *в последовательности*, один за другим**. Единый акт творения, коим положено начало времен, заключает в себе в семени, в потенции (*vi potentiaque causali*), все последующее. «Как в семени невидимо заключается зараз все, что должно с течением времени вырасти в дерево, так должно думать и относительно самого мира: так как Бог сотворил все вместе, то мир имел в себе зараз все то, что в нем и с ним было сотворено, когда был создан день» (*De Gen. ad litt. V, 23*). «Как матери чреваты своими детьми, так же точно и самый мир чреват причинами рождающихся существ» (*De Trin. III, 9*).

Из всего вышеизложенного мы видим, что против манихеев и скептиков учение Августина формулировалось как система христианского неоплатонизма, в которой христианское учение о Логосе и творении вступило в некоторый органический синтез с учением о числе Пифагора и учением об идее Платона. Мы умышленно подчеркнули и выдвинули здесь именно пифагорейский элемент, который, в особенности, составляет характерную черту метафизики нашего отца Церкви. В борьбе против учения дуалистического ему нужно было прежде всего

* *De Gen. ad litt. V, 23, 46*. Ср.: *De Civ. Dei, XII, 17*. *Novit quiescens agere et agens quiescere*.

** О днях творения см.: *De Gen. ad litt. V, 23, 46; IV, 26, 43; 18, 33; 1, 1; De Civ. Dei, XI, 7—9; 30—31*.

показать в основе вселенной *единый архитектурный принцип*. Нужно было представить мир как единый храм единого Бога, как *единый порядок*, в котором Бог господствует и властвует над всем, предопределив все существующее в идеях и числах, — как архитектурное единство, в котором все размерено и пропорционально — *omne numerosum est*. Отстаивая против манихейского двоебожия и двоевластия Божественную монархию, Августин, естественно, должен был выдвинуть на первый план число как схему единства во множестве, как символ порядка, однообразия в разнообразии. Сам он в одном из первых своих сочинений, написанном тотчас после обращения, не выражает своему собеседнику и другу Алипию, который называет его учение *пифагорейским* (*Pythagorae disciplina*)*, отвечая ему лишь похвалами в честь Пифагора. Отношение между «числами» и «идеями» в системе Августина остается неопределенным, как это видно из цитированного нами места (*De lib. arb.* II, 11), где он оставляет открытым вопрос о том, отождествляется ли вечная Мудрость с числом или нет²⁴. Как бы то ни было, но уже из этого одного видно, что число как идеальный метафизический принцип для него не есть простое количество; начало формы и творческая причина, оно тесно связано с качественными особенностями вещей. С другой стороны, и вечным идеям, качественным принципам вещей присуща известная идеальная пропорция. При неопределенности отношения между числом и идеей остается, однако, несомненным, что то и другое тесно связано между собою в единой вечной Премудрости, что существующее предопределено в ней числом и идеей, что *Бог господствует надо всем посредством того и другого*; в этом принципе Божественного господства сосредоточивается весь интерес метафизики Августина. Усматривая в основе мироздания некоторую архитектурную правильность, Августин видит в этом архитектурном единстве вселенной не только формальный ее принцип, но и безусловный ее идеал, высшую цель всего существующего. В геометрической простоте и правильности для него отражается Божественная мудрость, «множественная в простоте» и «однообразно разнообразная (*sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis*) (*De Civ. Dei*, XII, 18).

* *De ordin.* II, 20. Впоследствии в «*Retractationes*» (I, 3. 3) Августин не отрекается от пифагорейских принципов, высказанных в этом сочинении, но упрекает себя только за чрезмерные похвалы пифагорейству, из коих можно было бы заключить, что он в то время не видел в нем никаких заблуждений.

В совершенном архитектурном единстве заключается основной принцип Боговластия и высший его идеал. «Когда ты видишь во всем меру, число и порядок, — ищи художника. И ты не найдешь другого, кроме Бога, у Которого пребывает высшая мера, высшее число и высший порядок: ибо относительно Него истинным образом сказано, что Он все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21) (De Gen. contr. man. I, 16, 26). «Все прекрасно для Художника, который всем пользуется для управления целым мирозданием, над которым Он господствует посредством высшего закона» (De Gen. contr. man. I, 16, 25). Этот верховный закон (*summa lex*), которым Бог все нормирует и упорядочивает, а не акт любви, в котором Он все в себе притягивает, — есть центральное понятие метафизики Августина и его теократический принцип.

II

<...> В минуту, когда тотчас после обращения Августин вступил в борьбу со своими пережитыми заблуждениями, в его сознании уже назрела аксиома, определившая собою всю его философию: природный порядок как непосредственное выражение Божественной мудрости есть *благо*; закон природы есть закон Божий, и следовательно, если мы и находим зло в отдаленных частях мироздания, то в целом, *природа как таковая* есть благо, *natura in quantum natura bonum est* (Contr. epist. Fund. 36); злое, следовательно, есть то же, что противоположное. «Неучи, не будучи в состоянии объять и созерцать слабым умом всеобщую гармонию и согласие вещей (*universam rerum coaptationem et concentum*), если что-либо их соблазнит, будучи слишком велико для их ума, думают, что вещам присуще большое безобразие. Важнейшая причина этого заблуждения заключается в том, что человек неизвестен самому себе» (De ordin. I, 1, 2—3); ибо только сознание, привыкшее к отвлечению от всего чувственного, только дух, собранный в себя, в самом себе созерцающий образ всеединства, способен понять единство и благодать мирового целого*. *Благое* для Августина есть с самого начала то же, что *универсальное*. Но по тому самому та пустая форма всеединства, которую мы находим в нашем сознании, есть для него уже нечто содержательное, этически цен-

* De ordin. I, 1, 3. Заметим, что все эти тексты о единстве мирового порядка написаны в самый год обращения Августина.

ное, точно так же, как и закон природы, в котором выражается ее универсальное единство.

Если все вещи существуют, поскольку они причастны *единству*, то они *суть*, лишь поскольку они причастны *благу*. Манихеи указывают на зло в вещах. Но, вглядываясь внимательно в это зло, мы убедимся, что оно есть лишь случайное и несущественное свойство вещей, извращение их природы, тогда как *благо в них есть сама их природа, то, без чего они существовать не могут*. Если мы отнимем от вещей то, что вы находите в них дурного, говорит Августин манихеям, то останется только неповрежденная их природа, т. е. благое в них. Если же мы отнимем от вещей все благие их свойства, то *сама природа их уничтожится* (*nulla natura erit*): они перестанут существовать (*Contr. epist. Fund. 33, 36*). Манихеи, например, описывая царство злого начала — сатаны, находят в нем грязные, бурные воды и буйные адские вихри. Но пусть вода утратит свои злые свойства, пусть воды перестанут быть грязными и бурными, остаются светлые и чистые воды — восстанавливается неповрежденная природа воды. Пусть адский вихрь перестанет быть буйным и страшным и ветер все-таки останется ветром: мы можем мыслить его тихим и умеренным. Но попробуй отнять от воды и ветра благие их свойства: отними от воды *согласие ее частей* — и ты уничтожишь самую воду; «отними от ветров сходство их частей, которым их тело содержится в единстве и покоряется, дабы быть телом, — и не останется уже никакой природы, которую ты мог бы помыслить» (*Contr. epist. Fund. 33, 36*). Природу всего существующего составляет *порядок*, или *единство*; а потому стремление к порядку, или единству, присущее вещам, есть то же, что стремление их к бытию. «Те вещи, которые стремятся к бытию, стремятся к порядку: достигнув порядка, они достигают самого бытия, насколько тварь его может достигнуть. Ибо порядок приводит к некоторой стройности то, что он упорядочивает. Но быть — значит то же, что быть единым. Ибо деятельность единства заключается в стройности и согласии, посредством которого существует все сложное, поскольку оно существует: простые вещи суть сами по себе, так как они сами по себе едины; те же вещи, которые не просты, подражают единству согласованием частей и *суть*, лишь поскольку они его достигают» (*De morib. manich. 6*). И если единство как таковое, порядок как таковой есть благо, *то и природа как таковая, в силу присущего ей единства, — есть благо* (*De natura boni c. man. 3*). Это единство, лежащее в основе природы, и, следовательно, сама природа

да, — от Бога и от Него происходит все, что согласно с природою» (*ab illo est omne quod naturaliter est*). «Всякая природа от Бога» (*De natura boni c. man. 19*). Отсюда не следует, конечно, чтобы всякая изменчивая вещь как таковая была благом. Все, что во времени, «все, подверженное перемене, есть благо не само по себе, но через приобщение к неизменному благу; оно есть благо, поскольку оно есть» (*De div. quaest. 83, qu. 24*). То есть, иными словами, все, что есть реального, существенного в вещах, само их бытие (*esse*) как таковое есть благо; благо есть естественный закон, присущий вещам, и вместе с тем — имманентная им мудрость.

В этом отождествлении порядка, или единства, с абсолютным благом заключается основное заблуждение системы Августина. Ибо в этом ее положении или, лучше сказать, предположении заключается совершенное смешение двух порядков — природного и сверхприродного. Христианский супранатурализм отца Церкви здесь смешивается и сливается с натурализмом бывшего язычника. В его системе совершается тот же исторический процесс, который в то время переживало его общество. В самом деле, в этом обществе не существует резкой и определенной грани между духовной и светской областью, между *сверхприродным единством Церкви и мирским единством государства*. Это самое, т. е. отсутствие какой-либо резкой грани между областью природного, *земного*, и сверхприродного, *небесного*, составляет характерную черту всей системы Августина. Ибо, провозглашая, с одной стороны, трансцендентный принцип Божественной мудрости, которая представляется отрицанием всего земного, идеальной противоположностью нашей земной действительности и нашей «извращенной природы», Августин, с другой стороны, боготворит природный порядок, принимая элементарную, земную форму закономерности и единства за воплощение этой самой мудрости. Он, с одной стороны, низводит и *упраздняет все временное*, сводя все существующее к акту вечного Божественного законодательства, где Бог *прежде времени* упорядочил все до мельчайших подробностей; но вместе с тем и по тому самому он необычайно возвеличивает временную действительность, смешивая ее с вечным Божественным порядком. При отсутствии грани между природным и Божественным крайность аскетизма, упраздняющего все временное к вечному, соприкасается с противоположною крайностью натурализма, боготворящего временное как вечное. В этом отношении система Августина вовсе не есть явление исключительное и изолированное: все здание католической

средневековой теократии покоится на соединении этих двух крайностей, присутствующих уже в умозрении Августина — аскетического презрения ко всему мирскому и слияния духовного с мирским, низведения всего временного и боготворения временных форм земной действительности. Исходя из указанного нами принципа, Августин не мог создать глубокой христианской теодицеи, ибо на самом деле универсальный порядок, как он является на низших ступенях творения, *в природе*, есть естественный закон без всякого нравственного элемента. Предполагая в этом законе этическое содержание, признавая его за *благо*, Августин тем самым возводил в идеал тот несовершенный порядок природы, в котором мировое зло не побеждается внутренне, а лишь подчиняется внешним образом единому порядку вселенной, в котором зло *не упраздняется, а только упорядочивается*. Ложный супранатурализм превратил для него природу в нравственный порядок. Но зато ложный натурализм воздействовал на его представление о вечном, идеальном мировом порядке: этот идеальный порядок обратился для него в насильственное единство мирового плана, который господствует над всем *как естественный закон*, уничтожая всякую нравственную свободу.

Так как все существует лишь по приобщению к единству и «быть», по Августину, значит то же, что «быть единым», то для него реально, истинно существует только благо. Зло же обладает только чисто отрицательной природой: оно есть не бытие, а только отрицание бытия^{*25}; оно не есть субстанция, ибо всякая субстанция как таковая есть благо. «Это зло, относительно которого я искал, откуда оно, — не есть субстанция: ибо, если бы оно было субстанцией, оно было бы благом»^{**}. Так как все включено в единый порядок и все подчиняется за-

* Поэтому и понятие «бытие» произвольно получает у Августина этическое содержание, на что указывает, между прочим, и Scipio (Des Aurelius Augustinus Metaphysik. S. 14): «Sein heisst bei Augustin soviel als lebenvolles, innerliches Sein». Но всего важнее не то, что бытие для него есть нечто «живое и внутреннее», а то, что оно для него как таковое — благо.

** Conf. VII, 12, 18. Этот оптимизм Августина вовсе не есть выражение наивного, жизнерадостного сознания, как думает Scipio (Op. cit. S. 14); это прямая антитеза манихейского учения о двух субстанциях, которого сам Августин держался раньше; это оптимизм системы, для которой всякое бытие, как проявление Промысла Божия, есть благо, а не оптимизм непосредственного, наивного сознания.

конам Создателя, то с универсальной точки зрения *все есть благо*. «И для Тебя вовсе нет зла, — читаем мы в «Confessiones» (XIII, 19), — и не только для Тебя, но и для Твоего создания в целом: ибо нет ничего, что бы *вторгалось извне* и извращало бы порядок, который Ты ему положил. В частях же творения некоторые вещи считаются злом, потому что не согласуются с некоторыми другими. Но те же самые вещи согласуются с третьими и постольку суть благо и сами в себе благо». В мире все устроено прекрасно и целесообразно, *существующее в нем совпадает с долженствующим быть*. «Порядок созданий от высшего до низшего так расположен в правильной последовательности ступеней (*gradibus justis*), что тот должен почитаться недоброжелателем (т. е. недоброжелателем Божества), кто скажет: это создание не должно бы было существовать. Должен почитаться недоброжелателем также и тот, кто скажет: лучше, чтобы такая-то вещь была бы такою-то. Ибо, если он хочет, чтобы она была совершенна, то она уже есть такова и столь велика, что ничего не нужно к ней прибавлять, ибо она уже без того совершенна» (*De lib. arb.* III, 9, 24). Для нашего отца Церкви, признающего во всем существующем осуществление предвечного плана, в том же смысле слова, как и для Гегеля, «все существующее разумно», и я охотно бы назвал его космологию системой христианского панлогизма. Всякое создание, рассматриваемое отвлеченно, в отдельности, — несовершенно; но каждое из них необходимо в своем месте: ибо совершенство не в части, но в целом. В универсальном порядке (*ordo*) низшие ступени точно так же нужны и необходимы, как и высшие. Поэтому заблуждался бы тот, кто бы сказал: «Да не будет луна, да будет вместо нее солнце». Солнце, несомненно, есть более совершенное светило, чем луна; но то и другое на своем месте украшают вселенную. Кто выразит подобное желание, тот хочет прибавить к мирозданию нечто излишнее и ненужное — второе солнце, отнимая от него вместе с тем нечто необходимое и существенное — луну (*De lib. arb.* III, 9, 24). То и другое составляют необходимую часть космоса, который есть единство в разнообразии; а потому все в мире, даже самое малое и ничтожное, должно быть относимо *ad perfectionem universitatis* (к совершенному целому. — *Сост.*) (*De lib. arb.* III, 9, 24).

Совершенству целого, *pulchritudini universitatis*, служит и само зло. Ибо «даже то, что называется злом, будучи в нем хорошо упорядочено и поставлено на своем месте, в большей степени выставляет добро, чтобы оно больше нравилось и пред-

ставлялось более достойным похвалы по сравнению со злом» (Ench. 11). Зло нужно уже для того, чтобы сделать проявления добра более рельефными, и, конечно, всеблагой Создатель не мог бы допустить его в своих созданиях, «если бы Он не был настолько всемогущ и благ, чтобы извлечь добро из самого зла» (Ench. 11). Зло *самим существованием своим свидетельствует о добре*. Ибо, не имея, как мы уже видели, субстанциальной природы, оно есть лишение добра (*privatio boni*), извращение субстанции, которая сама в себе есть добро (*corruptio boni*). Следовательно, зло не может существовать без добра: если бы не было субстанции, то не было бы и извращения субстанции; если бы не было добра, то не было бы и лишения добра, т. е. зла; ибо зло есть не что иное, как извращенное добро (*vitiatum bonum*) (Ench. 11, 12). Будучи свойством чисто отрицательным, зло может существовать лишь в качестве предиката какой-нибудь субстанции или природы, которая как таковая добра. «Итак, всякая природа, если даже она порочная природа, есть добро, поскольку она — природа. Поскольку же она извращена, она дурна» (Ench. 14). Относительно добра и зла, пишет Августин, неприменимо диалектическое правило, которое говорит, что «ни в одной вещи не могут быть одновременно противоположные качества (*nulli rei duo simul inesse contraria*), ибо эти противоположности не только одновременно совмещаются в одном субъекте, но, более того, одна из них по своей дефективной природе не может существовать без другой (хотя добро может отлично существовать без зла). Ибо человек или ангел, например, может быть несправедлив, и в этом случае «хорошо то, что он ангел, хорошо то, что он человек, дурно же то, что он несправедлив» (Ench. 14). Зло как таковое всегда предполагает добро. Между тем мировое зло приводят как инстанцию против всеблагого Создателя; враги христианства указывают на страдания животных и безвинных младенцев. Чем оправдать эти страдания с точки зрения разумного мирового плана? Августин обращает их в свидетельство в свою пользу. В страданиях живых существ обнаруживается врожденное им стремление к единству (*appetitus unitatis*). «Ибо что такое страдание, как не некоторое нетерпеливое чувство разделения либо извращения? Отсюда ясно, как свет, насколько душа в целом своем теле жаждет и держится единства, ибо она не охотно и не равнодушно, а скорее сопротивляясь и упорствуя, относится к страданию своего тела, которое болезненно потрясает его целостность и единство. Итак, если бы не страдания животных, то не обнаруживалось бы, сколь сильное стремление к единству присуще

низшим животным тварям. Если бы это не обнаруживалось, то мы меньше, чем следует, получали бы назидания о том, что этим возвышенным и неизреченным единством Создателя все эти существа устроены» (*De lib. arb.* III, 23, 69). Вся тварь, от высших до низших ступеней, своим желанием и страданием свидетельствует о «единстве Создателя». И разумная душа в своем стремлении к познанию относит все к единству и избегает заблуждения, спасаясь от состояния сомнения, недостоверности, раздвоения (*ambiguitas*) (*De lib. arb.* III, 23, 70).

Зло есть необходимая эстетическая антитеза добра в мироздании. Ибо в мироздании, как в художественном произведении, борьба контрастов составляет необходимое условие эстетического наслаждения. Как диссонанс в музыке, зло не нарушает гармонии целого, а, напротив, является в нем существенным и необходимым звеном. Если что-либо в мироздании кажется нам дурным, неустроенным, то это, как сказано, зависит от того, что, имея перед глазами лишь часть, мы не в состоянии обнять взором целого. Так точно, если бы в обширном и великолепном здании кто-либо был, как статуя, прикреплен неподвижно к одному углу, — он не мог бы понять красоты целого здания; так точно и солдат не в состоянии понять порядка целого строя, будучи ничтожнейшим в нем звеном; если бы отдельные слоги и буквы в поэме обладали жизнью и сознанием, они, наверное, не поняли бы красоты поэмы, в которой все вместе они составляют гармонию. Так и мы, люди, самими нашими грехами, сами того не зная, служим красоте мироздания; великий грех, например, есть прелюбодеяние, но от прелюбодеяния рождается человек в мир; из нашего зла рождается добро, и диссонанс нашего греха разрешается в гармонии целого*. Служа объективным целям красоты в мироздании, грех наш вместе с тем в самом себе находит и свое наказание: «Человек стал дурным по своей воле, утратив универсальное единство целого, коим он обладал, когда подчинялся заповедям Божиим; он был заключен в части, дабы тот, кто не захотел осуществлять закон, был подчинен закону» (*De music.* 11, 30). В силу вечного закона Божия всякая душа беспорядочная (нарушившая порядок) есть сама себе наказание (*Conf.* I, 12, 19); и та-

* *De music.* 11, 30; *De Gen. contr. man.* I, 16, 25—26. Ср. развитие той же темы в «*De ordine*» (II, 4, 11—13), где та же мысль иллюстрируется многочисленными примерами (необходимость солицизмов и барбаризмов в некоторых стихотворениях, диссонансов в музыке, палача в благоустроенном государстве и т. п.).

ким образом, всякий грех служит к обнаружению не только Божественной красоты, но и справедливости. Отсюда не следует выводить заключение, чтобы грех той или другой единичной души был необходим для красоты целого, ибо, грешит она или нет, она одинаково служит раскрытию Божественного порядка как карающей справедливости для грешников или как единства мира и покоя для праведных. «Бог сотворил все природы, — не только те, которые пребудут в добродетели и справедливости, но также и те, которые имеют согрешить: не для того, чтобы они согрешили, но для того, чтобы они украшали мир, захотят ли они грешить или не грешить» (De lib. arb. III, 11). «Не самые грехи и не само несчастье необходимы для совершенства мироздания, но необходимы самые души; они, если хотят, грешат; если же грешат, — несчастны» (De lib. arb. III, 9). Но, получая достойную мзду, они не нарушают красоты космоса. Всякое человеческое страдание свидетельствует о горнем, небесном мире, о его справедливости и благодати. Подвергается ли добрый и великий муж за благое дело жесточайшим пыткам, например сожжению, — «мы называем это не наказанием за грехи, а свидетельством мужества и терпения». «Мы удивляемся природе души, которая не изменяется изменчивостью тела; когда же мы видим, как такую пыткой поражаются члены жесточайшего разбойника, мы одобряем порядок законов. Итак, обе эти пытки служат красоте (ornant ambo illa tormenta); но одна из них — заслугою добродетели, другая же — заслуженным наказанием греха» (De lib. arb. III, 9, 28). Для мироздания необходимы такие бесплотные духи, как ангелы, которые не могут грешить и страдать; но необходимы и такие души, которые могут грешить. Грешат ли они или нет, для порядка безразлично; но они нарушили бы строй вселенной, если бы не существовали (De lib. arb. III, 11). Идеал Августина, как видно из этих цитат, не требует согласия между целью всеобщей и целью индивида; последний не есть цель в себе и для себя, а служит лишь средством для осуществления Божественного порядка, который один есть абсолютная цель. Этот объективный порядок по отношению к отдельному индивиду остается чуждым и холодным. Это не любовь, которая внутренне побеждает тварный эгоизм, а лишь внешнее единство, которое его в себя включает и насильственным образом обуздывает. Это *внешний фатум*, тяготеющий над индивидуом. Этот антигуманный характер Августиновой теодицеи вполне объясняется указанным нами смешением супранатуралистического и натуралистического элементов. Ибо, поскольку она упраздняет все в

предвечном Божественном законе, для нее *все безразлично, лишь бы торжествовал* Божественный порядок. С другой стороны, жестокость этой теодицеи объясняется ее *ложным натурализмом*; ибо в природе, где все борется за существование, индивид и целое суть враждующие между собою элементы; целое торжествует над индивидуальным эгоизмом лишь как насильственный, внешний закон, как естественная необходимость; жестокость системы состоит именно в том, что, принимая естественный порядок за *благой* и Божественный, она неизбежно переносит равнодушие природы, ее безразличное отношение к радостям и страданиям индивида, в представление самого горнего мира *²⁶. Это и случилось в учении Августина. Красота вечного Божественного порядка в его системе осуществляется не во временной только, но и в вечной противоположности добра и зла, рая и ада. Ибо в вечном, загробном мире Августина ад *украшает* собою вселенную как необходимая эстетическая антитеза рая, служа вместе с тем отрицательным свидетельством о Божественной справедливости, простирающейся на все временное и торжествующей в вечности.

III

Таким образом, зло не нарушает порядка вселенной, ибо «вне порядка ничто не случается» (*praeter ordinem nihil fieri*) (*De ordin.* I, 7). Но этим мы еще не ответили на вопрос, *откуда зло и как оно возможно*. Вопрос этот, бесспорно, один из труднейших в метафизике Августина, так как, проводя через всю свою теодицею ту мысль, что *Бог господствует над злом*, он с самого начала предполагает, что *Бог не есть виновник зла*.

Мы видели, что зло, не имея самостоятельной природы, может существовать лишь как свойство какой-нибудь природы и постольку обязано своим существованием *добру*. Но вместе с тем оно не может быть приписано абсолютному добру — Богу; Бог есть высшее благо не через приобщение к чему-либо другому, а сам по себе; зло же возможно только в таких существах, которые суть благо не сами по себе, а через приобщение к единому высшему благу (*De morib. manich.* II, 4). Относительно

* Отношение универсального порядка к индивиду Августин выразил в классической формуле: *Nihil seu commodi seu incommodi contigit in parte, quod non conveniat et congruat universo* (*Contra acad.* I, 1).

сотворенных существ мы видели, что они суть благо не сами по себе, а лишь через приобщение к единству вселенной, в котором одном выражается «благость Творца» (*bonitas Creatoris*), ибо в универсальном единстве целого всякая тварь обладает высшим благом; поскольку же она отвращается от этого высшего блага и в эгоистическом самоутверждении обращается к низшим благам, делая их центром своего существования, она утрачивает высшее и подавляется единством извне, когда не хочет проникнуться им изнутри. В этом эгоистическом самоутверждении твари в свободном отклонении ее от всеединства мирового порядка заключается начало, принцип всего злого. Нормальное состояние всякого существа, следовательно и всякой человеческой души, заключается в совершенном единении с Богом, и Августин определяет блаженство как «состояние души, прилепляющейся к высшему благу» (*De lib. arb.* II, 19). Грех состоит именно в произвольном отклонении от этого идеального состояния. Но при этом не следует думать, чтобы сама наша воля или те низшие блага, к которым она обращается, были злом: *злым должно почитаться само движение нашей воли, само ее обращение (ipsa conversio) от вечного блага ко временным.* Наша воля дана нам как орган для блаженной жизни и как таковая есть добро; злом поэтому должна почитаться не самая воля, а только злоупотребление ею; точно так же и те низшие блага, к которым мы стремимся, остаются благами по своей субстанции. Дурно только то употребление, которое мы из них делаем (*De lib. arb.* II, 19). Воля наша сама по себе есть не высшее, а *среднее благо (medium bonum)*. Отвращаясь от первоисточника всякого блага, она впадает в низшую жизнь, которая по сравнению с высшей есть *смерть (De lib. arb.* II, 19). На вопрос же о том, откуда это движение нашей воли ко греху, мы можем только ответить, что оно не от Бога. Это свободное, самопроизвольное движение нашей воли, притом движение от большего к меньшему, от бытия к небытию, следовательно чисто дефективное (*De lib. arb.* II, 19). Объяснить это движение воли невозможно в силу самой его дефективной природы, «ибо невозможно знать то, что есть ничто» (*De lib. arb.* II, 20; *Contr. Sec.* 17). Самый вопрос о положительной причине зла неуместен, ибо зло не имеет положительной причины (*causa efficiens*), а только чисто отрицательную (*causa deficiens*). Возможность такого движения ко злу в сотворенных существах обусловлена тем, что они сотворены «из ничего» и каждое из них соединяет в себе бытие и небытие, поскольку оно не обладает абсолютной полнотой бытия; но это чисто от-

рицательная, формальная возможность зла, не объясняющая возникновения его в действительности (Contr. Sec. 19; Contr. epist. Fund. 38 и 40). За невозможностью объяснить зло мы можем успокоиться на том, что оно, как чисто дефективное движение, происходит *из ничего* (ex nihilo) и, следовательно, не относится к Богу, не имеет ничего общего с Ним как абсолютною полнотою бытия (De lib. arb. II, 20) Богу не может быть поставлено в вину и то, что Он сотворил души, коих грех Он предвидел. Дурно было бы, если бы грешная душа была в состоянии поколебать порядок мироздания; но этого она не может, ибо порядок восстанавливается через наказание греха (De lib. arb. III, 9). Души, даже грешные и несчастные, все же по своей природе выше вещества и *на своем месте* украшают мироздание; такие души расстроили бы гармонию космоса только в том случае, если бы они были допущены в рай — сферу высшую и им не подобающую*.

Из предшествующего видно, что система Августина не преодолевает в себе манихейского дуализма, с которым она борется, и что, напротив, этот дуализм реагирует в ней в видоизмененном виде, как раздвоение между частью и целым — индивидом и космосом. Как мы уже говорили раньше, субъективный, внутренний мир индивида по отношению к целому является в учении Августина чем-то безразличным и случайным. Вследствие этого непобежденный и непримиренный эгоизм твари, проявляющийся как *злое начало*, есть для него лишь слепая случайность, необъяснимый дефект с точки зрения разумного порядка: зло противопоставляется порядку как нечто *абсолютно иррациональное, следовательно абсолютно ему внешнее*, несмотря на то что система Августина не признает ничего, внешнего порядку; с другой стороны, сама эта система ничего не в состоянии противопоставить злу, кроме *внешней уголовной реакции закона*. Для целого, в сущности, безразличны добро и зло в отдельных их частях, лишь бы сохранялось целое. Поэтому торжество порядка выражается не в упразднении зла, а лишь в том, что ему отводится *«подобающее ему место»* в мироздании. Оно не уничтожается, а напротив того, *содержится* законом.

* De lib. arb. III, 9. Во всем этом отделе мы могли касаться вопроса о зле и грехе, лишь насколько он не связан с вопросом о благодати позднейшего происхождения, т. е. лишь поскольку сам Августин трактовал о нем до столкновения с пелагианством.

IV

Эта непримиренная противоположность между частью и целым, индивидом и универсальным законом, есть центральное противоречие метафизики Августина. При всем своем внешнем единстве и стройности *она двои́тся*. Это в особенности станет для нас ясным, если мы постараемся проследить ее во всех ее последствиях.

<...>

Земная действительность представляется Августину то как прекрасный, величественный храм, в котором обитает Бог, то как место казни. Эта двойственность как нельзя более соответствует общественному настроению той эпохи. Всегда присущий человечеству *страх смерти* в то время усиливается угрожающей со всех сторон опасностью варварских нападений; тогдашнее общество живет в ожидании близкого конца, всеобщего крушения. Но, с другой стороны, оно чувствует себя в несокрушимом и величественном здании Церкви, ища спасения от гнетущего его страха в *храме Божи́ем*. Контраст в системе Августина соответствует, таким образом, *контрасту историческому*.

Вглядываясь в учение Августина, мы убеждаемся, что эта двойственность в отношении к временной действительности теснейшим образом связана с метафизическим его принципом, и прежде всего с платонизмом нашего отца Церкви. Ибо, с одной стороны, поскольку временная действительность есть осуществление идеального Божественного космоса, она есть нечто прекрасное, благое; но, поскольку она, напротив, противопоставляется Божественной действительности, *иде́е*, она по сравнению с ней есть нечто призрачное, ложное, не долженствующее быть. Только вечное есть подлинно, истинно сущее (ὄντως ὄν) и долженствующее быть; все временное, напротив, есть нечто «всегда возникающее и уничтожающееся, подлинно же никогда не существующее» (ἀεὶ γυγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν) и быть не долженствующее. Как оптимистическое, так и пессимистическое отношение к земной действительности можно указать уже в системе Платона, коего метафизический принцип воспринял Августин. Платон, следовательно, является предтечей его в том и в другом; а потому ошибочно было бы видеть, вместе с Рейтером*, в одном оптимизме нашего отца Церкви результаты эллинского влияния. Как то, так и другое,

* Reuter H. Augustinische Studien. Gotha, 1887. S. 374.

как пессимизм системы, так и ее оптимизм суть выражения одного и того же метафизического и вместе с тем этического принципа. Ибо, поскольку Божественный порядок *наполняет* собою нашу действительность и господствует над нею, постольку она представляется истинною, благою; поскольку же он трансцендентен ей, она неизбежно представляется лишенною истинной жизни, следовательно чем-то ненормальным в своем отчуждении от Бога и подлежащим упразднению. Поэтому Рёйтер напрасно противопоставляет оптимистический элемент разбираемой системы пессимистическому в том смысле, будто пессимизмом отличается этическое мирозерцание Августина, тогда как оптимистическая его тенденция объясняется метафизическими и эстетическими интересами*, как будто можно отделять то и другое и противопоставлять этику нашего мыслителя ее метафизике. На самом деле Августин одинаково метафизически заинтересован и в трансцендентности Божества, и в имманентности Божественного порядка: и то и другое суть необходимые моменты одного и того же метафизического принципа; с другой стороны, для этики нашего отца Церкви одинаково важно и то, что Божественная действительность есть трансцендентный идеал, с которым мы должны сообразовать нашу деятельность, не прилепляясь к земному как такому, и то, что земная наша жизнь просветляется провиденциальным смыслом в силу осуществляющегося уже на земле Божественного порядка. Этика Августина и его метафизика не суть безусловно чуждые друг другу области, а, напротив, составляют органическое целое. Вообще, та и другая точка зрения, и трансцендентность, и имманентность Божественного по

* *Reuter*. Op. cit. S. 475, ср.: S. 372, 373. Гарнак (*Dogmengesch.* Bd III. S. 102) указывает на то, что, с точки зрения неоплатонического принципа, временная действительность получает для Августина «двойное освещение»: она рассматривается им то как художественное произведение, то как «ничто» в сравнении с Божеством. Но двойное отношение к земной действительности, без сомнения, влечет за собой у Августина и двойную этическую оценку земной жизни. Я решительно не вижу возможности отделять здесь этический элемент от метафизического. Если в наши дни учение об идее Платона было целиком воспринято в пессимистическом учении Шопенгауэра, то это объясняется только тем, что оно заключает в себе элемент пессимистический — сознание несоответствия земной призрачной действительности с идеей. Учение Августина не двойится между его этикой и метафизикой, как думают почтенные немецкие ученые; скорее, двойится и то и другое, т. е. как метафизическая, так и этическая точка зрения Августина.

отношению к земному, суть необходимые моменты в христианской идее и не составляют в ней противоречия, ибо один и тот же Бог обитает во всем, не раскрываясь, однако же, во всей полноте в нашей земной действительности. Необходимы и связанные с этим этические тенденции: и пессимистическое презрение к временным благам *как таковым* (т. е. к временному, поскольку оно не служит вечному), и оптимизм христианской надежды, которая видит в самой временной действительности проявление разумного плана, необходимую ступень к вечности. Но система Августина, как видно уже из всего предшествовавшего изложения, вовсе не есть чистое и беспримесное христианство и пессимистический ее элемент находится в ней не совсем в таком отношении к оптимистическому, как это требуется сущностью христианской идеи. И тут сказывается противоположность ложного аскетизма и ложного натурализма, составляющая $\lambda\rho\acute{o}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ ²⁷ всего умозрительного учения великого отца церкви. Оптимизм нашего мыслителя не может быть признан вполне христианским потому, что он превозносит тот несовершенный порядок природы, в котором спасенье индивида безразлично для целого; оптимизм этот, следовательно, не удовлетворяет элементарному требованию христианской надежды: он не дает личности *уверенности в ее собственном спасении*. С другой стороны, аскетический *пессимизм* Августина также включает в себе антихристианский элемент: учение Августина не в состоянии преодолеть того *страха*, который, по словам апостола, чужд духу истинной любви потому, что, не будучи уравновешен надеждой, он включает в себе элемент *недоверия*. Это не есть только страх перед временной опасностью, но страх вечных адских мук. Этот антихристианский элемент учения Августина, его ложный оптимизм, точно так же, как и его ложный пессимизм, обусловлен тем, что центральным, высшим его понятием служит не то, что по сущности христианской идеи является единственно достойным предметом надежды, — не любовь, для которой дорого всякое создание как таковое, а порядок, *бесстрастный закон*, который бережет только тех, кто его исполняет и казнит тех, кто ему противится, — *justitia suum cuique retribuens*. Порядок вселенной так устроен, читаем мы в трактате «De libero arbitrio» (III, 15), что «так как никто не преодолевает законов всемогущего Творца, то душа не может не заплатить своего долга; ибо она отдает его, или хорошо пользуясь тем, что она получила, или же утрачивая то, чем она не хотела хорошо пользоваться. Итак, если она не отдает должного, творя справедливость, то она заплатит

свой долг, страдая несчастьем, так как в том и другом звучит это слово долга». С каждым будет поступлено *по закону*, и порядок мироздания есть прежде всего строго юридический порядок; в этом перенесении юридической схемы в понятие о Божественном мироправлении Августин сходится с большей частью латинских отцов Церкви. Этот юридический элемент есть нечто случайное по отношению к его системе, ибо он необходимо связан с понятием порядка (*ordo*) — центральным и основным ее понятием.

С точки зрения этого понятия Августин смотрит и на тайну Боговоплощения. Весьма любопытным представляется то, что Боговоплощение, этот центральный принцип христианства, не поставлено в центр системы нашего мыслителя, а рассматривается лишь как *одна из манифестаций вечного порядка*, подчиняясь таким образом этой ее центральной идее. Цель Боговоплощения не в нем самом, а в восстановлении порядка, нарушенного грехопадением²⁸. В теории искупления Августина, как она формулировалась уже в ранних его сочинениях, *порядок есть абсолютная цель, Боговоплощение же лишь средство* по отношению к нему; оно не центр, а звено в мировом процессе; оно обусловлено «простирающейся на все справедливостью Божией», которая «не могла оставить неупорядоченными самые развалины согрешающих» (*ruinas peccantium*) (*De lib. arb.* III, 10). Содержимые узами греха, человеческие души уже не могли иначе возвыситься к созерцанию горнего, невидимого мира, как будучи понуждаемы к тому самими чувственными вещами; они могли воспринимать сверхчувственное содержание лишь в чувственной форме. Потому-то и явился Сын Божий, облеченный в человека (*homine indutus*), и стал видимым, «чтобы преданных чувственным вещам воззвать к Себе сверхчувственному» (*ut visibilia sectantes ad se invisibilem revocaret*) (*De lib. arb.* III, 10). Абсолютная цель, таким образом, не в воплощении Божества как такового, а вочеловечение нужно лишь для того, чтобы *воззвать вновь души к созерцанию горнего порядка*, сделать последний более наглядным, доступным для них. «Слово стало плотью, — читаем мы в «*Confessiones*», где та же мысль выражена еще яснее, — чтобы детство наше питалось молоком Твоей мудрости, которую Ты сотворил все» (*ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua*) (*Ibid.* VII, 18, 34; ср.: *De utilit. cred.* 15, 33). Боговоплощение представляется здесь как *педагогическая мера*, вызванная незрелостью рода человеческого, которому нужно молоко вместо твердой пищи, — предварительная ступень, а не вершина и абсолютная

цель в процессе спасения. В другом месте ^{*29} Августин толкует слова Евангелия: «Аз есмь путь, истина и жизнь» (Ин. 14, 6) — в том смысле, что воплощение Христа есть только «путь», притом начало нашего земного пути, переходная стадия, а не высшая цель нашего странствования, воспитательное средство, в котором уже не нуждаются достигшие совершенства в любви (De Civ. Dei, XI, 2). Впоследствии на вопрос о том, не мог ли Бог спасти людей каким-либо другим способом и было ли Боговоплощение безусловно необходимым, Августин мог отвечать, что у Бога, «Коего власти все одинаково подчинено, *не было недостатка в других способах*; но для исцеления нашего страдания не было другого, более подходящего способа и не было в нем надобности» (De Trin. XIII, 10). С точки зрения основного христианского принципа Богочеловечества, тут, собственно говоря, нет никакого вопроса; ибо соединение Христа с человеческой природой, по самой сущности христианского учения, не есть один из способов человеческого спасения, но *само наше спасение*. Само возникновение этого вопроса свидетельствует о некотором уклонении Августина от основного христианского принципа, в том смысле, что для него Боговоплощение есть лишь «*наиболее подходящий способ*» (conveniens modus) нашего спасения, следовательно нечто внешнее и случайное по отношению к самому спасению: спасение для него мыслимо и без Боговоплощения. Гарнак, излагая христологию Августина, поражается тем высоким значением, какое последний придает человеческому элементу во Христе^{**}. Это плохо мирится с только что приведенными словами того же писателя, где он говорит, напротив, об умалении значения Христа как исторической личности в учении нашего отца Церкви ^{***30}. Мы, со своей стороны, поражены в учении Августина именно умалением человеческого элемента во Христе, который низводится на степень *вспомогательного орудия искупления*. Весь смысл Бого-

* De doctr. christ. I, 34 ср.: *Harnack*. Op. cit. Bd III. S. 88. Er hat sich sogar der Auffassung genähert, dass auch die Thatsachen der irdischen Offenbarung Christi Stufen sind, die der Glaubige, dessen Herz von Liebe erfüllt ist, überschreitet. Гарнак указывает там же на связь этого воззрения, с учением о Боге, на которое мало воздействовало представление о Христе как исторической личности.

** *Harnack*. Op. cit. Bd III. S. 116, 120.

*** Ibid. S. 88. Ср. с только что приведенной цитатой. Ср. также со S. 213. «Die Menschenwerdung tritt ganz zurück, oder wird in eine Beleuchtung gestellt, die den Griechen völlig fremd war».

воплощения резюмируется для Августина словами: «Сила совершается в слабости» (*Robur in infirmitate perficitur*); здесь гордость человеческой воли сокрушается смирением Божества, совершающего наше спасение в унижении*. Во всем этом учении есть, разумеется, и христианский, и нехристианский элемент. Ибо, поскольку Августин видит в Боговоплощении *акт смирения* человеческого естества перед Божеством, — он, конечно, стоит на почве христианского принципа; поскольку же человеческий элемент в Божестве перестает быть целью и низводится на степень средства, пассивного орудия самооткровения божественной силы и порядка, — постольку мы имеем дело с антихристианским элементом разбираемого учения. То же умаление человеческого элемента выразилось и в ходячей в то время на Западе юридической теории искупления, которую усвоил себе Августин. Самый процесс искупления, по смыслу этой теории, рассматривается как правильный юридический процесс: тяжба между Богом и дьяволом. Человек был подчинен дьяволу в наказание за грех, и в силу самого факта грехопадения последний приобрел *некоторое законное над ним право*. Это правомерное и законное господство дьявола над потомством Адама должно было продолжаться до тех пор, пока, убив одного праведного и безгрешного, дьявол тем самым не нарушит закона, в силу которого он господствует: «Итак, он (дьявол) справедливейшим образом принуждается утратить верующих в Того, Кого он несправедливо убил, чтобы они *заплатили* долг и тем, что они временно умирают, и тем, что они вечно живут в Том, который заплатил за них то, *чего он не был должен*» (*De lib. arb.* III, 10). Вместе с тем, в силу той же справедливости, дьявол сохраняет «как соучастников в вечном своем осуждении» тех, кто вместе с ним пребудет в непослушании (*De lib. arb.* III, 10). Во всей этой юридической теории искупления, составлявшей в то время на Западе некоторого рода местное предание, центральным понятием опять-таки является справедливость — *justitia* (у Августина *ordo*), а вочеловечение есть лишь средство, хитрость Бога, чтобы, не нарушая закона, выиграть тяжбу у дьявола. Не будь греха, не было бы и вочеловечения. Центральный догмат христианства низводится, таким образом, до степени инцидента, вызванного грехом человека.

<...>

* Ср.: *Harnack. Op. cit.* S. 20.

Мудрость Божия есть то, *в чем все и всё едино*³¹. Она есть не только архитектурный принцип вселенной, но и принцип всемирной социальной организации. Она есть все во всем; она проявляется и открывается в человеке и человеческом обществе, как и во всем существующем; но откровение это не может быть совершенным и полным в нашей земной действительности. Наша земная, извращенная природа противопоставляется Божественной мудрости как область ей внешняя, чуждая. Греховное человечество подавляется единством Божественного закона извне. Между тем идеал Августина требует совершенного единения с Богом, совершенного обладания Им, т. е. такого состояния, при котором Божественное единство всецело господствует над человеческой жизнью, как индивидуальной, так и общественной. Высшее благо человека состоит в том, чтобы «прилепиться к Богу». Но каким же путем наша греховная природа приводится к этому Божественному единству?

Человек сам не может выйти из своего греховного состояния и возвыситься к мудрости, «ибо всякая грешная душа подвергается этим двум наказаниям — незнанию и слабости» (*ignorantia et defficultas*) (*De lib. arb.* III, 18). Чтобы выйти из состояния мрака и неведения, «остается молить Провидение слезными и жалостными мольбами, чтобы Оно пришло к нам на помощь»*. Чтобы нам спастись, Божественное единство должно противопоставить себя нашей слабости как спасающее начало, прийти на помощь нашему неведению как объективный авторитет.

Большинство людей не способны к разумному познанию истины: разумное сознание, вообще, составляет аристократическую привилегию меньшинства мудрых. Что же касается массы людей темных, неразвитых, умственно немощных, то один лишь авторитет может заставить их поспешать к мудрости (*De utilit. cred.* 16, 34). Допустим даже, что некоторые избранные в состоянии собственными силами своего ума возвыситься к познанию истины: следует ли из этого, что нужно остальным людям, не обладающим столь совершенными умственными способностями, отказаться в религии и в спасении? Религия есть универсальное откровение Божественной мудрости *для всех*, а не монополия *некоторых*, умнейших; никто из жаждущих спасения не должен быть ею отвергаем (*De utilit. cred.* 10, 24).

* Так описывает Августин свой собственный переход от скептического отчаянья к вере в церковный авторитет (*De utilit. cred.* 8, 20).

Рациональное познание, доступное лишь меньшинству людей, по тому самому не может быть формой универсального откровения истины. Между тем, если существует универсальное Провидение, простирающее свои заботы на все существующее, то по отношению к человечеству действие этого Провидения должно выразиться в *универсальном откровении*, которое было бы всем явно и доступно. «Я думаю, — говорит Августин, — что нет никого, кто, будучи связан какой бы то ни было религией, не считал бы, что, по крайней мере, о наших душах заботится Провидение» (De morib. ecclesiae cath. 6, 19). Если Божественное Провидение не управляет человеческими делами, то нечего и заботиться о религии. Но так как все в мире — и целесообразное его устройство, и прекрасные формы видимых вещей, и наше внутреннее сознание — свидетельствует нам о едином Боге, так как мы побуждаем искать Его и извне и изнутри, и частным и как бы публичным образом (*publice et privatim*), то необходимо предположить, что само Провидение идет навстречу нашему исканию (De utilit. cred. 16, 34). «Не должно отчаиваться в том, что тем же Богом установлен некоторый авторитет, на который мы можем опереться как на несокрушимую твердыню, чтобы возноситься к Богу» (De utilit. cred. 16, 34). «Божественное Провидение заботится не только о единичных людях, т. е. как бы частным образом, но о целом человеческом роде, как бы публично (*tanquam publice*). Что делается для единичных людей, про то знает Бог, Который делает, и сами те, для кого Он делает. То же, что Он делает относительно рода человеческого, то Он захотел показать через историю и пророчества» (*per historiam commendari voluit et per prophetias*) (De vera relig. 25, 46). Познание доступно отдельным личностям, но всемирно-историческая форма Божественного действия на человечество как целое есть откровение, являющееся в форме авторитета. Это обуславливается человеческой незрелостью и немощью. «Большинство людей таковы, что, если они пожелают понять разумом, они в высшей степени легко обманываются видимостью разума, впадая в разнообразные и вредные мнения, так что или вовсе не могут от них освободиться, или освобождаются с величайшим трудом. Таковым в высшей степени полезно и верить превосходнейшему авторитету и сообразовать с этим свою жизнь» (De quant. an. 7, 12). Познание разума и тем немногим, кому оно доступно, достается ценою долгих блужданий вокруг да около (*longi circuitus*); авторитет же представляет кратчайший и легчайший путь к истине (De quant. an. 7, 12). Авторитет есть прежде всего *принцип педаго-*

гический. «Таков порядок природы, что, когда мы чему-нибудь учимся, разуму предшествует авторитет» (De morib. ecclesiae cath. 2, 3). Все мы начинаем с невежества, восходя лишь постепенно к знанию, все мы сначала верим авторитету наставника, чтобы потом убедиться собственным умом в истине того, чему нас учат (De ordin. II, 9, 26). По тому самому авторитет есть необходимый элемент во всяком организованном обществе. Им держится семья: для того чтобы повиноваться своим родителям, сын должен верить им, что они действительно суть его родители; этого он не может сам знать своим умом, а должен верить *авторитету* старших; вообще, всякая семейная связь держится *доверием к старшим*.

«Можно привести многое в доказательство того, что ничто не может уцелеть в человеческом обществе, если мы решимся не верить ничему, чем мы не можем овладеть собственным мышлением» (De utilit. cred. 12, 26). *Авторитет*, таким образом, по смыслу всех приведенных текстов, есть *всеобщее и необходимое условие человеческого общения*; по тому самому он представляет собой единственно возможный путь к осуществлению универсального Божественного порядка в человеческом обществе. Бог, господствующий над всем, заботящийся обо всем, управляет родом человеческим посредством авторитетного учения (De ageon. christ. 8, 9). Притом, само собой разумеется, что авторитет есть не высшая, идеальная форма Божественного откровения, а только временная педагогическая мера, *целebное средство*, вызванное болезненным состоянием человечества. «По времени предшествует авторитет, по существу же раньше разум; ибо одно предпочтительно как более практическое средство, другое же — как цель, к которой должно стремиться» (De ordin. II, 9, 26). Высшая и безусловная цель есть не откровение внешнее, а разумное понимание истины, откровение внутреннее. Но так как все мы начинаем с совершенного неведения, «то всем желающим познать тайное, только авторитет может открыть дверь» (De ordin. II, 9, 26). Конечно, выше всего на свете авторитет самой познанной и очевидной истины, но так как мы впали во временное и любовь ко временному отвращает нас от вечного, то *некоторое целebное средство* (temporalis quaedam medicina), призывающее к спасению не знающих, но верующих, предшествует не в порядке природы и не в смысле превосходства, а в порядке времени (De vera relig. 24, 45).

Божественное действие на род человеческий есть постепенное врачевание, планомерное раскрытие истины. Авторитет

требует послушания и веры, но он постепенно приводит людей к разуму; разум же приводит их к пониманию и сознанию (De vera relig. 24, 45). Это разумное сознание, в котором истина становится предметом непосредственного созерцания, есть высшая ступень блаженства личности. «Неправда ли, ты любишь жизнь не ради самой жизни, а ради познания», — восклицает Августин в одном из ранних своих сочинений (Solil. II, 1). Блаженство состоит в знании, а потому те, кто довольствуется одним внешним авторитетом откровения, презирая науки или не будучи в состоянии им обучиться, те, по крайней мере, в этой, земной, жизни не могут быть названы блаженными (De ordin. II, 9, 26). В ранних сочинениях Августина мы находим отдельные места, которые заставляют думать, что он первоначально считал авторитет необходимым только для невежественной массы, а не для мудрых. Так, например, в «De utilitate credendi» («О пользе веры») он различает между мудрыми, которые понимают (intelligunt), т. е. верят непосредственно самой истине, и людьми простыми, которые верят авторитету (De ordin. II, 11, 25). В цитированном только что месте из «De ordine» он, по-видимому, предполагает возможность достигнуть на земле той совершенной мудрости, которая уже не нуждается в помощи внешнего откровения. Но и в этих ранних сочинениях он, как мы видели, указывает на авторитет как на неизбежную посредствующую стадию, через которую должен пройти всякий, кто хочет достигнуть мудрости (De ordin. II, 9, 26). А в «Retractationes», где на старости лет великий апологет подверг пересмотру и критике свои прежние труды, исправляя их ошибки, прямо говорится по поводу упомянутого различения между простыми и мудрыми, что блаженство совершенного знания и мудрости не дается никому не только в этой жизни, но даже и умершим святым — до всеобщего воскресения мертвых (Retract. I, 14, 2). Таким образом, с годами окрепло воззрение Августина на авторитет как на универсальное явление Божественного управления, власти.

Августин сходится с Платоном и неоплатониками в понимании блаженства как идеального состояния, в котором человек достигает совершенного знания, обладая истиной в непосредственном созерцании. Но идеал великого отца Церкви не исчерпывается этим умозрительным, философским элементом: он больше и шире идеала неоплатоников. Для Августина безусловная, высшая цель есть не только субъективное созерцание, а Божественный порядок, являющийся во всем *как власть*. По тому самому он расходится с неоплатониками и в средствах к

осуществлению этой цели. Всеобщий путь к освобождению душ от мрака греховного неведения есть авторитет, обращающийся ко всем, а не философская диалектика, доступная лишь немногим. Основной мотив всего эллинского философского мышления, ярко выраженный Сократом и господствующий в философии Платона, — сознание несоответствия между шатким человеческим мнением ($\mu\eta\acute{\nu}\eta\mu\eta$ δόξα) и универсальным Божественным знанием ($\xi\lambda\iota\omicron\tau\eta\mu\eta$) — звучит и в мирозерцании Августина; но здесь он вторит, а не господствует, покрываясь другим, центральным, мотивом учения великого отца Церкви — мотивом *порядка, власти*. Идеальное состояние человечества и по учению Августина есть совершенное знание, понимание (*intelligere*); действительное состояние массы людей и с его точки зрения есть *мнение* (*opinari*), принимающее мираж, призрак истины за саму истину. Но по тому самому, что люди не могут сразу перейти от совершенного мрака к совершенному свету, они должны пройти через посредствующее состояние, которое характеризуется словом *credere* (верить) (*De utilit. cred.* 11, 25). Эта промежуточная стадия веры в авторитет не есть ни совершенный свет, ни совершенный мрак; она может быть сравнена скорее с полусветом, тенью, которая укрепляет непривычный глаз, постепенно приготавливая его к созерцанию света *³². Таким образом, само сознание несоответствия между универсальным знанием и мнением, которое составляет исходную точку умозрительного учения Платона, — у Августина обращается в требование активного вмешательства Божественной власти, которая одна в состоянии преодолеть и упразднить это несоответствие — воспитать людей к познанию. «Прежде чем что-либо понимать, мы должны верить» (*De Trin.* VIII, 5, 8). При этом «тем, что мы знаем, мы обязаны разуму, тем, во что верим — авторитету» (*De utilit. cred.* 11, 25).

Но не всякий авторитет, как таковой, *заслуживает веры*: надо отличать авторитет Божественный от человеческого, истинный — от ложного (*De ordin.* II, 9, 27). Каким же способом их различить? Для этого опять-таки требуется разум; хотя сам по себе он и не обладает достаточными силами для абсолютного

* Quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati, sinceritatique rationis aspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas (*De morib. ecclesiae cath.* 2, 3). *Ibid.*: 6, 10—11.

знания, однако совершенно обойтись без него нельзя, хотя бы для того, чтобы ответить на вопрос о том, кому следует и кому не следует верить (*De vera relig.* 24, 45). Мы можем отличить истинное откровение от лжи и обмана по многим признакам. Единство, которое мы замечаем в строе вселенной, заставляет нас прежде всего искать единства и в религии. В человеческом обществе, как и во всем существующем, это единство должно проявляться во всеобщем согласии; истинная религия должна прежде всего связывать нас с единым всемогущим Богом (*Religet nos religio uni omnipotenti Deo*) (*De vera relig.* 55, 113). Первый характеристический признак истинной религии есть согласие народов (*consensus gentium*). Но Августин прекрасно знает, что всякая религия в состоянии указать на множество своих почитателей, — и спешит разъяснить, каково должно быть то согласие, которое составляет характерное отличие религии истинной от ложной. «Как в самой природе вещей всего больше авторитет единого, все приводящего к единству, так же точно и в человеческом роде ничего не значит сила множества (т. е. просто арифметическое большинство), а значит только сила согласного, т. е. *единомыслящего, множества* (*consentientis, id est unum sentientis multitudinis*). Также и в религии должен быть большим и почитаться более достойным веры авторитет тех, которые призывают к единству (*De vera relig.* 25, 46).

Для Августина истинна и авторитетна та религия, которая воплощает в себе идеал универсального единства род человеческого и всеобщего согласия людей в Боге. Этим для него совершенно разрешается вопрос о том, кому верить и кому следовать: число начинается единицей, весь мир есть функция числа, *единства*, следовательно, надо слушать почитателей *единого Бога*, а не многих богов, «в особенности потому, что эти почитатели многих богов соглашаются между собой об этом едином Господе и управителе всего» *. Какая же вера более соответствует идеалу единомыслящего, согласного множества, чем вера христианская и притом католическая? Не великое ли доказательство истинности христианской веры то, что она отвращает от почитания всего земного, от вещественного множества, доступного нашим чувствам, — к *единому* сверх-

* *De vera relig.* 25, 46. Весьма распространенное в то время среди язычников, и в особенности философов, воззрение действительно видит во «многих богах» лишь подчиненные силы, над которыми господствует универсальное Провидение.

чувственному Божеству и заставляет служить и верить Ему не немногих ученых, а «невежественную толпу мужей и жен среди столь многих и различных народов»? Не отдельные лица, а целые народные массы внимают аскетической проповеди поста, воздержания, воодушевляются примером мучеников, сочувствуют благотворительности, доходящей до раздачи всего имущества нищим, и учатся презрению ко всему мирскому (De utilit. cred. 17, 35). От многих чувственных благ люди толпами отворачиваются к единой сверхчувственной мудрости: это ли не идеальная форма согласия и единомыслия? Немногие делают подобные подвиги, продолжает Августин, «еще меньшее количество людей хорошо и благоразумно это делают» (т. е. предаются аскетизму). «Но народы одобряют, народы этому внимают, благоприятствуют и, наконец, это любят; народы обвиняют свою слабость за то, что не могут этого делать; а это было бы невозможно без некоторого движения мысли к Богу, без некоторой добродетели». Вот что делает авторитет Церкви! Желать противостоять ему — не значит ли то же, что отвергать единственный путь к спасению для масс, отвергать помощь Божию (De utilit. cred. 17, 35). Кроме чистой мудрости, доступной в этой жизни лишь немногим духовным, говорит Августин, «многое другое справедливейшим образом удерживает меня в лоне Церкви. Удерживает меня *согласие племен и народов* (consensio populorum atque gentium), удерживает авторитет, обоснованный чудесами, вскормленный надеждой, увеличенный любовью, укрепленный древностью; удерживает меня последовательность епископов, от самого престола св. Петра, которому Господь поручил пасти овец своих после воскресения, и до существующего в настоящее время епископата. Наконец, меня удерживает и само название *католическая*, которое не без причины среди столь многих ересей приобрела одна эта Церковь; так что, хотя все еретики хотели бы называть себя католиками, однако если какой-либо иностранец спросит, где место католических собраний, никто из еретиков не посмеет указать на свою базилику или на дом свой» (Contr. epist. Fund. 4, 5; ср. совершенно однородное место в De utilit. cred. 17, 35). «Я ли, несчастный, усомнюсь в истинности той веры, которую я вижу постоянно в высшей степени широко распространенную и засвидетельствованную церквями, рассеянными по всей вселенной!» (De morib. ecclesiae cath. 29, 61).

Церковь в порядке социальном осуществляет в себе ту вселенскую, Божественную организацию, которая господствует над всеми, воплощается во всем. Для Августина авторитетна та

Церковь, которая воплощает в себе идеал всемирного порядка (*universalis ordo*). Вот почему для него имеет такое обаятельное значение само название «католическая», которым называет себя Церковь; нечего удивляться и тому, что, перечисляя основания, которые заставляют его подчиняться церковному авторитету, он не один раз указывает на Римскую церковь, связанную в порядке непрерывного преемства с верховным апостолом, св. Петром (*Epist. CXVIII, 5, 32*). Мы уже говорили раньше о совокупности культурно-исторических условий, в силу которых для западных христиан того времени Римская церковь олицетворяет собой принцип всемирного церковного единства, вселенского папства. Она представляет собой для них единый, незыблемый порядок, преемственно передающийся от епископа к епископу и сохраняющийся в чередовании сменяющих друг друга поколений. Говоря о католичности, *вселенскости* Церкви, западный апологет того времени невольно обращается к *католической Церкви*; апологет церковного единства здесь волей-неволей — апологет единства римского.

Истинный авторитет свидетельствует о себе чудесами и множеством последователей*. Мы видели, что это «множество» не есть для Августина синоним простого большинства, что оно есть для него человечество, органически связанное и объединенное в едином Божественном порядке. Остается ответить на вопрос, в каком смысле чудо, с точки зрения Августина, может быть принято как свидетельство истины.

Все религии приводят в свою пользу чудеса и знамения; и Августин нимало не сомневается в фактической достоверности языческих чудес (*De Civ. Dei, X, 16*). Он, как и все отцы Церкви, приписывает их демоническим, бесовским силам, которые посредством знамений завлекают в ложную веру души, жаждущие чудес; он советует, однако, осторожно относиться к этим таинственным проявлениям неведомых нам сил. Не всякое чудо как таковое должно возбуждать в нас веру (*De ordin. II, 9, 27*). Достойным веры и божественным должен почитаться не тот авторитет, который прельщает наши чувства необычайными явлениями, а только тот, который, проявляя чудесами свою власть над миром вещественным, вместе с тем не приковывает нас к земному, чувственному, а возвышает нас к сверхчув-

* Везде, где Августин говорит о церковном авторитете, он приводит в пользу него эти два главных основания: см. *De utilit. cred. 16, 34; Epist. CXVIII, 5, 32; De utilit. cred. 14, 31—32; De ordin. II, 9, 27* и все приведенные выше тексты.

ственной, горней действительности, «показывая одновременно и то, какую власть он имеет в этой (т. е. чувственной) области, и для чего он творит эти чудеса, и как мало он придает цены этому» (т. е. чувственно-необычайному) (De ordin. II, 9, 27). Истинный авторитет свидетельствует делами о своем могуществе, а смирением — о своей милости (De ordin. II, 9, 27); в нем *Божественный разум становится чувственно воспринимаемым*, открываясь в доступной человеку телесной форме; но вместе с тем предписаниями и самими делами он побуждает души людей войти в самих себя и обратить взор свой к небесной их родине*. По смыслу цитированных текстов, истинный авторитет пользуется чудом как способом популяризации истины. Чудеса не нужны мудрому: «Кто станет это отрицать, но об этом-то теперь и идет речь, чтобы мы могли стать мудрыми, т. е. прилепиться к истине» (De utilit. cred. 16, 34). Все значение авторитета сводится к тому, чтобы быть орудием, способом действия Божественного провидения на массы, проводником и органом Боговластия.

Единственный авторитет, достойный нашей веры, в силу приведенных выше оснований, есть Вселенская церковь. «По истине, я не поверил бы Евангелию, если бы меня не побуждал к тому авторитет Вселенской церкви», — восклицает Августин (Contr. epist. Fund. 5, 6). Мы узнаем учение Христа и Евангелия через посредство Церкви; следовательно, первоначально мы верим Церкви, чтобы потом, через нее, уверовать в Евангелие. Авторитет Церкви предшествует *во времени*, как первоначальная инстанция над нами в процессе нашего духовного воспитания**. Этому не противоречит мысль, высказанная Августином впоследствии, в споре с донатистами, что мы действуем в согласии со Св. Писанием, «когда мы делаем то, чего требует вся Церковь, о которой свидетельствует самый авторитет Писания» (quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas). Шмидт не совсем точно передает смысл того текста, утверждая, что в нем Августин «обосновывает» авторитет Церкви Писанием***. В означенном тексте Августин имеет в виду дона-

* Contra acad. III, 19, 42. Никакая философия, читаем мы здесь, не могла бы освободить души от чувственного плена.

** Contra epist. Fund. 5, 6. Ср. также: De utilit. cred. 14, 31. Здесь Августин также указывает на то, что он первоначально поверил Церкви и лишь через нее — учению Христову. Ср.: Schmidt. Augustin's Lehre von der Kirche // Theolog. Jahrbucher. 1861. Bd VI. S. 235.

*** Schmidt. Op. cit. S. 236.

тистов, которые признают наравне с католиками авторитет Св. Писания, но отвергают авторитет Вселенской церкви. Вышеприведенные слова значат только то, что Писание *подтверждает* учение Церкви, а не учение донатистов. Они не выражают собой основания, почему сам Августин верит Церкви, а представляют собой, скорее, аргумент *ad hominem* против донатистов. Для самого Августина свидетельство Св. Писания ни в каком случае не *обосновывает*, а лишь *подтверждает* своим согласием авторитет Церкви.

Если, как мы уже говорили, авторитет для Августина не есть высшая стадия в процессе откровения, то это не значит, чтобы учение Церкви было для него лишь условной, человеческой точкой зрения и чтобы истина представлялась ему только «трансцендентной величиной, которую сама Церковь (т. е. церковь земная) не в состоянии обнять» *. Авторитет, с точки зрения великого отца Церкви, есть действительно несовершенная форма откровения; но это *несовершенство формы, а не содержания*. Содержание церковного учения для него, безусловно, истинно и авторитетно: несовершенна только та внешняя оболочка, в которой здесь, на земле, человек воспринимает и усваивает истину, т. е. форма *внешнего авторитета*. Августин говорит, правда: «Если истина будет доказана столь очевидным образом, что уже не остается места для сомнения, то следует предпочесть ее всему тому, что удерживает меня в католической Церкви» (Contr. epist. Fund. 4, 5; ср.: De vera relig. 25, 46; De baptismo, III, 6, 9). Та же мысль, выраженная почти теми же словами, встречается очень часто у Августина, в особенности в его антиманихейских произведениях. Но ошибочно было бы думать вместе со Шмидтом, что подобными выражениями значение авторитета низводится до степени простой человеческой веры, в отличие от откровения, засвидетельствованного Св. Духом **³³. Ошибочно было бы заключать вместе с Рейтером, что Церковь, по смыслу подобных текстов, есть лишь земное учреждение, не обладающее знанием Божественной истины ***. Хотя авторитет, с точки зрения Августина, должен ус-

* Reuter. Op. cit. S. 354.

** Es ist also zunächst nur eine Präsumtion, welche die Kirche für sich hat, es ist im gewissen Sinne nur eine fides humana, noch keinerlei testimonium spiritus sancti, um was es sich handelt (Augustins Lehre von der Kirche. S. 235).

*** Reuter. Op. cit. S. 354.

тупать очевидной истине, но необходимость авторитета тем-то именно и обуславливается, что совершенная очевидность в вопросах религии представляется ему, по крайней мере здесь, на земле, недостижимой. В этом он убедился всем горьким опытом своей жизни (до обращения в христианство). Манихеи хотят познать истину разумом, но Августину, прошедшему через школу скептицизма, *испытавшему бессилие разума*, эти высокомерные притязания манихеев представляются пустой похвалой, неисполнимыми обещаниями*. Он выражает готовность отказаться от церковного учения, если несостоятельность последнего будет ему очевидно доказана (*De vera relig*, 25, 46). Но он заранее уверен в том, что она *не может быть доказана* **³⁴, а потому приведенными текстами вовсе не устанавливается того схождения между Августином и Лютером, на которое с таким удовольствием указывает Шмидт ***.

Авторитет, как видно из всего вышеизложенного, представляет собой тот мост, по которому от платонических умозрений великий отец Церкви перешел к практическим, социальным задачам современной ему действительности. В момент обращения своего в христианство Августин был пропитан насквозь неоплатоническими воззрениями; приступая к Церкви, он хотел видеть в ней осуществление платоновских идеалов в таких широких размерах, какие не грезились самому Платону. Подобно Платону, он желал пересоздания человеческого общества согласно с вечным его первообразом — сверхчувственной Божественной идеей. Идеальное общество представлялось ему осуществлением Божественной мудрости в человеческих отношениях: в этом, как и во многом другом, великий христианский мыслитель шел по стопам великого философа древности. Но идеальное общество Платона есть царство философов — теокра-

* В том же тексте (*Contr. epist. Fund. 4, 5*), из которого Шмидт цитирует лишь приведенный выше отрывок, Августин говорит, что у манихеев «*sola personat veritatis pollicitatio*» («в ходу лишь отдельные истины». — *Cosm.*).

** По поводу цитированного в предыдущем примечании текста сам он говорит в «*Retractationes*» (I, 13, 6): *Quod ita potest videri dictum, quasi de hujus religionis veritate dubitaverim. Dixi autem sicut ei congruebat, ad quem scribebam. Sic enim dixi: si apud hos veritas non eluxerit (т. е. apud catholicos) nihil dubitans, quod apud eos elucesceret; quemadmodum ait Apostolus; si Christus non resurrexit (1 Кор. 15, 12—17) non utique dubitans, quod resurrexerit.*

*** *Augustins Lehre von der Kirche. S. 235.*

тия в узкой эллинской форме государства-города *. Идеал Августина есть всеобщее единство рода человеческого, согласие народов, объединенных Божественной мудростью во вселенском здании Церкви. Идеал спасения мудрых посредством философской диалектики представляется ему слишком узким, эгоистическим. Для него Божественная мудрость есть основа всемирной социальной организации: она обращается не к философам, а к массам; она хочет быть общим достоянием человечества, его *спасением*, а не аристократической привилегией избранных умов. Вот почему она снисходит к людской немощи, предупреждая и предвосхищая усилие человеческого ума, и вот почему она является в доступной всем, *осязательной* форме авторитета. Она не есть ни холодная и равнодушная красота, являющаяся человеку в эстетическом созерцании, ни отвлеченный мир мысли, открывающийся ему в умозрении. Она есть вечно деятельная *сила Божия*, свыше управляющая родом человеческим и господствующая над ним *как власть*.

Против манихейского учения, для которого вселенная есть противоречивое создание двух враждующих царств, задача христианского апологета, естественно, заключается в том, чтобы показать, что она есть единое вечное царство единого Бога. Против учения, раздвояющего мир между Богом и сатаной и противопоставляющего власти Божьей внешнюю границу — силу темного царства, он должен показать, что единый Бог вечно царствует, властвуя надо всеми. Архитектурное единство вселенной, мир как осуществление единого предвечного плана, воплощение вечного закона — *Боговластие как факт вечной действительности* — такова центральная тема всей антиманихейской проповеди Августина. Из всех учений, с которыми пришлось бороться великому апологету, манихейство содержит в себе наибольшее количество умозрительных элементов; оно восстает против единства метафизического принципа вселенной. Против этого умозрительного отрицания вселенской теократии апология Августина неизбежно является умозрительным ее обоснованием; но и в этом своем фазисе апологетическая деятельность великого отца Церкви не исчерпывается одним умозрением. В теснейшей связи с учением о единстве

* См. мою статью «Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении» (Вопросы философии и психологии. 1890. Сентябрь).

Божественного порядка вселенной, мы находим в тех же анти-манихейских его произведениях учение об авторитете Вселенской церкви как временном, земном явлении Боговластия в порядке социальном. Учение это, как сказано, вводит Августина в круг практических интересов действительности; церковный вопрос приобретает для него значение центрального интереса, вокруг которого группируются все остальные.

