



## А. И. БРИЛЛИАНТОВ

### Блаженный Августин и его значение на Западе

Различие в общем характере жизни западной, латинской, Церкви в сравнении с восточной, греческой, должно было отразиться и в различном направлении богословской мысли и, вообще, в характере церковно-христианской литературы\*. С самого начала латинский Запад, за немногими исключениями, мало принимал активного участия в решении теоретических вопросов касательно догмы, которые занимали представителей Восточной церкви. Собственные интересы его сосредоточивались на вопросах практического характера, касавшихся церковной дисциплины и богослужебной практики. Он твердо хранил неприкосновенность символа, принимал с Востока при случае догматические формулы; но то и другое являлось пока лишь внешним законом для его сознания, понималось как «lex»<sup>1</sup> и само по себе мало представляло для западных интереса. Высокое значение, которое с древних времен усвоялось голосу Римской церкви в вопросах о вероучении, основывалось не на богословской компетентности ее представителей, а на ее положении в центре, куда по естественной необходимости собирались «верующие отовсюду», по выражению Иринея\*\*<sup>2</sup>, и на

---

\* Ср.: *Nitzsch F.* Grundriss der christlichen Dogmengeschichte. I. Berlin, 1870. § 21; *Ebert A.* Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. I. Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen. Leipzig, 1874 (2 Aufl., 1890); *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. III. Freiburg im Breislau, 1890. Cap. II.

\*\* Adv. haeres. III, 3, 2.

верности раз принятому учению. И в то же время, если официально символ, как неизменный закон, стоял там высоко, своими краткими и определенными выражениями предупреждая, по-видимому, возможность появления заблуждений, то в действительности под этою видимою определенностью скрывалась там лишь неясность представлений и под покровом официального исповедания в западном обществе, и даже между членами клира, могло обращаться гораздо большее количество прямо еретических мнений, чем это было на Востоке, только эти мнения при отсутствии общих теоретических интересов оставались там лишь частными мнениями\*.

Церковно-христианская латинская литература Запада, весьма небогатая именами представителей и вообще количеством произведений в сравнении с восточной в доконстантиновскую эпоху, уже при самом появлении отражает особенности западного христианства. Первые по времени появления произведения, получившие начало в Западной церкви, как известно, были написаны на греческом языке, при преобладании в ней вообще греческого элемента на первых порах. Даже Тертуллиан первые сочинения писал на греческом языке. Но именно у Тертуллиана († ок. 230), влияние которого на Западе должно было утвердиться особенно благодаря Киприану († 258), сгладившему крайности его воззрений и неровности языка, и находят уже выражение главные особенности, характерные для западного христианства в позднейшее время его истории, — взгляд на веру как на закон, правовая точка зрения при определении отношений между Богом и человеком, силлогистически-диалектические приемы аргументации, психологический элемент, вообще популярно-практическое направление в понимании христианской веры\*\*. В борьбе с еретиками он прибегает к заимствованному из области права понятию *praescriptio*<sup>3</sup> и весьма далек от того, чтобы противопоставлять еретическому гносису собственную систему; в своем увлечении монтанизмом он доводит до крайности практические требования христианства. Оригинальность и значение сочинений Тертуллиана основываются главным образом на том, что в них с рельефностью выступает личность самого автора, его личные стремления и чувства, — на том субъективном психологическом элементе, который придает особую, индивидуальную окраску всем его

\* Ср. примеры: *Harnack*. Op. cit. III, 48 Anm.

\*\* Ibid. III, 14—20.

воззрениям. К Тертуллиану примыкает в догматическом отношении Новациан в своем сочинении «О Троице», вполне отражая характер западной ортодоксии. Что касается Минуция Феликса (конец II в.), Арнобия († после 325) и Лактанция († ок. 330)<sup>4</sup>, то эти три писателя не суть даже в собственном смысле церковные писатели и богословы, а только представители христианской популярной философии латинского языка, беллетристы и дилетанты в области богословия. Они не стоят на почве церковного предания, и ни один из них не имеет и не может сообщить правильного понятия о предметах церковной догмы. При их христианской вере, супранатурализм не составляет в их воззрениях центра, религия для них есть более дело разума. Их внимание сосредоточивается не на центральных догматах христианства, а на проблемах греко-римской философии, которые решаются с христианской точки зрения. По способу мышления и стилю они являются прямыми наследниками Цицерона. Если к поименованным писателям присоединить еще Викторина Петтавского<sup>5</sup>, при зависимости от Оригена сохраняющего особенности западного духа, и поэта Коммодiana<sup>6</sup>, принадлежность которого к III веку, впрочем, еще оспаривается, то этим, собственно, и ограничивается число представителей латинской христианской литературы в доконстантиновскую эпоху, известных по именам.

Четвертый век и начало пятого — время расцвета западной (равно как и восточной) богословской литературы, когда с перенесением столицы в Византию греческий элемент отступает на задний план в жизни Запада, но в то же время начинаются оживленные сношения с Востоком, характеризуется влиянием на представителей западной церковной науки и письменности восточного богословия. Но это влияние, при всей важности и плодотворности его для Запада, не могло изменить в существе склада западной мысли. Если оставить в стороне область церковной историографии и назидательной литературы, оно сводилось главным образом к усвоению аллегорического экзегезиса Оригена. Но в то время как у Оригена его аллегорический способ толкования должен был доставлять библейскую форму для его метафизики и представляет действительный интерес, только рассматриваемый в связи с его спекуляцией, — в противном же случае должен казаться чистым произволом, — западные усваивали его метод или, точнее, готовые уже результаты его приложения, именно вне связи со спекулятивной системой его в целом, так сказать фрагментарно. Нецерковные воззрения Оригена являлись поэтому на Западе гораздо менее опасными,

чем на Востоке. Когда на Востоке оригенизм в конце концов сошел со сцены истории (окончательно в V—VI вв.) и большая часть литературного наследия Оригена была утрачена в подлинном тексте, Ориген продолжал жить в переводной латинской литературе Запада: вкусу западных к его аллегоризму и некритическому или, лучше, индифферентному отношению к его спекуляции потомство обязано, как известно, знакомством со многими из его сочинений \*7. Наиболее усвоивший филоно-оригеновские приемы толкования Амвросий († 397) слишком, однако, поверхностно относится к системе Оригена, чтобы усвоить или сделать предметом критики что-нибудь большее, нежели одни отрывочные мысли<sup>8</sup>. Руфин († 410)<sup>9</sup> занимается почти исключительно только переводами и переработкою произведений греческой богословской литературы (Василия Великого, Григория Назианзина, Оригена, Климента Римского, Евсевия). Деятельность Иеронима († 420)<sup>10</sup> также всецело почти относится к нейтральной области историческо-филологической учености. Только у Илария († 366)<sup>11</sup>, «западного Афанасия», со стремлением к ознакомлению с восточным богословием соединяются серьезные спекулятивные интересы и попытка выработать самостоятельные воззрения\*\*, чем не исключается присутствие и у него практически-этических интересов\*\*\*. Замечательное в своем роде явление, ритор Марий Викторин († 370—382)<sup>12</sup>, неоплатоник, в преклонных уже годах обратившийся в христианство, помимо того что он является слишком исключительным явлением в истории западного богословия, вообще обязан своим значением более деятельности своей в области философии; богословские сочинения его, по-видимому,

\* См. о многочисленных переводчиках Оригена, ряд которых простирается до IX в., у Питры (*Analecta sacra*, III, 579). Выбор произведений для перевода и самый способ перевода представляли при этом средства сделать спекуляцию Оригена совершенно безвредною для западных читателей. Бл. Иероним, который сам столь ревниво отнесся к своему православию в споре об оригенизме, обращается к Руфину в апологии: *Vis Origenem in latinum vertere? Habes multas homilias ejus et tomos, in quibus moralis tractatur locus, et scripturarum panduntur obscura. Haec interpretare: haec rogantibus tribue* (*Hier. apol.* 2, n. 14. P. 505; 436). *Болотов В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879, примеч. 145. Ср.: там же о способах «исправления» текста Оригена, применявшихся при переводе не только Руфином, но и Иеронимом (P. 158—179).

\*\* *Ebert A.* Allgemeine Geschichte de Litteratur des Mittelalters im Abendlande. Berlin, 1880. I, 128 ff.

\*\*\* *Harnack.* Op. cit. III, 46, Anmerk. 5.

мало имели значения\*. Важную роль в истории западного богословия ему пришлось играть лишь в силу того значения, какое он имел как представитель неоплатонизма для бл. Августина при усвоении последним неоплатонической философии, послужившей для него переходной ступенью к усвоению христианства.

### Бл. АВГУСТИН

*Блаженный Августин (354—430)*<sup>13</sup> является в собственном смысле представителем западной спекуляции как вполне оригинальной и самостоятельной, не представляющей простого воспроизведения или дальнейшей разработки того, что уже сделано было на Востоке, и развивающейся на совершенно особых началах, хотя известные элементы восточного богословия и были усвоены Августином, и особенно важное значение имела в его развитии неоплатоническая философия. Августина признают (Гарнак) как бы центром в истории религиозного развития Запада, насколько он, с одной стороны, сосредоточивает в себе особенности западного христианства, которые можно было отчасти наблюдать и в предшествовавших ему представителях этого христианства, с другой — определяет своим

---

\* *Harnack*. Op. cit. III, 30—33; *Teuffel W. S.* Geschichte der römischen Literatur. 5 Aufl., bearb. von L. Schwabe. Leipzig, 1890. Bd II. S. 1031—1035. Только в последнее время обратили внимание на этого мыслителя, предупредившего в некоторых пунктах Августина и Эригена. Гарнак выставляет на вид особенно сходство его с последним (32, Anm.). Иероним отзывается о его книгах против Ария, «написанных диалектическим способом», как о весьма темных, которые могут быть понимаемы только образованными (Catal. P. 101), и, по поводу его комментариев на послание ап. Павла, замечает о нем, что светским элементом у него совершенно вытесняется религиозный (Praef. ad Galat.: occupatus ille eruditione saecularium litterarum omnino sanctas ignoraverat. *Teuffel*. Op. cit. 1032). То же, что сказано о Викторине, нужно сказать и о другом, позднейшем, представителе неоплатонизма на Западе, Боэции († ок. 524). И его значение основывается не на богословских его сочинениях, а на комментариях на Аристотеля и сочинении «De consolatione philosophiae» («Утешение философией»). При этом приписываемые ему богословские сочинения не только не стоят в какой-либо видимой связи с последним, но в последнем нет даже никаких следов, которые указывали бы и вообще на христианство автора, хотя принадлежность их Боэцию в настоящее время признается большинством ученых (*Teuffel*. Op. cit. 1230—1235).

влиянием дальнейшую его историю в области богословской мысли и религиозно-нравственной настроенности. Конечно, при столь широком обобщении необходимо сделать и весьма важные ограничения. И история западного христианства не является, конечно, исключительно историей августинизма, если даже и можно излагать ее с точки зрения судьбы, какую имел в ней августинизм (*Harnack*, III, 3, 8; *Трубецкой*, I, 21, 212, 267). Но, во всяком случае, влияние идей Августина на последующее время признается настолько значительным, как бы ни определялось оно в частностях и какова бы ни была его оценка, что, по замечанию Рейтера, при изображении этого влияния трудно впасть в преувеличения\*.

Можно указать на две черты, стоящие в связи одна с другою, как характерные для августинизма в смысле известного направления богословской мысли: на психологическую точку зрения, определяющую в самом существе характер спекуляции Августина, и на усвоение особого значения принципу рационального познания по отношению к предметам веры, сопровождающееся попыткой осуществить в большей или меньшей степени этот принцип на деле.

Психологическая точка зрения с особою силою выступает в богословии Августина. Если она может быть признана вполне естественною вообще для западного духа, так как при практическом направлении Запада спекуляция в собственном смысле всего естественнее должна была явиться для него в качестве рефлекса над опытом собственной религиозной жизни, найти для себя источник в наблюдении над самою жизнью и, частнее, в самонаблюдении, — то для бл. Августина значение этой точки зрения объясняется как личными особенностями его духа, так и обстоятельствами его жизни. С одной стороны, психическая жизнь его по своей энергии как бы возвышалась над обычным уровнем: силы духа были даны ему как бы в увеличенном виде, психические процессы совершались в нем как бы с большею энергией и жизнь его духа текла как бы более ускоренным темпом, чем обычно\*\*. Каждое явление внутренней жизни могло поэтому с особенной ясностью выступать в его сознании. Отсюда та необычайная способность к психологическому анализу, способность замечать мельчайшие движения душевной жизни и проникать в глубочайшие области ее, памятником которой является «*Confessiones*» («Исповедь») и о которой свиде-

\* *Reuter*. Augustinische Studien. Gotha, 1887. S. 481.

\*\* *Böhringer F.* Aurelius Augustinus. Stuttgart, 1878. II. S. 412 ff.

тельствуют многие места и в других сочинениях его. С другой стороны, история религиозно-нравственного развития его, как известно, фактически являлась в высшей степени тяжелым для него жизненным опытом, тяжкою борьбою с препятствиями теоретического и практического характера на пути к достижению христианской истины. Силу христианской истины и добра он узнал из собственного, слишком живого опыта в их противоположности силе заблуждения и порока. Этот опыт собственной жизни, который он имел за собою, он и мог положить в основание своей спекуляции.

В Августине богослов неотделим от психолога. Сам он понимал повышенную энергию своей жизни как производимую стремлением к Абсолютному или, лучше, влечением со стороны Абсолютного и психологический анализ стоял у него в теснейшей связи с религиозными воззрениями. Если же религиозное стремление руководило им в его психологическом анализе, то, с другой стороны, характеристика его как психолога может содействовать пониманию его богословских воззрений. В особенностях его психологической точки зрения по сравнению с античными воззрениями отражаются отличительные особенности и его богословской спекуляции по сравнению с восточною, насколько последняя в общем стоит на почве античной философии\*.

В то время как античное эллинское миросозерцание отличается характером объективности, преобладанием интереса к миру внешних явлений, и, даже обращаясь к явлениям внутренней жизни, грек лишь переносит в эту область приемы изучения внешних явлений и более всего интересуется ее интеллектуальной стороной, в то время как и в восточном греческом христианстве главное внимание обращается на объективную сторону религии, — для Августина, напротив, не внешний, объективный, мир представляет интерес, а внутренний мир душевной жизни, и не на интеллектуальную сторону этой жизни обращает он особенное внимание, не на ум как способность отражать внешнее объективное бытие, а на внутреннейшие силы духа, которыми изнутри движется процесс психической жизни, волю и чувство. Он не ограничивается простым наблюдением факта и объективною передачею его, за которыми совершен-

---

\* Ср. характеристику Зибекка, противопоставляющего Августина Аристотелю в «*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*» (1888. Bd 93. Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik. S. 188—191). Ср.: *Harnack*. Op. cit. III, 95—97, Anmerk.



но отступает на задний план личность самого наблюдателя, но на первом плане у него стоит отношение к факту самого субъекта, его чувствование и стремления. Он предполагает, что самый этот субъективизм должен иметь, так сказать, объективное значение, потому что психическая природа у всех одинакова. Ум не сам себе должен создавать проблемы, а должен решать задачи, которые выдвигаются самою жизнью. Главною же и внутреннейшею потребностью человеческой природы является потребность религиозная, которою определяется все направление духовной жизни человека. Этой потребности и должно служить знание, и именно через самопознание человек может прийти к сознанию этой потребности. Только через самопознание он может убедиться в своей бессилии в области нравственной деятельности и в необходимости искать высшей помощи; только на самопознании может основываться истинное смирение, лежащее, в свою очередь, в основе всей религиозно-нравственной жизни<sup>14</sup>.

Августин желает иметь знание только о Боге и о душе. «Желаю знать Бога и душу. И ничего более? — Да, ничего», — так говорит он в самое первое время по своему обращению \*<sup>15</sup>. Он весьма низко ценит знание и осуждает стремление к нему, если оно не ведет к самопознанию и не служит целям религии. Само по себе такое знание способно только внушить человеку гордость. «Род человеческий, — говорит Августин в сочинении «О Троице», — обыкновенно высоко ценит знание того, что находится на небе и на земле. [Но] лучшие в нем, конечно, те, которые этому знанию предпочитают знание самих себя, и более заслуживает похвалы тот человек, которому известна, по крайней мере, собственная слабость, чем человек, который, не обращая на нее внимания, исследует и хочет знать даже пути светил или уже обладает знанием их, а сам не знает, каким путем нужно идти к собственному спасению и безопасности». Только того, кто под действием Духа Святого через самопознание обращается к религии, к Богу, «знание не надмевает, потому что его созидает любовь; ибо он предпочел одно знание другому, предпочел лучше знать свою слабость, чем знать границы мира, основания земли, вершины небес, и, умножая это знание, умножил печаль (Эккл. 1, 18), — печаль об удалении сво-

\* Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? — Nihil omnino. Nil aliud amo, quam Deum et animam (Solil. I, 2). Noverim te (Deus), noverim me! (Solil. II, 1). (Philosophiae) duplex quaestio est: una de anima, altera de Deo (De ordin. II, 18, 47).



ем от вожделенного отечества своего и его Создателя, блаженного Бога своего» (*De Trin.* IV, 1). Христианину не должно бояться неведения бесчисленного множества вещей, которые нашли занимающиеся исследованием природы, тем более что при всем уме их, при всем усердии и обладании досугом для такого рода занятий, у них более можно найти собственных измышлений, чем несомненной истины\*. Конечно, знание и об этих предметах может быть поставлено на службу религии и иногда является даже необходимым, например для целей апологетических. Но лично для самого Августина преобладающее значение всегда имели интересы религиозно-нравственные и философское знание никогда не было для него целью само по себе, вне отношения к религии. Платон и неоплатоники должны были только содействовать ему при самостоятельном усвоении истины христианства, в котором он находил и истинную физику, и этику, и логику.

Рядом с самопознанием, которое, в силу непосредственной достоверности для духа явлений собственной внутренней жизни, представляет твердую основу и исходную точку человеческого знания вообще, в качестве источника собственно религиозного познания поставляется у Августина Откровение, рядом с внутренним самонаблюдением — вера во внешний авторитет Писания и Церкви с ее учением. «В настоящей, смертной жизни, преисполненной заблуждений и бедствий, вера в Бога (*qua in Deum creditur*) преимущественно необходима» (*De Trin.* XIII, 7, 10), — общее требование по отношению к нынешней жизни, часто и в различных смыслах, повторяемое Августином. Не знание, а вера имеет в религии ныне наибольшую важность. Тем не менее это заявление о необходимости веры, психология которой получает у него особенное развитие, сопровождается у него разъяснениями, из которых можно видеть, что указанная необходимость имеет в известном смысле относительное и временное значение, не исключает возможности рационального познания предметов веры и не делает его излишним.

Вера необходима в настоящей жизни потому, что разум человека не может в настоящем состоянии вместить того познания, которое, однако, для человека необходимо и которое он должен иметь. Для него неизбежным поэтому является приня-

\* *Ench.* IX, 3; cf. XVI, 5. Подобных мест в сочинениях бл. Августина можно указать много. Ср., особенно, характерное письмо к Диоскору (*Epist.* CXVIII) (413 г.).

тие истины как внешнего факта, сообщаемого высшим разумным авторитетом. Вера есть низшая ступень знания<sup>\*16</sup>. Но, собственно, она есть дело воли, а не акт разума<sup>\*\*17</sup> и имеет воспитательное значение<sup>\*\*\*18</sup>. Но так как Откровение абсолютно разумно само в себе, как Откровение абсолютного Разума, — истина бытия этого Разума как личного для Августина выше всякого сомнения, равно как и мысль о необходимости Откровения с Его стороны человеку в доступной последнему форме, — то и для человеческого разума открывается постоянная возможность делать предметом разумного познания то, что воспринято верою. Состояние знания выше состояния веры, обладающий знанием стоит на высшей ступени, чем только стремящийся к нему; вера же есть только стремление к предмету, который может быть познан<sup>\*\*\*\*19</sup>. И хотя в отношении к содержанию воспринимаемого отвне вера предшествует постижению разумом, но, по крайней мере, самый акт веры в разумном существе должен иметь какие-либо разумные основания, чтобы вера не была слепою<sup>\*\*\*\*\*20</sup>. Возникновение в душе и присутствие веры, далее, не устраняет деятельности разума: вера и знание существуют и развиваются параллельно и содействуют друг другу<sup>6\*21</sup>. И наконец, цель и последний конец веры — разрешение ее в знание или созерцание<sup>7\*22</sup>. Таким образом, деятельность разума и предшествует вере, и сопровождает ее, и стремится в конце концов обратить ее содержание в предмет знания. Если в настоящей жизни это разрешение веры в знание никогда не достижимо вполне и если требования практического характера часто заставляют христианина в настоящей жизни более или менее ограничиваться верой и ожидать позна-

\* Videt verum esse, quod nondum videt (Epist. ad Consent. CXX, 5).

\*\* Consensio voluntatis; ср. выражения: cum voluntate credere; voluntas credens.

\*\*\* Purgatio, mundatio per fidem.

\*\*\*\* Tempore auctoritas, re autem ratio prior est (De ordin. II, 26).

\*\*\*\*\* *Rationabiliter* visum est, ut fides praecedat rationem; etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus (Epist. ad Consent. 120, 5); nisi aliquid intelligat, nemo possit credere in Deum (Enarr. in Ps. 118, 18, n. 3).

6\* Quamquam et ipsum credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. ... Cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit. ... Fides si non cogitetur nulla est (De praedest. sanct. II, 5).

7\* Hoc est nimirum quod requiris, quid primum, quid ultimum teneatur: inchoari fide, perfici specie (Ench. 5). Fides temporalis (De Trin. XIV, 1, 3).

ния как награды за веру в будущей жизни (*Intellectus est merces fidei*<sup>23</sup>), — то, во всяком случае, применение принципа рационального познания к предметам веры является вполне законным с точки зрения Августина.

Ясно выражая указанный принцип, Августин и сам должен был показать пример осуществления его в большей или меньшей степени. Естественно, что при том значении, какое имела для него психология, данные психологического анализа и составляли главную основу при его проведении.

Западный учитель не имел в виду создать систему гнозиса в александрийском духе, равно как и вообще его тенденции отличаются совершенно иным характером в сравнении со свойственным Востоку стремлением поставить богословие на почву философии. При отсутствии у него, несмотря на всю гениальность его как психолога и на значение, какое имела в его развитии философия, систематически-философского и, вообще, серьезного научного образования, уже недостаток времени и практический характер его деятельности служили для него препятствием к строго-методическому проведению его принципа и приведение его воззрений в систему. После краткого периода времени, которое он провел по своему обращению (386—387 гг.) в уединении и которое могло быть посвящено служению теоретическим интересам, с 391 г. вся остальная жизнь его была служением Церкви на поприще практической деятельности. Его богословские воззрения в некоторых наиболее важных пунктах определенную формулировку получили в полемике (о Церкви — в полемике с донатистами, о грехе и благодати — с пелагианами), и хотя имели в своей основе независимое от нее происхождение, ее влияние должно было отражаться не на одной только форме их. Понятно при этом, что в спорах на церковной почве по необходимости приходилось стоять более на точке зрения веры и Откровения, чем разума и его соображений. Тем не менее именно указанный принцип определяет, так сказать, основной фон воззрений Августина, находя выражение прежде всего уже в учении о Боге, в попытке, которую предпринимает Августин по отношению к самому отвлеченному догмату христианства — о Св. Троице, когда он хочет конструировать этот догмат чисто рациональным путем на психологической основе.

Как памятник стремления его «знать Бога и душу», причем познание души должно лишь было возводить к познанию Бога, осталось специальное исследование его «О Троице», которое из всех произведений его наиболее отличается спекулятивным ха-

рактором и в котором психологический анализ непосредственно призывается на служение богословию\*. Сам автор ясно указывает здесь свою задачу по отношению к догмату: доказать его путем соображений разума (*ratione demonstrare*) (*De Trin.* XV, 1, 1)\*\*<sup>24</sup>. Если ближайшее отношение его в учении о Троице к восточному богословию на исторической почве и не может быть определено с точностью, то это и не имеет особенной важности, так как он идет в своей попытке совершенно особым путем и является совершенно оригинальным\*\*\*<sup>25</sup>.

Человек, насколько он может возвыситься до постижения Духа абсолютного и Его жизни, по Августину, может достигнуть этого, только исходя из познания собственного своего духа, будучи создан, как учит и Библия, по образу Бога. В природе человеческого духа должна быть такая сторона, по которой он в самом существе сходен с Духом абсолютным. Должно быть сходство именно в самом существе, а не отдаленная толь-

---

\* Августин употребил на написание трактата «*De Trinitate*» не менее 15 лет (400—416 гг.: «*juvenis inchoavi, senex edidi*» (с ранней молодости до поздней старости. — *Сост.*)), при трудности предмета, которому он придавал величайшую важность (*opus tam laboriosum*), и при множестве других занятий. Нетерпение современников, ожидавших появления этого сочинения, было причиной того, что оно еще до окончания, попавши в руки некоторых знакомых Августина, против воли и без ведома последнего было издано в свет к неудовольствию автора, который намеревался сделать в нем важные поправки. Августин совсем было хотел оставить начатое им дело и только вследствие усиленных просьб окружавших его (*multorum fratrum vehementissima postulatione*) решился довести его до конца, не сделав тех исправлений, какие предполагал сделать первоначально. Ср. письмо к Аврелию (PL. Т. 42. Р. 818—819; *Retract.* II, 15). Сочинение это едва ли не самое трудное для понимания из всех произведений Августина, который сам признавал его понятным лишь для немногих (*Epist.* CLXIX, 1). При отсутствии в нем научной, вполне определенной и постоянной терминологии, что весьма затрудняет понимание и изложение учения Августина, последнее вообще не находит и в этом сочинении по отношению к рассматриваемому догмату строго научного выражения.

\*\* *Hanc ergo sapientiam quod est Deus, quomodo intelligimus esse Trinitatem? Non dixi, Quomodo credimus? nam hoc inter fideles non debet habere quaestionem: sed si aliquo modo per intelligentiam possumus videre quod credimus, quis iste erit modus?* (*De Trin.* VI, 9).

\*\*\* *Quae nobis pauca interpretata sunt* (*De Trin.* III, 1). Ср.: *Reuter.* Op. cit. 181 ff. 192; по Рейтеру, нельзя доказать, чтобы из латинских сочинений он пользовался сочинениями Амвросия «*De fide*» («О вере») и «*De Spiritu Sancto*» («О Св. Духе»).

ко аналогия\*; различие в данном случае должно быть только, так сказать, количественное, а не качественное, так что абсолютный Дух есть лишь как бы осуществленный идеал конечного, есть, если можно так выразиться, тот же конечный, но возведенный в бесконечную степень, или получивший коэффициент бесконечности. Если же можно каким-либо образом, исходя из понятия о человеческом духе, конструировать понятие о Духе абсолютном, то последнее в большей или меньшей степени должно совпадать с тем понятием, какое дается о Боге и в самом Откровении. Такова общая мысль, лежащая в основе попытки бл. Августина прийти к истине Откровения независимо от последнего, путем чисто рационального исследования.

Задача в первой ее половине должна быть выполнена путем чисто эмпирического анализа явлений душевной жизни. Необходимо определить, в чем находит выражение непреходящая конституция природы души, найти ту неизменную основу, которая скрывается за постоянной сменой явлений психической жизни как общий закон этой жизни, так как по этой только стороне своей природы конечный дух может быть отражением бесконечного и неизменяющегося Духа\*\*<sup>26</sup>. Августин хочет произвести как бы «критику чистой природы души», устранив все эмпирические, привходящие отвне и с течением времени, элементы (De Trin. XIV, 8—9, 11—13).

В качестве результата этого анализа, не упускающего из виду явлений низшего порядка, лежащих на поверхности душевной жизни, каковы акты чувственного восприятия и воспроизведения и восходящего к высшим ее проявлениям в актах религиозной веры и созерцания (*sapientia*), является положение, что существенным определением природы человеческой души должна быть признана всегда присущая душе способность самосознания, которая основывается на постоянно совершаемой душою постановке перед собою собственного содержания как продукта собственной деятельности. Душа есть существо, всегда «представляющее», объективирующее свое содержание, хотя она не только может не сознавать этого все-

\* (De Trin. XI, 5, 8). Душа есть *impar imago Dei* (неравный образ Бога. — *Cosc.*), а не *similitudo* («подобие»).

\*\* *Ea est invenienda in anima hominis, id est rationali, sive intellectuali, imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati ejus est insita* (De Trin. XIV, 4, 6). *Haec in anima existere, et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et dinumerentur substantialiter, vel, ut ita dicam, essentialiter* (De Trin. IX, 4, 5).

гда совершающегося процесса, но может и вообще не знать, что в нем именно состоит сущность ее жизни, и настолько может заблуждаться во мнении о собственной природе, что известное ей лишь в качестве продукта собственной деятельности как свое представление может принимать за субстрат этой деятельности (De Trin. XIV, 4, 7; X, 3, 5; X, 5, 7; XIV, 6, 8; X, 10, 16). Порождаемое душой и объективируемое содержание, прежде чем оно получит какое-либо внешнее выражение, есть «внутреннее слово» (*verbum interius, intimum, mentale, quod manet intus, spiritualiter dicitur, rei conceptio spiritualis*)<sup>27</sup>. При этом эмпирически, в произвольной рефлексии, постановке той или другой части содержания душевной жизни в сознании предшествует некоторое стремление как акт воли и только после этой постановки появляется возможность оценки содержания чувством (De Trin. XV, 15, 25; XV, 26, 47). Но во внутреннем процессе воля и чувство, по Августину, являются как бы одною силою, различным лишь образом проявляющеюся (*voluntas = amor* (De Trin. IX, 12, 18). Процесс объективации, лежащий в основе психической жизни (*mens, amor sui, notitia sui*), именно в актах произвольной рефлексии и обнаруживается для сознания (*memoria* в смысле всего содержания психической жизни, *voluntas, intelligentia*)<sup>28</sup>. Подвести как-либо под общий закон акты чувственного восприятия для Августина было трудно, так как он убежден не просто только в реальности чувственных предметов, но и в полном соответствии представлений о них действительности<sup>29</sup>. Воспроизводящая деятельность воображения могла быть понята как вид рефлексии<sup>30</sup>.

Таким образом, сущность жизни конечного духа состоит в процессе объективации заключенного в нем содержания, определяемом изнутри волею. Человеческий дух, как заключающий в себе в каждый момент своей жизни в качестве результата предыдущего ее развитая определенное содержание (каким

\* *Memoriae tribuens omno quod scimus, etiamsi non inde cogitemus, intelligentiae vero proprio modo quodam cogitationis informationem* (De Trin. XV, 21, 40). Различаются: *interior mentis memoria, interior intelligentia, interior voluntas*, — haec tria simul semper sunt, et semper simul fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur sive non cogitarentur (De Trin. XIV, 7, 10).

\*\* 1) *Corpus visibile*, 2) *visio externa sensusve formatus*, 3) *animi intentio*.

\*\*\* 1) *Memoria*, 2) *interna visio, acies animi cogitantis formata*, 3) *voluntas, intentio*.

бы образом оно ни получалось и в каком бы виде ни существовало в нем), есть как бы memoria. С другой стороны, каждый человек, по Августину, есть не что иное, как воля (Solil. I, 1; De Civ. Dei, XIV, 6). Чувство у Августина как бы утрачивает свой специфически характер и сводится к воле \*<sup>31</sup>.

Дальнейшая задача состоит в том, чтобы от понятия о конечном духе возвыситься до понятия о Духе абсолютном и определить отношение полученной таким образом конструкции к учению Откровения. Если человеческий дух есть отражение божественного Духа именно в том, что составляет основу его природы и жизни, то свойственный ему процесс объективации своего содержания, которым определяется его самосознание, необходимо предполагать и по отношению к божественному Духу. Но как в абсолютном, этот процесс должен совершаться в Нем с абсолютной энергией и из представления о нем должно устранить все, что не может быть свойственно ему по самому понятию абсолютности, чем, однако, неизбежно сопровождается совершение его в человеке. Об абсолютном Духе должно мыслить, что все свое содержание Он имеет исключительно из Себя самого и объективирует его с абсолютной энергией, всегда сознавая во всей полноте и с абсолютную ясностью. Никакого временного отношения между моментами внутренней жизни Божества не может быть, равно как не может быть между ними и никакого первенства или преобладания одного над другими (De Trin. XV, 13, 22; XV, 16, 25).

Абсолютный Дух, таким образом, представляя осуществленный идеал духа человеческого, есть абсолютная энергия воли и абсолютное совершенство знания — таков общий смысл учения Августина. Человек только тогда, когда обращается и стремится к Нему, достигает своего назначения, может познавать истину и быть блаженным. Истинно любит себя только тот, кто любит Бога, а любить Бога нужно до забвения себя самого. Любовь же к Богу требует любви к ближнему. «Не любяй, не позна Бога, яко Бог любви есть» (1 Ин. 4, 8)\*\*.

\* Ср.: Siebeck. Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. 1888. Bd 93. 183: cupiditas et laetitia = voluntas in eorum consensione quae volumus, metus et tristitia = voluntas in dissensione ab his quae volumus.

\*\* По мысли самого Августина, при его широком понятии о любви, его конструкция догмата о троичности и должна служить, собственно, разъяснением схемы: amans, et quod amatur, et amor (любящий, что любимо и любовь. — *Сост.*) (De Trin. VIII, 10, 14; XV, 6, 10).



Изложенной стороной попытки бл. Августина и ограничивается, можно сказать, положительное ее значение. Но собственной ее целью было все-таки приблизиться к сформулированному Церковью учению о троичности Лиц Божества. Сближая свою конструкцию с этим учением в абсолютном объекте сознания божественного Духа, Слове, более или менее согласно с общецерковным пониманием учения св. Иоанна о логосе, Августин видит второе Лицо, Сына, рождающегося от Отца; с понятием же воли (или любви), в которой выражается самая сущность процесса духовной жизни, сопоставляет понятие о Духе Святом, как третьей ипостаси Св. Троицы. Исходя первоначально или по преимуществу (*principaliter*) от Отца, последний должен, по Августину, в то же время исходить и от Сына, так как Сын есть едино по существу с Отцом и так как в Троице нет никакой временной последовательности и Дух должен быть взаимною любовью Отца и Сына (*De Trin.* XV, 17, 29; XV, 26, 47).

Исходная точка западного богослова, психологический анализ человеческого духа как единичной личности, в действительности, однако, не дает ему возможности прийти к понятию трех Лиц, но только к понятию трех моментов в жизни единого личного Духа. Он сам видит и указывает несоответствие своей попытки церковному учению: Лица, согласно этому учению, не заключаются в Божестве как моменты — Троица не в Боге, но Бог, и в каждом Лице должны заключаться все моменты, характеризующие личную жизнь. При некотором колебании касательно понимания этого учения<sup>\*32</sup>, он тем не менее не хочет стоять в противоречии с ним, пытаясь частью указать способ возможного соглашения (*Conf.* XIII, 11, 12).

Для самого Августина, в общей совокупности его воззрений, его учение о Троице, которое определило характер западного учения об этом предмете на будущее время, имело весьма важное значение. Общая схема, лежащая в основе его попытки

\* Hoc illi [Deo] est esse, quod personam esse. Cur ergo non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed tres dicimus personas, cum tres Deos aut tres essentias non dicamus; nisi quia volumus vel unum aliquod vocabulum servire (Plures Mss., *servare.*) huic significationi qua intelligitur Trinitas, *ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cum tres esse fateremur?* (*De Trin.* VIII, 6, 11). ... Tres... substantiae sive personae, si ita dicendae sunt (*Ibid.*). Cur non tres dii?.. Cur non etiam una persona [Deus]? ... An quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturam commemorare invenimus. An... propterea licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit?.. (*Deut.* VI, 4) (*De Trin.* VII, 4, 8).

уяснения догмата о Св. Троице и выражающая взгляд его на сущность внутренней жизни разумного духа, получает у него значение как бы метафизического закона. Переноса свое понимание сущности психической жизни на видимые предметы не только мира органического, но даже и неорганического, понимая жизнь вообще как процесс объективации или обнаружения некоторой общей сущности (основы), который совершается с большею или меньшею степенью энергии и от которого зависят гармония и благо бытия, и поставляя его в отношение к творческой и промыслительной деятельности Божества как Троицы, он дает этой схеме чрезвычайно разнообразное приложение и выражение \*<sup>33</sup>.

\* Ср. соответствующее: *esse, nosse, velle* («быть», «знать», «хотеть») — эпитеты Божества: *aeternus, sapiens, beatus; aeternitas, veritas, charitas* («вечный», «мудрый», «блаженный»; «вечность», «истина», «благодать»); в отношении к тварям: *origo, pulchritudo, delectatio* («начало», «красота», «любовь»); *unitas (= naturae corpus, ingenia animalium* — т. е. «единство телесной природы и природной души»), *species, ordo*; также *esse (modus), veritas, ordo; mensura, pondo, numerus* («бытие (образ)», «истина», «порядок»; «мера», «тяжесть», «число») и пр. (ср.: *Gangauf. Op. cit.*). Аналогии, которые стоят вне этой схемы и которые можно объяснить влиянием восточного богословия, встречаются весьма редко (*De fid. et symb. 8: fons, fluvius, potio* («О вере и символе», 8: «источник», «поток», «власть»)). Гангауф в своем специальном исследовании, отвечая на возражение Риттера против попытки Августина как основанной только на аналогиях, в частности против крайней подвижности, с какою Августин возвращается в разнообразнейших аналогиях, и указывая на связь между отдельными аналогиями (*Gangauf. Op. cit. 216, 235, Anm.*), не усматривает, однако, по-видимому, значения, какое имели для Августина эти аналогии (*Ibid. 212 Anm., 219—220*). Оценку весьма важного для Запада (*Binde-mann. Op. cit. III, 752—753*) учения Августина о Троице вообще можно встретить весьма различную. Едва ли, с одной стороны, выражает правильное понимание «философии» Августина та оценка, какую дает этому учению, например, Нурриссон, который не видит во всей попытке Августина почти ничего, кроме отыскивания чисто внешних, совершенно произвольных аналогий, ведущих автора к ереси (*Nourrisson. Op. cit. II, 323 sqq.; 325: «Prenons la liberté de l'affirmer, ce sont la des jeux d'esprit et rien de plus», etc.; ср. 336—337, об отрицательном только значении попытки Августина*). С другой стороны, при всем значении, какое может иметь эта попытка для богословия (в апологетическом отношении), и при всей важности ее для самого Августина, в целом его учению нельзя приписать никакой доказательной силы в догматическом отношении по самому принципу, лежащему в основе его конструкции догмата. Одно дело — относиться к учению Откровения как к объек-

При своей психологической точке зрения Августин понимает жизнь вообще как имманентный процесс. Жизнь Духа абсолютного и жизнь духа человеческого и вообще мира конечного суть рядом существующие, чисто внутренние процессы; признавая как факт известное постоянное отношение между ними, какого-либо посредства для перехода от одного к другому Августин не указывает: между ними существует, так сказать, только параллелизм. В абсолютном Духе находятся идеи всех вещей и осуществляются Его волею; в Нем поэтому должны заключаться основания для объяснения всех вещей. Но, с другой стороны, о самом абсолютном Духе человек может составить представление только на основании познания собственного духа: исходная точка для рационального познания на самом деле перемещается, таким образом, в мир конечный. Поскольку при точке зрения Августина, с одной стороны, внимание может быть сосредоточено на Абсолютном, появляется возможность усматривать в его воззрении акосмизм; поскольку действительное значение при объяснении всех явлений придается конечному, можно находить в нем деистическую тенденцию. Августинизм, таким образом, по общему своему характеру мог одинаково являться основой как для крайнего предестинационизма Готтшалка<sup>34</sup>, который, сосредоточивая все внимание на абсолютной воле Божества, совершенно отрицает всякое са-

---

тивно данному, хотя бы при формулировке и уяснении его и применялись приемы известным образом воспитанного философского мышления, — и другое: имея в виду это учение, в то же время пытаться прийти к нему чисто рациональным путем, оставляя *de facto* почву Откровения. Известно, что протестантские богословы, более или менее отрицательно относящиеся к восточной догме (Harnack, Loofs), приветствуют в Августине, по поводу его не достигающей цели попытки, стремление «выдержать полный монотеизм» (*den vollen Monotheismus aufrecht zu halten*). И все те похвальные отзывы, какие обычно встречаются в сочинениях католиков и протестантов об учении Августина в сравнении его с восточным (с неизбежным *Filioque*, которое, однако, не связано необходимо само по себе с сущностью попытки Августина), указание на преимущества его перед последним, на завершение в нем будто бы последнего (например, на окончательное устранение субординационизма, на придание внутренней законченности тринитарному процессу), могут быть убедительны только для западных, при их точке зрения и при необходимости иметь дело с историческим наследством от бл. Августина. Августину принадлежит, собственно, не завершение восточного учения, а начало совершенно особого направления богословской мысли; различие касается самих точек зрения, хотя они и не исключают себя взаимно.

мостоятельное значение конечного мира, человеческой воли и исторических средств в деле спасения, так равно и для противоположного учения Эригены, совершенно отрицающего предопределение в обычном смысле и со своей философской точки зрения отыскивающего чисто рациональное объяснение судьбы человека в его собственной воле\*.

Бог, по Августину, есть то, что выше всего. Он есть наивысшая реальность бытия и абсолютная энергия жизни, высочайшее и единственное благо, и Ему одному в отличие от всего конечного свойствен предикат неизменности. С понятием неизменности стоит в тесной связи понятие простоты. Богу ничто не может быть приписано в смысле акциденции (*De Trin.* V, 4, 5—6). Все предикаты, которые усваиваются Богу в собственном смысле, или относятся к сущности Его, или выражают отношение (Лица Св. Троицы). Но и само выражение *substantia*, как имеющее значение технического термина и соотносительное с понятием акциденции, Августин признает неприменимым к Богу и заменяет словом *essentia* (*De Trin.* VII, 5, 10). Категории положения, состояния, места и времени прилагаются к Нему только в переносном смысле и по аналогии\*\*<sup>35</sup>. Но категория действия, может быть, только к Богу одному и применима в собственном смысле (*Fortassis de solo Deo verissime dicitur*)<sup>36</sup>. Во всяком случае, высказывая местами мысль: «*Deus melius scitur nesciendo*» (*De ordin.* II, 16)\*\*\*<sup>37</sup>, Августин, как это и понятно при его точке зрения, не доводит понятия трансцендентности Божества до отрицания по отношению к Нему всех предикатов, заимствованных из конечного мира, устраняя лишь некоторые и возводя другие в абсолютную сте-

\* Эту двойственность в воззрении Августина особенно выставляет на вид и старается показать на отдельных пунктах учения его Дорнер (*Dorner A. Op. cit.* 110—112: в христологии — докетизм и эвионитство, 292—295: в учении о Церкви). Выражая свое критическое отношение к этой особенности августинизма с протестантской точки зрения, он видит в одной из сторон августинизма отражение влияния неоплатонической философии, эллинизма, — другую характеризует как иудаизм. Но при всем значении для Августина неоплатонической спекуляции и «акосмизм» его может находить объяснение в его собственной, специфической точке зрения. Ср. также (*Harnack. Op. cit.* III, 102—103): «акосмистический пантеизм, который угрожает, однако, превратиться в космический монизм»; замечание о метафизической критике Дорнера (108—109, Anm. 4).

\*\* *Ac per similitudines dicuntur in Deo* (*De Trin.* V, 8, 9).

\*\*\* *Ср.: Si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest* (*De Trin.* V, 10, 11).

пень. Простота божественного существа (*essentia simplex*) должна быть понимаема лишь в смысле до непостижимости тесной связи отдельных свойств, в силу которой невозможно мыслить об одном из них, не мысля в то же время о других. При неизменяемости Божества и неприменимости к Нему категории времени отношение Его к конечному бытию, со стороны Его самого, должно быть мыслимо не иначе, как *sub specie aeternitatis*<sup>38</sup>. С этой точки зрения оно может быть определено как всегдашнее неизменное действие (*incommutabilis operatio*), принадлежащее всем трем Лицам Божества нераздельно. Изменяемость может быть приписана только конечному бытию. Творение мира есть поэтому само по себе акт вневременный; дни творения означают, по Августину, лишь различные (идеальные) моменты отражения творимого мира в сознании конечных существ, именно моменты познания различных сторон его ангелами. В вечно рождающемся из глубины божественного Духа Слове заключаются вечные идеи, или неизменные основания всех вещей (*Conf. I, 6, 9; Quaest. Ev. 83, qu. 46, 2; De Trin. IV, 1, 3; De Gen. ad. litt. II, 6, 12; In. Ioan. Ev. Tr. I, 17*). И как идеи художника, находясь в его уме, получают внешнее бытие, будучи осуществлены волею на внешней материи, так идеи божественного Духа, существующие в Его Слове и не отдельные от Его природы, осуществляются в творении действием божественной воли (Св. Духа) таким образом, что сначала создается из ничего субстрат для этого осуществления, материя, которая потом уже получает определенные формы. Чтобы выдержать эту аналогию, Августин вводит понятие материи не только в отношении к вещественному миру, но и к духовному. Создание материи, конечно, только идеально предшествует созданию мира<sup>\*39</sup>. От творения неотделимо по времени сохранение мира и управление им.

В противоположность природе Божества, изменяемость в широком смысле слова принадлежит конечным существам по самому их происхождению, как сотворенным из ничего; в ней, собственно, и заключается существенное отличие мира от Бога. Находясь как бы между двумя полюсами — абсолютным бытием, Божеством, и абсолютным небытием, — они могут в своей

---

\* Св. Дух носился над бесформенною материей: *sicut superfertur voluntas artificis ligno, vel cuique rei subjectae ad operandum: non invenimus evidentiore similitudinem et propinquiorem rei, de qua loquimur, in iis rebus quae ab hominibus quomodocumque capi possunt (De Gen. imp. 4, 16).*

жизни двигаться в двух противоположных направлениях. Стремление их к Богу, абсолютному благу, сопровождается повышением энергии их бытия и служит источником блаженства. Движение в противоположном направлении является уклонением их от нормального уровня их природы, и в этом состоит сущность зла. Зло есть, таким образом, чисто отрицательное явление: отсутствие того, что должно быть в том или другом существе по его природе (*privatio boni*). Как нарушение естественного строя жизни существа, оно есть, по Августину, разрушение природы (*corruptio naturae*). Но это разрушение природы, ослабление энергии бытия, никогда не может быть полным, достигнуть абсолютного небытия: всегда должен оставаться некоторый положительный остаток, иначе с уничтожением природы уничтожилось бы и само зло. Существование зла необходимо поэтому предполагает присутствие того, что не есть зло (*Ench. 10—15*). В то время как причину удаления от Бога является только собственная воля изменчивого по природе существа (*deficiens voluntas boni mutabilis*), развитие мировой жизни в положительную сторону и совершается под непрерывным действием Самого Бога, которое, будучи, как сказано выше, неизменным, должно, однако, производить изменения в ходе мировой жизни.

Характер неизменности это действие должно сохранять и в тех случаях, когда им предполагаются, по-видимому, совершенно особые отношения Бога к сотворенному Им миру, к конечным существам. Таковы все вообще чудесные, выходящие из ряда обыкновенных, проявления божественной силы — прежде всего библейские чудеса, вообще факт Откровения, явление Самого Бога, и в особенности факт воплощения второго Лица Св. Троицы, действие благодати в Церкви, насколько усваивается ему сверхъестественное значение. И эти факты все должны быть со стороны Бога проявлениями единого неизменного действия, и изменяемость всецело должна быть отнесена на сторону твари. Мир в своем развитии по известным законам осуществляет лишь непреложную волю Божию, которая, собственно, и есть имманентный закон его жизни, подобно тому как и внутренняя жизнь человеческого духа есть лишь отражение внутренней жизни Божества. И когда Бог действует в мире, то не только это действие не может стоять в противоречии с законами природы, но и всегда оно совершается на основе обычно действующих в природе сил, хотя в воле Божией, конечно, всегда заключается несравненно больше, чем сколько дано в природе. Так называемые чудесные действия не наруша-

ют естественного хода мировой жизни, но представляют лишь приложение не известных пока, или не вполне известных, естественных сил, будучи иногда только как бы повышением, или ускорением, обычных процессов природы (De Trin. III, 9, 16). Рассматриваемые с высшей точки зрения, они не выходят из общего ряда изменений, из которых слагается процесс развития мира, определяемый неизменным действием Божества, и можно допускать в большей или меньшей степени объяснение их из естественных причин. Чудесность их заключается единственно в необычности их с точки зрения обыденного опыта. Понятие чуда имеет, таким образом, только субъективное и относительное значение. Для того, кто знает как последнюю причину всего существующего волю Божию и ее действия, нет ничего чудесного, или лучше — одинаково чудесны все дела Божии; проявление силы Божией в области духовной, религиозно-нравственной жизни даже более заслуживают удивления, чем чудесные действия в мире физическом. Высказывая мысль о возможности в принципе рационального объяснения чудес, хотя бы в действительности при всегдашней ограниченности человеческого ведения подобная задача в большинстве случаев должна была оставаться невыполненной, сам Августин по отношению к библейским чудесам ограничивается, конечно, только замечаниями и намеками более или менее общего характера, как и можно было ожидать этого, поскольку, помимо апологетических целей, для него самого интересы сосредоточивались преимущественно в области религиозно-нравственной.

Подобно тому как чудеса вообще не являются нарушением законов природы, и факт Откровения, или сообщения Богом знания конечным существам, не устраняет и не подавляет деятельности собственного разума их, но, так сказать, только повышает ее в естественном процессе ее совершения. В явлениях людям Самого Бога, в частности отдельных Лиц Св. Троицы людям, как повествует о них Библия, собственно, лишь человеческий ум, человеческое сознание возводится к большему или меньшему постижению имманентной жизни Божества, обнаруживающего свое неизменное действие в формах, заимствованных от тварей. Выражение «быть посланным» (*mitti*) по отношению к Лицам Св. Троицы (Сыну и Св. Духу) означает: «быть познанным» (*cognosci*). В факте воплощения Сына Божия, величайшем чуде, «пришел к своим» Тот, Кто всегда был в мире, но не был познан миром (Ин. 1, 10—11). Для обычного познания (*scientia*) в Богочеловеке доступен, собственно, только «образ раба», Его человечество, но человечество, возведенное на выс-



шую ступень достоинства действием благодати. Через посредство человеческой Его природы люди возводятся к вере в присутствии в Нем вступившего в личное единение с этою природою Божества. Но само по себе, независимо от этого личного единения, действие на человеческую Его природу Божества есть, по существу, то же самое, которое обнаруживается и в отношении к другим людям. Действие же это, понятие о котором выражается термином сообщения благодати, во всех случаях его проявления не есть какое-либо магическое, но состоит лишь в возвышении или восстановлении естественных сил человека; оно не должно нарушать естественных законов жизни и развития конечных существ, как не должно вносить понятие изменения и в жизнь абсолютного Существа.

Поскольку в самом учении о Боге у Августина исходным пунктом является анализ природы человеческого духа, признается лишь необходимым мыслить Дух абсолютный как абсолютно совершенный и с предикатом совершенной неизменяемости, можно сказать, что к антропологии как действительной основе всех воззрений Августина сводится его спекуляция. Учение о Боге уже предполагает известное понятие о природе человеческого духа, и дальнейшее изложение учения о человеке должно дать лишь ближайшие разъяснения касательно его жизни и отношении к Богу.

Как уже было замечено, не ум, долженствующий, подобно зеркалу, отражать объективное бытие, получает у Августина главное значение в жизни человека, а воля — как сила, которою определяется собственная деятельность человека, так что сама спекуляция черпает для себя данные из рефлекса над этой деятельностью. Тело дано душе как необходимый орган деятельности во внешнем мире. Понятно, почему при таком значении, по западному воззрению, собственной воли и деятельности человека особенное значение здесь получает вопрос о свободе: этим термином и должно выражаться понятие о нормальном, или беспрепятственном, совершении процесса жизни и деятельности человека. С точки зрения этого понятия и рассматриваются здесь различные состояния жизни человеческой.

Воля абсолютного Существа, будучи центром Его внутренней жизни, есть в то же время закон для всего существующего. Каждое существо выполняет в своей жизни и деятельности волю Божию как имманентный закон своей собственной природы. И только исполняя волю Божию, каким бы образом она ни была выражена, разумное существо действует вполне согласно с внутренним законом своей жизни. Нормальность или ненор-

мальность жизни человека всецело должна поэтому определяться согласием или несогласием его воли с волей божественной. Каким образом возможны существование и деятельность конечной воли наряду с абсолютной, это не может быть выяснено вполне. Но для Августина несомненно, что абсолютность божественной воли не нарушается даже и тогда, когда конечное существо действует, по-видимому, вопреки этой воле: и это действие, будучи противно воле Божией, совершается, однако, не помимо ее (Ench. 100, 26)<sup>40</sup>; он не боится утверждать, что хотя зло как зло не есть благо, но благо — факт существования зла, как допущенный абсолютною волею (Ench. 116, 24). По отношению же к человеческой воле ясно то, что необходимость для нее подчиняться воле божественной не уничтожает свободы человека, поскольку воля божественная есть закон собственной природы человека. В этом подчинении и заключается, в сущности, истинная свобода<sup>\*41</sup>.

Согласие человека с волей Божией и подчинение ей, помимо того, что общение с Богом само по себе есть высочайшее благо, должно являться источником всех благ. Только в этом согласии с нею как с абсолютным и общим законом может заключаться единственно прочная основа и для взаимного согласия людей, для мира и взаимной любви, со всеми проистекающими отсюда благами. И поскольку и видимая природа осуществляет в своих законах волю Божию, это же согласие с нею человека должно служить основанием и для гармонических отношений между человеком и внешним бытием. Таким образом, исполнение воли Божией должно являться для человека основанием истинной свободы и источником блаженства.

Такое состояние свободы и блаженства оказывается, однако, только идеалом, не существующим на самом деле. В действительности человек и в себе и в других всегда находит или недостаток силы к исполнению воли Божией, или даже положительное стремление к нарушению ее; вместо блаженства всюду он встречает скорби и бедствия. Августин, со свойственной ему глубиной и тонкостью психологического анализа, изображает то странное, так сказать, состояние бессилия воли, когда воля не может хотеть добра, но не может потому, что не хочет (Conf. VIII, 9, 21)<sup>42</sup>. Нередко можно встретить у него и проникнутые скорбным чувством красноречивые изображения тех бедствий и страданий, которым подвержен ныне род человеческий (De Civ. Dei, XIV, 11—17; XXII, 22). Это эмпирическое состояние, в

\* Vera libertas = pia servitus (Ench. 30, 9).

каком человек находится ныне, состояние греховности и требует более всего разъяснения в учении о человеке. Природная способность к психологическому анализу у Августина в этом случае находила материал в опыте его собственной жизни; исторические же обстоятельства, борьба с пелагианами, заставили его обратить особое внимание на учение о грехе и благодати, прецеденты которого можно встретить уже у предшествовавших Августину представителей западного богословия (особенно у Тертуллиана и Амвросия), и дать ему более определенное выражение. Понятно, однако, что интересы полемики не всегда могли способствовать уяснению вопроса чисто спекулятивным путем: в споре, который велся на церковной почве, ссылки на авторитеты имели больше значения, чем доказательства разума, и об Августине известно, что он делает ссылки в пользу своего учения, например на Златоуста, избегая, с другой стороны, ссылок на Тертуллиана.

Начало того состояния, в каком ныне находится человечество, восходит, согласно с повествованием Библии, к первому нарушению воли Божией первосозданными людьми, к факту грехопадения прародителей. К уяснению сущности и значения этого акта, понимаемого в смысле факта исторического, сводится главным образом вопрос о грехе и зле. Сущность грехопадения, по Августину, заключается не во внешнем нарушении данной Богом заповеди, а в том внутреннем акте, или процессе, который предшествовал внешнему действию. Если бы люди не пали прежде внутренне, дьявол не мог бы склонить их к нарушению данной Богом заповеди. Падение состояло прежде всего в чисто внутреннем удалении воли людей от Бога и в поставлении ими самих себя единственным центром и принципом своей жизни; начало его — самолюбие и гордость, всегда неизбежно лежащие в основе всякого направления жизни, которое хочет утвердить себя вне и помимо религии. Возможность падения заключалась в свойственной конечному существу по самой природе изменяемости. Но никакой действительной причины для него нельзя указать, потому что нет никакой положительной причины; желать знать какие-либо причины в этом случае было бы подобно тому, если бы кто-либо пожелал видеть мрак или слышать молчание<sup>\*43</sup>.

\* De Civ. Dei, XII, 7; In Ioan. Ev. Tr. I, 1, 13. Но, с другой стороны, грех есть actus (De perf. just. 2, 4), pravus liberae voluntatis assensus (De Gen. ad litt. III, 1, 3). De Civ. Dei, XIV, 13. Contr. Sec. 15.

Для воли человеческой удаление ее от воли Божией и поставление самой себя принципом было на самом деле отречением ее от своего собственного принципа, ослаблением самой себя, так как в воле Божией заключается и истинный закон собственного существа человека, и от нее же воля человеческая должна была получить силу к его исполнению (*adjutorium*). Грехопадение было актом духовного самоубийства человека (*homicidium*). Раз умертвив себя, человек не мог уже вернуть себе жизнь, он погубил себя и свободное произволение, которым обладал до падения (*Ench. 30, 9*). Если и можно сказать, что свободное произволение осталось, то, собственно, лишь по отношению к греховным действиям; человек никогда не может перестать желать для себя блага, но все собственные действия его проникнуты грехом и не ведут к достижению блага (*Contra duas epistulas Pelagianorum 1, 2, 5*). Вместо невозможности грешить как высшего состояния свободы (*non posse peccare, libertas major*), которым должно было смениться первоначальное ее состояние, возможность не грешить (*posse non peccare, libertas minor*), для человека наступила тяжкая необходимость грешить, рабство греху (*non posse non peccare, peccatum habendi dura necessitas, dura miseraque servitus*)<sup>44</sup>.

Каким образом единичный факт отступления человека от Бога (*ineffabilis apostasia*) и нарушение им воли Божией могли иметь столь роковое, определяющее значение для всей последующей жизни первого человека и всего человечества, — данные для уяснения этого вопроса можно найти в психологических воззрениях Августина. Согласно с общим содержанием этих воззрений, каждый факт психической жизни, раз имевший в ней место, делается неотъемлемым достоянием души, переходит как бы в ее природу. И так как жизнь души есть постоянная объективация ее содержания и в каждый момент ее жизни ей присуще все ее содержание, хотя оно и не все сознается (*De Trin. X, 4, 6*), то раз имевший место в ее жизни факт должен неизбежно оказывать влияние на все последующее развитие ее жизни. Отсюда — однажды возникшее неразумное стремление к собственному ослаблению, которое, будучи, в сущности, стремлением к абсолютному ничтожеству, само есть, однако, нечто положительное, каким бы образом оно ни возникло в первый раз, должно неотразимо влиять на все последующие моменты жизни человека. Неведение должного и стремление к вредному уже против воли следовали за произвольным падением (*Ench. 24, 8*). Таким образом, поскольку человек в каждый момент своей жизни зависит от всего содержания ее как ре-

зультата предыдущего развития и поскольку это развитие совершается после первого нарушения воли Божией уже под влиянием живущего в человеке греха как стремление к злу, причем склонность или привычка к греху усиливается все более и более вследствие каждого нового греховного действия (De act. s. Felic. II, 8. Conf. VIII, 5; Писарев, 152), — он является рабом греха и, с эмпирической точки зрения, в естественном состоянии не имеет свободы и свободного произволения (*liberum arbitrium*) как способности руководиться в действиях безусловно чистыми религиозно-нравственными мотивами. Внехристианская мораль, философия и добродетели язычников, по Августину, имеют в своей основе по общему своему направлению гордость и тщеславие; добродетели язычников — блестящие пороки.

Подобно тому как жизнь в общении с Богом и послушание воле Божией должны были служить основанием блаженства человека, источником всех тех бедствий, которым ныне подвержен род человеческий, является отступление от Бога и неповиновение Его воле. Беспомощность воли и мрак неведения были следствием удаления человека от источника жизни и истинного знания. Обратившись к себе самому (*superbia*), он вынужден, однако, искать опору для себя вне, неизбежно обращается к внешнему бытию и стремится приобрести познания о нем, для истинной цели жизни бесполезные (*curiositas*), обращается не просто только к внешнему, но и к низшему по отношению к себе и подчиняет себя последнему (*lascivia*). Через неповиновение воле Божией (*inobedientia*) он стал в разлад и с видимою природою: он потерял власть над нею, и она стала вредить ему. Самое тело, данное душе в качестве орудия для деятельности ее во внешнем мире, перестало повиноваться ей; в нем восстала против души «похоть плоти» в тесном смысле, «дочь и мать греха»; оно подверглось болезням и тлению; смерть, когда душа против воли должна оставлять тело, является лишь наиболее ясным выражением утраты волею власти над телом, и в действительности, как первые люди со времени грехопадения, так и каждый человек с самого момента рождения есть уже умирающий, как неизбежно приближающийся к смерти (De Civ. Dei, XIII, 23; De peccat. merit. et remiss. I, 16, п. 21).

Итак, состояние, в котором находится человечество со дня падения прародителей, как состояние удаления от Бога и несогласия с Его волею, есть состояние рабства греху, который уже в самом себе неизбежно носит и наказание. На потомство

первых людей грех их перешел в силу естественного происхождения от них: вместе с природою, естественно, передается и повреждение ее (*peccatum originale, vitium originis, primae nativitatis, hereditarium, ingenitum, vitium naturae*)<sup>45</sup>; природа и воля потомков Адама есть как бы непосредственное продолжение его природы и воли и потому, естественно, имеет тот же недостаток \*. И подобно тому как в отдельном человеке первородный грех как повреждение природы, будучи сначала в скрытом состоянии, развивается и обнаруживается вместе с развитием природы, так и все человечество в его естественном состоянии может быть рассматриваемо как один цельный организм, в котором более и более умножается греховность, так как на позднейших по происхождению членах его, кроме первого греха прародителей, лежит тяжесть грехов всех вообще предков их; и хотя эти грехи не могут уже произвести такого изменения в природе человеческой, какое произвел первый грех, однако подвергают и потомков ответственности. Может быть, впрочем, в угрозе наказывать только до третьего и четвертого рода (Исх. 20, 5) нужно видеть указание на особое милосердие Бога, не хотящего простирать ответственность далее указанных пределов, так как иначе слишком велико было бы бремя наказания, ожидающего невозрожденных в будущей жизни (которое для младенцев нужно, по Августину, представлять как *roena mitissima*)<sup>46</sup> (Ench. 46; 47, 13). Весь род человеческий, по естественному своему происхождению от Адама, представляет сплошную массу, неудержимо стремящуюся ко злу и присужденную в самом этом стремлении не только к временным наказаниям, но и к вечной гибели вместе с павшими ранее человека злыми духами (*massa peccati, massa damnata, massa perditionis*)<sup>47</sup> (Ench. 27, 8). Поскольку Бог представляет человека себе самому в этом стремлении, причина которого заключается в первоначальном сознательном и произвольном отвращении от Творца и попрании Его заповеди, Он обнаруживает лишь Свое высочайшее правосудие.

Для человека нет никакой возможности остановить себя в своем неудержимом стремлении ко злу, поскольку он представлен себе самому. Только Бог Своею всемогущею силою может сделать это с человеком. Будучи не только правосудным,

\* De Civ. Dei, XIII, 3; De peccat. merit. et remiss. I, 10; De Gen. imp. I, 48; III, 25. Августин считал, однако, вопрос о способе передачи первородного греха, связанный с вопросом о происхождении душ, неразрешимым для себя вполне (De Civ. Dei, V, 4, 17). *Gandauf. Met. Psych.* 429, Anm. 15; 425, 9; 427, 11; 432, 20.

но и милосердным, Он и делает это, по крайней мере, по отношению к одной части человечества: Он Сам обращает к Себе от- вратившегося от Него человека. Отсюда в действительности жизнь рода человеческого с самого начала представляет два направления, параллельно развивающихся, но прямо противоположных: одна часть человечества, получая от Самого Бога силу стремиться к Нему, имеет принципом жизни любовь к Нему до забвения себя; для другой, руководящейся в своей жизни злыми похотями своей воли, общим принципом является самолюбие, или любовь к себе, до забвения Бога. Принадлежащие к первой составляют вместе с ангелами «град», или царство Божие, небесное государство (*civitas Dei, civitas caelestis*); принадлежащие ко второй вместе со злыми духами суть царство дьявола и образуют собственно земное государство в широком смысле (*civitas diaboli, civitas terrena*). История человечества есть история борьбы между тем и другим царством, так как в настоящей жизни нет строгого разграничения между тем и другим и члены царства Божия находятся в постоянном соприкосновении с членами царства дьявола.

Для Бога нет, конечно, необходимости ограничивать Себя в Своем действии на род человеческий какими-либо внешними средствами. Но для человека видимым выражением, внешнею формою царства Божия, является основанная Христом Церковь. В ней и осуществляется дело спасения отдельных людей через дарование благодати Христа или, точнее — благодати Бога о Христе (*gratia Christi, gratia Dei propter Christum, per Christum*).

Для Августина в этом последнем выражении если не весь, то преимущественный интерес сосредоточивается на первой половине его, на понятии благодати. Соответственно общему характеру воззрений Августина как представителя западного богословия его внимание привлекает субъективная сторона дела спасения, приложение его к личной жизни человека, а не объективный факт совершения его Христом. Христологическое учение его, при известном единстве в общем направлении, имеет вид отрывочных рассуждений и, вообще, занимает лишь второстепенное место в сравнении с учением о благодати, являясь только как бы моментом последнего\*.

Глубина падения и совершенное бессилие к добру, сознание которых должно повергать человека в совершенное отчаяние,

\* О христологии Августина см.: *Köhner H. Augustin's Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg, 1890; Reuter. Op. cit. 193—228; Грубецкой. Указ. соч. 88—91, 206—208.*



и, с другой стороны, часто встречающееся отсутствие этого сознания характеризуют состояние падшего человечества. Нисхождение на землю Самого Сына Божия для спасения людей как исторический факт вообще имело целью в одно и то же время избавить человека и от отчаяния, через показание любви Божией к нему, столь глубоко падшему, и от гордости, через показание в то же самое время глубины падения (De Trin. IV, I, 2; XIII, X, 13; Ench. 108). К этому направлены и все частнейшие особенности исторического явления Сына Божия во плоти, и все совершенное Им. Факт рождения Его по человечеству как безгрешного от Девы силою Св. Духа должен служить доказательством возможности возрождения для других людей, ибо благодать всюду одна и та же (Ench. 36; 40; De Trin. XIII, 17, 22); восприятие человеческой природы в личном единении с Божеством должно указывать на высокое ее достоинство; состояние прославления должно являться примером награды, ожидающей всех верных (De Trin. XIII, 17, 22). Христос не только является первым и высшим примером действия благодати на человеческую природу, но показывает в Себе и те условия, при которых это действие возможно. Это есть противоположное гордости смирение и совершенное послушание Богу (De Trin. XIII, 17 22; In Ioan. Ev. Tr. XII, 6). Придавая вообще значение примеров для подражания фактам, из которых главным образом слагается дело совершенного Христом спасения (Ench. 53, 14), ни о чем, может быть, не говорит Августин так часто, когда ему приходится говорить о Христе, как о Его смирении, говоря при этом о смирении не только человека, но и Бога (*humilitas Dei, Verbum Dei in humilitate, infirma divinitas*)<sup>48</sup>.

Субъективно-практическое значение дела Христова как обнаружение божественной любви и показ примера смирения, связываемый с учением о благодати, и выступает у Августина на первый план<sup>\*49</sup>. Но факт вочеловечения Бога-Слова и по Августину имеет сам по себе и более глубокое значение, именно — как явление в Лице Христа божественной Истины. Приближаясь, по-видимому, в определении значения его с этой стороны к теоретически объективному воззрению представителей восточного богословия, в действительности, однако, Августин вполне выдерживает и здесь характер западной точки зре-

\* Köhner. Op. cit. 40, 44: subjectiv-praktische, ostentativ (demonstrativ)-kommendative Erlösungsauffassung.

ния. И для Августина последняя цель жизни есть созерцание Истины, божественного Слова, в Котором существует все неизменно и все есть жизнь, которая есть свет для разумных существ (De Trin. IV I, 3; Ench. LXIII). Но не настоящей земной жизни принадлежит, собственно, это созерцание, а будущей; в настоящей жизни человек не способен к нему по причине греха. В настоящей жизни человек должен только готовить себя к созерцанию, которое будет дано как награда в вечной жизни, и это приготовление есть очищение через веру. Вера, по Августину, прежде всего и более всего необходима в деле религии, как было сказано об этом выше. Вечная Истина, божественное Слово, и пришла на землю для того, чтобы возбудить веру в Себя, которая уже после сменится созерцанием Ее. Необходимость признавать присутствие во Христе Божества, т. е. необходимость веровать в Него как в Богочеловека, должна вытекать, по нему, из необходимости тождества объекта веры в настоящей жизни и объекта созерцания в будущей, так как только при этом условии возможен переход от первой ко второму<sup>\*50</sup>. Христос требует веры в Себя как Бога; и Его человечество есть путь для восхождения к Его Божеству; к последнему и нужно восходить верою, не останавливаясь на первом (In Ioan. Ev. Tr. 13, 24; VII, 5). Таким образом, хотя истина и явилась человечеству во Христе как воплотившемся Боге, но, по воззрению западного учителя, ныне она не столько есть предмет созерцания, сколько требует веры в себя, и вся земная жизнь человека есть приготовление себя через веру к будущей жизни.

Особое объективное значение имеет, по Августину, и все дела, совершенные Христом по человечеству, и главным образом смерть Его. Хотя трудно установить точную связь между встречающимися у Августина изложениями различных сторон этого дела, но общая мысль, наиболее выступающая у него, есть мысль о сокрушении силы зла в мире конечном, прежде всего в человеческой природе, через посредство самой же человеческой природы<sup>\*\*</sup>. По Августину, понятие гнева к согрешив-

\* De Trin. IV, XVIII, 24, 904; IV, XIX, 26, 906; XIII, XIX, 24, 1033. Serm. 220 (Köhner. Op. cit. 17). О понятии *κρησις* в западном богословии (exinanitio, evacuatio у Илария) ср.: Reuter. Op. cit. 210 ff., 218.

\*\* Юридический элемент, характерный для западного христианства вообще, не может быть в данном случае признан случайным и внешним и для воззрений Августина, вопреки мнению протестантских ученых. Ср.: Трубецкой. Указ. соч. 88, 91—92.

шему человеку неприменимо в обычном смысле, так, как к Богу, Который Сам же, прежде чем принесено было какое-либо удовлетворение воплотившимся Сыном Его, не пощадил Сына Своего, но за нас всех предал Его (Рим. 8, 32), и Который избрал нас в Нем прежде сложения мира (Еф. 1, 4). Избавление от гнева означает только избавление от праведного мздовоздаяния за грехи (De Trin. XIII, 16, 21). Поэтому и понятие примирения может быть мыслимо, собственно, только со стороны человека и означает восстановление прежних отношений к Богу через отпущение грехов. Это восстановление предполагает освобождение человека от власти и влияния духа злобы и гордости, дьявола, которому человек добровольно подчинил себя, когда впал в гордость и отпал от Бога. От власти же дьявола освобождает человека вера в торжество над ним Христа. Действующий в сынах противления дух умертвил Христа, Который добровольно взошел, исполняя правду, на крест, но как никогда не умиравший духовною смертью, восторжествовал над смертью тела (*simpla mors*) и над дьяволом (De Trin. XIII, 18). Умертвивши неправедно Христа, дьявол сам связал себя этим актом (De Trin. XIII; XV, 19). Верующие через веру во Христа как победителя сами получают ныне власть над ним и освобождаются от его влияния. Дух злобы и гордости изгнан ныне Христом вон из сердец верующих в Него и заключен со времени Его пришествия в бездну сердец, исполненных злобы и вражды к Церкви<sup>\*51</sup>.

Указав некоторые из главных особенностей христологического учения Августина, необходимо повторить, что оно не имеет цельного и законченного вида и представляет лишь отрывочные данные. Христос есть твердое и собственное основание католической веры (Ench. 5, 1); если вера в Слово, Которым человек создан, будет неправильна, невозможно, по Августину, быть воссозданным через Слово (*si autem mala fuerit fides tua de Verbo, non poteris refici per Verbum*) (In Ioan. Ev. Tr. I, 12). Но при требовании этой веры у Августина, как и вообще в западном богословии патристической эпохи, нет научно разработанного учения о Лице и деле Христа. Отдельные пункты христологии, истина Божества и человечества Христа, факт единения двух естеств во едином Лице Богочеловека, будучи постулатами веры, вовсе не являются для западных предметом

\* По Августину, и ангелы, как чистые духи, *dicunt aliquid non ad aures forinsecus, sed intus in animo hominis* (mss. *animae hominis*), *etiam ipsi ibidem constituti* (Ench. 59, 15).

такого тщательного анализа, какой можно встретить в восточном богословии \*<sup>52</sup>.

Христология, как замечено выше, стоит у бл. Августина в подчиненном отношении к учению о благодати. Сам Христос, по Своему человечеству, для него есть высший пример действия на человеческую природу благодати без предшествующих заслуг \*\*<sup>53</sup>. Христос и совершенное Им дело есть основание веры и спасения, но в то же время вера, как психический акт, всегда, по Августину, есть результат особого действия благодати. Учение об этом действии и есть истинный центр в воззрении его на спасение человека.

По общему смыслу воззрений Августина, не только сам человек бессилён изъять из своей природы раз привзошедшее зло, но и вообще повреждение ее (*vitium naturae, infirmitas*) не может быть сразу и бесследно устранено и постороннею силою, исцелено каким-либо единичным актом: причиненная грехом слабость человеческой природы и присущее воле стремление ко

---

\* Классическое выражение этой веры в западно-риторическом стиле — томос Льва Великого, который признается плодом развития собственно западного богословия с Августином и Амвросием во главе (*Reuter. Op. cit.* 226; *Dorner A. Op. cit.* 105) и которым Западная церковь столь почетным для себя образом отозвалась на волновавшие Восток споры о двух естествах во Христе. Имея высокое значение в качестве корректива ввиду известных уклонений от веры, в действительности он вовсе не давал ответа на занимавший Восток вопрос о способе соединения во Христе естеств (*Loofs. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle, 1890. S. 152—153*), и дальнейшая разработка его на Востоке (в направлении Кирилла Александрийского) должна была явиться самостоятельной (*Loofs. Op. cit.* 156; Леонтий Византийский и установление понятия ο φύσις ἐνυπόστατος в отличие от φύσις ἀνυπόστατος и ὑπόστασις; cf. *Loofs. Leontius von Byzanz. I. Leipzig, 1887. 49 ff.*). Как Лев не задается целью разрешать метафизические или психологические трудности, представляемые этим вопросом, так и Августин: сознавая всю трудность его, он внушает довольствоваться в этом отношении верою: *Ita sane factum (dico Verbum Dei carnem), ut ibi sit non tantum Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima, atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur magis magisque abstinendo a peccatis, et bene operando, et orando cum gemitu desideriorum sanctorum, ut per divinum adiutorium proficiendo, et intelligat, et amet (De Trin. IV, 21, 31). Cf.: Reuter. Op. cit. 202.*

\*\* *In rebus enim per tempus ortis, illa summa gratia est, quod homo in unitate personae conjunctus est Deo (De Trin. XIII; XIX, 24; cf.: XIII; XVII, 22).*

злу неизбежно сопровождают каждого человека до конца жизни. Поэтому, если человек после грехопадения может стремиться к добру и делать добро, то единственно лишь потому, что Сам Бог не только открывает ему, что нужно делать, но и дает ему силу к исполнению должного, постоянно восполняя недостаток его собственных сил и парализуя живущую в нем силу греха. Когда Бог отпускает человеку грех и спасает его, Он, собственно, лишь не вменяет ему в вину постоянно присутствующего его природе и лишь постепенно исцеляемого порока, чтобы Самому действовать в нем Своею силою. Похоть плоти в крещении отпускается, но не так, чтобы ее совершенно не существовало (*non ut non sit*), но так, что она не вменяется более в грех (*ut in peccatum non imputetur*). После того как ее виновность (*reatus*) уже совершенно отпущена, она сама еще остается в человеке (*De nupt. et concup. I, 25; Писарев. 186; cf.: De Trin. XIV, 17, 23*). Оправдание (*justificatio*) и состоит в отпущении человеку грехов или невменении ему виновности (*reatus*) его порочного состояния, с одной стороны, и в постоянном воздействии на него благодати (*ad singulos actus*) — с другой; первое является условием последнего, но главное значение принадлежит последнему.

Само действие благодати состоит не в указании только того, что нужно делать и к чему стремиться, и не в даровании или, так сказать, приближении даже действительного объекта стремления, но в создании самого акта стремления или хотения, в создании благой воли. По определению Августина, «благодать есть внутренняя и таинственная, чудесная и невыразимая сила (*mirabilis et ineffabilis potestas*) Божия, производящая в сердцах людей не только истинные откровения (*veras revelationes*), но и благие произволения (*bonas voluntates*)» (*De grat. Chr. 24; Ench. 32, 9; Писарев, 234*). Воссоздание падшего человека по образу Создавшего его касается самого центра жизни человеческого духа — его воли; и совершается действием Св. Духа, Который Сам есть, в августиновской конструкции догмата о Св. Троице, воля или любовь Божества. Оно обнаруживается как повышение энергии воли человеческой, как вливание любви, к которой сводятся все добродетели (*occulta inspiratio Dei, inspiratio dilectionis per Spiritum S., bonae voluntatis atque operis*)<sup>54</sup>. Где нет любви, там не может быть доброго дела, может быть только господство плотской похоти. Без Св. Духа, через Которого изливается любовь в сердца наши (*Рим. 5, 5*), закон может только повелевать, не оказывая действительной помощи (*Ench. 117—121*). Поскольку Духом Св. впервые со-

дается самая воля к добру (*gratia operans, praeveniens*), так что самая вера может быть только результатом действия Бога (по позднему взгляду Августина), все дела человека — дела или дар Самого Бога (*merita nostra munera Dei*). Действие благодати, создавая, так сказать, благу волю и сопровождая ее деятельность, должно продолжаться до конца жизни, чтобы человек мог достигнуть спасения. Кому не дается дар постоянного пребывания в добре (*donum perseverantiae*), кого благодать оставляет хотя бы перед самым концом его жизни, тот неизбежно влечется собственной злою волею к гибели, несмотря на все предыдущие добрые дела. И никто не может быть вполне уверен, что с ним не случится этого; эта неуверенность в своем спасении и сознание постоянной зависимости от силы благодати должны служить, по Августину, постоянным мотивом к смирению.

Благодать дается не всем. Но почему она дается одним (*electi, praedestinati*) и не дается другим (*reprobati*)<sup>55</sup>, почему в отношении к одним Бог проявляет благодать, а по отношению к другим правосудие, зачем некоторым благодать дается и затем снова отнимается, — на эти вопросы невозможно дать ответа. Несомненно только, что Сам Бог хочет спасения всем спасающимся (так Августин объясняет место в послании 1 Тим. 2, 4) и потому они спасаются, хотя несомненно и то, что для всемогущей воли Его возможно спасти всех без исключения. Сила благодати как проявление всемогущей воли, в ком она действует, действует непреодолимо (*gratia irresistibilis, indeclinabilis, efficax*)<sup>56</sup>. Но это непреодолимое действие не есть уничтожение свободы человека. В сознании самого человека действия, совершаемые под влиянием благодати, всегда являются лишь действиями по разумнейшим или сильнейшим мотивам (*Deus suadet, sed ita, ut persuadeat*)<sup>57</sup>. С объективной же точки зрения, даже и нельзя говорить в этом случае о каком-либо стеснении свободы человека, потому что в состоянии падения человек вовсе и не имеет, по Августину, истинной свободы, и благодать именно и восстанавливает ее, разрушая лишь узы греха, которыми человек связан в естественном состоянии. Состояние возрождения, когда действует в человеке благодать и приводит его волю в согласие с волею Божией, и есть именно состояние истинной свободы.

Исполнение воли Божией, хотя бы силою Самого же Бога, должно бы, по-видимому, сопровождаться блаженством человека. Однако же скорбям и бедствиям принадлежащие к граду Божию подвержены наравне со всеми другими, им приходится

даже иногда претерпевать скорбей более, чем принадлежащим к земному граду или царству. Но это лишь потому, что настоящая, земная, жизнь есть для них только приготовление к будущей вечной, блаженной, жизни. Бедствия и сама смерть тела, от которой не избавлены и они, служат в действительности к их благу, не позволяя им привязываться к земным благам и заставляя все стремления обращать к единому истинному благу вечной жизни. К этой жизни должны быть обращены все надежды христианина, и чем сильнее в ком вера, тем сильнее в нем ожидание наступления этой жизни, в которой будет одна добродетель, в себе же самой заключающая и награду: ничем не отвлекаемая любовь к Богу и единение с Ним.

По разлучении с телами до всеобщего воскресения души содержатся, по Августину, в некотором сокровенном месте (*abditis receptaculis*) (*Ench.* CIX, 29) и в состоянии, по крайней мере некоторых из них, возможны за это время изменения в силу приносимой за них евхаристической жертвы и милостыни, равно как, что не невероятно (*incredibile non est*), через некоторый очистительный огонь (*per ignem quemdam purgatorium*) (*Ench.* LXIX, 18). После же воскресения и всеобщего окончательного суда произойдет окончательное разделение и определение судьбы двух градусов, или царств — царства Христова и царства дьявола. Для принадлежащих к первому не будет нравственной возможности грешить (*voluntas*), для принадлежащих к последнему — физической (*facultas*). Без конца будет продолжаться вечная блаженная жизнь одних в царстве Божиим, при различии в степенях блаженства, и вечная смерть других в отчуждении от жизни с Богом (*vita Dei*), также при различии в степенях наказания.

В своей эсхатологии, с решительностью устраняя реализм хилиастических представлений и понимая тысячелетнее царство (*Откр.* 20, 6) в приложении к воинствующей земной Церкви, блаженство же будущей жизни полагая в совершенной гармонии бытия и упокоении от трудов (*perfecta pax*)<sup>58</sup>, в созерцании, соединенном с любовью к созерцаемому, Августин сам, однако, в слишком конкретных чертах пытается изобразить будущее состояние людей по воскресении. Частью его вызвали на подобные разъяснения те возражения против христианского учения, на которые ему приходилось отвечать в качестве апологета (*Красин.* 323, 336); вообще же, в данном случае можно видеть приложение эстетического принципа, который имеет весьма важное значение и во всем мировоззрении Августина и который, составляя, с одной стороны, достоин-



ство, с другой стороны, нередко является лишь прикрытием отсутствия серьезных метафизических доводов. Державшийся сначала спиритуалистических представлений о загробной жизни, Августин находил их впоследствии не соответствующими Св. Писанию. Будущее состояние людей в воскресших телах изображается у него вообще как идеализированное настоящее. В телесной организации людей по воскресении не будет никаких несовершенств (Serm. CCXLIII, 7; *Nourrisson*. I, 232). Недоразвившееся тогда достигнет полного развития; какие-либо отклонения от нормального типа человеческой природы не будут иметь места. Различие между людьми будет заключаться в психической стороне их природы или же и в телесной организации, но такое, которое имеет для себя разумные основания. Все люди будут иметь тридцатитрехлетний возраст; сохранится способность принимать пищу, различие полов, — но не будет нужды в поддержании телесной жизни пищею, не будет ни вожделения, ни дальнейшего размножения рода человеческого. Тело будет духовное, как говорит об этом апостол (1 Кор. 15, 44), чем обозначается легкость его и совершенное подчинение духу, — но не дух, как думают некоторые (*spirituale corpus erit, corpus tamen non spiritus erit*) (Ench. 91, 23). Основанием для этих предположений должны служить данные, которые можно найти в евангельских сказаниях относительно свойств телесной природы воскресшего Христа. Бога, по Августину, святые будут созерцать в будущей жизни даже телесными очами, хотя трудно сказать, каким образом это будет. Вопрос о свойствах телесной природы осужденных на вечное мучение, по Августину, сам по себе и не представляет интереса: достаточно знать, что они подлежат вечному осуждению и муче (Ench. 92, 23). В сочинении «О Граде Божиим» он пытается путем аналогий и, вообще, соображений разума доказать справедливость присуждения нечестивых к вечным мучениям и возможность этих мучений без разрушения телесной природы.

История богословской мысли едва ли представляет другой пример влияния отдельной личности на позднейшие времена, которое по силе и глубине, многосторонности и продолжительности равнялось бы тому влиянию, какое имел на богословскую мысль и, вообще, религиозную жизнь Запада Августин со своими сочинениями. При всем значении, какое имел в восточном богословии Ориген, он не может быть сравним по влиянию с Августином. Влияние первого скоро перестало быть непосредственным, когда был признан нецерковный характер оригениз-

ма. Между тем Августин пользуется в Западной католической церкви славою высшего церковного авторитета, по крайней мере по имени, до самого последнего времени <sup>59</sup>; в протестантизме же не только к нему с уважением относится Лютер, но к его авторитету в известном случае прибегает и Кальвин, несмотря на свое неприязненное вообще отношение к церковным авторитетам и преданию <sup>60</sup>.

Августин является авторитетом для западного богословия почти при своей жизни. Проспер Аквитанский († ок. 455) составляет нечто вроде компендиума августиновского богословия, который должен служить к облегчению изучения его <sup>61</sup>. То же предпринимает после Евгиппий (492—510) <sup>62</sup>. Для позднейших компиляторов в области догматики и экзегетики, для Кассиодора (Cassiodorius, † 591), особенно в толковании его на псалмы, для Исидора Севильского († 636) с его «*Sententiarum, libri III*» <sup>63</sup>, для *Беды* († 735), составителя компилятивных комментариев, сочинения Августина дают главный материал. В жизни Западной церкви влияние августинизма утвердилось особенно благодаря популяризаторскому таланту и практической деятельности Григория Великого († 604) <sup>64</sup>; и хотя он потерпел при этом некоторые видоизменения, но зато сделался живою силою, получив применение к потребностям маловоспитанных в религиозном отношении народных масс <sup>65</sup>.

\* Ср. энциклику Льва XIII от 4 авг. 1879 г.: *Aeterni Patris. Stöckl A. Geschichte der christ. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz, 1891. S. 366.*

\*\* Относительно значения Августина для позднейших времен ср.: *Reuter. Op. cit. 479—516; Cunningham. Op. cit. 142—154, 177—198; о влиянии его философии: Nourrisson. Op. cit. Bd II, 153 etc.; Вундельбанд. Августин и средние века (приложение к «Истории древней философии» / Пер. под ред. А. И. Введенского. СПб., 1893. С. 322—351).*

\*\*\* «*Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum Prosperi Aquitani*». Труд состоит из 392 положений, без логического, однако, порядка (PL. T. 51); также: «*Liber epigrammatum ex sententiis S. Augustini*». См. также: *Nirschl J. Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Mainz, 1885. Bd III. S. 147.*

\*\*\*\* «*Eugippii (Eugipii, Eugerii) Thesaurus ex S. Augustini operibus*», в 352 главах, с обозначением самих сочинений, откуда сделаны заимствования (PL. T. 62). *Nirschl. Op. cit. Bd III. S. 361.*

\*\*\*\*\* Исидор, впрочем, более пользуется не самим Августином непосредственно, а сочинениями Григория Великого.

<sup>60</sup> Григорий Великий, собственно, был самым популярным и наиболее читаемым из отцов в течение Средних веков. *Harnack. Op. cit. Bd III, 234, Anm. 4; об отношении к Августину — Anm. 5.*

Для нас важна судьба собственно спекулятивного элемента в воззрениях Августина, и притом только в ближайшее к нему время, в каролингскую эпоху. Именно для этой последней августинизм и имел особенное значение.

Если в позднейшее время, в эпоху цветущего состояния средневековой богословской науки Запада, влияние Августина в области богословско-философской спекуляции осложнялось и de facto в значительной степени ослаблялось посторонними влияниями (философия Аристотеля), то нельзя сказать того же о переходном от патристического периода к схоластике в собственном смысле времени, которое представляет каролингская эпоха, справедливо характеризуемая в отношении к свойственным ей богословским и, вообще, научным стремлениям (равно как и по своему искусству) как эпоха только «возрождения», а не как начало в собственном смысле истории средневекового мирозерцания с его характерными особенностями (*Harnack*. III, 245). В эту эпоху, которая одинаково отличается как повышением интереса к богословским вопросам, так и увлечением античной литературой, поскольку внимание представителей учености не отвлекается классицизмом и обращается к богословию, Августин со своими сочинениями является для них источником и авторитетом, не находящим, строго говоря, каких-либо серьезных противников своего влияния\*. С ним знакомятся и тщательно изучают его не через посредство только эксцерпторов и компиляторов, но и непосредственно в собственных его сочинениях.

Принципы, лежавшие в основе спекуляции Августина, не успели найти у него самого строго научного, методического приложения; делаемые им попытки этого приложения имеют у него обыкновенно более или менее случайный характер, и он не заботится ставить во взаимную связь отдельные пункты своих воззрений. Главная причина этого заключалась, как уже было сказано, в том, что в жизни Августина на первом плане стояло служение Церкви на поприще практической деятельности, а не спекуляция и научные занятия. В своих сочинениях он оставил богатое наследство последующему времени лишь в качестве материала для собственно научной разработки, определив в общем самый характер и направление работы.

\* Ср.: *Cunningham*. Op. cit. 142. В последующее время, по Коннингэму, традиции августинизма хранились в более или менее чистом виде только в английской Церкви (*Ibid.* 178).

В каролингскую эпоху, при быстром и искусственном, тем не менее действительном и превзошедшем даже по результатам самые смелые ожидания возбуждении умственной деятельности в духовных представителях франкского народа благодаря усилиям и личному интересу к науке его правителей, и получают впервые если не решение, то научную постановку те вопросы, посылки для которых заключались в августиновской спекуляции.

Несмотря на наивность, какую иногда отличаются вопросы, и на своеобразную формулировку их, несмотря на обязательное значение, какое в действительности придают авторитету почти все без исключения ученые этого времени при их решении, несмотря на ограниченность научных средств и недостаточную дисциплинированность ума, который нуждался еще в чисто школьном воспитании и, однако, с тем большею, по-видимому, настойчивостью и усердием стремился к разрешению труднейших проблем богословия и философии, чем менее был подготовлен к этому, возбуждая нередко своими смелыми стремлениями опасение в церковной власти, — нельзя, однако, отказать попыткам многих из франкских ученых в серьезном научном характере и значении по методичности употребляемых ими приемов, по стремлению объять предмет с возможною полнотою, по сознательному отношению к делу и стремлению составить собственное суждение, показывающему самостоятельную работу мысли. Но импульс к своей деятельности все умы, наиболее способные и склонные к спекуляции, получают от Августина, прямо примыкают к нему в своих попытках и исходят из его идей.

Мысль Алкуина († 804), который хочет дать в сочинении «De fide Trinitatis» нечто вроде системы догматического учения, с замечательным постоянством движется в известных направлениях, проложенных Августином. Пасхазий Радберт († 870)<sup>61</sup>, который стремится уяснить сущность августинизма со стороны его принципов («De fide, spe et caritate») и которому принадлежит первая в истории христианского богословия специальная монография об Евхаристии, не обладавший, правда, действительною продуктивностью, однако с глубочайшею верою соединяющий спекулятивные склонности и стремление к философскому обоснованию истин Откровения, ради научно-литературных занятий оставивший должность настоятеля Корвейского монастыря, также является одним из самых ревностных учеников Августина. Не менее Пасхазия хочет быть последователем Августина и Ратрамн († 868)<sup>62</sup>, возражавший против уче-

ния Пасхазия об Евхаристии и, кроме того, выступивший потом защитником учения Готтшалка о предопределении. Сам Готтшалк († 868), о дарованиях которого свидетельствуют и его противники и которого сама судьба, против собственной его воли заставившая его остаться в монастыре, направила к ближайшему изучению Августина, хочет быть не более лишь как восстановителем истинного августинизма по вопросу о предопределении, в противоположность представителям церковной власти как останавливавшимся на полпути и не усвоившим крайних, но последовательных выводов из августиновских посылок\*.

Если же господство августинизма и влияние его на богословие и вообще науку каролингской эпохи несомненно, если справедливо, что, вообще, то религиозное настроение, которое в своих специфических особенностях составляет, можно сказать, самую сущность августинизма и неотделимо от августиновской спекуляции, «всегда действует с такою силою, даже когда представление о нем составляется на основании лишь опыта чужой жизни, что не может забыть его тот, кто хотя бы раз испытал влияние его: оно сопровождает его как тень днем и как свет ночью, — кто мнит, будто давно отделался от него, у того оно внезапно всплывает на поверхность душевной жизни» (*Harnack*. III, 65—66), то необходимо признать, что и для Эригены, о первоначальном воспитании и развитии которого, правда, нет положительных сведений, но жизнь и деятельность которого совершались в той же сфере августиновского влияния и который, во всяком случае, лишь с течением времени ближе мог ознакомиться с восточным богословием, августинизм не остался чисто внешним фактом, к которому он впоследствии

---

\* Неизвестно, кому принадлежат ответы на вопросы Карла Лысого метафизическо-психологического характера: *De diversa et multiplici animae ratione ad Carolum Calvum regem* (PL. T. 125. P. 929—948), из которых также можно видеть, какое значение имел Августин для ученых каролингской эпохи. Вопросы решаются именно на основании Августина, через приведение буквальных выписок и сопоставление различных мест из его сочинений (частью также Амвросия, Григория Великого, Исидора). Все рассуждения автора (*quidam sapiens* по рукописи) отличаются ясностью, при краткости и отсутствии отступлений от главного предмета речи, сознательным отношением к авторитету (Р. 937), твердостью и уверенностью, обнаруживающими в авторе человека, знающего дело. Высказывается, между прочим, мысль Августина о значении психологического знания для богословия.

внешним образом аккомодировал свои неоплатонические воззрения, как это часто представляется. Напротив, естественно предполагать гораздо более глубокое влияние его на философа, и, между прочим, тех именно сторон его, по которым он является произведением собственно западного духа, отличным от восточного склада мыслей, так что, служа для Эригены исходным пунктом при переходе его к восточным воззрениям и при усвоении им последних, он должен был определить самый характер этого усвоения.

