

**БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН  
И АВГУСТИНИЗМ  
В ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ  
ТРАДИЦИЯХ**



УДК 27-1+94  
ББК 86.37+63.3(0)  
Б68

Рекомендовано к изданию  
Редакционно-издательским советом ПСТГУ

**Ответственные редакторы:**  
*прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова*

*В оформлении обложки использованы:  
картина Филиппа де Шампань «Св. Августин» (XVII в.)  
мозаика «Св. Августин» (собор св. Марка. Венеция. XII в.)*

**Б68      Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной тради-**  
**циях / [отв. ред.: прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова].**

ISBN 978-5-7429-1101-2

Предлагаемый сборник является результатом работы двух секций Ежегодной богословской конференции ПСТГУ — «Наследие блаженного Августина и его рецепция в западной и восточной традиции» (2013), «Блаженный Августин и августинизм XVII в.» (2014). Издание подготовлено в рамках работы соответствующего проекта Научного центра истории богословия и богословского образования. В сборнике представлены доклады как русских, так и иностранных (Франция, Италия, Польша) ученых.

Сборник предназначен специалистам, студентам и аспирантам, а также всем интересующимся наследием блж. Августина и преломлением его идей в истории богословия.

УДК 27-1+94  
ББК 86.37+63.3(0)

ISBN 978-5-7429-1101-2

## Содержание

|  |     |
|--|-----|
| От составителей .....  | 4   |
| Блаженный Августин и его эпоха   |     |
| <i>П. Б. Михайлов.</i> Богословие истории блж. Августина .....   | 6   |
| <i>А. Р. Фокин.</i> Учение Аврелия Августина о внутреннем слове .....  | 18  |
| <i>Г. Е. Захаров.</i> Полемизируя с блж. Августином:<br>экклезиологические воззрения «арианского»<br>епископа Максимиана .....   | 32  |
| <i>Р. Додаро.</i> Священник как грешник в мысли св. Августина .....  | 47  |
| Блаженный Августин и западная традиция   |     |
| <i>Х. Ковальска-Стус.</i> Св. Августин и римское богословие государства ....   | 57  |
| <i>Х. Ковальска-Стус.</i> Блаженный Августин в польской системе<br>образования с XIV по XVII столетие .....  | 72  |
| <i>И. С. Редькова.</i> Рецепция учения Августина о граде Божьем<br>в западноевропейской экзегетике первой половины XII века .....  | 82  |
| <i>Д. В. Смирнов.</i> «...Авторитетные мнения Августина могут быть<br>поняты различным образом»: к вопросу о рецепции<br>блаженного Августина в латинской схоластике XIII–XIV вв. .... | 104 |
| <i>Ж. Феррероль.</i> Августинизм и богословие во Франции XVII века .....   | 135 |
| Блаженный Августин и восточная традиция  |     |
| <i>М. В. Дмитриев.</i> <i>Peccatum originale</i> : был ли возможен диалог<br>Московской Руси с августинизмом? .....  | 154 |
| <i>М. А. Корзо.</i> Блаженный Августин в религиозной книжности<br>Киевской митрополии конца XVI–XVII вв. ....  | 176 |
| <i>Прот. Павел Хондзинский.</i> «Тринитарная Церковь»:<br>блаженный Августин и русская экклезиология середины XIX в. ....  | 193 |
| <i>Прот. Павел Хондзинский.</i> Французский августинизм<br>и русские споры о «чистой любви» .....  | 203 |
| <i>Н. Ю. Сухова.</i> Изучение наследия блаженного Августина<br>в высшей духовной школе России (вторая половина XIX —<br>начало XX в.) .....  | 211 |
| <i>Н. Ю. Сухова.</i> Блаженный Августин в кандидатских<br>диссертациях российских духовных академий (1860–1910-е гг.) .....  | 232 |
| Об авторах .....   | 247 |

## От составителей

Блаженный Августин — древний отец неразделенной Церкви — занимает особое место в истории христианского богословия. Трудно переоценить значение идей Иппонийского епископа для западного богословия, философии, культуры. Однако безусловное влияние его наследие оказало и на развитие восточной традиции, в частности русского богословия синодальной эпохи.

Изучение корпуса творений блаженного Августина и его влияния на христианскую традицию всегда привлекало и продолжает привлекать внимание исследователей: глубина и сложность богословской и философской мысли требуют нового осмысления, необходимо и изучение рецепции идей блж. Августина в различных исторических и культурных контекстах.

Предлагаемый сборник представляет собой материалы двух секций Ежегодной богословской конференции ПСТГУ, посвященных личности и наследию блаженного Августина. Эти секции работали в рамках Ежегодной богословской конференции Православно-го Свято-Тихоновского гуманитарного университета в 2013 и 2014 гг. Организатором секции выступил Научный центр истории богословия и богословского образования. В ноябре 2013 г. эта секция имела название «Наследие блаженного Августина и его рецепция в западной и восточной традиции», в ноябре 2014 г. — «Блаженный Августин и августинизм XVII в». В рамках этих секций, кроме российских исследователей, представили свои доклады ученые из Франции, Италии, Польши.

Тематически доклады распределены по трем разделам: 1) эклесиология, сакраментология и богословие истории блаженного Августина; 2) восприятие учения блаженного Августина в западной традиции; 3) влияние мысли блаженного Августина на русское богословие — как академическое, так и внешкольное, «лаическое».

В первом разделе статьи П. Б. Михайлова (ПСТГУ), А. Р. Фокина (ИФ РАН), Г. Е. Захарова (ПСТГУ) и Р. Додаро (Рим, Августинианум) посвященны богословию истории блаженного Августина и богословским спорам его эпохи.

Раздел, посвященный рецепции идей блаженного Августина в западной интеллектуальной традиции, составляют работы И. С. Редьковой (МГУ) и Д. В. Смирнова (ЦНЦ «Православная энциклопедия») о блаженном Августине в западном богословии XII и XIV вв., Х. Ковальской-Стус (Краков, Ягеллонский университет) о польском образовании в раннее Новое время и римском богословии государства, Ж. Феррероля (Париж, Сорбонна) об Августинизме во Франции XVII в..

В третьем разделе, связанном с рецепцией идей Иппонийского епископа в русском богословии, представлены статьи Н. Ю. Сухой — об изучении наследия блаженного Августина в русском богословии в целом и в духовно-академической среде в частности; и протоиерея Павла Хондзинского — о преломлении этого наследия в трудах русских «лаических» богословов. В этом же разделе предложены работы М. В. Дмитриева (МГУ) и М. А. Корзо (ИФ РАН) о блаженном Августине в традициях московской и киевской книжности XVI–XVII вв.

Руководство и сотрудники Научного центра истории богословия и богословского образования надеются, что секции, посвященные личности и наследию блаженного Августина, станут постоянной составляющей Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. А это, в свою очередь, будет способствовать формированию творческого коллектива исследователей, готовых обсуждать научные проблемы, разрабатывать общие проекты и открывать новые перспективы в изучении идей самого Иппонийского епископа и их рецепции в западной и восточной традиции.

# БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН И ЕГО ЭПОХА

## Богословие истории блж. Августина

П. Б. Михайлов

В предлагаемом тексте размечаются основные параметры философской рефлексии об истории как антропологической науке и констатируются недостаточные возможности ее самооценки силами одной лишь философской рациональности. Восполнение этого недостатка может быть осуществлено богословскими усилиями, основывающимися на христианском Откровении. Как показывает анализ различных древних текстов и современных исследований, блж. Августин сказал в этом отношении первое веское слово, значение которого продолжает оставаться ценным до сих пор. Историческая рефлексия Августина, богато представленная в его многочисленных текстах, раскрывает его понимание истории как науки о человеке и предоставляет возможности обнаружения в ней трансцендентных, или эсхатологических, смыслов, получаемых средствами богословской эпистемологии.

Считается, что богословие истории как специальный тип богословской рефлексии — это порождение христианской мысли XX в. Под ним, как правило, понимается особый подход к осмыслению истории мира в свете истории спасения. Этот вид богословской мысли весьма интенсивно развивался в богословских кругах различных христианских конфессий вслед за философской разработкой методологии исторических наук, затронувшей ведущие направления развития европейской философии. Европейской философской традиции принадлежат большие заслуги в разработке самого понятия истории и методологии ее познания. Это направление разрабатывали с большим успехом многие философы и профессиональные историки: в Германии В. Дильтей<sup>1</sup> (1833–1911), в Италии Б. Кроче<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собрание сочинений: В 6 т. М.: Три квадрата, 2004. Т. 3.

<sup>2</sup> Кроче Б. Теория и история историографии. М., 1998.

(1866–1952), в Англии Р. Дж. Коллингвуд<sup>3</sup> (1889–1943), во Франции М. Блок<sup>4</sup> (1886–1944), Р. Арон<sup>5</sup> (1905–1983) и А.-И. Марру<sup>6</sup> (1904–1977). Самое существенное достижение этих великих усилий заключалось в том, что история была отчетливо опознана как наука о человеке. Коллингвуд провел методическое различие между историей и природой. История — это человеческое существование во времени, «история — это наука о людских делах»<sup>7</sup>. В связи с этим основной когнитивной установкой стало не столько изучение исторического источника, сколько познание стоящего за ним человека. Как наука о человеке, история призывает историка к самопознанию, к познанию своей человеческой природы, что предполагает в качестве неперемennого методологического принципа «самопознание историком собственного духа, оживляющего и вновь переживающего опыт прошлого в настоящем»<sup>8</sup>.

Однако сами философы хорошо понимали ограниченность философского анализа истории. Карл Лёвит, близкий ученик Хайдеггера и известный историк философской мысли XIX–XX вв., выразил эту идею таким образом: «Понятие *философия истории* означает систематическую интерпретацию истории мира в соответствии с неким руководящим принципом, который помогает установить связь между историческими событиями и их последствиями и возвести их к высшему значению. Это означает, что вся философия истории становится всецело зависимой от богословия или, иными словами, от богословской интерпретации истории как истории спасения»<sup>9</sup>. И поскольку в христианстве задается наиболее полный масштаб уже свершившихся и грядущих событий, современная философия истории, как бы она ни открещивалась от своего сыновства, «имеет своими

<sup>3</sup> Хотя главный труд Коллингвуда — «Идея истории» — увидел свет только после смерти автора — в 1946 г., активная разработка темы велась им уже в 1930-е гг. Рус. пер.: Коллингвуд Р. Д. Идея истории: Автобиография. М., 1980.

<sup>4</sup> Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986. Эту книгу М. Блок писал в годы Второй мировой войны.

<sup>5</sup> Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания. М.: РОССПЭН, 2004; Арон Р. Критическая философия истории: Эссе о немецкой теории истории // Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

<sup>6</sup> Marrou H.-I. De la connaissance historique. P.: Ed. du Seuil, 1954.

<sup>7</sup> Коллингвуд. Идея истории. Автобиография. С. 388.

<sup>8</sup> Там же. С. 167.

<sup>9</sup> Löwith K. Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire. P.: Gallimard, 2002. P. 21.

корнями библейскую веру в искупление»<sup>10</sup>. А «философия истории как факт и его вопрошание о высшем смысле происходят из эсхатологической веры в конечную цель истории Спасения»<sup>11</sup>.

Это хорошо понимали не только философы, посвятившие специальные усилия исторической проблематике, но и профессиональные историки. Так, Л. фон Ранке, общепризнанный законодатель критики теории исторического источника, признавал пределы компетенции исторической науки, говоря: «Только Бог знает мировую историю»<sup>12</sup>, ведь горизонты исторического процесса остаются недоступными для исследователя-историка.

Явной потребности в богословской разработке темы мировой истории попытались ответить христианские мыслители. Теоретический интерес христианских богословов к проблематике истории возник только в XIX–XX вв. и был, с одной стороны, связан со спорами об историчности Христа и с проблемами применения историко-критического метода в библеистике и церковной истории, с другой стороны, был косвенно вызван объективными обстоятельствами кризиса европейской цивилизации, ставшего испытанием для всего мира и потребовавшего своего осмысления мыслителями, принадлежащими к различным традициям — как философским, так и богословским. Среди богословов различных христианских конфессий можно упомянуть многих. Из протестантов наиболее заметен вклад О. Кульмана, Р. Бультмана, Р. Нибура, В. Панненберга; среди католических богословов упомянем А. де Любака, Ж. Даниелу, Г. У. фон Бальтазара, Г. Фессара. Из православных отметим заслуги прот. Георгия Флоровского.

Так, отец Георгий Флоровский, цитируя французского богослова Анри Гуйера, пишет: «Если у истории есть смысл, то смысл этот не исторический, а богословский: то, что именуется *философией истории*, есть не что иное, как *богословие истории*, более или менее замаскированное»<sup>13</sup>. Тем самым историческое познание определяется богословами как «понимающее истолкование... а подлинная тео-

<sup>10</sup> Löwith K. Histoire et Salut. P. 22.

<sup>11</sup> Ibid. P. 25.

<sup>12</sup> Ранке Л. фон. Идея всеобщей истории. 3. Е. II. Рукопись 1830-х гг.; цит. по: Philosophies of History: from Enlightenment to Postmodernity / Intr., ed. R. M. Burns, H. Rayment-Pickard. Oxford, 2000. P. 93.

<sup>13</sup> Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. СПб.: РХГА, 2005. С. 691.



рия исторического познания... есть герменевтика»<sup>14</sup>. Богословие тем самым признает, что история, как наука о человеке, с необходимостью должна быть наукой богословской, коль скоро мы признаём, что конечная правда о человеке открыта в главном христианском догмате о Боговоплощении. В соответствии с богословским пониманием история обретает свой смысл и исполнение в Боге, ставшем человеком и имеющем совершить конечные судьбы мира.

Итак, философы признали за историей статус науки о человеке, а богословы показали, что состояться эта наука может только в том случае, если совместит с философскими методами познания человека во времени богословское знание о предельных состояниях мира, человека и Бога. Одним из постоянных источников для современного богословия истории является блж. Августин. Попытаемся в этом убедиться сами на примере двух выявленных ключевых моментов философии и богословия истории: 1) история как наука о человеке, 2) история как наука о Боге.

Для христианского богословия истории блж. Августин, как и во многом другом, оказался мыслителем, опередившим свое время. Он предложил завершенное богословие истории, наверное впервые в истории христианства получившее столь полное изложение<sup>15</sup>. Известный немецкий церковный историк Ханс фон Кампенхаузен в 1947 г. назвал Августина «первым универсальным историком и первым богословом истории на Западе»<sup>16</sup>, ведь именно он первым сумел увидеть за трагической безысходностью великих исторических потрясений их истинное значение, многократно превышавшее сами эти события; хотя для своих современников эти события, как правило, заслоняют собой всеобщую историю. Августин сумел также предложить для них универсальное богословское объяснение.

---

<sup>14</sup> Флоровский Г. В. О типах исторического истолкования // Сборник в чест на Васил Н. Златарски по случай на 30-годишната му научна и профессорска дейност / Приговорено от неговите ученици и почитатели. София: Державна печатница, 1925. С. 531.

<sup>15</sup> Есть веские основания видеть ростки богословия истории у более древних авторов, в частности у свв. Игнатия Богоносца, Иустина Философа, Феофила Антиохийского и Ириней Лионского, у Оригена или Григория Нисского, однако в их случае говорить о завершенной концепции было бы преждевременно.

<sup>16</sup> *Kampenhansen H. von. Augustin und der Fall von Rom // Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge. Tübingen, 1960. S. 253–271.*

Как известно, богословское истолкование истории блж. Августина, получившее изложение в монументальном трактате «О Граде Божием», составленном в 22 книгах, имело поводом конкретный исторический факт, современником которого Августин был сам, — взятие и разграбление Рима варварами-готами Алариха в 410 г. Империя, с которой ассоциируется ее древняя столица, к этому времени уже носит явные признаки христианского государства. Для современников падение великого города носило апокалиптический характер. Казалось, сами основания мироустройства пошатнулись. Мир мог не устоять и кануть в бездну небытия. Его хрупкости ужасались не только рядовые и нерядовые граждане империи, но и христиане. Однако голос признанного уже к этому времени христианского учителя, пастыря и проповедника, не теряет былой уверенности и силы: империи рушатся, однако Церковь не связывает с ними свою судьбу. Более того, выдающееся историческое событие служит удачным поводом для построения грандиозного апологетического творения.

Правота Августина подтверждается на обильном материале мировой истории, а апокалиптизм обыденного восприятия объясняется естественными психологическими особенностями человека. Часто бывает, что современникам великих исторических переломов кажется, будто вместе с падением той или иной цивилизации рушится весь мир, однако как дальнейшее течение истории, так и ее ожидаемое христианами завершение рассеивают эти опасения. Замечу в скобках, что, по мысли Кампенхаузена, несмотря на его протесты против политики Третьего рейха в 30-е гг., а также уже упоминавшегося К. Лёвита, событием, подобным взятию Рима в 410 г., для жителей Средней Европы было взятие Вены и Берлина войсками Красной армии, как об этом прямо пишет последний в своей книге «История и Спасение. Богословские предпосылки философии истории»<sup>17</sup>. Лёвит видит это событие в ряду других великих катастроф — падение Трои, разрушение Иерусалима, взятие турками Константинополя. Во всем этом нет натяжки: как Августин не считал себя подданным Рима, порой называя его Новым Вавилоном, так и приведенные мнения никоим образом не означают причастности их авторов к нацистской идеологии.

Задача, которую ставил перед собой Августин при создании трактата «О Граде Божием», разумеется, никоим образом не сводилась к

---

<sup>17</sup> Löwith. *Histoire et Salut*. P. 209.

узкоисторическому описанию или объяснению исторических событий. Его целью было выявление конечного смысла в поступки истории, свидетелями которой оказываются те или иные поколения людей. В действительности этот смысл оказывается выражением замысла Божия о мире, который христианин призван распознать. Для этого Августин создает универсально применимую модель описания истории, которая представляет собой созидание двух Градов — Земного и Божьего. Он пишет: «Род человеческий мы разделили на два разряда: один — тех людей, которые живут по человеку, другой — тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически (*mystice*) назвали двумя градами, то есть двумя обществами (*civitates / societates*) людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом» (*De civitate Dei ad Marcellinum*. XV. 1).

Весьма распространено мнение, берущее начало еще от первых учеников гиппонского епископа, что блж. Августин в своем методическом различении двух Градов — Небесного и Земного — подразумевал определенные исторические группы людей, своего рода социальные страты: христиан и язычников — или даже некие образования, своеобразные государственные устройства: Град Божий и Град дьяволов. Внешне особенно гладко и потому соблазнительно складывается отождествление Града Божьего с Церковью, а Града дьяволова с языческим или профанным миром. Такая модель временами оказывалась особенно востребованной для решения краткосрочных политических задач земной Церкви. Такое понимание перекликается с дуалистическими представлениями манихеев, в «идейном пленении» которых блж. Августин пребывал достаточно продолжительное время. Подобное статически объективированное видение двух Градов закладывает основу для интерпретации всей исторической концепции блж. Августина как некой политической теории. Это порой давало повод толкователям и последователям Августина создавать стройные историко-политические схемы, а исследователям до сих пор дает основания называть богословие истории блж. Августина «политической философией»<sup>18</sup>. Однако вдумчивое прочтение текстов

<sup>18</sup> *Weithman P.* Augustine's political philosophy // *The Cambridge Companion to Augustine* / E. Stump, N. Kretzmann. Cambridge University Press, 2006. P. 234–252. Впрочем, следует признать, что в самой статье автор вполне корректно излагает внутренние духовные закономерности в принадлежности человека тому или другому из двух Градов.

показывает, что образы, которыми оперирует блж. Августин, имеют иную природу и требуют специальных богословских усилий для своего истолкования<sup>19</sup>.

Августин, говоря о двух Градах, в действительности говорит о различных типах устройства человеческой души, называя их терминами из политического словаря: «...duo quaedam genera humanae societatis — secundum carnem и secundum spiritum...» («...существует два рода человеческого общения, по плоти и по духу...» — De Civ. D. XIV. 1). Образ Божьего Града дает ему широкие возможности для различных отождествлений. Августин видит в нем сообщество святых и ангелов, а также «паломников в мире сем», странников в земной жизни (ср.: Евр 13.14: *ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего*). Таким образом, история Божьего Града предстает как «продвижение странствующего града» (civitatis peregrinae procursus). Еще чаще Августин соотносит его с Церковью, однако формальная принадлежность к Церкви вовсе не означает подданства в Небесном Граде, точно так же как и пребывание вне Церкви еще не означает непременно гражданства в Земном Граде. Это подтверждается многими текстами из трактата, в особенности следующими: «...и среди других народов были люди, принадлежавшие не к земному, а к небесному Граду, к числу истинных израильтян, граждан горнего отечества» (De Civ. D. XVIII. 47). И в другом месте: «...пусть только помнит она [искупленная семья Господа Христа и странствующий град Царя Христа], что и среди врагов встречаются будущие граждане... так же точно и град Божий, доколе странствует в этом мире, имеет врагов, соединенных с ним общением таинств, но не имеющих наследовать жребия святых, которые таковы отчасти тайно, отчасти явно... и среди врагов самых отъявленных скрываются предопределенные друзья (praedestinati amici), еще неведомые и для себя самих. Ибо эти два града переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке (in hoc saeculo), пока не будут разделены на последнем суде» (De Civ. D. I. 35). Как показывает Р. Маркус, специалист по исторической и политической мысли нашего ав-

<sup>19</sup> В каком-то смысле к идеальной форме Града Божьего, по Августину, приближается монашеская община. Однако как таковая она не является социальной организацией, и именно потому эта модель оказывается наиболее релевантной реализацией божественного замысла — см. об этом подробнее: *Markus R. A. Vie monastique et ascétisme chez Saint Augustin // Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione. R., 1986 (R., 1987). P. 119–125.*

тора, Августин, если поначалу и был увлечен идеей «христианской эпохи» (*tempora christiana*), связанной со временем правления императора Феодосия Великого, то очень скоро перестал питать иллюзии относительно возможности торжества христианской идеи в каком-либо отдельно взятом государственном устройстве<sup>20</sup>.

Учение Августина о двух Градах вовсе не предполагает дуализма, ни политического, ни онтологического. Важно увидеть, что для него речь идет не о политическом устройстве, рождении или закате цивилизаций, расцвете или увядании культур, а о душе человеческой. Как и для Достоевского, для Августина душа человеческая — поле битвы, где «дьявол с Богом борется». Именно душа есть то пространство, в котором создаются Грады — Земной или Небесный. И история есть отражение этого противоборства. А ключ к этой истории, в подлинном смысле сакральной истории, скрыт в Библии<sup>21</sup>. В победе Бога или дьявола принимает участие сам человек. Его вклад в это сражение — это любовь (*amor*), которой он обращается и привязывается либо ко благу, либо ко злу (*De Civ. D. XV. 2–3*). Можно сказать, что Грады — это сознательно делаемый выбор человека в пользу добра или зла. Более того, каков человек, такова и история. В одной из проповедей Августин говорит: «...люди часто говорят: “плохие времена, тяжелые времена”, но давайте жить хорошо — и времена будут хорошие. Мы есть время, и каковы мы, таково и время» (*Sermo 80. 8*). Таким образом, он переносит историческое время из области объективных событий в сферу их субъективного переживания и той роли, которую они играют в духовной жизни человека, и тем самым той роли, которую человек играет в них. Иными словами, история по Августину, это история человека, как это сформулировал незадолго до Второй мировой войны Р. Дж. Коллингвуд.

По мысли Августина, земной град не вовсе лишен достоинства и правды. В некотором ограниченном смысле границы двух Градов совпадают, а именно в том, что «служит для поддержания смертной жизни, чтобы, поскольку обща сама смертность, то в вещах, к ней относящихся, сохраняется согласие между тем и другим градом... поэтому град небесный... оказывается принужденным довольствоваться и таким миром (*ista pax*), пока минует самая смертность, для которой он

<sup>20</sup> *Markus R. A. Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. P. 40–44.

<sup>21</sup> Ср.: *Ibid.* P. 54.

нужен и не сомневается повиноваться законам земного града» (De Civ. D. XIX. 17). Земной Град неплох сам по себе. Он несовершенен из-за своей ограниченности. И становится губительным, когда довольствуется самим собой и замыкается в себе. Ведь такое добровольное самоограничение неизбежно оборачивается противоборством с Богом.

Переходя теперь ко второму тезису об истории как науке о Боге, следует признать, что философская мысль, обращаясь к конечным смыслам истории, достигаемым в ее завершении, оказывается совершенно бессильна. У нее нет достаточного материала для вынесения какого-либо положительного суждения. Честная философия истории признает это знание запредельным для своих компетенций. Так, В. Дильтей говорил, что, «для того чтобы связать воедино все части нашей жизни, нам необходимо дождаться ее конца, часа смерти. А для того чтобы определить смысл истории, нам необходимо иметь в своем распоряжении весь исторический материал, иными словами, необходимо дождаться конца истории»<sup>22</sup>. Однако это также означает неспособность вполне раскрыть значение и ограниченного конкретного исторического факта. Как показывает опыт исторического познания, ни одно событие истории не может быть познано, осознано или осмыслено, если не будет вписано в общемировой исторический контекст, в рамки всеобщей истории, а если этот контекст остается непознанным, то вместе с ним и отдельное историческое событие известно лишь отчасти.

В этом отношении несомненным преимуществом христиан оказывается обладание опытом конца, смерти, разделенной со Спасителем, Иисусом Христом. Поэтому-то для христиан нет ничего удивительного в том, что великие империи и государства рано или поздно рушатся. И Августин это знание выражает вполне отчетливо: «Земной град не будет вечным... он имеет свои блага на земле, которыми и радуется, насколько возможна радость о таких вещах» (De Civ. D. XV. 4). Его устройство недолговечно, а дни сочтены. И это не новость для гражданина Божьего Града. Вечно будет существовать другой Град — Божий: «...в Святом Духе предвиделось, как имеющее совершиться относительно града, коего царство будет вечным, и Царя и вместе основателя его Христа» (ср.: De Civ. D. XV. 8).

---

<sup>22</sup> Цит. по: *Gibellini R.* Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle. P.: Cerf, 2004. P. 317.

Среди богословов XX в. разгорелась дискуссия о том, где средоточие истории? Притом что все они согласно признают, что сердце истории — это Христос, вопрос состоит в том, чем является Христос в истории — началом, серединой или концом? О. Кульман настаивал на том, что Христос — это центр истории. Р. Бультман — на том, что Он есть свершение истории. Блж. Августин в связи с этим выстраивает весьма условную хронологию истории двух Градов. Разумеется, в данном случае речь идет о Граде Божием. Опираясь на свидетельства книги Бытия, он видит в истории шесть периодов, соответствующих шести дням творения и имеющих также аналогию с возрастами человека (младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость, старость). Шестой день наступает с Рождеством Христа и продлится до Его Второго Пришествия. Стало быть, границами Града оказываются начало и конец истории, протология и эсхатология, Альфа и Омега. Христос, как Творец, открывает историю Града и, как Спаситель и Судья, завершает ее. Тем самым Град Божий охватывает все концы времени земного существования, подчинившегося благу. Подобно тому как в тринитарной аналогии Августина Отцу уподобляется память, Сыну — мышление, Духу — воля (De Trinitate. X. 10–11), так и в истории Града его Владыкой является Бог, собирающий концы земли, тем самым отсекающий волю к познанию от воли к распаду памяти и мышления. Память в психологии есть фактор, обеспечивающий самоидентичность личности, предохраняющий ее от распада и обеспечивающий ее существование. Подобным образом историческая память есть сохранение человека во времени бытия. И в богословской системе Августина тот и другой факторы связываются с Богом.

Итак, у Августина впервые сполна проявилась определяющая черта понимания течения исторического времени: история — это путь человеческой души в сторону Небесного Отечества или от него. Тем самым она уже у него предстает в своем антропологическом ключе, в котором последовательно работали философы и богословы истории Новейшего времени. Вполне отчетливо осознан и другой признак богословия истории — присутствие и постоянное участие в ней Бога, так что у нас есть самые весомые основания утверждать вместе с Кампенхаузенем, что блж. Августин является первым всемирным историком и первым богословом истории.

**Ключевые слова:** философия истории, богословие истории, «О Граде Божием», политическая философия, эсхатология.

## St. Augustine's theology of history

P. Mikhaylov

The proposed article contains the general parameters of philosophical reflections on history taken as a type of human science. It shows insufficiency of means of its self-identification in the frames of only philosophical rationality. A compensation of this lack could be realized by theological efforts based on the Christian Revelation. An analysis of different ancient documents as well as of current researches shows that St Augustine has said in this field the first considerable word; its significance remains to keep its own value till now. Historical reflection of Augustine richly represented in his numerous works discloses his understanding of world history as a science concerning mankind and lets wide opportunities of revealing in it the transcendental or eschatological meanings obtained by the tools of theological epistemology.

**Keywords:** philosophy of history, theology of history, De Civitate Dei, political philosophy, eschatology.

### Список литературы

1. Арон Р. Избранное: Измерения исторического сознания. М.: РОССПЭН, 2004.
2. Арон Р. Критическая философия истории: Эссе о немецкой теории истории // Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 15–76.
3. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М.: Наука, 1986.
4. Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе // Собрание сочинений: В 6 т. М.: Три квадрата, 2004. Т. 3. С. 10–413.
5. Коллингвуд Р. Д. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980.
6. Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Языки русской культуры, 1998.
7. Ранке Л. фон. Идея всеобщей истории. 3. Е. II. Рукопись 1830-х гг.; цит. по: *Philosophies of History: from Enlightenment to Postmodernity* / Intr., ed. R. M. Burns, H. Rayment-Pickard. Oxford, 2000.
8. Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. СПб.: РХГА, 2005.
9. Gibellini R. Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle. P.s: Cerf, 2004.



10. *Kampenhansen H. von.* Augustin und der Fall von Rom // Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge. Tübingen, 1960. S. 253–271.
11. *Löwith K.* Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire. P.: Gallimard, 2002.
12. *Markus R. A.* Vie monastique et ascétisme chez Saint Augustin // Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione. R., 1987. P. 119–125.
13. *Markus R. A.* Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
14. *Marrou H.-J.* De la connaissance historique. P.: Ed. du Seuil, 1954.
15. *Weithman P.* Augustine's political philosophy // The Cambridge Companion to Augustine / E. Stump, N. Kretzmann, eds. Cambridge University Press, 2006. P. 234–252.

# Учение Аврелия Августина о внутреннем слове

А. Р. Фокин

В статье делается попытка систематизировать представления Аврелия Августина о внутренней речи; прослеживается эволюция этих представлений, начиная с его ранних философских диалогов и заканчивая монументальным трактатом «О Троице»; показывается связь учения Августина о внутреннем слове с его представлениями о человеческом мышлении, слове и знаке, а также о самопознании, в котором человеческий дух объективирует себя и конституирует свое внутреннее бытие посредством внутренней речи или внутреннего слова, во всем равного уму, которое ум порождает посредством желания его и соединяется с ним посредством любви к нему. Показывается важность этого учения для тринитарного богословия Августина, в котором процесс рождения Сына от Бога Отца рассматривается как рождение вечного Слова Божиего, являющегося совершенным Образом Отца, отражающим в Себе всю полноту Его бытия.

Интерес Аврелия Августина к проблеме человеческого мышления и его соотношения с речью возникает в самый ранний период его творчества — начиная с философских диалогов в Кассициаке (386–388). Поскольку в рамках одной статьи невозможно представить детальный анализ всего учения Августина о мышлении и о знаке (другими словами, его эпистемологии и семиотики), мы сосредоточимся лишь на одном аспекте этого учения — на понятии «внутреннего слова» (*verbum interius*), или «внутренней речи» (*locutio interna*), и ее связи с августиновской тринитарной теологией.

В ранний период творчества Августина (386–393) понятие о внутренней речи у него отсутствовало<sup>1</sup>. В своей ранней незаконченной работе «О диалектике» (ок. 387 г.) Августин считал слово (*verbum*) лишь «знаком какой-либо вещи (*uniuscuiusque rei signum*), который может быть понят слышащим, когда его произносит говорящий»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Panaccio C. Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham. P., 1999. P. 109.* Автор этого фундаментального исследования указывает на 395 г., однако появление учения о «двойственном слове» и о «внутренней речи» отмечается уже в сочинении «*De fide et symbolo*», написанном ок. 393 г. (см. ниже).

<sup>2</sup> «*Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum*» (*De dialectica. 5*). Вообще в этот период Августин признавал неразрывную связь

Поэтому всякое слово является не чем иным, как звуком (*omne verbum sonat*), а «речь» (*loqui*) — это процесс порождения знаков с помощью членораздельного голоса (*articulata voce signum dare*)<sup>3</sup>. В диалоге «Об учителе» (ок. 389) Августин упоминает о том, что впоследствии будет названо «имагинативным словом» (*verbum imaginabile*), т. е. о мысленном представлении или воображении слова в душе (*imaginatio vocis*)<sup>4</sup>, прежде того как оно будет высказано с помощью языка, поскольку произносящий слово лишь объективирует вовне (*foras*) тот знак (или значение: *signum*), который он желает выразить посредством артикулированного звука<sup>5</sup>. Кроме того, Августин вслед за стоиками проводит различие между словом и его интеллигибельным смыслом, хранящимся в душе (*quod in verbo intellegitur et animo continetur*), который он по примеру Цицерона называет *dicibile*<sup>6</sup>, что соответствует стоическому понятию о *λεχτόν* как «мыслимой предметности», отличающейся и от внешнего предмета, и от обозначающего его слова<sup>7</sup>. Таким образом, *dicibile* указывает у Августина на определенный ментальный феномен, находящийся внутри души и обозначаемый с помощью слов языка, и в этом смысле можно сказать, что оно в определенной степени предвосхищает понятие о «внутреннем слове», которое появится у Августина уже вскоре в связи с потребностями экспликации тринитарного учения.

В самом деле, в трактате «О вере и символе» (393) Августин, разбирая вопрос о том, почему в Библии Сын Божий называется *Словом Божиим* (*Verbum Dei*), опирается на восходящую к Платону и стоикам

слова со звуком или голосом, звучащим в воздухе, опираясь на известную этимологию: «*verbum*» от «*verberando*» («сотрясение» воздуха, или уха, см.: *De dialectica*. 6).

<sup>3</sup> См.: *Ibid.* Ср.: «...omnia quae voce articulata cum aliquo significato proferuntur, verba appellari» (*De magistro*. 4.9). Слова, записанные на бумаге, Августин называет уже не «словами», а «знаками слов» («quae legimus igitur non verba sunt sed signa verborum» — *De dialectica*. 5).

<sup>4</sup> *Panaccio*. *Op. cit.* P. 110.

<sup>5</sup> «Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatam sonum» (*De magistro*. 1.2).

<sup>6</sup> «Haec ergo quattuor distincta teneantur; verbum, dicibile, dictio, res. Quod dixi verbum, et verbum est et verbum significat. Quod dixi dicibile, verbum est, nec tamen verbum, sed quod in verbo intellegitur et animo continetur, significat. Quod dixi dictionem, verbum est, sed quod iam illa duo simul id est et ipsum verbum et quod fit in animo per verbum significat. Quod dixi rem, verbum est, quod praeter illa tria quae dicta sunt quidquid restat significat» (*De dialectica*. 5).

<sup>7</sup> См.: «...τὸ τε σημαίνόμενον καὶ τὸ σημαῖνον καὶ τὸ τυγχάνον» (*Sexti. Emp. Adv. Math.* VIII. 11–12).

и излюбленную раннехристианскими апологетами теорию «двойственного слова»<sup>8</sup>. По мысли Августина, подобно тому как у нас есть *внутреннее слово*, сокрытое в душе, которое совпадает с содержанием нашего разумного духа, а также *внешнее слово*, посредством которого мы выражаем свои сокровенные мысли, так и Сын Божий, неизменно пребывая в Отце, нисходит от Него на души верующих, сообщая им познание об Отце:

«Когда мы говорим истину (*loquimur*), то что иное мы приводим в движение, как не сам наш дух (*animus ipsum nostrum*), насколько это возможно, чтобы сделать его познаваемым и постижимым (*cognoscendum et perspicendum*) для духа слушателя? При этом мы остаемся в самих себе и не удаляемся от самих себя, хотя и производим такой знак (*tale indicium*), благодаря которому наша мысль (*nostra notitia*) становится [понятной] другому человеку, так что, насколько позволяет возможность, от одного духа происходит как бы другой дух (*quasi alter animus*), через который первый выражает себя (*se indicet*). Мы пытаемся это сделать и словами, и самым звуком голоса, и выражением лица, и жестами тела, то есть всеми возможными способами, желая показать то, что внутри [нас]. Но поскольку мы не можем достичь этого во всей полноте и дух говорящего не может проявиться полностью, отсюда возникает возможность лжи. А Бог Отец и пожелал, и смог истинно открыть Себя духам, стремящимся к [Его] познанию, и, для того чтобы открыть Себя Самого, родил То, что есть Он Сам (*quod est ipse*), [т. е. Свое Слово], Которое называется также Его *Силой и Премудростью*»<sup>9</sup>.

Так по примеру ранних апологетов — Феофила, Тертуллиана, Новациана и других — стоическая теория «двойственного слова» привлекается Августином для объяснения отношений между Богом Отцом и Сыном:

<sup>8</sup> См.: *Sext. Emp. Adv. Math.* VIII. 275; *Pyrr. hyp.* I. 65; I. 73; *Galen. Adhort. ad art.* I; *Philo. De Abrah.* 83; *Iren. Adv. haer.* II. 13.2 и др. О теории «двойственного слова» у стоиков см.: *Spanneut.* 1957. P. 310–312; *Schindler.* 1965. S. 104–106; *Kelly.* 1968. P. 13–14; *Braun.* 1977. P. 259–261; *Столяров.* 1995. С. 70. О христианской рецепции этой теории у ранних апологетов см.: *Фокин А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014. С. 129–138, 145–162, 183–188, 193–203.

<sup>9</sup> *De fide et symb.* 3. 4.

«Слово Отца произнесено так, что через Него познается Сам Отец (per ipsum innotescit Pater). Так же как мы, когда говорим истину, с помощью наших слов делаем так, что наш дух становится известен слушателю (noster animus innotescat audienti), и все тайное, что мы имеем в сердце (quidquid secretum in corde gerimus), произносится посредством такого рода знаков (per signa huiusmodi) для понимания кем-то другим, так и эта Премудрость, Которую родил Бог Отец, весьма справедливо называется Его Словом, поскольку через Нее достойным душам открывается сокровеннейший Отец (per ipsam innotescit secretissimus Pater)»<sup>10</sup>.

Изложенное здесь раннее учение Августина о Слове Божиим несет на себе следы представления раннехристианских апологетов о Сыне как посреднике Божественного откровения, что предполагает определенное неравенство между Отцом и Сыном, поскольку Отец всегда остается сокрытым Богом и Его непосредственное познание невозможно, но оно становится возможным лишь посредством Его Сына — Слова. Однако, в отличие от апологетов, это учение у Августина не предполагает наличия двух стадий или двух форм существования Сына: *внутренней*, сокрытой, и *внешней*, проявленной. Августин прямо отрицает применимость к Сыну понятия «произнесенного слова», оставляя за Ним лишь значение внутреннего слова:

«Мы должны понимать, что Он есть Слово не так, как наши слова, которые произносятся голосом и устами, а затем исчезают в колеблющемся воздухе и пребывают не дольше, чем звучат. Это Слово пребывает неизменным. В самом деле, к Нему относится то, что говорится о Премудрости: *Пребывая Сама в Себе, Она все обновляет* (Прем 7. 27)»<sup>11</sup>.

Но что такое для Августина внутреннее слово, которое противоположено слову произнесенному? Представление о нем связано с понятием о «слове в сердце» (verbum in corde), которое мы находим в незаконченном «Комментарии на Послание к Римлянам», написанном Августином в 395 г.<sup>12</sup>:

---

<sup>10</sup> De fide et symb. 3. 3. Ср.: De div. quaest. 23, 63.

<sup>11</sup> De fide et symb. 3. 3.

<sup>12</sup> К. Панаккио связывает с этим вторую фазу формирования учения Августина о «внутреннем слове» (см.: Panaccio. 1999. Р. 111). Однако, как мы показали, это прои-

«Как представляется, сказать слово (*verbum dicere*) здесь означает не только то, которое мы производим с помощью языка, но то, которое замыслено в сердце (*quod corde conceptum*) и которое мы выражаем и самим делом»<sup>13</sup>.

Более подробно понятие «сердечного слова» Августин разъясняет в трактате «О христианской науке» (396), когда старается показать, как можно понимать совместимость воплощения Слова Божиего с неизменностью Его Божественной природы:

«Когда мы говорим, для того чтобы то, что мы обдумываем в душе (*animo gerimus*), посредством телесных ушей достигло души слушающего, то слово, которое мы носим в душе (*verbum quod corde gestamus*), становится звуком и называется речью (*fit sonus... et locutio vocatur*). Однако наше размышление (*cogitatio nostra*) само не превращается в этот звук, но, оставаясь целостным в самом себе, без всякой тени своего изменения принимает форму голоса, с помощью которого сообщает себя слуху. Так и Слово Божие не изменилось, став плотью, чтобы обитать с нами»<sup>14</sup>.

Таким образом, Августин отождествляет слово, проговариваемое в сердце, с умственным размышлением (*cogitatio*), которое затем вербально выражается в словах того или иного языка, само не принадлежа к языку какого-то народа:

«Внемли своему сердцу... Когда ты задумываешь слово, которое [потом] произносишь (*concipis verbum quod proferas*), ты хочешь высказать [какую-то] вещь, и само представление об этой вещи в твоём сердце уже есть слово (*ipsa rei conceptio in corde tuo iam verbum est*); оно еще не произнесено, но уже рождено в сердце и пребывает там, [ожидая момента] произнесения. И ты обращаешь внимание на то, к кому оно обращено, когда говоришь с ним: если он латинянин, то говоришь с ним на латыни; если грек, пользуешься греческими словами, если карфагенянин, то обращаешься к нему на пуническом языке,

---

зошло на два года раньше, в 393 г., когда Августин осознал богословскую значимость стоического представления о «двойственной речи».

<sup>13</sup> Epist. ad Rom. inch. Exp. 23.

<sup>14</sup> De doct. chr. I. 13. 12.

если его знаешь. Итак, ты пользуешься разными языками в зависимости от разной аудитории, чтобы довести до нее замысленное тобой слово (*verbum conceptum*); само же это слово, которое ты замысливаешь в сердце (*quod corde conceperas*), не принадлежит к какому-то [определенному] языку»<sup>15</sup>.

Таким образом, согласно Августину, внутреннее слово — это умственное понятие (*conceptio*) о какой-либо вещи; оно универсально и конкретизируется лишь при его произнесении на каком-либо конкретном языке. Так Августин постепенно пришел к понятию о мышлении как внутренней или ментальной речи, отражением которой является внешняя речь, вербализованная в словах.

Более того, в зрелый период своего творчества, отражением которого служит трактат «О Троице» (ок. 399/400—419/425)<sup>16</sup>, Августин приходит к более глубокому понятию о внутренней речи не только как о способе мышления и познания внешнего мира, но и как самопознании человеческого духа, в котором дух, или ум (*mens*), объективирует себя и конституирует свое внутреннее бытие<sup>17</sup>. В самом деле, в девятой книге трактата «О Троице» Августин начинает рассуждение с уже известной нам теории «двойственной речи»:

«Постигнутое истинное знание вещей (*rerum veracem notitiam*) у нас имеется как слово (*tanquam verbum*), которое мы порождаем, говоря внутри себя (*dicendo intus gignimus*). Но это слово, родившись, не отделяется от нас. Когда же мы говорим с другими, к слову, которое остается внутри (*verbo intus manenti*), мы прилагаем на помощь голос или какой-либо телесный знак так, чтобы посредством некоторого рода чувственного напоминания в памяти слушающего осталось то, что не исчезает из памяти говорящего... И это [внутреннее] слово зачинается любовью (*verbum amore concipitur*)»<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Tract. In Ioan. XIV. 7 ; ср.: Serm. 288.3.

<sup>16</sup> Brachtendorf. 2007. S. 363. Согласно Р. Кани, трактат был начат ок. 399 г. и закончен где-то между 419/420 и 425/427 гг. (см.: Каны. 2007. S. 46). Известно, что в 416 г. были закончены первые 12 книг трактата (см.: Aug. Ep. 174.1).

<sup>17</sup> К. Панаккио связывает с трактатом «De Trinitate» третью (окончательную) фазу формирования учения Августина о «внутреннем слове» (см.: Panaccio. 1999. P. 114).

<sup>18</sup> De Trinit. IX. 7.12—13. Ср.: Ibid. X. 10.17—19.

Но вскоре Августин, стремясь найти в человеческом духе и его устройстве отражение Божественной Троицы, впервые формулирует *имманентное* учение о самопознании как «внутренней речи» или «внутреннем слове» ума (*verbum interius, verbum intus manens, verbum in corde*), во всем равном ему, которое ум рождает посредством желания его (*appetitus*), а затем, когда оно уже рождено, соединяется с ним любовью (*amor*):

«Когда сам ум знает и одобряет самого себя (*se mens ipsa novit atque approbat*), это самое знание есть его слово (*est eadem notitia verbum ejus*) таким образом, что оно совершенно равно, одинаково и тождественно ему (*par omnino et aequale, atque identidem*), поскольку оно не есть знание низшего, каковым является тело, и не есть знание высшего, каковым является Бог. И когда знание уподобляется той вещи, которую оно знает, т. е. знанием чего оно является, оно имеет совершенное и равное подобие, благодаря которому познается сам ум, который познает. Поэтому оно есть и образ и слово [ума] (*et imago et verbum est*), ведь оно высказывается об уме, с которым оно сравнивается в познании, и то, что рождено, равно порождающему его (*est gignenti aequale quod genitum est*)»<sup>19</sup>.

При этом Августин замечает, что «порождению ума предшествует некоторое желание (*appetitus quidam*), благодаря которому через посредство поиска и нахождения того, что мы желаем познать, рождается порождение — само знание (*nascitur proles ipsa notitia*). И поэтому само желание, посредством которого зачинается и рождается знание (*appetitus ille quo concipitur pariturque notitia*), неправильно называть порождением и рожденным (*partus et proles recte dici non potest*). И то же самое желание, которое побуждает нас к познанию вещи, становится любовью, когда вещь уже познана (*fit amor cognitae*), когда любовь удерживает и охватывает любезное порождение, т. е. знание (*prolem, id est, notitiam*), и соединяет его с тем, кто его породил (*gignentique conjungit*) [т. е. с умом]»<sup>20</sup>.

Таким образом, Августин показывает, как процесс самопознания ума завершается в рождении им «внутреннего» или «ментального сло-

<sup>19</sup> De Trinit. IX. 11.16. Ср.: Ibid. XV. 10.19.

<sup>20</sup> De Trinit. IX. 12. 18.



ва» (*verbum interius*), которое во всем подобно и равно самому породившему его уму и является в человеке подобием вечного Слова Божиего, равного и единосущного Богу Отцу<sup>21</sup>. В рождении человеческого «внутреннего слова» Августин видит сразу несколько сходств с вечным рождением Божественного Слова. Прежде всего, это указание на нераздельное пребывание Слова внутри Бога Отца, подобно тому как наше «внутреннее слово» всегда пребывает внутри нашего ума. Кроме того, так же как наше «внутреннее слово» есть образ ума (*imago*) и, будучи совершенным познанием ума, во всем равно и тождественно ему (*par omnino et aequale atque identidem*), так и Божественное Слово есть совершенный Образ Отца, отражающий в Себе всю полноту бытия Отца<sup>22</sup>. В отличие от познания внешних предметов, возникающего как от познающего ума, так и от познаваемого предмета, рождение самопознания в уме происходит в единстве познающего и познаваемого, поскольку, как разъясняет Августин, «когда ум познает самого себя, он один является родителем своего знания, ведь и познаваемое и познающее здесь есть он сам (*cognitum enim et cognitor ipsa est*)»<sup>23</sup>. Поэтому когда ум в совершенстве познает самого себя, он познает себя не менее, чем он есть на самом деле (*non minus se novit quam est*); тем самым он порождает такое совершенное знание, которое равно ему самому (*parem sibi notitiam*) и единосущно ему (*nec alterius essentiae est notitia ejus*)<sup>24</sup>. Но то же самое можно сказать и о Божественном Слове, Которое во всем равно Отцу и единосущно Ему, будучи одновременно посредником в творении мира, поскольку в Нем содержится полнота Божественных замыслов, или идей (*formae, rationes incommutabiles*)<sup>25</sup>:

«Сын есть совершенное Слово (*Verbum perfectum*), у Которого ничего не отсутствует, и как бы некое Искусство всемогущего и премудрого Бога (*ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei*), исполненное всеми разумными замыслами, живыми и неизменными (*plena omnium rationum viventium et incommutabilium*); в Нем все едино (*omnes unum*), так же как Оно Само [произо-

<sup>21</sup> См.: *Paissac*. 1951. P. 56–57; *Sullivan*. 1963. P. 121.

<sup>22</sup> Ср.: *De Trinit.* VI. 10.11 и др.

<sup>23</sup> *De Trinit.* IX. 12.18.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Другие сходства между нашим «ментальным словом» и Словом Божиим Августин подробно рассматривает в *De Trinit.* XV. 11. 20.

шло как] одно от Того одного, с Которым Оно едино (unum de uno, cum quo unum). В Нем Бог знает все, что сотворил посредством Него; и поэтому, по мере того как уходит и приходит время, в знании Божиим ничего не уменьшается или увеличивается. Ибо Бог знает сотворенные вещи не потому, что они сотворены; но, пожалуй, они были сотворены, причем изменчивыми, именно потому, что Бог знает их неизменным образом (immutabiliter ab eo sciuntur)»<sup>26</sup>.

Вместе с тем в своем учении о «внутреннем слове» Августин также логически обосновывает, что третий элемент «психологической триады»: *mens — notitia — amor* («ум — знание — любовь»), а именно любовь, которую Августин рассматривает как «усиленную волю» (*voluntas*), выполняет роль своего рода *связки* (*quasi medius conjungens, copulans*) между первыми двумя элементами триады — умом и знанием:

«Наше [внутреннее] слово и ум, от которого оно рождается, объединяются любовью, словно посредником (*quasi medius amor conjungit*), которая связывает себя с ними в качестве третьего в бестелесном объятии безо всякого слияния (*tertium complexu incorporeo sine ulla confusione constringit*)»<sup>27</sup>.

Как верно подметил Дж. Салливан, «этими словами Августин указывает нам на взаимность той любви Отца и Сына, которая есть Дух»<sup>28</sup>. При этом интересно отметить, что в данной «психологической тринитарной модели» Августина воля вначале в виде *неопределенного желания* побуждает ум породить знание себя как свое внутреннее слово, а когда оно уже рождено, то это желание становится *наслаждающейся любовью*, посредством которой ум одновременно любит себя и порожденное им знание. Действительно, Августин го-

<sup>26</sup> De Trinit. VI. 10.11. Это представление о Сыне Божиим как Слове, Премудрости, Искусстве Божиим (*ars Dei*), Истине (*veritas*) и универсальной Идее (*forma omnium*), в Которой содержится полнота Божественных форм-идей и посредством Которой Бог творит мир, характерно для раннего тринитарного учения Августина (390-е гг.). См.: De ver. rel. 18.35; 36.66; 55.113; De lib. arb. II.16–17; III 15; De div. quaest. 46. 1; 59.3; 63; 78; De octo quaest. ex Vet. Test. 3; Serm. 117.3 и др. Оно встречается и в зрелой тринитарной мысли Августина (см.: In Ioann. Tract. I. 17; Enarr. in Ps. 26. 2.12; De civ. Dei VIII. 6; XI. 7; XI. 10; XI. 29 и др.).

<sup>27</sup> De Trinit. IX 8.13.

<sup>28</sup> Sullivan. 1963. P. 123.

ворит об этом уже в заключительной, 15-й книге своего трактата «О Троице», где мы также находим пространные рассуждения о «внутреннем слове»:

«...воля первоначально исходит из человеческого ума, чтобы исследовать то, что, будучи обнаружено, называется порождением (*proles*); а после того когда оно уже рождено, эта воля усовершеншается, успокаиваясь этим пределом, так что то, что ранее было желанием ищущего (*appetitus quaerentis*), стало любовью наслаждающегося (*amor fruientis*), которая происходит уже от обоих, то есть от рождающего ума и от рожденного знания (*de utroque, id est, de gignente mente et de genita notione procedat*), как бы от родителя и порождения (*tanquam de parente ac prole*)»<sup>29</sup>.

В связи с этим, переходя с психологического уровня на теологический, Августин утверждает:

«Вот Троица [в Боге] — это Премудрость, и Знание себя, и Любовь к себе (*sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui*). Ведь так же мы обнаруживаем троицу и в человеке — это есть ум, и знание, которым он себя знает, и любовь, которой он себя любит (*mentem et notitiam qua se novit et dilectionem qua se diligit*)»<sup>30</sup>.

Рассмотренное нами учение Августина о «внутреннем слове» оказало колоссальное влияние на последующую философско-богословскую традицию на христианском Западе. Ограничимся здесь лишь одним примером адаптации этого учения в поставгустиновской латинской патристике — у Фульгенция, епископа Руспийского (467–532), жившего в период вандальского правления в Северной Африке. Так, в трактате «Против проповеди Фастидиоза арианина» мы встречаем следующее длинное рассуждение, в основе которого лежит указанная выше «психологическая модель» и тесно связанное с ней представление о размышлении как «внутренней речи» (*verbum interius, interna locutio*), несущей в себе подобие вечного рождения Слова Божия от Отца:

«Существует образ, готовый для познания верующими, который Бог дал в качестве Своего подобия. Этот образ есть чело-

<sup>29</sup> De Trinit. XV. 26.47.

<sup>30</sup> De Trinit. XV. 6.10. В данном месте под термином *sapientia* («премудрость») Августин понимает совокупность Божественных совершенств, совпадающих с самой сущностью Бога, место которой в человеке занимает ум, а в Боге — Отец.

веческий ум (*mens humana*)... Этот образ, то есть внутренний человек (*interior homo*), как представляется, по природе имеет в себе некую троицу (*tria quaedam*) — я имею в виду память, мышление и волю (*memoriam, intellegentiam et voluntatem*). Память — это способность души, благодаря которой мы вспоминаем (*vis animae qua reminiscimur*). Мышление — [это способность], благодаря которой мы мысленно обдумываем (*cogitatione versamus*) то, что восприняли памятью. Воля — [это способность], благодаря которой мы чего-то желаем или избегаем (*appetimus aliquid vel vitamus*), то есть благодаря которой мы находим что-то, что следует любить, а от чего отвращаться. Итак, эти три [способности] хотя и не обладают в человеке особыми лицами, но отличаются друг от друга благодаря различию. И в этих трех пребывает одно лицо одного человека и одна субстанция человеческого ума таким образом, что в самой природе разумной души, в которой заключается образ Божий, мы находим, что одно есть память, другое — мышление, а третье — воля. В самом деле, мы не могли бы мыслить, любить или ненавидеть то, чего не было бы в нашей памяти, так как то, что по забвению исчезло из сердца, в нем никак не может обнаружить размышление или воля. Однако чтобы осознать различие между памятью, размышлением и волей (*ad agnoscendam discretionem memoriae, cogitationis, et voluntatis*), [следует обратить внимание], что мы вспоминаем много такого, чего мысленно не обдумываем и не желаем волей. Мы также размышляем о чем-то, чего не любим. Итак, наше размышление, которое рождается и образуется в памяти, по справедливости называется внутренним словом (*verbum interius*). В самом деле, что такое размышление, как не внутренняя речь (*interna locutio*)? <...> Итак, ясно, что размышлять — это значит говорить внутри себя (*hoc esse cogitare, quod est intra se dicere*). Ведь размышление происходит невидимо, а значит, всякий говорит без колебаний телесного голоса то, о чем он размышляет, и доводит это до слуха другого человека не иначе как при помощи телесной речи. Итак, это слово, которое рождено из памяти согласно одной лишь природе, благодаря которой оно оказывается рожденным из памяти, не может достичь слуха какого-либо человека без телесного голоса ... И мы не можем сказать, что это произнесение одного слова

не происходит посредством памяти или воли. Ведь тот, кто говорит, конечно, помнит и мыслит то, о чем говорит; и именно потому он говорит, что эту речь производит воля совместно с памятью и размышлением (*cum memoria et cogitatione voluntas pariter operatur*) ... Но, возвращаясь к тому, о чем я говорил, [следует сказать], что в том образе Божиим, то есть в человеческом уме, одно лишь размышление, которое рождается и образуется из памяти и верно называется словом, принимает телесный голос для того, чтобы могло быть услышано телесными ушами. Так и в Той святой и Божественной Троице одно лишь Слово Отца (*solum Patris Verbum*), Которое есть *чистое Зеркало и Образ благодати* Бога (Прем. 7:26), *Сияние славы и Образ субстанции Его* (Евр. 1:3), *будучи Образом Божиим, не почитало хищением быть равным Богу, но уничижило Себя Самого, приняв образ раба* (Флп. 2:6). Следовательно, только Сын принял плоть, чтобы мог быть видим телесными очами и ощущаем руками; Он один воспринял человеческую природу так, что сделал ее Своей и посредством нее милостиво сообщил знание о Своем Божестве»<sup>31</sup>.

Как видим, Фульгенций использует не только августиновскую «психологическую теорию» Троицы, но и учение о «внутренней речи» и ее вербальном выражении для обоснования не только вечного рождения Сына от Отца, но и Его явления в мире в результате акта воплощения. Дальнейшее исследование влияния учения Августина о «внутреннем слове» на латинскую богословскую традицию выходит за рамки данной статьи.

Подводя итог нашему исследованию, следует заметить, что учение Августина о «внутреннем слове» претерпело длительную эволюцию. В ранний период мы встречаем представление о слове как лишь о вербальном знаке какой-либо вещи, произносимом телесным голосом и отражающем в себе мысль или понятие (*conceptio*), которое содержится в уме в качестве бестелесного смысла (*dicibile*). Затем Августин развивал стоическое учение о «двойственной речи» как процессе мышления (*cogitatio*) и его последующего выражения в словах конкретного языка. Это представление у зрелого Августина трансформировалось в учение о «внутреннем», или «ментальном, слове» (*verbum*

<sup>31</sup> Contra serm. Fastid. 15–17; cp.: Ad Monim. III. 7.

interius, locutio interna), как самопознании (notitia sui), рождающемся из глубин человеческого ума (mens) при помощи воли (voluntas) и отражающем вечные отношения в Божественной Троице. Это имманентное учение Августина о «внутреннем слове», характерное для его развитой психологии, гносеологии и тринитарной теологии, оказало непосредственное влияние на всю западную философскую и богословскую традицию вплоть до мыслителей позднего Средневековья и второй схоластики, таких как Жан Буридан, Григорий из Римини, Вильгельм Оккам, Франциско Суарес и другие.

**Ключевые слова:** Аврелий Августин, христианство, философия, богословие, эпистемология, семиотика, антропология, триадология.

## St. Augustine's doctrine of the inner word

A. Fokin

This paper deals with St. Augustine's doctrine of the inner word. The author reconstructs the evolution of this doctrine from Augustine's early philosophical dialogues and up to the monumental treatise "On Trinity"; reveals close connection between this doctrine and Augustine's views on human understanding, words and signs, as well as on self-knowledge, in which human mind objectifies itself and constitutes its inner being through an inner speech or inner word, equal to the mind, which the mind generates through desire of it and unites to itself through love to it. The article also shows the importance of this doctrine for Augustine's trinitarian theology, in which the process of the generation of the Son from God the Father is regarded as the generation of the eternal Word of God, which is the perfect Image of the Father, reflecting in itself the fullness of His being.

**Keywords:** St. Augustine of Hippo, Christianity, philosophy, theology, epistemology, semiotics, anthropology, triadology.

### *Список литературы*

1. *Brachtendorf J.* De Trinitate // Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 363–377.
2. *Kany R.* Augustins Trinitätsdeken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu 'De Trinitate'. Tübingen, 2007.
3. *Paissac H.* Théologie de Verbe: saint Augustin et saint Thomas. P., 1951.

4. *Panaccio C.* Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham. P., 1999.
5. *Schindler A.* Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen, 1965.
6. *Sullivan J. E.* The Image of God: The Doctrine of St. Augustine and its Influence. Dubuque (Iowa), 1963.

# Полемизируя с блж. Августином: экклезиологические воззрения «арианского» епископа Максимиана

Г. Е. Захаров

Статья посвящена реконструкции экклезиологического учения «арианского» епископа Максимиана — одного из оппонентов блж. Августина. Сравнение экклезиологической доктрины Максимиана с учением Августина показывает, что они оба в равной мере были представителями латинской богословской традиции, уходящей своими истоками к наследию св. Киприана Карфагенского. В то же время и Максимиан и Августин дают этой общей традиции совершенно новую и оригинальную трактовку: Августин — в учении о границах Церкви, Максимиан — в сопоставлении Троического и церковного единства.

Богословская мысль блж. Августина практически всегда развивается в апологетической перспективе, поэтому его суждения, сформулированные в различных полемических ситуациях, очень сложно привести к общему знаменателю. В этой связи, для того чтобы приблизиться к пониманию учения великого латинского богослова, недостаточно тщательно изучить терминологию, композицию, принципы аргументации и внутреннюю логику его собственных сочинений, но необходимо тщательнейшим образом реконструировать воззрения его оппонентов.

Определяющую роль в формировании учения о Церкви блж. Августина сыграла его полемика с донатистами, позволившая гиппонийскому епископу сформулировать свое видение проблемы единства и границ Церкви. Однако в центре внимания в настоящей статье будут экклезиологические воззрения другого оппонента блж. Августина — «арианского» (омийского) епископа Максимиана. Изучая наследию Максимиана и других позднеомийских авторов, исследователи, как правило, акцентировали внимание на проблемах триадологии<sup>1</sup>, что совершенно естественно, поскольку дискуссии сторонников

---

<sup>1</sup> См.: *Simonetti M.* Arianesimo latino // *Studi Medievali*. 1967. VIII. Fasc. 2. P. 663–744; *Gryson R.* Introduction // *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*. (SC. 267). P., 1980. P. 173–200; *Sumruld W. A.* Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilian Arianism. Selinsgrove; L., 1994. P. 46–61. Впрочем, М. Мелен в своем фундамен-



«латинского арианства» с никейцами были своеобразным отзвуком тринитарных споров IV в. Экклезиологическая проблематика рассматриваемой полемики оставалась в тени. Однако, как мы попытаемся показать, реконструкция экклезиологической позиции Максимиана и сопоставление его учения о Церкви с доктриной Августина позволяют более контекстуально и рельефно представить альтернативы развития латинского богословия на рубеже IV и V вв. и лучше понять, что в экклезиологии Августина является традиционным, а что новаторским и оригинальным. В центре нашего внимания будут три экклезиологические проблемы: 1) преемственность церковного предания, 2) вопрос о границах Церкви, 3) тринитарные основания церковного единства. Однако прежде чем обратиться к анализу экклезиологии Максимиана, необходимо уточнить, что нам известно о биографии этого «арианского» епископа.

Максимин принадлежал к так называемому омийскому течению, нормативным изложением учения которого на Западе считались вероопределения Ариминского собора 359 г.<sup>2</sup> Судя по всему, он был уроженцем северо-иллирийских провинций Римской империи. Во всяком случае, он воспринимал как своих предшественников и, возможно, учителей иллюрийских епископов Палладия Ратиарского и Секундиана Сингидунского<sup>3</sup>. Неизвестно, какую именно епископскую кафедру он занимал. В полемических целях Максимин составил большую подборку материалов, включающую выдержки из актов Аквилейского собора 381 г., на котором Палладий и Секундиан были осуждены никейцами, фрагмент сочинения Авксентия Доросторского о его учителе готском епископе Ульфиле и выдержки из трудов Палладия, направленных против трактата «О вере» свт. Амвросия Медиоланского, а также решений Аквилейского собора<sup>4</sup>. Тексты

---

тальном исследовании «Ариане Запада» посвящает омийской экклезиологии отдельную главу, однако далеко не все экклезиологические темы, присутствующие в наследии Максимиана, оказываются в поле зрения автора (см.: *Meslin M. Les Ariens d'Occident*, 335–430. P., 1967. P. 325–352).

<sup>2</sup> Об Ариминском соборе и рецепции его решений см.: *Захаров Г. Е. Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV — начало V в.)*. М., 2014.

<sup>3</sup> О Палладии и Секундиане см.: *Захаров. Иллирийские церкви...* С. 227–292.

<sup>4</sup> В научной литературе данный памятник именуется обычно *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (далее — *Diss. Max.*). В настоящей статье текст источника приводится по критическому изданию Р. Гризона: *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*. (SC. 267) / Éd. R. Gryson. P., 1980.

источников в компиляции Максимиана снабжены его собственными комментариями богословско-исторического характера. Как справедливо отмечает Р. Гризон, ряд исторических неточностей и несообразностей, присутствующих в схолиях Максимиана, указывает на то, что он знал о противостоянии омиев и никейцев в начале 80-х гг. IV в. не из первых уст, а из документов и, возможно, из устной традиции, пытаясь заполнить информационные лакуны с помощью фантазии. Это обстоятельство указывает на то, что подборка Максимиана была составлена не по свежим следам, а намного позднее — во второй или даже третьей четверти V в.<sup>5</sup>

В 427(8) г. Максимин прибыл в Африку вместе с отрядом готов<sup>6</sup>. В Гиппоне состоялся его богословский диспут с блж. Августином. Протокол диспута дошел до нашего времени<sup>7</sup>. Если судить по этому источнику, «арианский» епископ неожиданным образом почти всецело взял инициативу в споре в свои руки. По своему объему и содержательности выступления Максимиана намного превосходят реплики Августина. Впрочем, гиппонийский епископ впоследствии дал ответ своему «арианскому» оппоненту, написав для опровержения идей Максимиана пространное сочинение в двух книгах<sup>8</sup>. Примечательно также, что в начале диспута Максимин подчеркнул, что целью его визита в Гиппон была вовсе не встреча с Августином. Он был послан в этот город комитом Сегисвульт, предводителем группы готских наемников<sup>9</sup>. Таким образом, Максимин, судя по всему, выполнял роль своеобразного капеллана во вспомогательном варварском отряде римской армии<sup>10</sup>. Лингвистический анализ реплик Максимиана, предпринятый Р. Гризоном, указывает на тождество Максимиана — автора арианских схолий против Аквилейского собора и Мак-

<sup>5</sup> Gryson. Op. cit. P. 76–79.

<sup>6</sup> Possidius. Vita S. Augustini. 17.

<sup>7</sup> Aurelii Augustini conlatio cum Maximino (далее — Conl. cum Max.). При подготовке настоящей статьи использовалось последнее критическое издание текста источника: Scripta ariana latina II (CCSL. 87A) / Éd. P.-M. Hombert. Turnhout, 2009. P. 383–470.

<sup>8</sup> Aurelius Augustinus. Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum libri duo // PL. 42. Col. 743–814.

<sup>9</sup> Conl. cum Max. I.

<sup>10</sup> Об этом см.: Mathisen R. W. Sigisvult the Patrician, Maximinus the Arian, and Political Stratagems in the Western Roman Empire c. 425–40 // Early Medieval Europe. 1999. Vol. 8. Pt. 2. P. 173–196. О личности Максимиана см. также: Meslin. Op. cit. P. 92–99; McLynn N. B. From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch // Journal of Early Christian Studies. 1996. № 4. P. 477–493.

сими́на — оппонента блж. Августина<sup>11</sup>. Отметим также, что в своей «Хронике» галлийский епископ Идаций повествует о том, как некий «арианский» предводитель Максимин развязал при поддержке вандалов в 440 г. гонения против кафоликов на Сицилии<sup>12</sup>. Возможно, этот Максимин — то же самое лицо, что и оппонент блж. Августина и автор компиляции, направленной против Аквилейского собора, однако крупнейшие специалисты по истории латинского арианства М. Мелен и Р. Грizon ставят это под сомнение<sup>13</sup>.

Перейдем теперь к анализу экклезиологической позиции Максими́на. Начать стоит с вопроса о том, что такое для «арианского» епископа истинная Церковь и истинное церковное Предание. Естественно, Максимин считает подлинной Церковью вовсе не господствующую никейскую Церковь, а общины, сохранившие верность оми́йству и находящиеся фактически в маргинальном положении, поскольку под именем «ариан» оми́и к тому времени были официально признаны еретиками в императорском законодательстве<sup>14</sup>. В этой связи для Максими́на важно показать, что оми́йство являет собой не некое гетеродоксальное течение, а традицию, уходящую корнями в доникейские времена и основанную на апостольском и патристическом предании.

Конструируя линию преемственности оми́йских общин, Максимин ссылается в своих комментариях к актам Аквилейского собора на св. Киприана Карфагенского (*Cyprianus beatissimus martur*)<sup>15</sup>. Он упоминает также о соответствии доктрины своего течения учению Ария, а также о том, что так учили Феогни́д Никейский и Евсевий Кесарийский: «Это в соответствии с божественным учением христианское исповедание Ария, так и епископ Феогни́д, так и историограф Евсевий [учат]» (*Hoc secundum divinum magisterium Arrii cristiana professio, hoc et Theognius episcopus, hoc et Eusebius storiografus*)<sup>16</sup>. Примечательно, что, цитируя слова св. Киприана: «Ты бранишь и Бога, Который есть единственный и истинный...» (*Oblatrantem te et adversus*

<sup>11</sup> *Gryson*. Op. cit. P. 69–75.

<sup>12</sup> *Hydat*. Chron. 120.

<sup>13</sup> *Meslin*. Op. cit. P. 96; *Gryson*. Op. cit. P. 68. Р. Мэтизен, напротив, поддерживает подобного рода идентификацию (см.: *Mathisen R. W.* Op. cit. P. 185–186).

<sup>14</sup> См.: Захаров. Иллирийские церкви... С. 228.

<sup>15</sup> *Diss. Max.* 14.

<sup>16</sup> *Diss. Max.* 40.

*Deum qui unus et verus est...*), Максимин подчеркивает, что они подтверждают учение Ария (*nonne hoc conprobavit Arium docuisse?*). Из этого Максимин делает заключение, повторяющее известное заявление отцов Антиохийского собора 341 г.<sup>17</sup>: «Следовательно, определенно Арий следовал епископам, а не епископы Арию» (*Constat ergo Arium episcopos secutum fuisse, non episcopos Arium*)<sup>18</sup>.

Не забывает Максимин и об Ариминском соборе 359 г. В своем диалоге с блж. Августином Максимин определенно заявляет, что его вера есть вера Ариминского собора: «Если требуешь от меня [свидетельства] веры, то я держусь той веры, которая не только явлена, но и подтверждена подписями трехсот тридцати епископов в Аримине» (*Si fidem meam postulas, ego illam teneo fidem quae Arimino a trecentis et triginta episcopis, non solum exposita, sed etiam et subscriptionibus firmata est*)<sup>19</sup>.

Кроме того, именно благодаря Максиминому до нашего времени дошло уже упоминавшееся сочинение Авксентия Доросторского «О вере, жизни и кончине Ульфины». Авторитет готского епископа, которого Авксентий сравнивал с ветхозаветными праведниками (Иосифом, Моисеем, царем Давидом, пророком Елисеем), а также с Самим Христом<sup>20</sup>, используется для демонстрации преемственности между периодом формирования омийского течения на соборах середины IV в. и временами, когда во главе омийского течения оказались Палладий и Авксентий, т.е. 80-ми гг. IV столетия. В своих примечаниях к сочинению Авксентия и фрагментам Палладия Максимин даже повествует о совместной поездке Ульфины, Палладия и Секундиана в Константинополь, ко двору Феодосия I, — очевидно, с целью подачи апелляции на незаконные, с точки зрения омиев, решения Аквилейского собора и участия в обещанном теперь уже якобы императором Феодосием новом соборе (*recogitarent de concilio promisso a Theodosio imperatore; eis promissum fuisset concilium*)<sup>21</sup>. Р. Гризоном было убедительно показано, что данное свидетельство являлось плодом вымысла Максимиана, тенденциозно интерпретировавшего сообщение Авксентия о кончине Ульфины в Константинополе<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> *Athan. Alex. De synod. 22; Socrat. Hist. eccl. II. 10.*

<sup>18</sup> *Diss. Max. 14.*

<sup>19</sup> *Conl. cum Max. II.*

<sup>20</sup> *Diss. Max. 56, 57, 59, 61.*

<sup>21</sup> *Diss. Max. 41, 71, 141.*

<sup>22</sup> *Gryson. Op. cit. P. 162–165.*

Все указанные выше цитаты, ссылки и исторические натяжки имеют своей целью доказательство того, что Палладий и Секундиан не были сторонниками одной из многочисленных маргинальных групп, отделившихся от Кафолической Церкви. Напротив, Максимин представляет их носителями истинной церковной традиции, согласной с доникейскими отцами (св. Киприан Карфагенский), авторитетными восточными богословами эпохи тринитарных споров (такими как Арий, Евсевий Кесарийский и Ульфила Готский) и наследием церковных соборов эпохи императора Констанция (Ариминский собор 359 г.). Таким образом, Максимин фактически конструирует целостную и непрерывную традицию, которая может быть противопоставлена традиции никейской. Следует также подчеркнуть, что, несмотря на почтение Максимиана к названным восточным богословам IV в., он фактически не использует их сочинения. На тексты св. Киприана он, напротив, прямо ссылается, и, как мы увидим позднее, в некоторых аспектах своей экклезиологии он явно следует его учению. Примечательно также, что из всех омийских соборов Максимин упоминает именно Ариминский, проходивший на Западе. Более того, он по памяти цитирует в диспуте с Августином один из анафематизмов Ариминского собора<sup>23</sup>. В то же время отметим, что окончательный вариант омийского символа веры был принят не в Аримине, а на Константинопольском соборе 360 г., в котором принимал, в частности, участие Ульфила Готский<sup>24</sup>. Активное использование Максимом текстов св. Киприана и ариминских постановлений указывает на то, что «арианский» епископ был представителем латинской богословской культуры. Его вера для него была не учением восточных богословов, а преданием, уходящим корнями к самым истокам латинской христианской традиции и получившим на Западе широкое соборное признание.

Отметим, что в своем полемическом сочинении, направленном против Максимиана, Августин не оставляет без внимания ссылки своего оппонента на решения Ариминского собора. Он противопоставляет его решениям учение Никейского собора 325 г. о единости Лиц Пресвятой Троицы. Что касается самого Ариминского собора, то Августин трактует его как своеобразное историческое

---

<sup>23</sup> *Conl. cum Max.* XV. 13.

<sup>24</sup> *Socrat. Hist. eccl.* II. 41; *Sozom. Hist. eccl.* VI. 37.

недоразумение. Он указывает, что учение о единосущии было отвергнуто на соборе только из-за новизны самого термина и без серьезного рассуждения. Как и другие никейские авторы<sup>25</sup>, Августин трактует согласие с этим решением большинства участников собора как результат обмана: небольшое число «ариан» ввело в заблуждение ортодоксальное большинство, так что говорить о реальном одобрении омиийской доктрины в Аримине западным епископатом не приходится. Августин прямо называет, кроме того, еретиком созвавшего собор императора Констанция (*quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectum, quod tamen fides antiqua pepererat, multis paucorum fraude deceptis, haeretica impietas sub haeretico imperatore Constantio labefactare tentavit*). Показательно, что далее Августин призывает Максимиана не ссылаться в споре на постановления Никейского и Ариминского соборов, в силу того что авторитет каждого из соборов очевиден только для одной из сторон, участвующих в споре, а основывать свою аргументацию исключительно на тексте Священного Писания («*Sed nunc nec ego Nicaenum, nec tu debes Ariminense tamquam praeiudicaturus proferre concilium. Nec ego huius auctoritate, nec tu illius detineris: Scripturarum auctoritatibus, non quorumque propriis, sed utrisque communibus testibus, res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione concertet*»)<sup>26</sup>. Таким образом, Августин делает шаг навстречу Максимиану и, несмотря на очевидную историческую победу никейской ортодоксии, признает омиийскую традицию своеобразной альтернативой никейской. Свт. Амвросий Медиоланский за несколько десятилетий до этого вряд ли согласился бы с подобной постановкой вопроса.

И в экклезиологии блж. Августина, и в экклезиологии Максимиана важное место занимает проблема границ Церкви, которая приобрела особую актуальность и в современном богословии, поэтому стоит остановиться на этой теме подробнее. Максимин придерживается очень радикальной позиции в этом вопросе: он утверждает недействительность всех таинств, совершаемых никейским духовенством: «Услышат сами, как бы то ни было, согласно учению Христа, [слова]: “Вот оставляется дом ваш пуст” (Мф 28. 38), в котором

<sup>25</sup> Об этом см.: Duval Y.-M. La «manoeuvre frauduleuse» de Rimini: à la recherche du Liber adversus Vrsacium et Valentem // Duval Y.-M. L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. P. 51–103.

<sup>26</sup> Aug. Contra Max. II. 14. 3.

[т. е. в доме] не производится истинного Крещения, не совершаются Святые Таинства и не может быть священства, поскольку они изгнали истинных священников. Ведь, наконец, если мы так не будем считать, окажется, что мы подтверждаем постановление тех, которые пустыми словами отрицали, со своей стороны, священный сан святых. Как же не будет иметь силы их постановление или священнический авторитет, если мы дадим им право совершать Крещение? Если у них есть право крестить, у них есть и рукоположенные священники: дело указывает на своего совершителя» (*«Audient utique secundum magisterium Christi ab ipsis: «Ecce relinquetur vobis domus vestra deserta», in qua nec baptismum verum celebratur nec mysteria sancta conficiuntur nec sacerdotium stare potest, pulsus sacerdotibus veris. Nam denique nisi sic a nobis geratur, invenimur firmare eorum sententiam qui vacuis verbis sacerdotalem officium quantum ad ipsos sanctis denegaverunt. Quomodo non valevit eorum sententia aut auctoritas sacerdotalis, si eis baptizandi licentiam demus? Si habent licentiam baptizandi, habent et sacerdotes ordinandi; opus opificem probat»*)<sup>27</sup>. Таким образом, речь идет о полном непризнании со стороны Максимиана «церковного» характера никейского епископата и общин.

Подобные рассуждения мы встречаем и в арианском толковании на Евангелие от Матфея, которое некоторые исследователи также приписывают Максимиану<sup>28</sup>: «Так и тот, кто не крещен, как может крестить другого? Соответственно мы говорим и о еретиках, так как где есть вера, там есть и Церковь, где есть Церковь, там есть священник, где есть священник, там есть Крещение, где есть Крещение, там есть и христианин. Где же нет веры, там нет Церкви, где нет Церкви, там нет священника, где нет священника, там нет Крещения, где нет Крещения, там не может кто-либо быть христианином» (*«Sic et ipse, qui baptizatus non est, quomodo alteri potest baptismum dare? Secundum hoc et de haereticis dicimus: quia ubi est fides, illic est Ecclesia: ubi Ecclesia, ibi sacerdos: ubi sacerdos, ibi baptismum: ubi baptismum, ibi christianus. Ubi autem fides non est, ibi non Ecclesia est: ubi Ecclesia non est, nec sacerdos est: ubi sacerdos non est, nec baptismum: ubi baptismum non est, nec christianus fit aliquis»*)<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Diss. Max. 76–77.

<sup>28</sup> См.: Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain. P., 1918. P. 480; Meslin. Op. cit. P. 180.

<sup>29</sup> PG. 56. Col. 673.

Очевидно, радикализм тезисов Максимиана, не свойственный ранним омиям, можно объяснить маргинальным положением омийских общин в начале V в., а также постепенной германизацией «арианства»: для исповедовавших «арианство» германских племен эта вера стала важным фактором, способствовавшим сохранению этнической идентичности в условиях миграций в пределах Римской империи, абсолютное большинство населения которой придерживалось никейской традиции. Неслучайно практика повторного крещения кафоликов, переходящих в «арианство», получила распространение в варварских королевствах. В Везеготском королевстве она была отменена только на «арианском» Толедском соборе 580 г. по инициативе короля Леовигильда<sup>30</sup>. Однако очевидно, что представления Максимиана о необходимости повторного крещения еретиков не были новаторскими. «Арианский» епископ фактически повторяет в своих сочинениях на Аквилейский собор рассуждения св. Киприана Карфагенского, который, полемизируя с римским папой Стефаном, отстаивал необходимость повторного крещения еретиков, поскольку признание их Таинств неизбежно влечет признание их общин истинной Церковью. На самом же деле может существовать только одна Церковь Христова и только одна истинная иерархия священства: «Отделяются те, которые без божественного распоряжения, самовольно принимают начальство над безрассудными скопищами, без законного посвящения поставляют себя вождями, присваивают себе имя епископа, тогда как никто не дает им епископства. Дух Святой в псалмах называет их сидящими на седалище губителей (Пс 1. 1), язвой и заразой для веры; людьми, обольщающими посредством змеиных уст, искусными в извращении истины; пагубным языком, изрыгающим смертоносный яд; людьми, которых слово распространяется как рак (2 Тим 2. 17) и беседа вливает смертную заразу в сердце каждого... Тогда как, кроме одного, не может быть другого крещения, они думают, что могут крестить. Оставивши источник жизни, они обещают благодать животворной и спасительной воды. Там не омываются люди, а только более оскверняются; не очищаются грехи, а только усугубляются. Такое рождение производит чад не Богу, но диаволу. Рожденные от лжи не сподобляются обетования истины. Порождаемые вероломством погубляют благодать веры. Нарушившие мир Господень неис-

---

<sup>30</sup> *Iohan. Biclar. Chron.* 580.



товым раздором не могут достигнуть награды мира» («Hi sunt qui se ultro apud temerarios convenas sine divina dispositione praeficiunt, qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt, qui nemine episcopatum dante, episcopi sibi nomen assumunt; quos designat in psalmis Spiritus sanctus sedentes in pestilentiae cathedra, pestes et lues fidei, serpentis ore fallentes, et corrumpendae veritatis artifices, venena lethalia linguis pestiferis evomentes: quorum sermo ut cancer serpit, quorum tractatus pectoribus et cordibus singulorum mortale virus infundit... Quando aliud baptismum praeter unum esse non possit, baptizare se posse opinantur. Vitae fonte deserto, vitalis et salutaris aquae gratiam pollicentur. Non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur; nec purgantur delicta, sed imo cumulantur. Non Deo nativitas illa sed diabolo filios generat. Per mendacium nati veritatis promissa non capiunt; de perfidia procreati, fidei gratiam perdunt. Ad pacis praemium venire non possunt, qui pacem Domini discordiae furore ruperunt»)<sup>31</sup>.

Следует отметить, что хотя блж. Августин был представителем, как и св. Киприан, африканской богословской традиции и, как и его великий предшественник, безусловно, принимал тезис о единстве и единственности Церкви, он все же допускал действительность Таинств и эффективность иерархии в некафолических общинах. Используя ветхозаветные образы, Августин указывает, что Церковь рождает в крещении всех, но кафоликов «из своей утробы» («sive apud se, id est, ex utero suo»), а в расколах она действует «от семени мужа своего» («sive extra se de semine viri sui») и рождает чад от служанки («ex ancilla»)<sup>32</sup>. Интересно сопоставить этот пассаж Августина со словами св. Киприана: «Тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет матерью Церковь» («Habere iam non potest Deum Patrem, qui Ecclesiam non habet matrem»)<sup>33</sup>. По Августину, для того чтобы получить истинное рождение в крещении, не обязательно быть рожденным от матери, достаточно отцовского семени, но необходимо войти в согласие с братьями, то есть важно вступить в общение с кафолическими общинами, в противном случае схизматикам уготована участь Измаила («sed si concordent cum fratribus, per unitatem pacis ad terram venient

---

<sup>31</sup> *Cyprian. De unitate Ecclesiae. X–XI.* Русский перевод трактата здесь и далее цит. по: Творения св. священномученика Киприана, епископа Карфагенского. Ч. 2. Киев, 1879.

<sup>32</sup> *Aug. De baptismo contra donatistas. I. 15. 23.*

<sup>33</sup> *Cyprian. De unitate Ecclesiae. VI.*

promissionis, non de materno utero rursus eiciendi, sed in paterno semine cognoscendi: si autem in discordia perseverent, ad Ismaelis funiculum pertinebunt»)<sup>34</sup>. Таким образом, не отступая от основного тезиса св. Киприана о единстве Церкви и недопустимости расколов, блж. Августин отстаивает законность икономии в вопросе о признании действительности таинств, совершаемых у раскольников и еретиков. Отметим, что именно исходя из учения Августина в XX в. свою концепцию границ Церкви развивал прот. Георгий Флоровский<sup>35</sup>.

Теперь перейдем к, возможно, самому значимому с догматической точки зрения экклезиологическому вопросу, а именно учению о тринитарных основаниях церковного единства. Напомним, что данный тезис, запечатленный в Священном Писании, а именно в «Первосвященнической молитве» Христа в Евангелии от Иоанна (Ин 17. 21), мы также встречаем у св. Киприана Карфагенского: «Нарушитель мира и согласия Христова действует против Христа. Собирающий в другом месте, а не в Церкви, расточает Церковь Христову; Господь говорит: *Аз и Отец едино есма* (Ин 10. 30). И опять об Отце, Сыне и Святом Духе написано: *и сии три едино суть* (1 Ин 5. 7). Кто же подумает, что это единство, основывающееся на неизменяемости божественной и соединенное с небесными таинствами, может быть нарушено в Церкви и раздроблено разногласием противоборствующих желаний? Нет, не хранящий такового единства не соблюдает закона Божия, не хранит веры в Отца и Сына, не держится истинного пути к спасению» («Qui pacem Christi et concordiam rumpit adversus Christum facit. Qui alibi praeter Ecclesiam colligit Christi Ecclesiam spargit. Dicit Dominus: *Ego et Pater unum sumus*. Et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est: *Et hi tres unum sunt*. Et quisquam credit hanc unitatem de divina firmitate venientem, sacramentis coelestibus cohaerentem, scindi in Ecclesia posse et voluntatum collidentium divortio separari? Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem»)<sup>36</sup>. Таким образом, св. Киприан рассматривает единство Церкви как образ и даже как некое «продолжение» единства Отца и Сына.

<sup>34</sup> Aug. De baptismo contra donatistas. I. 15. 23.

<sup>35</sup> См.: Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 511–523.

<sup>36</sup> Cyprian. De unitate Ecclesiae. VI.

Рассуждения на эту тему мы встречаем и в репликах Максимиана во время его диспута с Августином, но «арианский» епископ развивает эту идею в обратной перспективе. В богословии Максимиана радикальный тринитарный субординационизм, свойственный Палладию Ратиарскому и Авксентию Доросторскому, был смягчен идеей единства в любви Отца, Сына и Святого Духа, которая заменяет в его богословии идею господства и подчинения<sup>37</sup>, но и это единство не носит онтологический характер. Максимин понимает его как согласие («concordes atque unianimes»)<sup>38</sup> неравных по Своему достоинству и неединосушных Лиц. «Арианский» богослов полностью уподобляет единство Лиц Пресвятой Троицы единству людей в Церкви: «Без сомнения, если у всех верующих есть единое сердце и душа, почему же тогда не сказать, что Отец, Сын и Святой Дух в согласии, гармонии, любви и единоклубии не являются одним целым?» («Sine dubio autem si omnium credentium erat cor et anima una, quare autem non Pater et Filius et Spiritus Sanctus in consensu, in convenientia, in caritate, in unanimitate, unum esse dicantur?»)<sup>39</sup>. Таким образом, сравнение Троического единства с единством церковным используется Максимин в качестве аргумента, направленного против никейского учения о единосущии. Троица, как и Церковь, являет собой для «арианского» богослова внешний союз индивидуальных лиц, каждое из которых обладает своей уникальной волей и природой<sup>40</sup>.

Блж. Августин в своем ответе Максиминому также уделяет некоторое внимание сопоставлению Троицы и Церкви, однако рассматривает эту богословскую проблему в духе приведенного высказывания св. Киприана. Августин, как до него св. Киприан, обращается к тексту Первого послания ап. Иоанна, акцентируя внимание на следующих словах: «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух, и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь, и сии три суть едино [в синод. пер.: *об одном*]» (1 Ин 5. 8). Августин комментирует эту фразу следующим образом: «Они суть Три Свидетеля и Три суть едино, поскольку Они единосущны. Что же касается знаков, которыми Они (т. е. Отец, Сын и Святой Дух) засвидетельствованы, то они произошли из тела Господня и сформирова-

<sup>37</sup> См.: Захаров. Иллирийские церкви... С. 266–292.

<sup>38</sup> Conl. cum Max. VI.

<sup>39</sup> Conl. cum Max. XII.

<sup>40</sup> См. рассуждения Максимиана о природе Бога Сына: Conl. cum Max. XV. 5.

ли Церковь, проповедующую, что у Троицы единая и тождественная природа, так как эти Три, которые тройственным образом засвидетельствованы, суть едино. Церковь же, проповедующая Их, есть Тело Христово. Следовательно, если три вещи, которыми Они засвидетельствованы, произошли из Тела Господня, также от Тела Господня раздается [призыв], чтобы языки крестились во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Во имя, а не во имена» (*«Hi sunt tres testes: et tres unum sunt, quia unius substantiae sunt. Quod autem signa quibus significati sunt, de corpore Domini exierunt, figuraverunt Ecclesiam praedicantem Trinitatis unam eandemque naturam: quoniam hi tres qui trino modo significati sunt, unum sunt; Ecclesia vero eos praedicans, corpus est Christi. Si ergo tres res quibus significati sunt, ex corpore Domini exierunt: sicut ex corpore Domini sonuit, ut baptizarentur gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. In nomine; non: In nominibus»*)<sup>41</sup>. Таким образом, как и св. Киприан, Августин рассматривает Церковь как образ Пресвятой Троицы и свидетельницу о Троическом единстве. При этом в его понимании триединство в жизни Церкви связывается не с принципами ее организации, а с ее сакраментальной природой.

Подводя итог настоящему докладу, подчеркнем, что полемика Августина и Максимиана ни в коей мере не может быть интерпретирована как столкновение латинской и восточной («арианской») богословской парадигм. Оба автора принадлежат к латинской богословской культуре, имеющей своим истоком наследие африканских богословов III столетия, в первую очередь св. Киприана Карфагенского. При этом каждый из авторов в равной мере является и традиционалистом, и новатором. Августин, будучи традиционалистом в своей тринитарной экклезиологии, при этом предлагает совершенно новое учение о границах Церкви. Максимин, повторяющий мысли св. Киприана о недействительности таинств и безблагодатности иерархии за рамками Кафолической Церкви, при этом совершает инверсию тринитарной экклезиологии, развивая своеобразный «экклезиологический тринитаризм». Анализ экклезиологии Максимиана представляется особенно актуальным в наши дни в условиях активного экклезиологического поиска, характерного для современного православного и католического богословия. В нем можно увидеть предостережение и радикалам, полностью отрицающим присутствие благодати за формальны-

<sup>41</sup> Aug. Contra Max. II. 22. 3.

ми границами Церкви, и сторонникам персонализма, часто увлекающимся сравнениями Троического и церковного единства<sup>42</sup>. Несмотря на то что у подобных сопоставлений есть серьезные библейские и патристические основания<sup>43</sup>, нельзя забывать о том, что бытие Троицы не может быть нами в полной мере познано. И о Пресвятой Троице, и о Церкви мы знаем в первую очередь, что они едины, хотя никакое человеческое единство не может достичь уровня Божественного. Соотнесение какой-либо конкретной трехчастности или множественности в жизни Церкви с Тремя Лицами Пресвятой Троицы может существенно исказить наши представления о Тайне Троического единства, как это и происходит в богословии Максимиана.

**Ключевые слова:** Максимиан, Августин, экклезиология, св. Киприан Карфагенский, латинское арианство, готы.

## Polemizing with St. Augustine: Ecclesiological views of «Arian» bishop Maximinus

G. Zakharov

This paper is devoted to the reconstruction of the ecclesiological doctrine of «Arian» bishop Maximinus — one of the opponents of St. Augustine. Comparison of the ecclesiological doctrine of Maximinus with the ideas of Augustine shows that they

---

<sup>42</sup> В этой связи особенно показательна экклезиология митр. Иоанна (Зизиуласа), который определяет «природу Бога» как «общение», имеющее своим началом Ипостась Бога Отца, и сопоставляет с Троическим единством единство церковное: «Церковь одна, потому что Бог один. Однако выражается это общением многих». Развивая свой тезис, митр. Иоанн приходит к умозаключению, что для осуществления общения на сверхлокальном уровне в Церкви должна наличествовать институция, в которой воплощались бы одновременно единство и множественность. Такой институцией является собор, возглавляемый первенствующим епископом. Тот же принцип реализуется на локальном уровне во взаимодействии епископа-предстоятеля и возглавляемой им церковной общины (см.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 133–137). Подобного рода тринитарная экклезиология представляется по крайней мере спорной, поскольку предполагает интерполяцию на тварный мир уникальных и непознаваемых внутритроических ипостасных отношений.

<sup>43</sup> Об этом см.: *Захаров Г. Е.* «...Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами»: Экклезиологическая проблематика в истории арианских споров. М., 2014. С. 105–109.

both were equally representatives of Latin theological tradition, which goes back to the legacy of St. Cyprian of Carthage. At the same time, Maximinus and Augustine give to this general tradition an entirely new and original interpretation: Augustine in the doctrine of the Church borders, Maximin in comparison of Trinity's and the Church's unity.

**Keywords:** Maximinus, Augustine, ecclesiology, St. Cyprian of Carthage, Latin Arianism, Goths.

### *Список литературы*

1. *Захаров Г. Е.* «...Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами»: Экклезиологическая проблематика в истории арианских споров. М., 2014.
2. *Захаров Г. Е.* Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV — начало V в.). М., 2014.
3. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006.
4. *Флоровский Г., прот.* О границах Церкви // Флоровский Г., прот. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. С. 511–523.
5. *Duval Y.-M.* La «manoeuvre frauduleuse» de Rimini: à la recherche du Liber aduersus Vrsacium et Valentem // *Duval Y.-M.* L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney, 1998. P. 51–103.
6. *Gryson R.* Introduction // *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée. (SC. 267).* P., 1980. P. 23–200.
7. *Mathisen R. W.* Sigisvult the Patrician, Maximinus the Arian, and Political Stratagems in the Western Roman Empire c. 425–40 // *Early Medieval Europe.* 1999. Vol. 8. Pt. 2. P. 173–196.
8. *McLynn N. B.* From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch // *Journal of Early Christian Studies.* 1996. №4. P. 477–493.
9. *Meslin M.* Les Ariens d'Occident, 335–430. P., 1967.
10. *Simonetti M.* Arianesimo latino // *Studi Medievali.* 1967. VIII. Fasc. 2. P. 663–744.
11. *Sumruld W. A.* Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilian Arianism. Selinsgrove, L., 1994.
12. *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain. P., 1918.

# Священник как кающийся грешник в мысли св. Августина<sup>1</sup>

Р. Додаро

В статье рассматриваются взгляды блж. Августина на проблему святости и священства в контексте его полемики с донатистами. Обращается особое внимание на предлагаемую блж. Августином концепцию священника как кающегося грешника, что позволяет проследить связь и актуальность тем Церкви, священства и святости в наши дни.

О донатистском споре современные студенты семинарий и богословских факультетов получают лишь самое общее представление, осваивая или историю Церкви, или учение о таинствах. Из этих курсов, полагая, они узнают лишь то, что в начале IV в. группа ригористически настроенных христиан в Африке отказывалась признавать легитимность не только тех епископов, которые во время Диоклетиановых гонений выдавали священные книги представителям римской власти, но и тех, кто сохранял общение с ними, совершаемые же ими таинства объявляла недействительными и недейственными. В лучшем случае учащимся становится известной также полемика с донатистами блж. Августина, который отстаивал мнение, что действительность таинств зависит не от нравственного или духовного состояния священнослужителя, а от Христа, истинного Совершителя всякого таинства. Это и стало принятым Католической Церковью учением о таинствах. Хотя предложенное решение возникшего вопроса является верным, оно оказывается уже затронутых донатистами проблем. Чем подробнее мы изучаем христианскую письменность того периода, тем отчетливее становится для нас и развиваемое донатистскими епископами представление о Церкви и ее святости, и то, что легло в его основу. Отталкиваясь же от отправной точки в донатистских рассуждениях, нам легче понять, почему блж. Августин выступил в этом споре со своей ексклезиологией и в чем ее парадоксальность.

---

<sup>1</sup> *Fr. Robert Dodaro. The Priest as Sinner in the Thought of St Augustine. Доклад на секции «Наследие блаженного Августина и его рецепция в западной и восточной традиции» 19 ноября 2013 г. / Пер. с англ. Н. Г. Головиной*

И для Августина, и для донатистов нет ничего более важного в священническом служении, чем совершение таинств, в первую очередь Крещения и Евхаристии, хотя никто из них не отрицал и другие обязанности священников: проповедь слова Божьего, поучение, исправление, увещание и укрепление паствы в вере. Именно в Крещении и Евхаристии верующие обретают во всей полноте лежащие в основе святости внутренний мир и единодушие. Если же освящение христиан напрямую зависит от таинств, то священники не могут оставаться непричастными к нему. Такая постановка проблемы служит общим основанием и для Августина, и для его противников. Это важное основание. Разделяет же их то, как каждая из сторон представляла себе Церковь и характер святости, сообщаемой ею в таинствах.

Начнем с донатистов. Они хотели видеть Церковь такой, какой ее описал ап. Павел, «не имеющей ни пятна, ни порока» (Еф 5. 27), и считали, что Церковь в ее современном им историческом состоянии свята, поскольку святы, то есть свободны от смертного греха, все ее члены, и в первую очередь — епископы. Донатисты чувствовали себя остатком Церкви некогда огромной и объединяющей многие народы, но погибшей из-за порочности священства, своей же задачей они видели сохранение этого остатка от вреда и соблазна священнического отступничества, которое безвозвратно разрушило святость Вселенской Церкви. По мнению донатистов, падшая Церковь не только не может быть хранительницей истинной веры, но она наносит вред духовной жизни всех своих членов, причиной же этого служит постыдный грех отступничества, совершенный во время прошлых гонений. Сами же себя донатисты считали Церковью мучеников, преемниками тех христиан, которые остались стойкими во время гонений и прошли очищение в подвиге мученичества и исповедничества. Ради сохранения отеческой веры все истинные христиане должны достичь святости и хранить ее на протяжении всей жизни, чтобы Церковь оставалась единственным оазисом в пустыне греховного мира. Вселенская же Церковь, по мнению донатистов, давно изменила себе и стала неотличимой от своего языческого окружения. Чувствуя, что внешний мир враждебен и таит в себе опасность, донатисты верили, что лишь таинства и священство способны бороться с грехом, уничтожившим большую часть Церкви.

Донатистский епископ Петилиан видит в стихе псалма: «Он покоит меня на злачных пажитях и водит меня к водам тихим, подкрепля-



ет душу мою» (Пс 22. 2–3) — идеальное описание истинной Церкви и обращается к излюбленному в их среде образу оазиса в пустыне. В его толковании пажити и тихие воды, где укрепляется душа, противопоставляются «долине смертной тени» (Пс 22. 4), т. е. гонениям, к которым члены Церкви всегда должны быть готовы. Петилиан уточняет, что речь здесь идет о «нашем Крещении», т. е. совершаемом священником-донатистом, поскольку только оно переносит крещаемого из пустыни на пажити близ тихих вод, где он и проведет безопасно всю свою жизнь, пока не вселится в дом Господень навеки. Защита же верующего христианина от «долины смертной тени» входит в обязанности священников, чья чистая совесть служит залогом действенности их таинств и молитв<sup>2</sup>.

Характерно обвинение Петилиана, обращенное к священникам Вселенской Церкви:

«Если вы обращаетесь к Богу с прошениями, это вам ничего не дает. Ведь ваша запятнанная кровью совесть делает ваши молитвы тщетными. Господь Бог взирает на чистоту совести, а не на слова моления, о чем сказал Сам Христос: “Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного”»<sup>3</sup>.

Здесь недвусмысленно утверждается, что в молитвах за мирян для Бога важна совесть священника, а не произносимые им слова. Обличая священнослужителей Вселенской Церкви в «запятнанной кровью совести», Петилиан не пытается уличить каждого в совершенном им личном грехе, но выдвигает общее для всех обвинение в том, что они остаются соучастниками в преступлении своих предшественников, живших столетие назад. Августин многократно протестовал против вменения в вину своим современникам не совершенных ими проступков, но для Петилиана это не служило аргументом. В его понимании, именно прошлый общий грех и стал той несмываемой кровью, которая навсегда запятнала совесть священников Вселенской Церкви и делает тщетными их молитвы и таинства.

---

<sup>2</sup> Цитата Петилиана у Августина (с. litt. Pet. 2, 109). Сокращенные названия сочинений Августина приводятся по: Augustinus-Lexikon / C. Mayer, ed. Basel: Schwabe, 1986–2015.

<sup>3</sup> Цитата Петилиана у Августина (с. litt. Pet. 2, 121).

Необходимо прояснить два вопроса в сакраментологии Петилиана. Первый о роли совершителя и реципиента в таинстве и второй: может ли, и если да, то в каких случаях, сам совершитель быть препятствием таинству. Из рассуждения Петилиана о Крещении: «Важна совесть подающего святыню, чтобы омыть принимающих»<sup>4</sup> — становится очевидным, что, по его мнению, именно чистая совесть совершителя таинства (*conscientia... sancte dantis*, досл. «совесть... свято подающего») очищает совесть крещаемого. Конкретное содержание приведенного утверждения можно постараться прояснить, найдя ответ на вопрос, когда и почему таинство нельзя считать совершившимся.

Эта проблема сложнее. По сложившемуся среди ученых мнению, Петилиан различал два вида греха: еkkлeсиальный и личный. К еkkлeсиальным относятся отступничество (*lat. traditio*) и ересь. Их всего два, но оба смертоносны для Церкви, поскольку лишают ее святости. Не только в Африке, но по всему миру погибла Вселенская Церковь, поскольку была заражена грехом немногочисленных епископов, отрекшихся от веры во время Диоклетиановых гонений. Даже спустя столетие все священнослужители, которые сохраняют общение с отступниками, наследуют этот непростительный грех, и таинства их остаются недействительными.

По-видимому, у донатистов силен интерес к внешней форме священнодействия и соответствию его участников определенным нормам и требованиям. В своих установках они отталкиваются от ветхозаветных представлений о ритуальной чистоте и, наоборот, об осквернении или заражении и действительность таинства ставят в прямую зависимость от соблюдения внешних правил тем, кто совершает, и тем, для кого совершается обряд. Следовательно, в Крещении священник-донатист переносит свою святость на крещаемого и очищает его совесть своей собственной чистотой, а священник Вселенской Церкви может передать в таинстве только свою вину, которая перешла к нему по наследству. Такое понимание ставит мирянина в жесткую и однозначную зависимость от священника, поскольку духовный рост первого напрямую зависит от духовного роста второго.

Если убежденность донатистов в том, что у Церкви не должно быть «ни пятна, ни порока» и образ Церкви, как окруженного пусты-

<sup>4</sup> Цитата Петилиана у Августина (с. litt. Pet. 3, 18). В латинском тексте: «conscientia namque sancte dantis attenditur, quae abluit accipientis».

ней оазиса, о которых было сказано прежде, сопоставить с толкованием таинства как передачи святости священника мирянам, становится совершенно очевидным, что такому богословствованию необходима святость в видимой и осязаемой форме. В донатизме высоко ценится *явленная очевидность* святости, Церковь должна быть *видимо, осязаемо* свята и при сравнении с внешним миром являть яркий контраст между собственной святостью и его греховностью. Миряне жаждут увидеть отражение святости в священстве и получить нечто вроде впечатлений от системы Dolby Surround® в современном кинотеатре. Роль же священства являть в себе этот идеал, чтобы миряне знали, где они могут увидеть святых людей, титанов добродетели или по крайней мере людей, свободных от греха. Таким образом, святость Церкви обретает телесное воплощение в епископах и священниках. Если они выглядят свято, то можно быть уверенным, что Церковь свята и, пребывая в ней, находишься в полной безопасности от мира.

Августин понимал опасность донатистской идеализации священства. Это опасно для самих священников, поскольку рождает в них чувство собственной святости, а не греховности. Еще больше опасностей таит в себе такая установка для мирян, и грозит обернуться духовной смертью.

Прежде всего, прекраснодушное представление о пастырях, которые *никогда не грешат*, оказывается душегубительным. С одной стороны, перед священниками начинают заискивать, причина же подобострастия кроется в желании получить их воображаемую святость. С другой — представление об особой святости служителей Церкви порождает чувство зависти, и часто под видом благочестивых подвигов скрывается желание их превзойти. Зависть и дух соперничества провоцировала также практика сравнивать и соизмерять свою святость со святостью мучеников, которые, по учению донатистов, дошли до вершины «небесной лестницы». Хотя епископы по своему достоинству идут следом, тем не менее их образ жизни наравне с ангельским предлагается мирянам как единственный пример для подражания<sup>5</sup>. Таким образом, Августин не считает, что святость может

---

<sup>5</sup> Более полно об интуициях Августина относительно «зависти» у донатистов, см.: Dodaro R. Christ and the Just Society in the Thought of Augustine. Cambridge University Press, 2004. P. 97—104.

восприниматься как личная заслуга, и не согласен с тем, что любой может легко стяжать ее своими собственными силами. По его мнению, к святости ведет нас Бог почти вопреки нам самим.

Следующая опасность в ложно-духовном псевдосовершенствовании донатистов, о которой предупреждал Августин, кроется в том, что Бог в нем играет роль безучастного и молчаливого судии и эта роль сводится к решению вопроса, чиста ли совесть священника, совершающего таинство. В полемике с Петилианом Августин не без иронии рассуждает, что донатисты обходятся без Божьей помощи при совершении Крещения и не сомневаются, что тот священник, который стоит перед ними во плоти и крови, и есть единственный совершитель таинства, он-то и выступает гарантом очищения их совести. Августин выдвигает обвинение в том, что донатисты уповают на предполагаемую святость священника больше, чем на святость Бога, святость невидимую и неосязаемую, но истинную, и предупреждает: чем больше религиозное сообщество считает себя святым, тем меньше испытывает оно потребность в Боге. Такая постановка проблемы позволяет Августину найти пользу от греха, состоящую единственно в том, что именно он открывает нам нашу нужду в Боге.

Августин четко понял, что одержимость донатистов не замечать в своей Церкви «ни пятна, ни порока» делает их духовно беззащитными, заставляя надеяться только на святость своих священников, и обличил их уверенность в том, будто лишь молитвами епископов (*sacerdotes*) Бог прощает грехи мирян<sup>6</sup>. Донатистские богословы, доказывая свою позицию, приводили слова Писания, относящиеся к левитскому священству с его установкой на ритуальную чистоту: «Если люди согрешат, священник помолится за них; но если священник согрешит, кто помолится за него?» (1 Цар 2. 25). На основании подобных ветхозаветных предписаний делалось заключение: лишь настоящему святым и полностью отделенным от народа священникам могут приносить жертву, которая удовлетворит Бога и принесет людям божественное прощение их грехов. Августин не был согласен с таким толкованием и выводами, он настаивал на необходимости типологического метода при экзегезе этой цитаты и побуждал видеть в служении ветхозаветного священства символы, указывающие на Ии-

<sup>6</sup> См., например, жалобу Августина в: s. Dolbeau 26, 52; 26, 55; 26, 45; c. litt. Pet 2. 240—241; s. Dolbeau 26, 54; en. Ps. 6, 2, 20, а также: *Dodaro*. Op. cit. P. 98—99.

суса Христа, единственного истинного Первосвященника. В разных местах, выступая против различных оппонентов, Августин подчеркивает, что Иисус Христос, единственный из когда-либо живших людей, свободен от греха. Таким образом, во всей истории лишь Христос соответствует ветхозаветным требованиям к первосвященнику, лишь Его жертва свята и лишь она одна всецело искупает грехи людей, в том числе находящихся в священном сане<sup>7</sup>. Августин обвиняет донатистских епископов не только в том, что они умаляют роль Христа как Жениха Церковного, но в том, что они эту роль узурпируют, считая себя за образцы святости, служащие мирянам напоминанием и подтверждением того, что они составляют священный народ. С точки зрения Августина, лишь Христос может выполнять эту задачу и Он единственный есть Жених Церкви.

Помимо критики донатистского богословия Августин предложил противникам свою собственную концепцию священства, в которой подчеркивался мотив священника как прощенного грешника. Для обоснования своей позиции он приводит поступки и образ мыслей апостолов. Павел и Варнава пресекают попытки народа воздать им божественные почести за совершенное ими чудесное исцеление (ср.: Деян 14. 8–18). Петр также убеждает язычников славить не его за совершенное чудо, а Бога (ср. Деян 3. 12–13). Апостолы, в отличие от донатистских епископов, без колебаний просили у своих братьев-христиан помолиться за них (ср.: Кол 4. 3; Деян 12. 5; 1 Ин 2. 1–2). Все приведенные эпизоды свидетельствуют, что апостолы, осознавая свою греховность и чувствуя потребность в помощи тех, кому проповедовали, открыто просили их молитв и ждали прощения от Бога. Следовательно, наилучшее поведение для пастырей Церкви — следовать апостольскому примеру. Августин был уверен, что они не могут выступать особой священной кастой, но должны наравне со своей паствой признавать себя членами единого Тела Христова. Долг священников вести благочестивый образ жизни не должен приводить к признанию их исключительной святости и заслонять образ Христа, и право мирян ждать от них твердости в выполнении принесенных Богу обетов не может подменять собой надежду на Христа как на единственный источник святости.

---

<sup>7</sup> См., например: *Augustine, en. Ps.* 36, 2, 20; s. Dolbeau 26, 57.

Проникновенное и выразительное размышление Августина о священнике как грешнике встречаем в его толковании на омовение ног на Тайной Вечери (ср.: Ин 13. 1–20). Покрытые грязью ноги апостолов символизируют их грехи, в том числе совершенные уже во время служения Господу, омовение же означает прощение, которое даруется Христом. Суровое обличение в адрес Петра за его попытку уклониться воспринимается Августином как божественное предупреждение против священнической гордости и непонимания ими своей греховности. Как опровержение донатистов дается объяснение ответа Господа на последующую готовность Петра дать омыть не только ноги, но и главу. Слова Христа о том, что апостол уже чист, с точки зрения Иппонского епископа, отсылают к принятому каждым христианином Крещению и подтверждают возможность прощения грехов в Церкви даже после Крещения и даже для епископов.

Продолжая развивать начатую тему, Августин обращается к Песни песней: «Я сплю, а сердце мое бодрствует; вот, голос моего возлюбленного, который стучится: “отвори мне, сестра моя, возлюбленная моя, голубица моя, чистая моя”... Я вымыла ноги мои; как же мне марасть их?» (Песн 5. 2–3). Спящие, пока их сердца бодрствуют, — это христиане, чей подвиг состоит в духовном размышлении и созерцании, например монахи. «Спят» они, поскольку не участвуют в общественном служении, не проповедуют и не выступают наставниками, но «бодрствуют их сердца» в постижении тайн божественного домостроительства. В сетующих же на то, что, поднявшись с ложа на зов Жениха, придется вновь выпачкать омытые уже ноги, Августин видит исполняющих активную, пастырскую работу: это священники, проповедники, учителя, чтецы и певчие. В своем служении они не могут оставаться свободными от грехов душевных и телесных. Многие из них были бы готовы отказаться от своих обязанностей, но им следует помнить, что именно Христос призывает их встать с ложа и отворить Ему дверь.

Примером преодоления подобного малодушия Августин приводит Иакова, который предостерегает своих читателей становиться учителями, поскольку в этом случае с них строже спросят, а «все мы много согрешаем» (ср.: Иак 3. 1–2), но сам стойко несет свой апостольский подвиг. Следовательно, страх перед грехом не может быть препятствием к участию в церковном служении. Христос готов многократно омыть ноги Своим ученикам, когда они раскаиваются в своих грехах,

но ждет, что они в ответ на Его призыв будут вновь и вновь вставать со своего ложа и выходить на пыльные дороги апостольского служения<sup>8</sup>. В своей «Исповеди» Августин доказал, что готов признаться в своем греховном прошлом и не страшится осуждения донатистов<sup>9</sup>.

Осталось проследить, нет ли параллелей между донатистским учением о священстве и некоторыми особенностями восприятия священника в Католической Церкви в наши дни. Не сохранилось ли у современных христиан — как в любую другую эпоху — сильного предрасположения считать Церковь безопасным убежищем от греховного мира, духовным оазисом в пустыне? Не почитают ли они своих епископов и священников за живые образы непогрешимой святости и полного преодоления греха? Не пытается ли возобладать понимание роли священников в совершении таинств слишком близкое к донатистскому, когда личная святость совершителя или ее отсутствие предрешает действие благодати? Наконец, у всех ли современных католиков верное представление о святости? Нет ли требовательного ожидания ее обязательной видимости и осязаемости, если честолюбие, жадность, а иногда блудные и преступные наклонности священства, о которых становится известно, приводят к глубокому разочарованию в Церкви, к уходу из нее, к появлению новых форм антиклерикализма? Я задаюсь вопросом, не порождает ли внешняя идеализация священника отвержения у многих католиков и своей веры, и своей Церкви. Не у донатистов ли берет начало уверенность в том, что смертный грех и возмутительные преступления нескольких епископов могут осквернить все католическое священство и что единственно возможное выражение своего протеста и несогласия — это выход из Церкви.

Августин понимал, что один из способов преодоления подобных трудностей заключается в понимании и признании равного положения священника и мирян в том, что относится к личной святости<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> См.: *Augustine*. Io. eu. tr. 55–57 (особ. 57).

<sup>9</sup> Ученые давно заметили антидонатистские мотивы в том, как Августин (conf. 10) признается в грехах, которые он совершил, будучи епископом. См.: *Pierre Courcelle. Recherches sur les «Confessiones» de saint Augustin*. P.: Etudes augustiniennes, 1950. P. 26 and 247, а также: *Mara M. Agostino interprete di Paolo*. Milan: Edizioni Paoline, 1993. P. 214. См. также: *Augustine*. Cresc. 3, 92.

<sup>10</sup> См.: *Augustine*. s. Dolbeau. 26, 57.

Священникам следует открыто признавать (но исключительно в подходящей манере) свои человеческие немощи и не стесняться просить мирян помолиться, чтобы Бог простил их и дал им благодать для преодоления грехов. Чем более общим будет осознаваться дело достижения личной святости, чем меньше церковные служители будут выглядеть особой кастой, тем реже несовершенство и душевные недостатки священства будут подрывать в мирянах веру в Христа и Его Церковь.

**Ключевые слова:** священник, учение о священстве, блж. Августин, донатизм, сакраментология.

## The Priest as a penitent Sinner in the Thought of St. Augustine

R. Dodaro

The article examines the views of St. Augustine on the problem of sanctity and priesthood in the context of the polemics with the Donatists. Particular attention is paid to his concept of the priest as a sinner, which allows tracing the connection and relevance between the Church, the priesthood and holiness in our day.

**Keywords:** priest, doctrine of the priesthood, St. Augustine, Donatism, sacramentology.

### *Список литературы*

1. Augustinus-Lexikon / C. Mayer, ed. Basel: Schwabe, 1986–2015.
2. Courcelle P. Recherches sur les «Confessiones» de saint Augustin, Paris: Etudes augustiniennes, 1950.
3. Dodaro R. Christ and the Just Society in the Thought of Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
4. Mara M. G. Agostino interprete di Paolo. Milan: Edizioni Paoline, 1993.



# БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН И ЗАПАДНАЯ ТРАДИЦИЯ

## Св. Августин и римское богословие государства

Х. Ковальска-Стус

В докладе проводится сравнительный анализ энциклик пап: Григория XVI, Пия IX, Льва XIII, Пия XI, Иоанна Павла II и трактата св. Августина «О граде божием» относительно проблемы государства как части христианской действительности. Доказывается, что трактат Августина является точкой отправления для энциклик.

В писаниях ранних отцов отношения церковные и мирские переплетены и связаны столь тесно, что никто не может определить границы между государством и Церковью. Блж. Августин прямо не занимался проблемами эсхатологии, замечает Сергей Булгаков<sup>1</sup>, однако именно он поставил ряд вопросов о взаимоотношении Творца и Творения, свободы и благодати, которые легли в основу римского понимания государства.

Главная историческая задача западного христианства времен блж. Августина есть обоснование латинского единства — не только христианского, но и государственного — в защите от варваров<sup>2</sup>. Блж. Августин участвует в строении нового христианского Рима, идеального анти-Рима. Его идеал Вечного града Божия есть прямая антитеза языческого вечного города, подчеркивает философ. Характерной чертой августианского направления была историческая перспектива мышления и отсутствие проблем эсхатологии.

---

<sup>1</sup> См.: Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Париж, 1945. С. 587–621.

<sup>2</sup> См.: Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Блаженного Августина. М., 1892.

Понятие всемирного божественного закона, осуществляющего во всем и подчиняющего себе все, есть действительно центральное понятие мирозерцания Августина. Сопrotивляясь манихеям, делящим мир на два царства (диавола и Бога), он отстаивает принцип божественного единовластия в космическом порядке. На первый план выдвигает закон, которым Бог все нормирует, а не любовь, которой Он все к себе привлекает. Теократия в «*Civitas Dei*» понимается как закон вселенной, как содержание религиозной жизни личности и обществ.

Тайна боговоплощения рассматривается им как один из моментов мирового порядка. Вочеловечивание Бога не есть абсолютная цель, как отмечает Трубецкой, но лишь средство восстановления закона, нарушенного грехом человека<sup>3</sup>.

Человеческая природа, по мнению Августина, подавлена силой зла, и потому свобода человека есть лишь отрицательное злое начало. Спасение представлялось ему односторонним действием благодати, в котором человеческий элемент был обречен лишь на пассивную роль.

Православные богословы относят специфику взглядов блж. Августина к его толкованию первородного греха.

«Во Адаме грешило не “естество”, а личности. “Естество” не “грешило”, а было “грехом” рассечено на тысячи частей» как результат этого их общего греха. Каппадокийцы устремляются к миру иному, латиняне же, как увидим, все строят на земле, притом такой, какой она является сейчас», — замечает еп. Василий Родзянко<sup>4</sup>. И дальше поясняет: «В то время как каппадокийцы словно боятся отойти от “райской реальности” или — после грехопадения — “забыть” рай, бл. Августин спокойно остается на земле и твердо стоит на ней. Он» словно не замечает, что после грехопадения эта земля уже не та, и спокойно переходит через границу взад и вперед, даже не думая о паспорте и визе. Все это вызвано “западным менталитетом”, наследием древнего Рима, его цивилизации, римского права и юрицизмом, а богословски — влиянием “от противного” ереси Пелагия, с которой Августин вел бесконечные споры<sup>5</sup>».

<sup>3</sup> См.: Трубецкой. Мирозерцание Блаженного Августина.

<sup>4</sup> Василий (Родзянко), еп. Теория распада Вселенной и вера отцов. М., 1996.

<sup>5</sup> «Разве не одно и то же эти два предложения Августина и Григория: “Для предвещения Божия существовавшие... в роде человеческом” (Августин) и “Божественным предвидением... в первом устройении... все человечество” (Григорий)?» (Там же).

В IV в. можно заметить начало развития двух богословий, западного и восточного. Свою роль сыграло пелагианство. Пелагий считал, что пороки римского общества непреодолимы, потому что люди оправдывали свою греховность качеством природы — испорченной грехом Адама, с чем надо бороться. Блж. Августин так и не писал об испорченности Адамовым грехом мира, но заметил, что благодать спасла только человека от Адамова греха. Ни Пелагий, ни Августин не включили богословие каппадокийских св. отцов. В основу их учения легли слова св. ап. Павла об «избрании нас во Христе прежде сложения мира», и это значит, что «падшая природа» была воспринята как всецелое падение мира, который, по словам Христа, «грядет сего мира князь и во Мне не имать ниче соже» (Ин 14. 30)<sup>6</sup>.

Тогда космология оставалась почти совершенно под влиянием античной философии Аристотеля, природа становилась автономной. «Философская мысль скорее могла развиваться в сторону пантеизма, чем усомниться в самозамкнутости природного бытия...» — замечает прот. Василий Зеньковский<sup>7</sup>. Это оказало влияние на средневековую схоластику Фомы Аквината. Неотомисты не вносят ничего нового, утверждая, что Бог есть «первая причина» (*causa prima*) мира<sup>8</sup>.

Августин, продолжая античную мысль о естественно-правовом принципе, приспособлял ее к христианскому учению — Бог выступает у него источником правового принципа<sup>9</sup>.

В трудах блж. Августина изложены основные положения теократической доктрины, оказавшей глубокое и долговременное воздействие на политико-правовое учение Церкви. В произведении «О граде божием» Августин писал, что в мире существует два государства — «божий град» (Церковь) и «град земной» (государство). Только к Церкви подходит определение государства, данное Цицероном, так

---

<sup>6</sup> «Тогда не было бы, — пишет владыка Василий, — страшного “великого раскола”, не изжитого и поныне, после почти что целого тысячелетия! И не было бы “пленения” у нас на Руси “западным богословием”, затемнившим, начиная с XVII в., весь подлинный смысл нашего с вами падения во Адаме и восстановления во Христе» (*Василий (Родзянко), еп. Теория распада Вселенной и вера отцов*).

<sup>7</sup> Зеньковский В., *прот.* Апологетика. Нью-Йорк; М.; Париж, 1992–1993. С. 60–61.

<sup>8</sup> См.: *Sertillange A. La philosophie de St. Thomas. P., 1922. P. 12.*

<sup>9</sup> Характерно для нашего времени, что политики-католики часто выдвигают постулат сохранения натурального права, но его значение иное. Бога как учредителя права заменяет античное понимание натурального права как данного всем общей природой существования.

как лишь в Церкви право и общая польза, истинная справедливость, мир и покой. При отсутствии справедливости что такое государства, как не «большие разбойничьи шайки». Августин — один из первых церковников, призывавших насильственно приобщать к христианской Церкви. Утверждал, что источником зла является свободная воля людей, государство. «Вы думаете, что никого не следует принуждать к правде, однако читаете у св. Луки, что господин сказал своим слугам: принуди войти всех, кого найдете», рассуждал Августин<sup>10</sup>. Христос никого не принуждал, но «был ли тогда император, который бы верил во Христа и мог бы служить ему в благочестии, издавая законы против нечестия»<sup>11</sup>. Мысль блж. Августина не относится к учению восточных отцов Церкви об обожении человека в Духе Святом. Человек, «персть земная», остается человеком. «Человек — это лишь его «Я», персона, имеющая бытие, знание и волю». Позднее Фома Аквинский напишет «Persona est relatio» (личность есть отношение). Личность при таком представлении превращалась в маску, индивидуальное «физическое лицо», констатирует Федор Гайда<sup>12</sup>.

Запад не принял учения о благодати в смысле синергии, или сотрудничества благодати Бога воле человека ко спасению. Августин осознает себя уже внутри движения истории мира, был первым на Западе, кто вступил в богословие с сознанием его исторической перспективы. Он, как пишет Селиверстов, «представил латинскому миру мировоззрение, которое, хотя и в редуцированном виде, стало собственным мировоззрением западного средневековья»<sup>13</sup>.

Специфика мышления Августина о государстве связана с убеждением, что без грехопадения государство бы не возникло, поскольку в нем не было бы необходимости. В отличие от Церкви, основанной самим Иисусом Христом, государство не обладало благодатным способом происхождения. Богом установлен лишь принцип государства, создание же и функционирование конкретных государств зави-

<sup>10</sup> Блаженный Августин. Исповедь (URL: [http://prihod.rugraz.net/assets/pdf/Avgustin\\_Avrelj-Ispoved.pdf](http://prihod.rugraz.net/assets/pdf/Avgustin_Avrelj-Ispoved.pdf) (дата обращения: 10.09.2013)).

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> См.: Гайда Ф. О значении кафоличности для церкви (URL: [Http://www.pravoslavie.ru/put/55401.htm](http://www.pravoslavie.ru/put/55401.htm) (дата обращения: 19.10.2015)).

<sup>13</sup> Селиверстов В. Л. Августин в русской интеллектуальной традиции // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. М., 2002. С. 5–19.

сит от людей, которых Бог наделил свободной волей. Люди греховные, и это влияет на устройство государства.

Поскольку государство, как все земные блага, есть благо временное, то ценность его обуславливается отношением к Богу. В истории люди забывали об этом и придавали государству самостоятельное значение. Таким образом, государство стало градом дьявола, пишет Августин. На этом строится динамика взглядов Католической Церкви на государство и право, взаимосвязь их с исторической и политической обстановкой в мире, обусловленность этих взглядов взаимоотношениями Церкви и государства.

В римско-католической доктрине разграничивается сам принцип власти, являющийся божественным установлением, и способы ее осуществления, зависящие от конкретного человека. Так надо понимать формулу: «всякая власть от Бога». Потому сам институт власти должен почитаться, но не обожествлялась фигура, ее исполняющая. Католическая доктрина, несмотря на монархические симпатии, не объявляет какую-либо из форм правления единственно приемлемой для христианского государства. Основным критерием «правильного» осуществления власти служит стремление правителей к общему благу. Рим всегда отвергал идеи социализма и революционной борьбы. Иерархическое строение общества и общественное неравенство признаются установленными Богом.

В XIX в. Римско-Католическая Церковь столкнулась с наличием политико-общественных идеологий, которые опровергали традиционное учение блж. Августина о государстве, принятое как учение Церкви. Последним его однозначным защитником был папа Григорий XVI. Ему пришлось сражаться на многих линиях фронта, так как романтические революционные идеологии затрагивали множество проблем. В самом начале он ответил на распространявшиеся идеи романтических католико-теологических школ, возникших в Германии, которые пытались примирить теологию с философией: Шеллинга, Канта, Гегеля, Фихте. В борьбе с течениями, стремившимися к модернизации, Ватикан опирался на неосхоластику. Маттео Либераatore в своей книге, появившейся в 1840 г., обобщил новые концепции томистской философии.

Либеральный католицизм возник в период между 1825 и 1830 гг. в Бельгии среди граждан различного вероисповедания. Либеральные католики оказались главными участниками создания новой консти-

туционной Бельгии. В то время сформировался и французский либеральный католицизм, который проявился в Июльской революции 1830 г. Однако в реальную силу он превратился лишь в Бельгии, Ирландии, затем в Польше и Южной Америке. Фелисите Ламенне и его последователи в 1829 г. уже признали справедливость национальной борьбы за свободу, они поддерживали и борьбу поляков. Ламенне требовал отделения Церкви от государства. Он предназначал для независимой от государства Церкви (и духовенства) роль защитника бедных и лишенных свободы.

Либеральные католики в свою очередь хотели примирить буржуазное общество и конституционное либеральное государство с католицизмом, тоже требуя отделения церкви от государства. В ответ на эти новые идеи 15 августа 1832 г. в энциклике «*Mirari vos*» («О либерализме») Григорий XVI объявил еретическими религиозные отклонения, свободу совести и религии, неповиновение церковным и светским властям, учение, направленное на отделение Церкви от государства, и опасные движения — либерализм, франкмасонство, социализм и коммунизм: «Из сего отравленного источника “индифферентизма” проистекает то нелепое и ошибочное правило, или скорее бред, согласно которому должно подтверждать и обеспечивать кому бы то ни было “свободу совести”. Сему опасному заблуждению приготавливают путь через полную и неограниченную свободу мнений, но, как говорил святой Августин, “что может скорее умертвить душу, чем свобода заблуждения”. Отсюда широко распространенные среди народа извращение умов, глубочайшее развращение молодежи. Академии и гимназии ужасным образом оглашаются новыми и чудовищными мнениями, которые не подкапываются более под католическую веру тайне и путем уловок, но ведут с ней открыто публичную и преступную войну. Итак, когда сброшена узда религии, которой одной существуют царства и укрепляется власть, мы видим постепенное приближение развала общественного порядка, падение государей, ниспровержение всякой законной власти. Сюда относится и та гибельная свобода, коей не могли достаточно ужаснуться, свобода печати для опубликования каких бы то ни было писаний, распространяемые среди народа писания провозглашают определенные учения, колеблющие верность и покорность в отношении государей и разжигающие повсюду очаги мятежа. Пусть все принимают во внимание, что, согласно учению Апостола, “нет власти не от Бога; существующие

же власти от Бога установлены. Посему противящиеся власти противятся Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение". Законы Божеские и человеческие восстают против сияющих постыдными кознями мятежа и бунта поколебать верность государям и низвергнуть их с престолов. Посему, дабы не запятнать себя столь позорно, первые христиане посреди неистовства гонений могли, однако, хорошо служить императорам и трудиться для блага империи через стремление к новшествам и ради возбуждения повсюду мятежей, восхваляют всякий вид свободы, подстрекают к смутам вопреки благу Церкви и Государства, разрушают наиболее уважаемую власть. Пусть государи, наши дражайшие чада во Христе Иисусе, благоприятствуют своей поддержкой и властью сим наставлениям, составленным Нами ради спасения религии и государства. Пусть они принимают во внимание, что власть им была дана не только для земного управления, но в особенности для защиты Церкви и что все, делающееся на пользу Церкви, делается ради их могущества и спокойствия. Пусть они даже внушают себе, что дело религии должно быть им более дорого, чем дело трона»<sup>14</sup>.

Симптоматично, что когда аббат Винченцо Джоберти, подпавший под влияние либерального католицизма Ламенне, в своей книге «О духовном и гражданском первенстве итальянцев» утверждал, что папство не должно оказаться в стороне от реформистской деятельности по буржуазному преобразованию Италии, потому что папа и Церковь являются органической частью итальянской нации и итальянские государства должны вступить в конфедерацию, возглавляемую папой, то Григорий XVI решительно отказался от предлагаемой ему роли. Папа включил книгу Джоберти в индекс запрещенных книг.

Августинианское понимание роли государства отразилось также на оценке папой Григорием XVI восстания в Польском королевстве против власти Николая I: «Когда первое сообщение о бедствиях, которые так серьезно опустошили ваше цветущее королевство, достигли наших ушей, Мы одновременно узнали, что они были вызваны некими составителями обмана и лжи. Ни один христианин определенно не является врагом императора. Поскольку мы знаем, что

---

<sup>14</sup> *Папа Григорий XVI*. Окружное послание «Mirari vos» (URL: [http://www.traducionalist.info/blog/papa\\_grigorij\\_xvi\\_okruchnoe\\_poslanie\\_quotmirari\\_vosquot\\_pro\\_vidstupnicvo\\_vid\\_viri/2009-11-17-406](http://www.traducionalist.info/blog/papa_grigorij_xvi_okruchnoe_poslanie_quotmirari_vosquot_pro_vidstupnicvo_vid_viri/2009-11-17-406) (дата обращения 11.09.2013)).

император назначен Богом, необходимо любить его и оказывать ему почтение, и чтобы мы желали ему добра. Соблюдением этих увещаний первые христиане, даже во времена гонений, имели большие заслуги перед самими римскими императорами и безопасностью государства. «Солдаты-христиане, — говорит св. Августин, — служили неверному императору. Мы совершенно ясно учим, что повиновение, которое люди обязаны воздавать властям, установленным Богом, является предписанием, которое никто не может нарушать, если только эти власти не приказывают нечто, что противоречит законам Бога или Церкви<sup>15</sup>».

Социальными вопросами Ватикан стал положительно заниматься в конце XIX в. Поворотным моментом была энциклика Льва XIII «*Regum poaatum*» («О новых вещах») (1891). Она была вызвана фактом массовых забастовок в Италии в 1891 г. Энциклика «О новых вещах» по сей день считается одним из основных программных документов Римско-Католической Церкви в области социальной политики.

Проблемы, содержащиеся в «*Regum poaatum*», нашли свой отпечаток уже раньше в энциклике от 1 ноября 1885 г. «*Immortale Dei*» («О христианской Конституции государств»), в которой Лев XIII заявил, что Церковь может принять любую форму государства, если оно обеспечивает свободную деятельность Церкви. Государство и Церковь в равной степени суверенны в области своей деятельности. При этом Лев XIII не опровергал утвержденного раньше божественного происхождения власти. Хотя историки Церкви подчеркивают новаторство «*Regum poaatum*», но мы не замечаем отклонения от учения блж. Августина о государстве. Энциклики Льва XIII учитывают принцип исторической изменчивости обстоятельств и греховности человека при убеждении о божественном происхождении власти. Новостью является только признание важными для рассмотрения новые общественные движения.

---

<sup>15</sup> Cum primum. О гражданском повиновении окружное письмо Папы Григория XVI 9 июня 1832 г. Всем архиепископам и епископам, пребывающим в Королевстве (Царстве) Польском (URL: <http://kuraev.ru/smf/index.php?PHPSESSID=b8c61e59d7b88ad958ec547f3663060f&topic=625727.880> (дата обращения 02.09.2013)). Пий IX 8 декабря 1864 г. в приложении к энциклике «Кванта кура» («*Quanta cura*») осуждает прогрессивную научную и общественную мысль, свободу совести, отделение Церкви от государства, рационализм, демократию, социализм и коммунизм.



В энциклике от 20 июня 1888 г. «*Libertas praestantissimum*» («О человеческой свободе») Лев XIII признал положительные стороны неантирелигиозного либерализма, права человека на свободы и парламентскую демократию. В энциклике от 10 января 1890 г. «*Sapientiae christianae*» («Об обязанностях христиан как граждан») Лев XIII призвал верующих христиан признавать буржуазное государство и активно участвовать в государственной жизни. Одновременно с этим Лев XIII постоянно призывал к реставрации светской власти папы<sup>16</sup>. Одновременно социализм продолжает оцениваться «фальшивым лекарством» против социальных зол.

В энцикликах папы Льва XIII подчеркивается высокий уровень систематизации социальной доктрины. Государство рассматривается не как явление само по себе, а в связи с конкретными социальными проблемами. «*Rerum novarum*» посвящена «рабочему вопросу» — наиболее болезненному и актуальному для того времени. Итоги «*Rerum novarum*» повторялись в документах последующих пап с расширением круга вопросов. Они касались сущности государства, оптимальной формы государственного устройства, демократии, соотношения личности и государства.

Когда в России в 1905 г. началась революция, папа заявил, что глубоко порицает революционное движение в России. Он опубликовал энциклику «*Poloniae populum*» («Польский народ»), в которой призывал польских верующих и католическое духовенство оказать поддержку царским властям. Он призывал их избегать всяческого бунта, всеми силами «стараться сохранить мир и справедливость», не признавал возможности отделения государства от Церкви. Со времен французской революции 1789 г. папский престол возражал против отделения Церкви от государства. В XIX в. Ватикан вел критику государств Мексики, Эквадора, Венесуэлы, Бразилии, правительства которых выступали за отделение Церкви от государства. Пий X в ряде энциклик решительно осудил принятый во Франции в 1905 г. закон об отделении Церкви от государства. Пий XI считал основной опасностью эпохи лаицизм. Пий XI в своей энциклике «*Ubi arcano Dei consilio*» («На мир Христа в Его Царстве») от 23 декабря 1922 г.

---

<sup>16</sup> В 1870 г. государство Ватикан было ликвидировано Итальянским королевством. В результате возник так называемый «Римский вопрос». В 1929 г. в Латеранском дворце Италия признала суверенитет Папского престола над Ватиканом (*Stata della citta del Vaticano*) — восстановленным Церковным государством.

писал, что основой для общественного мира и для мира между народами может стать рехристианизация общества. Государство должно для этого предоставить полную свободу Церкви, а Церковь в обмен на это должна поддерживать государство в деле восстановления и укрепления порядка. Рехристианизация светского общества, согласно вышеуказанным принципам, должна осуществляться в рамках организации «Католического действия». «Католическое действие» объявило, что верующим-католикам следует выйти из политических партий и профсоюзов. В своей энциклике «*Quas primas*» («На праздник Христа Царя») от 11 декабря 1925 г. папа Пий XI определил содержание праздника Христа-Царя.

Новые конкордаты показывают позицию папы в области политики: добровольное ограничение Церковью своих политических интересов и деятельности ради достижения союза с государственной властью. В 1937 г. папские нунции действовали в следующих странах: Аргентине, Австрии, Бельгии, Боливии, Бразилии, Чехословакии, Чили, Колумбии, Коста-Рике, Никарагуа, Панаме, на Кубе, в Эстонии, Франции, Германии, Гватемале, Гаити, Гондурасе, Сальвадоре, Ирландии, Италии, Югославии, Латвии, Парагвае, Перу, Польше, Венгрии, Португалии, Румынии, Швейцарии, Венесуэле и Эквадоре. Значение юридически восстановленного церковного государства особо подчеркнул папа Пий XI в своей энциклике «*Quinquagesimo ante anno*» («Пятьдесят лет назад»), опубликованной в конце 1929 г.

Пий XI сурово осудил фашистский нацизм в энциклике на немецком языке «*Mit brennender Sorge*» («С усердным волнением») от 14 марта 1937 г. Резко воспротивился «новоязычеству» национал-социалистов, тоталитаризму, расовой теории и расистским преследованиям, а также преследованиям религии и Церкви. В энциклике «*Divini redemptoris*» («Божественный искупитель») от 19 марта 1937 г. Пий XI осудил атеистический коммунизм<sup>17</sup>.

Пий XII (начало понтификата 1939 г.), взяв за основу гуманистические принципы христианской веры и руководствуясь обобщенными понятиями, осудил расовую теорию и расовые преследования в Италии и в других странах. Способствовал тому, что католическое духовенство, церковные организации, а также верующие

---

<sup>17</sup> В 1938 г. папа создал комиссию, состоящую из теологов, для разработки проекта энциклики, осуждающей расовую дискриминацию и антисемитизм.

оказывали гуманитарную помощь жертвам преследований. Однако открытый протест считал делом бессмысленным<sup>18</sup>. Трудно предположить, что, благословляя хорватского фашиста Анте Павелича, папа не знал о ситуации в Хорватии. Пий XII был, по мнению историков, папой-политиком. Очевидной целью политического поведения Пия XII и его заявлений во время войны была защита интересов Римско-Католической Церкви и христианской цивилизации. Эта естественная задача была сформулирована папой в период войны во время рождественских радиовыступлений, обративших на себя серьезное внимание<sup>19</sup>.

Пий XII считал современную концепцию государства наиболее опасным для католицизма лжеучением: «Таким образом, отвергая божественный авторитет и обязующую силу законов, неизбежно приходят к тому, что государственная власть оказывается безграничной и приписывает себе права, не отвечающие ни перед кем<sup>20</sup>».

Церковь проповедует и провозглашает уважение законов и повиновение земным властям, которые получили свое начало от Бога. Следовательно, Бог и выражающая божественную волю Церковь дает власть государству и руководителям государства, но одновременно определяет и границы этой власти. Задача государства «контролировать частную и индивидуальную стороны национальной жизни, сдерживать и развивать, гармонично направлять их на общее благо каждого<sup>21</sup>». Государство как таковое не самоцель, а средство осуществления общественного блага (*bonum commune*). Интересы общественного блага устанавливают пределы государственной власти. В этом отношении Пий XII опирается на энциклики своих предше-

---

<sup>18</sup> См.: *Napolitano M. Tajne akta Watykanu*. Kraków, 2013. В 1939 г. началась Вторая мировая война, правительства Франции и Англии обратились с просьбой к папе объявить Германию агрессором. Пий XII отказался, сказав, что Ватикан не может непосредственно вмешиваться в международную политику. В 1941 г. во время агрессии против СССР существовало полное молчание.

<sup>19</sup> Жертвой стали Жак Маритэн, Тейяр де Шарден, работы которого были занесены в «Индекс запрещенных книг», братья Ранер, Ганс Кюннг, Иосиф Ратцингер, де Любак, Даниэлу, Ив Конгар, кардинал Шухард.

<sup>20</sup> Цит. по: *Енё Г. История папства* / Пер. О. В. Громова (URL: <http://www.rulit.net/books/istoriya-papstva-read-218200-1.html> (дата обращения 11.09.2013)).

<sup>21</sup> Там же.

ственников: Льва XIII — «*Immortale Dei*» (1885) и Пия XI — «*Quas primas*» (На праздник Христа Царя», 1925).

Церковь по-прежнему намечала моральные основы государства и с этой позиции осуждала тоталитарные и социалистические государства.

Блаженный Иоанн XXIII, папа с 1958 г., выступал за мир и мирное сосуществование государств с различными социальными системами. Стремился модернизировать Католическую Церковь в связи с изменившимися в мире условиями. В 1962 г. созвал II Ватиканский собор. В 1959 г. Иоанн XXIII официально признал революцию на Кубе, а 3 января 1962 г. аккредитовал при папском дворе представителя правительства Ф. Кастро. Однако стратегия Ватикана — принципиальное отрицание идеологии коммунизма — сохранялась. Это видно из молитвенной формулы, рекомендованной им католикам в августе 1961 г.: «Бдительность по отношению к безбожному коммунизму, к тому, как ему обучают и как с ним живут, не должна быть парализована стремлением к кажущемуся миру». Папа считал, что урегулирование отношений Ватикана со странами социалистического лагеря, где проживает больше 50 млн католиков, отвечает интересам Католической Церкви<sup>22</sup>. «Альтернативой должна быть не война против Советского Союза, а “истинный мир, мир Христа”». Папа рекомендовал решение спорных вопросов между двумя системами путем “свободных и лояльных переговоров”, не требовал отлучать от Церкви тех, кто исповедует “ошибочные учения”»<sup>23</sup>.

Иоанн Павел II в «*Gaudium et spes*» («Радость и надежда»), систематизирует учение о человеке и его правах, об обществе, государстве, о политике и социальных вопросах. Энциклика от 14 сентября 1981 г. «*Laborem exercens*» («Для трудящихся») является продолжением энциклик: «*Rerum novarum*» Льва XIII от 1891 г., «*Quadragesimo anno*» («В сороковой год») Пия XI от 1931 г. и «*Mater et magistra*» («Мать и наставница») Иоанна XXIII от 1961 г. Предлагает третий путь, который на основе законов христианской морали осуществляет гармонизацию и освобождение труда<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> См.: Мусский И., 100 великих дипломатов. М., 2001.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> См.: Гергей И. История папства. М., 1996.

Папа занимает конкретную позицию по существенным экономическим проблемам эпохи. Папская комиссия «Право и мир» (*«Justitia et Pax»*) от 27 декабря 1986 г., о кризисе международной задолженности<sup>25</sup>, обращает внимание на взаимные зависимости в мировой экономической игре. В связи с этим папа призывает к солидарности, к чувству взаимной ответственности.

Ватикан выступил против «теологии прогресса», «теологии освобождения», «теологии революции», против латиноамериканских священников, которые отождествляли себя с народом и вступали в общественную и политическую борьбу. В ходе своей первой заграничной поездки папа Иоанн Павел II выступил в Пуэбле с суждением освободительной теологии. Убеждал, что хотя долгом Церкви является поддержание бедных, то священнослужители не могут попадать под влияние радикальных общественно-политических учений. Церковь борется против социальной несправедливости путем нравственного совершенствования человека. Таким образом, личный грех приобретает общественные масштабы в несправедливой общественной системе<sup>26</sup>.

В 1985 г. в энциклике *«Slavorum apostoli»* («Апостолы славян») папа изложил новую программу духовного, а не государственного единства славян и Европы. «Да ниспошлет Святая Троица и всей Европе через заступничество двух братьев-святых чувство того, что все народы Европы должны ощущать необходимость и потребность в религиозно-христианском единстве и братском сообществе, устранив непонимание и взаимное недоверие, преодолев идеологические конфликты, чтобы они стали примером для всего мира в общем понимании истины, в достижении взаимопонимания и ненарушаемой свободы в духе справедливого и мирного сосуществования»<sup>27</sup>. Энциклика *«Euntes in mundum universum»* («Идите по всему миру», 1988) говорит о восстановлении единства христианской Церкви. Наиболее слож-

---

<sup>25</sup> *«Al servizio della comunità umana: un approccio etico al debito internazionale»* (L'Osservatore Romano. 1987. Januar 28).

<sup>26</sup> Инструкция Конгрегации вероучения *«De quibusdam rationibus Theologiae Liberationis»*, подписанная кардиналом Ратцингером 6 августа 1984 г. и затем утвержденная папой.

<sup>27</sup> *«Slavorum Apostoli»* («Апостолы славян»). Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия. Одиннадцать веков спустя (URL: <http://www.catholic.tomsk.ru/library/text/ioann-pavel-ii-apostoly-slavjan.html>).

ным фактом является положение украинской греко-католической (униатской) церкви, где перемешались религиозные и политические антагонизмы.

В итоге стоит подчеркнуть, что с середины XX в. Ватикан, рассуждая о государстве, все чаще затрагивает проблему демократии. Наиболее детально попытка осмысления сущности демократии в социальной католической доктрине была предпринята Пием XII в Рождественском послании 1944 г. Однако, несмотря на ощущение прогресса в отношении государства к Церкви и возникновении социального учения Церкви, богословское осмысление государства не изменилось по отношению к мысли блж. Августина. Его образ имеет моральный облик.

На современном этапе, когда Церковь официально отделена от большинства государств, она в своем социальном учении не действует ни против государства, ни в его интересах<sup>28</sup>. Она не ставит своей непосредственной целью политическое или экономическое влияние в обществе. Римско-Католическая Церковь прежде всего борется за нравственный образ жизни верующих, соответствующий требованиям религии<sup>29</sup>. Социальное учение часто пользовалось достижениями философии католицизма. Впоследствии появились теология труда, теология культуры, теология политики.

**Ключевые слова:** блж. Августин, теория государства, учение Ватикана о государстве.

<sup>28</sup> См.: *Жилинская В. С.* Представления Римско-Католической Церкви о государстве и праве: Дис. ... канд. юрид. наук. М., 2008.

<sup>29</sup> П. Лобье выделил следующие этапы развития социального учения Римско-Католической Церкви: I этап (христианство — гонимая религия) приходится на эпоху зарождения христианства — первые века нашей эры (до 313 г.); II этап (постепенное превращение христианства в государственную религию) длится приблизительно с 313 г. (издание Константином и Лицинием Миланского эдикта, узаконившего исповедание христианской религии в Римской империи) до начала Средневековья; III этап (средневековый расцвет христианства) занимает весьма длительный период средних веков вплоть до эпохи Возрождения (XIV в.); IV этап (Ренессанс и Реформация) связан с эпохой Возрождения (начиная с XIV в.) и зарождением протестантизма (XVI в.); V этап (эпоха буржуазных преобразований) — период буржуазных революций (XVII–XVIII вв.); VI этап (обновление католицизма) начинается в 1891 г., в связи с выходом в свет энциклики Льва XIII «*Regum novarum*» и длится до II Ватиканского собора; VII этап начинается в 60-х гг. XX в. (II Ватиканский собор) и длится по сей день (см.: *Лобье П. де.* Три града. Социальное учение христианства / Пер. Л. А. Турчинского, вступ. ст. С. С. Аверинцева. СПб., 2000).

## St. Augustine and Roman theology of the state

H. Kovalska-Stuss

The article contains comparative analysis of encyclicals of the Popes: Gregory XVI, Pius IX, Leon XIII, Pius XI, John Paul II and Augustines work *City of God*. State in the Christian space are being found in the focus of attention of this article. It is commanding, that *City of God* Augustine is a foundation for encyclicals.

**Keywords:** St. Augustine, theory of the state, Vatikan's teaching about the state.

### Список литературы

1. Василий (Родзянко), еп. Теория распада Вселенной и вера Отцов. М., 1996.
2. Гайда Ф. О значении католичности для церкви (URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/55401.htm> (дата обращения: 19.10.2015)).
3. Гергей Е. История папства. М., 1996.
4. Жилинская В. С. Представления римско-католической церкви о государстве и праве: Дис. ... канд. юрид. наук. М., 2008.
5. Зеньковский В. прот. Апологетика. Нью-Йорк; М.; Париж, 1992–1993. С. 60–61.
6. Лобье П., де. Три града. Социальное учение христианства. СПб., 2000.
7. Мусский И. А. 100 великих дипломатов. М., 2001.
8. Селиверстов В. Л. Августин в русской интеллектуальной традиции // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. М., 2002. С. 5–19.
9. Трубецкой Е. Н. Мирозозерцание Блаженного Августина. М., 1892.
10. Napolitano M. Tajne akta Watykanu. Kraków, 2013.
11. Seruillange A. La philosophie de St. Thomas. P., 1922.

# Блаженный Августин в польской системе образования с XIV по XVII столетие

Х. Ковальска-Стус

Цель доклада — отметить значение учения бл. Августина и его наследников (св. Фома Аквинский) в системе образования Краковской академии и католических школ в Польше. Доклад содержит следующие проблемы: 1. Августинизм в образовании Краковской академии XIV и XV вв.: а) учение о добродетели, б) волюнтаризм и рационализм в отношении ко злу, в) концепция свободы, г) превосходство богословия над философией; 2. Гуманизм и доктринальная традиция: а) свобода исповедания, б) власть, в) собственность.

Труды блж. Августина служили в монастырских школах, потом в университетах средневековой латинской Европы основой учебников, хрестоматий, богословских учебных дискуссий, а также образцом методологии богословского мышления. В «Исповеди» Августин представил характеристику обучения как учения для спасения, путь в поисках истины<sup>1</sup>. Целью являлось преодоление античной метафизики при сохранении некоторых терминов и концепций античной мысли.

Знаток наследия блж. Августина Владислав Сенько подчеркивает, что Августин не знал греческого языка и греческая мысль эпохи была ему известна только из фрагментов, присутствующих в переводах<sup>2</sup>. Историк философии замечает также, что дилетантизм Августина по отношению к философии спас его от излишества эрудиции, что породило скептицизм и привело к оригинальной постановке многих вопросов и позволило решить их новаторским образом. Считает свежей и плодотворной его антиманихейскую концепцию порока как отсутствия добра, роль воли в процессе познания или известное утверждение: *crede ut intelligas*.

---

<sup>1</sup> Об этом см.: *Сыпченко Т.* Становление и развитие университетской культуры в средние века: Культурно-философский анализ. Дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2009.

<sup>2</sup> См.: *Seńko W.* Jak rozumieć filozofię średniowieczną. Warszawa, 1993. S. 65.



Сенько критикует Августина за смешение философии, богословия и мистики, что станет типичной чертой средневекового образования, однако заслугой Августина считает возбуждение интереса современников и наследников к философии, богословию, мистике и диалектике. Он повлиял на выбор проблематики и методики философствования. Преобладают в них *auctoritas et ratio*, сосуществующие в человеке, который принадлежит к двум взаимосвязанным порядкам. Этим он убедил средневековую педагогику, чтобы не отрицать образование, основанное на умном использовании философии: «Никто не сомневается, что учиться нас побуждает двойная сила: сила авторитета и сила разума. Но для меня решено одно: что я никогда не уклонюсь от авторитета Христова, ибо не нахожу более сильного. Что же касается исследований чистого разума, то я уже так настроен, что если бы особенно сильно пожелал уразуметь что-либо истинное не только верой, но и пониманием, убежден, что найду это у платоников тем, что не противоречит нашей религии (...) Для меня достаточно не думать, чтобы человек не мог найти истину. Кто же полагает, что академики именно так думали, тот пусть выслушает самого Цицерона. Ибо он говорит, что они имели обыкновение скрывать свое мнение, и если открывали его, то лишь тому, с кем доживали вместе до самой старости. Какое это было мнение, известно одному Богу, но я полагаю, что это было мнение Платона»<sup>3</sup>.

В трактате «Против академиков» Августин замечает: «Если бы из безусловно правильного утверждения, что человек, не занимающийся науками и не интересующийся познанием истины, не может быть мудрым, необходимо следовало, что ищущий истину непременно ее находит, то, конечно, вся ложь академиков была бы похоронена вместе с их временем. Благочестиво нам следует молить о божественной помощи, чтобы постоянное стремление к упражнению в полезных науках удерживало правильный курс, с которого не заставил бы уклониться никакой случай, препятствующий войти в безопасную и приятную гавань философии»<sup>4</sup>.

Рассуждения Августина имеют диалоговую форму, характерную для античной школы, но христианское содержание. Понимание Августином роли риторики и диалектики соответствовало античным нор-

<sup>3</sup> *Блж. Августин. Против академиков* (URL: <http://klex.ru/cg7> (дата обращения 12.11.2014)).

<sup>4</sup> Там же.

мам, следовательно, его методология оставалась в русле греческой античной школы. (Экзегетике он научился от св. Амвросия Миланского.) Августин разделял представление о том, что познание возможно. Он искал такой способ познания, который не подвержен заблуждениям. Когда человек погрузится в познание своей души, он найдет там содержание, которое не зависит от окружающего мира.

Богословское обучение, по Августину, основывалось на убеждении, что Истину о Боге не может познать разум, только вера, а вера относится к воле. Богословское учение, в отличие от греческого философского, переходит от интеллектуализма и рационализма к волюнтаризму. Бог как трансцендентное бытие и истина является предметом метафизики. Бог — источник самого познания и одновременно — теории познания. Как прекрасное является предметом этики. Древнегреческая триада — Красота, Истина, Благо — отождествляется с Богом.

Латинские университеты включили в программы курсов факультета искусств натурфилософию Аристотеля для познания материального мира<sup>5</sup>. Как известно, основным противоречием между греческой рациональной методологией познания и методологией блж. Августина является факт, что Аристотель утверждал, что непосредственным и наиболее естественным объектом познания является материальный мир. Вопреки этому Августин доказывает: непосредственный и наиболее естественный объект познания есть Бог. Августин усматривает цель непосредственного познания в обращении к познанию души ради обретения самого критерия Красоты — Бога: познание Бога должно предшествовать всякому другому знанию, включая и самопознание.

Для ультрареализма Августина непосредственный путь к Богу осуществляется через возвращение к присутствию Бога в уме. Обращение университетских /академических программ к Аристотелю как натурфилософу предполагает окольный путь к Богу через непосредственное исследование физического мира. Однако не Аристотель стал причиной обращения латинского христианства XIII в. к натурфилософии; скорее потребность в философии природы обусловила интерес к Аристотелю. Многие в этой связи противопоставляют в истории христианского образования эпоху блж. Августина и его

---

<sup>5</sup> См.: Суини М. Лекции по средневековой философии. М., 2006.

платонизм эпохе Фомы Аквинского и его аристотелизм. Однако Августин не противопоставлял Аристотеля Платону: «Нашлись такие проницательнейшие мужи, которые своими рассуждениями уяснили, что Аристотель и Платон так между собою согласны, что кажутся противоречащими только людям несведущим и невнимательным. Поэтому хотя и многими веками и продолжительными спорами, однако, как думается мне, выработана наконец одна система истиннейшей философии. Философия эта не есть философия чувственного мира, от которой совершенно заслуженно отвращается наша религия, но философия другого, умопостигаемого»<sup>6</sup>.

Августин является ярким защитником философии как орудия, вспомогательного по отношению к богословию. В диалогах со своими учениками, напоминающих платоновские диалоги, он высказывает следующие идеи: «И лишь душевная боль смогла принудить меня бежать от открытого всем ветрам образа жизни и искать прибежища в недрах философии. Это она освободила меня от того суеверия, в которое я так опрометчиво увлекал вслед за собой. <...> Мудрый знает: в философии есть нечто истинное, если и я успел узнать из нее так много истинного. <...> “Ты, глупец, имеешь обычай преувеличивать свои знания. Неужели ты мог когда-нибудь что-либо узнать о диалектике? Гораздо более, чем из любой другой части философии. Во-первых, это она меня научила, что все вышеприведенные положения, которыми я пользовался, истинны. Затем, через нее я узнал и многое другое истинное. А как его много, сосчитайте, если можете. Если в мире четыре стихии, то их не пять. Если солнце одно, то их не два. Одна и та же душа не может умереть и быть бессмертной»<sup>7</sup>.

Чтобы стать студентом философии в Краковской академии, не нужны были особые условия. В свою очередь, богословие изучать могли только священники в зрелом возрасте (25–30 лет). Учеба продолжалась 7–8 лет. Студентов было крайне мало. Фундаментом обучения была Библия. Парижский аверроизм отрицательно насторожил богословов по отношению к использованию логики и метафизики Аристотеля. Подход к богословию был чисто августинским. В Кракове он сочетался с номинализмом, который царствовал на философ-

---

<sup>6</sup> *Блж. Августин. Против академиков.*

<sup>7</sup> Там же.

ском факультете. Речи ректора — Станислава из Скрбимежа — свидетельствуют о том, что в начале XV в. в краковском богословии появилась юридическая проблематика. Это было связано с реформой Церкви и подготовкой к собору. Тогда состоялись споры папистов с концилияристами и университет вырабатывал свою позицию в этом плане в ходе общей дискуссии. Делегаты от университета участвовали в соборе в Констанции и Базеле.

Еще в XV столетии Краковская академия (основанная в 1364 г.) работала согласно программе Парижского университета. Академия оставалась тогда под руководством епископа, следовательно, первостепенную роль играл богословский факультет. Парижские августинцы не разделяли взглядов Фомы Аквинского на возможность философского обсуждения истины откровения. Отстаивали убеждение, что между философией и богословием непроходимая граница. Утверждали, согласно Августину, что философия только в некоторой степени помогает приблизить человека к Богу, поэтому может играть вспомогательную роль. В конце XIV в., в связи с волной религиозного движения, согласно его лозунгу оживления религиозной жизни — *moderna*, богословие приобрело практический характер, сосредоточивалось на жизни человека и реформе Церкви, вернулось в русло традиции библейских исследований<sup>8</sup>. С этим течением был связан Матфей из Кракова, один из реставраторов Краковской академии в 1397 г. Он высказывался на тему связи богословия с философией в диалогах пз. «*Rationale operum Divinorum*». Другой преподаватель, Франциск из Бжега, в своей речи от 1425 г., доказывал, что философская аргументация методологически помогает в обращении неверных. Лука из Великого Козьмина в духе учений Августина преподавал: «Тот настоящий философ, который стремится к верному познанию, а его познание имеет цель правую, уживчивую и моральную»<sup>9</sup>. Развивался интерес к проблематике моральной и общественной. Авторы трактатов, посвященных этому вопросу, ссылаются на Августина (добродетель — свойство ума, благодаря которому можно жить согласно правде) и Буридана развивающего учение Августина<sup>10</sup>. На первый план выдвигается волюнтаризм. Воля явля-

<sup>8</sup> См.: *Palacz R.* Filozofia polska wieków średnich. Warszawa, 1980. S. 80.

<sup>9</sup> Цит. по: Там же.

<sup>10</sup> Rękopis BJ 623 see: *Korolec J.* Filozofia moralna. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce. T. 7. Wyd. PAN 1980. S. 147.

ется инструментом, освобождающим человека от греха, в отличие от учения Аристотеля, где главную роль играет интеллект. Вопрос волюнтаризма и морали непосредственно связан с проблемой воли. Согласно блж. Августину, преподаватель Лука из Великого Козьмина доказывал, что по-настоящему свободен человек, стремящийся к добру, и наоборот — тот, кто выбирает добро, по-настоящему свободен. Если его познание согласно правде, его выбор на стороне добра, человеческая воля по необходимости стремится к совершенному Божественному добру. Человеческая воля более свободна, нежели познавательная власть в человеке, потому она именно влечет человека к выбору, и на ее религиозное воспитание надо обратить внимание, за Августином повторяет профессор Краковской академии Павел из Ворчина. Стоит заметить, что этот взгляд не противоречит тезисам св. Фомы.

Следуя Августину, по-другому понималась проблема личности, нежели в греческой философии. Философы утверждали, что человек сам для себя обустроивает личность, потому борьба со злом — его личное дело. О выборе решал разум. Августин отбрасывает понятие личности, решающей за себя. Такое поведение он определяет словом *superbia* (гордыня). Человеку не по силам создать высшее добро, потому он не самодостаточное существо. Как человеческий разум, так и чувства подвергаются злу. Потому от разума и чувств к добродетели ведет добрая воля. Помогает в этом не гордыня, а смирение (*humilitas*). Это учение укоренилось с натиском на волюнтаризм в латинском богословии и религиозной практике, а также в православии с натиском на практику исихазма. Оно чаще всего подвергалось критике с позиции секулярной европейской культуры.

Августианский подход к богословию преобладал в программе факультета богословия в Краковской академии вплоть до реформы Гуго Коллонтая в XVIII столетии. Краковские профессора богословия были консервативны в отношении выбора учебников и методологического подхода. Наоборот, на факультете свободных искусств в области философии, где училось больше студентов, отразилось уже влияние Фомы Аквинского. Профессора учили о параллельном и раздельном познании в области философии и богословия (Венедикт Гессе († 1456), Станислав Былица, Михаил Фолькенер и др.). Выделялись две области: науки естественные и моральные. За Фомой Аквинским понимали природу как непосредственный объект познания,

Бога — как объект опосредованный. Начинали, вопреки Августину, с познания природы. Августин считал, что познание Бога предшествует познанию творения: именно благодаря нашему знанию Бога мы распознаем единство, красоту и благо в творениях. Для Фомы и его последователей Аристотель открывал философии материальный мир, как это не могла сделать эпистемология Августина.

Нельзя, однако, сказать, что подход Августина к познанию Бога в эпоху Фомы недооценивался, но интерес к Аристотелю дополнил его подход космологическим подходом<sup>11</sup>. Именно эта нужда изучения внешнего материального мира, подкрепленная переводами Аристотеля, проявилась и в университетских программах.

На западе Европы в середине XIII в. труды Аристотеля были переведены на латинский язык и стали доступными для изучения европейским интеллектуалам. Однако восприятие мысли Аристотеля было неоднозначным. Ортодоксы видели опасность в сочинениях Аристотеля. Обвинили магистра факультета искусств Парижского университета Сигера Брабантского († 1280) в том, что он, согласно с законами природы, учил о Боге как о перводвигателе мира, не его творце, а индивидуальное бессмертие рассматривал в переносном смысле — как бессмертие человеческого рода. Такого рода философия противоречила догмам, поэтому растущее влияние философии Аристотеля нуждалось в согласовании ее с учением Церкви. Теолого-философский синтез был сделан Фомой Аквинским, а вместе с тем философские энциклопедии, пришедшие на место прежних компиляций. Появились суммы — синтезисы. На основе философии Аристотеля сложился канон европейской философской терминологии, чего не было раньше.

Определение теологии как науки, построенной на фундаменте логики Аристотеля, ознаменовало разделение между спекулятивной теологией и библейской экзегезой. В экзегетике преобладали грамматико-риторические интересы, в спекулятивной теологии — логика. Кроме того, надо учесть, что Ренессанс усилил интерес к человеку, однако справедливо заметить, что уже Августин высказывался в этой области<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> См.: Суини. Лекции по средневековой философии.

<sup>12</sup> Наследие Августина в XX в. стало фундаментом в направлении философской антропологии.

Несмотря на это, университетское образование, даже времен Ренессанса, остается под влиянием идей Августина. Августин утверждал, что с помощью учителя Бог озаряет человеческую душу. Гуманисты с восторгом будут цитировать слова Августина, что у учителя высокая миссия. Утверждение о связи образования и морального воспитания и идея самовоспитания также принадлежат Августину<sup>13</sup>.

Гуманизм и августинизм часто сочетались. Богослов Краковской академии — схоласт и известный проповедник — Николай из Козлова — был увлечен Петраркой и одновременно переплетал цитаты из итальянского мыслителя с цитатами из Августина. В своей проповеди во время панихиды по королю Владиславу Ягайле, которая состоялась во время собора в Базеле в 1434 г., он затронул тему значения добрых дел в момент смерти. Эта проблема рассматривается богословом одновременно в духе гуманизма, со ссылкой на Петрарку и его «De remediis» и блж. Августина. В духе гуманизма автор рассматривает человеческий активизм, а, согласно учению Августина, он имеет сотериологическую направленность, указывающую, что добрые дела, совершенные не в хорошей интенции, это грех. Всякое действие, не направленное на добро, равно бездействию. Как замечает Юлиуш Доманский, польские богословы изучают итальянский гуманизм, но не противопоставляют его наследию Средневековья<sup>14</sup>. О таком сочетании Петрарки и Августина свидетельствуют рукописные сборники Иоанна из Домбровки († 1447; BJ 723)<sup>15</sup>, касающиеся темы христианской дисциплины. Иоанн из Людзиска († 1469 в.), увлеченный идеей гуманистического активизма, включает суть понимания созерцания бл. Августина в категорию труда (*Mowa pochwalna na cześć filozofii*), что противоречит ренессансному противопоставлению *vita activa* и *vita contemplativa*. В своих лекциях Николай из Козлова, ссылаясь на блж. Августина, доказывает превосходство богословия над философией. Богословие содержит правду Христову, которая проверяет всякое рациональное знание<sup>16</sup>. Он часто цитирует «Комментарии

<sup>13</sup> См.: *Пиков Г.* Из истории европейской культуры. Новосибирск, 2002.

<sup>14</sup> *Domański J.* Początki humanizmu, dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce. Т. 9. Wyd. PAN 1982. S. 60.

<sup>15</sup> См.: *Ibid.* S. 99.

<sup>16</sup> Wykład wstępny «Sentencji» Piotra Lombarda, Mikołaj z Kozłowa, przekł. Popławska K. // 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna 13–15 wieku, red. Domański J., Wątep, Tatarkiewicz W. Warszawa, 1978. S. 303. Далее то же изд., страницы указаны в тексте.

к Псалмам» бл. Августина, которые являются основой аргументации относительно морали и истины, фундамента всякого бытия (с. 304–305). Высшей антропологической правдой является богочеловечество Христа. Николай обличает гордыню философов. «Грехом против Св. Духа является утверждение, что богословие можно узнать следуя за Аристотелем», — утверждает Николай (с. 307). Знание природы не углубляет познания души (с. 309). Истина, как сказал блж. Августин, содержится в Священном Писании (с. 310). Пророчество и откровение выше всякой философии (с. 313). Любовь открывает путь к правде, гордыня ее затемняет (с. 314). Подробности процесса истинного познания объясняет Николай на основании трактата блж. Августина «О Троице»: от Отца получаем потенцию, от Сына — Разум, от Св. Духа — готовность (с. 315).

Другого известного преподавателя Краковской академии — Якова из Парадиса († 1464) — занимали вопросы практической индивидуальной и общественной морали. Он также повторяет за «Комментариями к Псалмам» Августина, что мораль достигается добрыми делами<sup>17</sup>.

В XVI столетии в Речи Посполитой открывают многочисленные иезуитские коллегии, в том числе также известную Виленскую академию. Преподавателем философии, затем богословия на рубеже XVI–XVII вв. в этой академии является Мартин Смиглецкий. В 1696 г. выходит в печати его трактат на тему этики экономии «О ростовщичестве» («O lichwie»), в котором он ссылается на Августина как осуждающего ростовщичество, что противоречит естественному праву. Часто ссылаются на блж. Августина преподаватели Иезуитской коллегии в Познани — Иоанн Клейн и Матфей Бембус.

Блаженный Августин сыграл в польской программе богословского обучения основополагающую роль. Он не только повлиял на определение проблематики обучения, но также определил методологический подход в изучении теологии. Вопреки популярному мнению анализ наследия краковских профессоров доказывает, что вплоть до XVIII столетия августинизм назначал направление и не соперничал с новым богословским учением св. Фомы. Можно даже заметить, что не появилась тенденция противопоставления одного богослова другому.

<sup>17</sup> O myślach i ich jakości, Jakub z Paradyża, przekł. Porębski A. // 700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna 13–15 wieku, red. Domański J., Wstęp, Tatarkiewicz W. Warszawa, 1978. S. 337–340.



Преобладала привязанность к августианской философии познания, не было интереса к спекулятивной философии. Четко определялись границы между философией и богословием. Новые тенденции в антропологии периода Ренессанса, проявляющиеся в творчестве, не возбуждали сопротивления. Внимание уделялось прежде всего морально-дидактической проблематике. Стоит подчеркнуть, что краковское богословие было консервативным. Научные достижения, имеющие европейское значение, принадлежали краковским канонистам, среди которых наиболее заслуженным был Павел Влоковиц.

**Ключевые слова:** блж. Августин, богословие в средневековом университете.

## **Saint Augustine at Polish academies from the 14th to the 17th century**

H. Kovalska-Stuss

The article About is saying about meaning Augustine and St. Tomasz in the education system of Krakow Academy and Catholic schools in Poland. The article contains the following problems: theory the authoritarianism and the rationalism in teaching about the evil, freedoms concept, advantage of theology over philosophy, the humanism and the doctrinal tradition freedom of religion, the authority, the property.

**Keywords:** saint Augustine, theology at the medieval university.

### **Список литературы**

1. Пиков Г. Г. Из истории европейской культуры. Новосибирск, 2002.
2. Суини М. Лекции по средневековой философии М., 2006.
3. Сыпченко Т. Становление и развитие университетской культуры в средние века (культурно-философский анализ): Дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2009.
4. Domański J. Początki humanizmu, dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce. T. 9. Wrocław, 1982.
5. Korolec J. Filozofia moralna // Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce. T. 7. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1980.
6. Palacz R. Filozofia polska wieków średnich. Warszawa, 1980.
7. Senko W. Jak rozumieć filozofię średniowieczną. Warszawa, 1993.

# Рецепция учения Августина о граде Божьем в западноевропейской экзегетике первой половины XII века

И. С. Редькова

Данное исследование посвящено проблеме рецепции учения Августина о граде Божьем в богословии XII века, эпохе, когда происходят глубинные трансформации во всех сферах жизни Европы. Свой труд «О граде Божьем» (*De civitate Dei*) Августин писал, находясь в семантическом поле поздней античности, где понятие римской *civitas* (равно как греческого *πόλις*) было отточено за века в политических теориях. Определенные и очевидные представителю античной культуры, каковым был Августин, смыслы и возможности интерпретаций понятия *civitas* теряются в условиях дисконтинуитета, когда самый феномен *civitas* перестает существовать в социальной реальности средневековой Европы. Неясность и неопределенность, отсутствие четкого определения термина (а вернее, сосуществование многих его дефиниций) в новых социальных структурах и в новом семантическом поле позволили теологам дать новое, свое собственное и актуальное для них прочтение августиновской антитезы град Божий — град земной, оставаясь, тем не менее, в рамках богословской традиции.

XII век — это особая эпоха в истории Западной Европы, когда происходят глубинные трансформации во всех сферах жизни — политической, социальной, экономической, культурной<sup>1</sup>, это эпоха становления и развития городов как новой формы организации социальной жизни. В это время своего наивысшего развития достигает экзегетика, возникает большое количество всевозможных комментариев и проповедей на Священное Писание, появляются различные диспуты, сентенции, суммы, осмысляющие как насущные, конкретные, так и теологические, абстрактные, вопросы и проблемы. Социальные, экономические и политические трансформации, которые затрагивали и Церковь, заставляли теологов обращаться к *Scriptura Sacra* для осмысления происходящих на их глазах перемен. Новое прочтение получает и классическая в богословии антитеза *civitas Dei* / *civitas diaboli* Августина.

---

<sup>1</sup> Уваров П. Ю. XII столетие и секрет средневекового Запада: обретение новых форм // Средние века. 2013. Вып. 74(3–4). С. 42–59.

«De civitate Dei» Августин писал, находясь в семантическом поле поздней Античности, где понятие римской *civitas* (равно как греческого *πόλις*) было отточено за века в политических теориях. Для представителя античной цивилизации, каковым был Августин, употребление *civitas* четко соотносилось с тем набором значений и характеристик, которые выработала эллинская и римская цивилизации и которые делали возможным восприятие *civitas* как города, сообщества людей, государства и гражданского общества одновременно<sup>2</sup>. Определенные и очевидные представителю античной культуры, каковым был Августин, смыслы и возможности интерпретаций понятия *civitas* теряются в условиях дисконтинуитета, когда самый феномен *civitas* перестает существовать в социальной реальности. Сосуществование многих дефиниций термина в новых социальных структурах и в новом семантическом поле<sup>3</sup> позволили экзегетике создавать новые смыслообразы, в которых можно разглядеть и характерные черты («приметы времени») окружающей авторов реальности<sup>4</sup>.

Спустя восемь веков после смерти Августина Оттон Фрейзингский<sup>5</sup> снова возвращается к теме противостояния двух градов — *civitas Dei* и *civitas terrena*. Свой труд он озаглавил «De duabus civitatibus» и довел изложение до 1146 г. Оттон Фрейзингский также воспринимает учение Августина о двух мистических градах: один во времени, другой в вечности; один земной, другой небесный; один от дьявола, другой Христов. Под термином *civitas* Оттон практически везде понима-

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Van Oort J. Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. Leiden, 1991. P. 102–104.*

<sup>3</sup> *Steckel S. Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autoritaet, Wissenskonzeppte und Netzwerke der Gelehrten. Köln; Weimar; Wien, 2011. S. 1058.*

<sup>4</sup> *Редькова И. С. Город глазами средневекового монаха // Средние века. 2009. Вып. 70(4). С. 37–54.*

<sup>5</sup> Оттон Фрейзингский (р. 1111/1115 — ум. 22 сентября 1158 г.), сын Леопольда III, маркграфа австрийского, и Агнессы, дочери императора Генриха IV. В 1126 г. он становится пробстом Кlostерноэбурга, потом перебирается в Париж для обучения, а около 1133 г. вступает в Цистерцианский орден в монастыре Моримон (одна из первых четырех дочерних обителей Сито), где в 1138 г. становится аббатом. В том же году он занимает епископскую кафедру г. Фрейзинг (Бавария), где активно берется за реформирование духовной жизни — возвращает Церкви имущество, создает обитель августинских каноников в Шледорфе и монастырь для премострантов в Шлефтарне, а также еще один собственнно во Фрейзинге. Оттон Фрейзингский был дядей Фридриха Барбароссы, он заседал в рейхстагах, в 1146 г. представлял интересы Конрада III в Римской курии, принимал участие во Втором крестовом походе, побывал в Иерусалиме.

ет организованное сообщество людей и часто употребляет словосочетание *civitas Dei* как синоним *regnum Dei*. Это понятие используется преимущественно в значении «государство». Немалую роль сыграло в подобном словоупотреблении заимствование у Августина толкования Книги пророка Даниила с его знаменитым пророчеством о шести царствах<sup>6</sup>. Земной град епископ Фрейзинга отождествляет с империей или, точнее, с империями, сменявшими друг друга (*translatio imperii*) от начала мира<sup>7</sup>. Со времен Карла Великого в трудах некоторых средневековых историографов Священная Римская империя становится в определенном смысле земным выражением *civitas Dei*. Оттон подчеркивает, что после принятия христианства императором Константином пишется история не двух градов, а одного — *civitas Dei*. Он существует на земле в состоянии *civitas permixta*: «...так как не только все народы, но также их правители, за исключением некоторых, стали католиками и подчинились ортодоксии, мне кажется, что я пишу не историю двух градов, а, вероятно, одного-единственного, который я называю Церковью. Ибо, хотя избранные и отверженные пребывают в прежнем состоянии, я больше не могу говорить, как это делал раньше, что этих градов два, но должен сказать, что они составляют один град, где все перемешано, как зерна с соломой»<sup>8</sup>. Как и Августин, епископ Фрейзинга сопоставляет град Божий и Церковь, при этом *civitas Dei* в современном состоянии равнозначна *civitas permixta*. В трактате Оттона актуализируются политические элементы понятия *civitas*, и для автора первой половины XII в. политическим эквивалентом августиновской *civitas* становится понятие «империи».

Регулярный каноник Герхох Райхерсбергский<sup>9</sup> также следует традиции блаженного Августина в противопоставлении *civitas Dei* — *civitas*

<sup>6</sup> См.: *Otto episcopus Frisingensis. Chronica sive Historia de duabus civitatibus* / Hrsg. von W. Lammers. (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Bd. XVI). Berlin, 1960. IV, 31. P. 364–366. VI. 22. P. 464–467; VII. 3. P. 502–505.

<sup>7</sup> См. подробнее: Жильсон Э. Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М., 2014. С. 248–249.

<sup>8</sup> «A Constantino vero exterioribus malis ad plenum sopitis cepit intestinis malis instigante diabolo, auctore Arrio, cooperantibus rerum dominis augustis, graviter angustis usque ad Theodosium seniore. At deinceps, quia omnis non solum populus, sed et principes, exceptis paucis, catholici fuere, videor mihi non de duabus civitatibus, sed pene de una tantum, quam ecclesiam dico, hystoriam texuisse» (*Otto episcopus Frisingensis. Chronica... V, Prologus. P. 374*).

<sup>9</sup> Герхох Райхерсбергский (ок. 1092–1169) в городке Поллинг (Верхняя Бавария) в очень набожной и благочестивой семье. Образование Герхох получал в школах Фрайзинга, Моосбурга и Хильдесхайма. В 1118 г. аугсбургский епископ Герман назначил

diaboli<sup>10</sup>. Герхох работает прежде всего над мистическим толкованием этих символов. Иерусалим рассматривается как Церковь в ее настоящем автору состоянии. Герхох заимствует у Августина концепцию происхождения этих двух civitates: «одна происходит от Каина, город злых, другая — от Авеля»<sup>11</sup>. Однако уже с самого начала Герхох указывает читателям ракурс, в котором будет рассматривать эту антитезу: «Вожделение первого [Вавилона] и милость другого [Иерусалима] формируют

Герхоха учителем кафедральной школы. Вскоре Герхоха принимают в соборный капитул. Однако из-за схизмы епископа с папой Герхох покинул Аугсбург и в 1120 г. направился в каноникат Роттенбуха. Здесь он пытается ввести характерный для французских и рейнских каноников обычай — «Ordo monasterii». В Южной Германии и, в частности, в Роттенбухе бытовал более мягкий устав блаженного Августина «Ad servos Dei». Аскеза, которую практиковал сам Герхох и которую пытался ввести в каноникате, подорвала его здоровье и привела к серьезному конфликту с остальными собратьями. В 1126 г. он был вынужден покинуть Роттенбух. Герхоха приютил епископ Регенсбурга Куно, который хотел с его помощью провести реформу в диоцезе. Однако попытка Герхоха реформировать каноникат Кам (Оберпфальц) в 1126–1127 гг. была неудачной. В 1128–1129 гг. Герхох жил в каноникате Райхерсберг, где он по просьбе архиепископа Куно написал первую работу «О строительстве Божьем». Зальцбургский архиепископ Конрад I в 1130 г. назначает его пропстом Райхерсберга. С тех пор Герхох принимает активное участие в реформировании зальцбургского канониката. Несмотря на сильное сопротивление, он ввел в каноникате порядок *vita apostolica*. В это время Герхох очень много писал, неоднократно сопровождал папских легатов и до 1152 г. несколько раз лично ездил в Римскую курию. В 1141 г. Герхох участвовал в диспуте против христологического учения французских схоластов (особенно Пьера Абеляра, Гилберта Порретанского, чуть позже Петра Ломбардского). Серьезный конфликт с Адрианом IV привел к сближению Герхоха с императором, однако во время схизмы 1159–1163 гг. он занимал нейтральную позицию. Письменное наследие Герхоха Райхерсбергского огромно: «Книга о строении Божьем» (1128), «Диалог между канониками регулярным и секулярным» (1131 г.), «Книга о том, почему князь этого мира уже судим» (1135), «Размышление о чине мессы», «О порядке даров Святого Духа», «Трактат на псалмы» (1144–1168), «Книга против двух ересей» (1147), «Трактат на шестьдесят четвертый псалом» (1152), «Книга об изменении этого времени» (1156), «Книга похвалы вере» (1158–1159), «О чести и славе Сына Человеческого» (1163), «Книга для кардиналов» (1166), «О четвертой ночной службе» (1167). В историографии Герхох Райхерсбергский считается крупным оригинальным теологом (иногда его называют немецким Бернардом Клервоским).

<sup>10</sup> Подробнее об учении Герхоха о *civitas Dei* см.: Редькова И. С. Горожане и странники: образ жизни как способ конструирования пространства в экзегетике 12 в. // Электронный журнал «История». 2012. № 2 (10). URL: <http://www.history.jes.su/s207987840000296-4-1-en/>

<sup>11</sup> «Intelligendum est duas esse civitates spiritualiter: unam malorum, quae coepit a Cain, alteram quae coepit ab Abel» (*Gerhohus praepositus Reicherspergensis. Expositiones in Psalmos. Ps. LXIV* // PL Vol. 194. Col. 9).

жителей»<sup>12</sup>. Так называемая теология об *ecclesia-civitas* рассматривает Церковь в контексте вечного противостояния между Богом и дьяволом, в котором она принимает самое деятельное участие. Враждующие силы символизируют образ двух градов: Иерусалим стоит на стороне Бога, Вавилон — преддверие сатанинской власти. Этимология названий городов, которую предлагают экзегеты, следует трактовке Августина. Иерусалим обозначает *pacis visio* (видение мира), а Вавилон — *confusio*<sup>13</sup> (смущение, стыд, срам), то есть реальность вне Господа, которая возникает тогда, когда упраздняется божественный порядок.

Герхох соотносит ветхозаветные города с культом идолопоклонничества. Эта характеристика является основным негативным элементом в оценке феномена *civitas*. Мистическая — или же, как сам определяет Герхох, — духовная интерпретация *idolatria* для него важнее, чем буквальная. Экзегет использует сюжет из Книги пророка Даниила о трех отроках<sup>14</sup>, которые не стали поклоняться золотой статуе и были брошены в огонь. По словам Герхоха, «они прекрасно пели гимн [Богу], потому что не склонялись к почитанию золотой статуи, то есть к вечно преследующей жадности, и не были сжигаемы огнем Вавилонским, который обозначает позорнейшее и нечистейшее вождение плоти»<sup>15</sup>.

Идолопоклонничество, или культ демонов, Герхох трактует индизидиально (тропологически): это грехи и пороки, которым служит человек, тем самым становясь почитателем идолов. Таким образом, границы двух городов, по Герхоху, являются нечеткими. В мистическом Иерусалиме также могут появиться служители пороков: «Если какой-нибудь житель Вавилона, раб мирской любви и славы, вождения и жадности, то есть служитель идолов, в Сионе, то есть в настоящей и ныне странствующей Церкви, был почтен церковными достоинствами и облачен по виду в одежды святости, словно житель Иерусалима, то не тебе, Боже, глаголет гимн в таком стыде ни один человек, ни вся синагога. Потому что неценна молитва в устах грешника, потому что не Иисуса Христа взыскуете, но потому, что почи-

<sup>12</sup> «*Illius cupiditas, cuius charitas cives facit*» (*Gerhohus praepositus Reicherspergensis*. Op. cit. Col. 9).

<sup>13</sup> Ibid. Col. 14.

<sup>14</sup> Дан 3. 93.

<sup>15</sup> «...*Bene trium puerorum cantat hymnum, qui necque ad adorandam statuam auream id est ad sectandam avaritiam declinatur, necque igne Babylonico, quae turpissima est immunditiae libido, uritur*» (*Gerhohus praepositus Reicherspergensis*. Op. cit. Col. 15).

тается золотая статуя»<sup>16</sup>. Герхох прибегает к игре слов, показывая, насколько сложно порой сосуществуют и противостоят друг другу два города: ведь *confusio* — это и есть Вавилон, а *in confusionis* приносят молитву Богу грешники в церкви, то есть в Иерусалиме.

Римская курия — это Церковь, находящаяся в Вавилоне, под Вавилоном подразумевается Рим<sup>17</sup>. Оставаясь верным августиновской традиции, Герхох дает более ясное различие между Сионом и Иерусалимом. И тот, и другой — это Церковь. Сион — Церковь странствующая, отсюда и толкование данного топонима — созерцание, видение. Церковь на анагогическом уровне (*secundum statum aeternitatis*) — это Иерусалим, то есть видение мира (*visio pacis*)<sup>18</sup>.

Под *civitas Dei* Герхох Райхерсбергский понимает «сооружение», «строение» Божье (*aedificium Dei*), созданное из разумного и избранного Богом материала, который никогда не разрушится<sup>19</sup>. Причем творится это «сооружение» во вселенской мастерской, в огромной «фабрике» мира<sup>20</sup>. Следует отметить, что Герхох как регулярный каноник был знаком с формирующимися городскими реалиями жизни. Поэтому даже небесный Иерусалим описывается у него как сооружение, созданное в мастерских. При этом автор также употребляет термин *civitas caelestis* — сообщество людей, граждан (*cives*).

Герхох заимствует идею «переплетенного», смешанного сосуществования двух градов в настоящем времени у Августина и применяет метод типологической экзегезы за пределами библейского текста. Согласно Герхоху, Рим становится местом борьбы Вавилона и Сио-

<sup>16</sup> «Si civis aliquis Babylonicus amanti secularis vel gloriae, vel concupiscentiae, vel maxime avaritiae servus, quae est idolorum servitus, fuerit in Sion, id est in praesenti et peregrinante nunc Ecclesia, vel dignitatibus ecclesiasticis honoratus, vel specie sanctitatis tanquam civis Jerusalem palliatus; non te Deum verum decet hymnum in talis confusionis vel una persona, vel plurum synagoga; quia non est pretiosa laus in ore peccatoris, non quod Jesu Christi quaeritis, quod est adorare auream statuam» (*Gerhohus praepositus Reicherspergensis*. Op. cit. Col. 15).

<sup>17</sup> «...curia Romana, quae, contestante Petro, Ecclesia est in Babilone collecta, per nomen Babilonis tropice notata urbe Roma» (Idem. *Tractatus in Psalmum LXIV*. Exegesi ed ecclesiologia bel secolo XII / A cura di P. Licciardello. Firenze, 2001. P. 40).

<sup>18</sup> Ibid. P. 14–16.

<sup>19</sup> «Materia vero rationalis creaturae pars electa, de qua Deo aedificante construitur civitas nunquam ruitura» (*Gerhohi praepositi Reicherspergensis*. *Opusculum de aedificio Dei*. PL Vol. 194. Col. 1187).

<sup>20</sup> Ibid.: «Haec est illa magna totius mundi fabrica et quaedam universalis officina; in qua, Deo mirabiliter operante, quoddam aedificium fabricatur» (Ibid.).

на. В образе Рима он видит второй Вавилон: вавилонский огонь был потушен кровью мучеников, и в Риме пострадало их множество человек, и таким образом Рим был преобразен из Вавилона в «град Сион»<sup>21</sup> и укреплен покаянием Петра, который, предав Иисуса, плакался горько. Герхох использует типологическую экзегезу для аргументации своего объяснения. Позволение персидского царя Кира восстановить Иерусалим сравнивается с эдиктом Константина, поскольку указом последнего упразднилось Вавилонское царство<sup>22</sup>. Царя же Навуходоносора Герхох сравнивает с Нероном, при котором было восстановлено почитание «золотой статуи»<sup>23</sup> и преследовались христиане, отданные в руки демонов<sup>24</sup>.

Таким образом, Герхох рассказывает духовную историю борьбы *civitas Dei* против *civitas diaboli* и христианизирует *romanitas*. Полем битвы двух градов был Рим. «Когда Римская империя горела, словно печь вавилонская, преследуя почитателей Троицы, распиная после пыток тех, кто отвергал золотую статую, идолопоклонничество и, особенно, жадность, тогда Петр Апостол заслуженно назвал город Рим Вавилоном. Однако когда остыл и потух огонь гонений в Римской империи, и уже тогда к вере Христовой обращенный, Рим, этот город городов, по праву получил название Сион»<sup>25</sup>. Так Рим становится основанием Церкви, языческие капища — церквями, императорские дворцы — местом обитания воюющих за Бога, то есть для духовного сословия. Например, языческий Пантеон, «построенный демонами», освящен во имя Девы Марии и всех святых<sup>26</sup>, а Латеран-

<sup>21</sup> «...et gaudemus in civitatem Sion commutatam» (... и возрадуемся в преобразенном городе Сион) (*Gerhohus praepositus Reicherspergensis*. Op. cit. Col. 16).

<sup>22</sup> «...sic imperatore Constantine dante pacem sanctae Dei Ecclesiae, quasi destructo jam regno Babylónico» (Ibid. Col. 17).

<sup>23</sup> Конечно же, автор имеет в виду культ императоров. «Nero, qui velut alter Nabuchodonosor primus in secunda Babylonia crexerat idolatriam quasi auream statuam...» (Ibid.).

<sup>24</sup> «...tam visibiliter quam invisibiliter in manus daemonis traditos» (Ibid.).

<sup>25</sup> «Quando enim Romanum imperium quasi caminus igne Babylónico ardebat contra cultores Trinitatis, crucians eos diversis tormentis qui spreverunt auream statuam, idololatriam, praecipueque avaritiam: tunc non immerito a Petro apostolo urbs Roma tropice dicta est Babylonia. Sed, refrigerato et extincto igne persecutionis in imperio Romano jam ad fidem Christi curvato, ipsa urbs urbium Roma recte Sion dicitur...» (Ibid. Col. 18).

<sup>26</sup> «Pro exemplo sit nobis in urbe Roma domus rotunda Sanctae Mariae; quae daemonibus fabricata, nunc est in honore beatissimae virginis Mariae omniumque sanctorum dedicata. Similiter et palatium Lateranense, prius imperiale, nunc factum sacerdotale» (Ibid. Col. 36).



ский дворец, принадлежавший некогда императорам, передан священникам.

Отходя от традиционной августиновской параллели Рим — второй Вавилон, Герхох сравнивает Рим с разрушенным Иерихоном<sup>27</sup>. Остатки имперских дворцов и других удивительных зданий языческого прошлого Рима являются «антитипом» руин Иерихона, а в доме блудницы Раав<sup>28</sup>, единственном из спасенных жилищ Иерихона, Герхох видит «тип» Церкви, которая спаслась и теперь, в нынешние дни, укрепляется в нравах и прирастает зданиями, сияющими золотыми изображениями<sup>29</sup>. Восстановление Иерихона или Вавилона, то есть языческого прошлого, райхерсбергский каноник видит в воссоздании Капитолийского храма<sup>30</sup>. Регулярный каноник Гуго Фольетский<sup>31</sup> также воспринял святоотеческое учение о Иерусалиме

<sup>27</sup> В своих трудах Августин трактует Иерихон как «этот мир». См., например: *Augustinus. Breviarium in Psalmos. Psalmus XXXII // PL Vol. 26. Col. 915 B.*

<sup>28</sup> История блудницы Раав рассказана во второй главе Книги Иисуса Навина.

<sup>29</sup> «...sola domus Raab, sancta videlicet Ecclesia, de perditione hujus civitatis excepta sit: quae videlicet, ruentibus mundanis aedificiis, ipsa in aedificatione morum simul et murorum crescit in templum sanctum in Domino <...> Spectaculo hujus rei cum in toto mundo, tum certe clarius in urbe Roma fidelium pascuntur oculi cum palatia imperialia caeteraque mira aedificia illic divitum ruinam repraesentent Jericho, et ecclesiastica aedificia de die in diem crescentia, et auratis imaginibus fulgentia, morum simul et murorum quotidiano incremento et ornamento evidenter ostendant quasi domum Raab salvatam, sanctam videlicet Ecclesiam fide et nomine Petri firmatam» (*Gerhohus. Tractatus in Psalmum LXIV... P. 82*).

<sup>30</sup> «Verum si rebelles istos Ecclesia velut castrorum acies ordinata magis ordinate persequeretur; non per eos Jericho seu Babylonia reaedificaretur, ut Romae apparet in aede Capitolina olim diruta et nunc reaedificata contra domum Dei, contra domum Raab» (*Ibid.*).

<sup>31</sup> Гуго был приором небольшого монастыря регулярных каноников, расположенного вблизи замка Эли, недалеко от Корби и Амьена. Гуго был назван Фольетским (*Hugues Foliet, Hugo de Folieto, de Foliaco или Fulleio*) по месту своего рождения — Фуйа, пригород Корби. По собственному же свидетельству автора, он первоначально был клириком в бенедиктинском монастыре Корби, но потом стал регулярным каноником в монастыре святого Лаврентия в Буа. Когда Гуго пришел в монастырь, там было всего четыре каноника и три конверса. Сам приорат был основан в 1114 г. монахом Олри, после смерти которого (1152) настоятелем стал Гуго. В 1132 г. ему поручили заботу о дочернем монастыре святого Николая в Реньи недалеко от Мондидье. Оба приората с самого начала основания напрямую были подчинены епископу Амьенскому и оставались очень бедны. Один из дипломов 1203 г. свидетельствует об «inopia et miseria». В конце концов они были присоединены к бенедиктинскому монастырю Корби. В последний раз Гуго упоминался в папском послании от 1172 г., а одна из епископских грамот уже в 1174 г. говорит о «Симоне, приоре в святом Лаврентии». Из этого исследователи делают вывод, что Гуго скончался в 1172–1174 гг. Труды Гуго Фольетского дошли до нас благодаря тому, что их ошибочно приписыва-

как о граде Божьем<sup>32</sup>. Августиновская оппозиция *civitas Dei* — *civitas diaboli* редуцируется до противостояния града Божьего (Церкви, души) толпам врагов. В начале IV книги трактата «Об обители души» Гуго приводит кассиановскую модель толкования: Иерусалим материальный — это город в Иудее, о котором известно из Писаний, мистический — Церковь, моральный — душа верующая, анагогический — «небесная отчизна». Первый (материальный город) построен из камней и дерева, второй (Церковь) — из праведников и тех, кто будет прощен, третий (душа) — из добродетелей, четвертый (Рай) — из людей и ангелов<sup>33</sup>.

На основе ветхозаветных образов Гуго пытается визуализировать исторический Иерусалим и соотнести полученный образ с духовной жизнью отдельного человека и всей Церкви в целом. Поэтому он пишет о его стенах, которые необходимы для защиты от «множества врагов» (не только от *civitas diaboli*!). В качестве оппозиции граду Божьему Гуго использует образ пустыни, откуда являются демоны. В жизни монахов, которые в своей обители строят земную модель небесного Иерусалима, демоны — это множество извращенных братьев, от которых «приходит ветер, то есть возникает огромное искушение, отвлекающее сознание от спокойствия»<sup>34</sup>.

Тексты Гуго наглядно свидетельствуют об отказе от «античного», «полисного» мышления: конфликт рассматривается не в категориях противостояния двух *civitates*, а в категориях регионального противостояния, противостояния земель и регионов.

---

ли Гуго Сен-Викторскому. В настоящий момент в историографии выделяют следующий корпус работ Гуго: «О монастыре души», «О лекарстве для души», «О птицах», «О браках», «О пастухах и овцах», «Картулярий монастыря святого Лаврентия». Самым известным произведением Гуго Фольетского считается богословский трактат «Об обители души».

<sup>32</sup> Подробнее см.: Редькова И. С. Пространство города в экзегетическом трактате Гуго Фольетского «*De clauastro animae*» // Вестник МГУ. Сер. «История». 2012. № 1. С. 3–14.

<sup>33</sup> «*Quatuor siquidem civitates in divina Scriptura fuisse perhibentur, quarum unaquaeque Hierusalem nuncupatur, id est, materialis et mystica, moralis et anagogica. Prima constat ex lapidibus et lignis; secunda ex justis et justificandis; tertia ex virtutibus; quarta ex angelis et hominibus*» (*Hugo de Folieto. De clauastro...* Col. 1131D).

<sup>34</sup> «*Deserti regio, est daemonum seu perversorum fratrum a Deo derelicta multitudo, a quibus ventus venit, id est, gravis tentatio irrui, quae a tranquillitate conscientiam subvertit*» (*Ibid.* Col. 1023).

Для третьего, смешанного состояния двух городов (*civitas permixta*), о котором говорит Августин, Гуго находит неожиданное решение. Он также дает оппозицию «Вавилон — чужая земля, Иерусалим — наша земля». Нашу землю захватывают иноземцы, когда демоны опустошают мысли своими набегами. Чужая земля — это мысль, подчиненная власти дьявола»<sup>35</sup>. Даже приняв монашеские обеты, можно иметь мирские мысли. Такой человек, по словам Гуго, подобен тому, кто в золотой вазе, намазанной медом, скрывает в себе яд. Золотая чаша есть Вавилон, так что узревший золото перестает бояться яда<sup>36</sup>.

Тема Вавилона и ваз находит у Гуго неожиданное продолжение. Он сопоставляет ставшее традиционным толкование Вавилона как *confusio* (смешение) с цитатой апостола Павла из третьей главы Послания к Филиппийцам: «...их конец — погибель, их бог — чрево, а слава их — в сраме (*in confusione*)»<sup>37</sup>. Идолопоклонство Вавилона рассматривается в качестве культа желудка, греха чревоутодия. Богам положено строить храмы, возводить алтари, назначать управляющих, приносить жертву, жечь благовония. В Вавилоне храм богу желудка — кухня, алтарь — стол, жрецы — повара, заколотые животные — отваренное мясо, дым благовоний — запах яств<sup>38</sup>. Именно начальник над поварами<sup>39</sup> разрушил стены Иерусалима, перенес сосуды Господни в дом царя Вавилонского и превратил вазы храма, то есть сосуды божественной трапезы, в кухонную утварь<sup>40</sup>. Храм Господень — это

<sup>35</sup> *Hugo de Folieto. De bestiis et aliis libri quatuor* // PL Vol. 177. Col. 25A.

<sup>36</sup> «Qui enim in vita religiosa huius mundi mentem gerit, quasi in vase aureo melle linito venenum abscondit. Hoc est quod propheta dicit. Calix aureus Babilon. Ut qui videt aurum non timeat venenum» (*Idem. De claustris... animae*. MS B71, ULB Dusseldorf. F. 135r).

<sup>37</sup> Флп 3. 19; *confusio* в данном случае я перевожу как «срам», следуя синодальной традиции.

<sup>38</sup> «Per similitudinem Deo venter comparatur, cum dicitur: Quorum Deus venter est, et gloria eorum in confusione. Solent enim diis templa construi, altaria erigi, ministri ad serviendum ordinari, immolari pecudes, thura concremari. Deo siquidem ventri templum est coquina, altare mensa, ministri coqui, immolatae pecudes, coctae carnes, fumus incensorem, odor saporum. Haec in Jerusalem non construuntur, sed in Babylone, quia quorum Deus venter est, et gloria eorum in confusione» (*Hugo de Folieto. De claustris... Col. 1172D*).

<sup>39</sup> Здесь Гуго использует скорее греческую традицию текста Царств, где данный персонаж обозначен как *quorum* архимагир (*αρχιμαγειρος*), то есть начальник над поварами («шеф-повар»), хотя в тексте Иеронима он фигурирует как *princeps militiae* (IV Reg 25. 15).

<sup>40</sup> «Ipse est enim princeps coquorum, qui muros Jerusalem destruxit, qui transtulit vasa Domini in domum regis Babylonis, et fecit vasa templi, vasa palatii, et, ut verius dicam, vasa mensae divinae fecit vasa coquina» (*Hugo de Folieto. De claustris...*).

человек, храмовый сосуд — сердце, которое, когда оно полно добродетелей, находит милость перед Господом. Это сердце становится дворцовым сосудом, когда старается угодить человеческой власти, и кухонной утварью, когда сердце, что прежде упражнялось в умеренности, начинает служить прожорливости<sup>41</sup>.

Вавилон теряет свое «величие» как оплот метафизического зла и начинает использоваться в качестве иллюстрации к таким грехам, как чревоугодие. А градом дьявола у каноника из Фольето может оказаться и город Геф, «искусный в истязании добрых людей». Сам топоним Геф Гуго, ссылаясь на свидетельство Беды Достопочтенного, переводит как «винодавильня». Подобно тому как в винодавильне давят виноградную гроздь и в результате получается вино, которое отправляют на царский пир, а жмых выбрасывают в помойку, так и в Гефе праведных подавляет множество дурных людей<sup>42</sup>. Таким образом, в экзегетике Гуго можно констатировать значительное смещение акцентов при использовании августиновской модели двух градов: Вавилон — это уже не внушающая ужас цитадель зла, а *civitas diaboli* «релокализуется» в небольшом ханаанском городке Геф.

Феномен подобного переноса одного из двух градов можно обнаружить и у цистерцианцев. Так, Бернард Клервоский<sup>43</sup> отказывается от традиционного противопоставления Вавилона как града земного Иерусалиму как граду небесному<sup>44</sup>. Он предлагает принципиально новую модель, в которой *civitas Dei* — это Вифлеем. Логическое обоснование этой модели вполне очевидно — Вифлеем был

<sup>41</sup> «Ait enim Apostolus: Templum enim Dei sanctum est, quod estis vos. In hoc templo vasa sunt corda, quae tunc sunt vasa templi Domini, cum plena virtutibus placent divinae voluntati, fiunt autem vasa palatii, quando placere desiderant cuilibet humanae potestati. Fiunt etiam vasa coquinae, dum cor, quod prius sobrietati servierat, postea servit gulae» (*Hugo de Folieto. De clauistro...*).

<sup>42</sup> «Geth, quod interpretatur *torcular*, Beda attestante, aptissime multitudinem pravorum designat, civitatem videlicet diaboli, ad bonorum in saeculo tormenta semper exercitatum. Sicut enim in torculari premitur uva, premitur et exprimitur, separatur vinum ab acinis, vinum transit ad convivium Domini; acinis autem datur locus in sterquilinio, sic a multitudine pravorum iusti calcantur» (Ibid. Col. 1046).

<sup>43</sup> Бернард был основателем и первым аббатом Клерво (1115–1153). Именно благодаря ему орден приобрел столь значительное влияние — после смерти Бернарда он насчитывал уже 350 обителей, из которых 68 были основаны им самим.

<sup>44</sup> Подробнее см.: Редькова И. С. Град Небесный и город земной в представлении Бернарда Клервоского // Вестник МГУ. Сер. «История». 2014. № 4. С. 16–29.

избран Богом, чтобы в нем родился Иисус, воплощенное во плоти Слово Божье: «О Вифлеем маленький, но столь возвеличенный Господом! Возвеличил тебя тот, кто в тебе сделался малым из великого. Радуйся, Вифлеем, во всех пределах твоих сегодня поется празднично “Аллилуйя”. Какой город тебе, когда услышит это, не позавидует тому драгоценнейшему хлеву и славе его яслей? Поскольку во всей земле уже прославлено имя твое и благословенным нарекают тебя все роды. Отовсюду *славное возвещается о тебе, о град Божий*<sup>45</sup>, отовсюду поется, что «человек родился в нем, и сам Всевышний укрепил его»<sup>46</sup>. Следует отметить, что в своей проповеди о граде Божьем Вифлееме Бернارد использует цитаты из псалма, посвященного Иерусалиму<sup>47</sup>.

Противопоставление между царским городом, столицей Иудеи, Иерусалимом и маленьким, захолустным городком Вифлеемом в пределах Иудиных для Бернарда является принципиальным, и этот факт он особо подчеркивает: «Иисус Христос, Сын Божий, рождается в Вифлееме Иудином. И узри почет: не в Иерусалиме, царском городе, но в Вифлееме, самом малом между тысячами Иудиными»<sup>48</sup>.

Свою идею Бернارد проясняет в проповеди на праздник Богоявления. Иерусалим — земной город, столица, где находится резиденция правителя века сего, не может быть градом небесным из-за творящегося в нем беззакония: «Нет ничего удивительного в том, что *встревожился Ирод*<sup>49</sup>, но то, что Иерусалим, град Божий, который есть видение мира, вместе с Иродом встревожился, кто этому не удивляется? Посмотрите, братья, насколько портит беззаконная власть, каким образом глава нечестивых подданных своих в свое нечестие обраща-

<sup>45</sup> Пс 86. 3.

<sup>46</sup> «O Bethlehem parva, sed jam magnificata a Domino! magnificavit te qui factus est in te parvus ex magno. Laetare, Bethlehem, et per omnes vicos tuos festivum hodie Alleluia cantetur. Quae tibi civitas, si audiat, non invidet pretiosissimum illud stabulum, et illius praesepti gloriam? Ubi que gloriosa dicuntur de te, civitas Dei: ubi que psallitur, quia *homo natus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus*» (Bernardus Claraevallensis. Sermones in vigilia natiuitatis Domini // SBO IV. P. 200).

<sup>47</sup> Ср.: Пс 86. 1: «Основания его на горах святых: любит Господь врата Сиона паче всех шатров Иакова».

<sup>48</sup> «Jesus Christus natus est in Bethlehem Judae. Et vide dignationem. Non in Jerusalem, civitate regia; sed in Bethlehem, quae minima est in millibus Juda» (Bernardus Claraevallensis. Sermones in vigilia... P. 201).

<sup>49</sup> Мтф 2. 3.

ет. Несчастен город, в котором правит Ирод, ибо, несомненно, соучастником стал злодейству Ирода»<sup>50</sup>.

Фигура Иерусалима как города, где процветает порок и грех, тождественна фигуре Вавилона — традиционного для богословия оппонента *civitas Dei*. В проповедях на Песнь песней Бернард сравнивает дочерей Иерусалимских с дочерьми Вавилонскими: «Невеста обращается к дочерям Иерусалимским, которые из-за своей развратности скорее дочерьми Вавилона или Ваала или еще каким другим именем, что придет на ум, заслуживали называться»<sup>51</sup>.

Бернард также отклоняется от классической схемы толкования Иерусалима на моральном уровне. Если Иоанн Кассиан предлагал видеть в Иерусалиме образ души верующего, то Бернард, используя литургический контекст, определяет как *civitas Dei* Вифлеем. На древнееврейском Вифлеем означает «дом хлеба». Здесь аббат Клерво обыгрывает два момента: во-первых, Вифлеем — это город, избранный Всевышним, чтобы в нем вочеловечился Сын Божий — Слово Божье. Самый меньший, самый ничтожнейший из городов Иудиных был избран и возвеличен Господом. В литургическом пространстве Слово Божье — Сын Божий — присутствует среди верующих в виде облатки, которая есть Тело Его, то есть «небесный хлеб». Вифлеем — это дом хлеба. Верующий человек, причащающийся Тела Христова, становится Вифлеемом, то есть градом Божиим: «Ибо ты, если наполнишь свою душу пищей божественного слова, и если ты с верою, хоть и не достойный, но с насколько возможным благоговением почитаешь тот хлеб, который сходит с неба и дает жизнь миру, то есть божественное тело Иисуса, чтобы эта новая плоть воскресения восстановила и укрепила ветхие мехи твоей плоти. И скрепленный таким образом, ты стал бы достойным — насколько это возможно — содержать новое вино, что находится внутри. Если ты

<sup>50</sup> «Nec mirum si turbatur Herodes; sed quod Ierusalem civitas Dei, quod visio pacis, cum Herode turbatur, quis non miretur? Videte, fratres, quantum noceat iniqua potestas, quomodo caput impium subiectos quoque suae conformat impietati. Misera plane civitas, in qua regnat Herodes, quoniam Herodianae sine dubio particeps erit malitiae» (*Bernardus Claraevallensis*. Sermones in epiphania Domini. Sermo III // SBO IV. P. 305).

<sup>51</sup> «Sed adverte sponsae patientiam ac benignitatem. Non modo enim non reddidit maledictum pro maledicto, sed insuper benedixit, filias Ierusalem vocans, quae magis pro sua nequitia filiae Babylonis vel filiae Baal, aut si quod aliud nomen improprietate occurrisset, appellari meruerant» (*Bernardus Claraevallensis*. Sermones in Cantica Canticorum. Sermo 25 // SBO I. P. 16).

живешь по вере<sup>52</sup>, то никогда не следует тебе жаловаться, что забываешь есть хлеб свой<sup>53</sup>. Именно тогда ты станешь Вифлеемом, вполне достойным принять Господа, если все же не будет упущено исповедание [грехов]<sup>54</sup>.

Таким образом, аббат Клерво выстраивает целостную логическую цепочку: топоним Вифлеем переводится как «дом хлеба»: этот маленький городишко был избран Спасителем как место, где Он вочеловечился, то есть стал *civitas Dei* в историческом толковании. Спаситель — Слово Божье — присутствует на литургии среди верующих, когда совершается *mysteria fidei* — преосуществление святых Даров в Тело и Кровь Христовы. Каждый участвующий в таинстве Евхаристии становится тем самым Вифлеемом, бедным и недостойным, но с благоговением пытающимся принять Господа, через исповедание веры. Бернارد последовательно противопоставляет богатство и роскошь царского града, Иерусалима и бедность Вифлеема, обращая внимание на особое значение бедности, избранной Господом как того образа жизни: «В левой Его руке богатство и слава, в правой — долгоденствие<sup>55</sup>. Вечное изобилие всего этого на небесах имеется, но бедности не найдется на них. В свою очередь на земле она в преизбытке, и не знает человек ей цену<sup>56</sup>. Поэтому, ее взыскав, Сын Божий сошел с небес, чтобы ее избрать себе и чтобы для нас она стала важной через Его выбор»<sup>57</sup>. Используя метод типологической экзегезы, Бернارد кардинально меняет августиновскую парадигму: Он назвал Божьим градом Вифлеем, противопоставил его царскому граду

<sup>52</sup> Рим 1. 17.

<sup>53</sup> Пс 101. 5.

<sup>54</sup> «Tu ergo si divini verbi pabulo repleas animam tuam, fideliterque, etsi non digna, certe quanta potes devotione suscipias panem illum qui de coelo descendit, et dat vitam mundo, Dominicum videlicet corpus Jesu, ut veterem utrem corporis tui nova illa resurrectionis caro reficiat et sustineat, quatenus novum quod intus est vinum, hoc solidatus glutino, valeat continere: si denique ex fide vivas, et nequaquam gemere oporteat, quia oblitus sis comedere panem tuum: Bethlehem factus es, dignus plane susceptione Dominica, si tamen confessio non defueri» (*Bernardus Claraevallensis*. Sermones in vigilia nativitate Domini. Sermo 1 // SBO IV. P. 200–201).

<sup>55</sup> Притчи 3. 16.

<sup>56</sup> Иов 28. 13.

<sup>57</sup> «In sinistra eius divitiae et gloria, in dextera longiturnitas vitae. Horum omnium aeterna in caelis affluentia suppetebat, sed paupertas non inveniebatur in eis. Porro in terris abundabat et superabundabat haec species, et nesciebat homo pretium eius. Hanc itaque Dei Filius concupiscens descendit, ut eam eligat sibi, et nobis quoque sua aestimatione faciat pretiosam» (*Bernardus Claraevallensis*. Sermones in vigilia... P. 201).

Иерусалиму и свою трактовку *civitas Dei* перенес в область литургического пространства и доктринируемое в это время учение о таинстве Евхаристии.

«Перенос» *civitas Dei* из Иерусалима в Вифлеем в целом характерен для цистерцианской традиции. Идею Бернарда, что град Божий — это Вифлеем, повторяет Исаак из Стеллы. Именно в Вифлееме верующие обретают младенца Христа. Хотя у Исаака нет таких тонких литургических коннотаций, связанных с этим библейским городом, он достаточно подробно соотносит Вифлеем и новый Иерусалим, трактуя туманные образы из книги Откровения: четыре стены, двенадцать ворот.

Исаак из Стеллы<sup>58</sup> использует понятие *civitas*, в частности *civitas sancta*, преимущественно в ексlesiологическом и литургическом контекстах. Этот термин заимствован из литургического гимна «*Urbs beata Jerusalem*», который поется в праздник освящения церкви. Соответственно интерпретация, которую предлагает Исаак, напрямую зависит от литургической традиции. Для него небесный Иерусалим — святой град или Церковь, которая «созидается как город, сопричастие которому здесь, где он строится, через одну веру и одно крещение...»<sup>59</sup>. Образ святого града — небесного Иерусалима — визу-

<sup>58</sup> Исаак из Стеллы (ок. 1105/1120 — ок. 1168/69) — аббат одноименного монастыря неподалеку от Пуатье. О его жизни известно немного: он родился в Англии, учился во Франции, скорее всего в Париже и Шартре, был монахом в цистерцианской обители Понтины, расположенной в 15 км на северо-восток от Осера. Есть основания считать, что, прежде чем стать аббатом Стеллы в 1147 г., Исаак был настоятелем другого цистерцианского монастыря, Нотр-Дам де Шателье, расположенного на острове Ре. Исаак неоднократно встречался с Бернардом Клервоским. Наиболее известен он своим трактатом «О душе» (изначально это письмо, адресованное Альхерию Клервоскому). Его проповеди датируются промежутком между 1147 и 1169 гг. и были произнесены в одном из монастырей, где Исаак был аббатом. Проповеди комментируют тексты Святого Писания, в них присутствует множество библейских цитат и аллюзий, большая часть из которых относится к псалмам, Евангелию от Матфея и посланиям апостола Павла. В одной из проповедей Исаак пишет, что считает необходимым «объяснять священный текст свободнее: «...не следует давать общепризнанные толкования, а необходимо приспособлять их ко времени, месту, обстоятельствам и людям». Анри Любак причислял Исаака из Стеллы к самым глубоким метафизикам своего столетия.

<sup>59</sup> «*Civitatem hanc sanctam, Ecclesiam designare non oportet ambigere. Ipsa enim est Ierusalem, quae aedificatur hic ut civitas, cuius participatio, hic ubi aedificatur, in unum, propter unam fidem, unum Deum, unum baptisma; ubi autem dedicatur, in idipsum, propter unius Trinitatis uniformem contemplationem*» (*Isaac de Stella. Sermo 55. P. 856*).



ализируется в планировке монастырей: квадрат — город квадратной формы, что увидел Иоанн Богослов в Откровении, ложится в основу архитектурного ансамбля западноевропейского монастыря — это квадратная галерея клуатра<sup>60</sup>. Исаак, в отличие от Бернарда, не говорит, что его обитель — это небесный град, он воспринимает свой монастырь как приют скитальцев на краю ойкумены, откуда монахи, оставив мир, начинают восхождение в небесный град<sup>61</sup>.

Небесный Иерусалим приравнивается к храму, в то время как храм — это природа, созданная и устроенная разумно, чтобы зреть Бога. Это и есть, по интерпретации Исаака, истинный мир, где обитает Бог<sup>62</sup>. Относительно Вавилона Исаак замечает, что это нечестивое место (*locus iniquitatis*)<sup>63</sup>, откуда ушли все верующие, чтобы обрести Бога.

Таким образом, у цистерцианцев можно увидеть отступление от парадигмы Августина *civitas Dei* — *civitas terrena*. Градом Божьим становится Вифлеем, «самый малый из городов Иудиных», по свидетельству Библии, «градом» строящимся в веке сем становится маленькая община монахов, убежавших в пустынь от искусов городов<sup>64</sup>.

В свою очередь Гуго Сен-Викторский<sup>65</sup> использовал традиционный метод экзегезы «четырёх смыслов» (исторический, моральный,

<sup>60</sup> «Ita ergo, dilectissimi, civitas illa, ut beatus ille Theologus intuitus est, ibi posita est in quadro. Quam quadraturam, antiquitus hinc inolitum morem sequentes, etiam in materialibus claustris effigiamus» (*Ibid.* P. 866).

<sup>61</sup> «Ecce enim et nos ascendimus Jerosolymam. Ideo enim in hanc insulam omnium terrarum ultimam, postquam, ut ait propheta non est alia, modicam, et in mari magno occultatam descendimus, ut Jerosolymam ascendamus. Verumtamen non in eam, quae terrena est, et servit cum filiis suis; sed in coelestem, quae sursum libera est, mater omnium nostrum, ubi nemo servit, sed reges sunt universi» (*Isaac de Stella. Sermo 27.1.* P. 486) — «Вот и мы поднимаемся в Иерусалим, ведь именно из-за этого мы сошли на этот маленький, потерянный в море остров на краю земли, после которого, как говорит пророк, нет ничего другого, чтобы подняться в Иерусалим, не в тот Иерусалим, что на земле и в рабстве со своими детьми, но в вышний, свободный, мать всем нам, где нет рабства, но все царствуют».

<sup>62</sup> «Templum vero, sive Jerusalem, natura est rationalis instituta, creata videlicet, ut videret Deum, qui est pax vera, et templum fieret, ubi habitaret» (*Isaac de Stella. Sermo 7.* 6. P. 238).

<sup>63</sup> *Isaac de Stella. Sermo 33.* P. 564.

<sup>64</sup> См.: Ефремова Ю. А. Основание цистерцианских монастырей в XII веке: Природные условия и их восприятие // Средние века. 2012. Т. 73 (3–4). С. 83–103.

<sup>65</sup> Гуго (ок. 1096–1141) был самым известным представителем Сен-Викторской школы. По-видимому, еще в юном возрасте Гуго стал регулярным каноником в монастыре св. Панкратия в Хамерслебене близ Хальберштадта, где получил начальное

аллегорический и анагогический) для раскрытия понятия *civitas Dei*. Согласно историческому толкованию, град Божий — это город, основанный на горе Сион, где царь Давид возвел заоблачную башню. Аллегорически Гуго видит в *civitas Dei* «город» (*urbs*), чье основание находится на святой горе, где Христос правит в вечности. Согласно моральному пониманию, это верующая душа, посвятившая себя созерцанию, которая полагает основание в совершенстве добродетелей. Согласно анагогической трактовке Священного Писания — *civitas Dei, Hierusalem coelestis* — это небесная курия, толпа архангелов, которая ежедневно наслаждается явлением славы Божьей<sup>66</sup>. У Гуго Сен-Викторского *civitas* может совпадать с термином *urbs*<sup>67</sup> и означать об-

образование. Некоторое время спустя он покинул Германию, совершил путешествие по Фландрии, Лотарингии и другим районам Галлии, посетив, в частности, аббатство Сен-Виктор в Марселе. Оттуда между 1115 и 1118 гг. он прибыл в Париж, где поступил в Сен-Викторское аббатство, будучи, согласно некрологу, «в самом расцвете своей юности». Аббатством в это время управлял аббат Гилдуин, а занятия в богословской школе проходили под руководством приора Фомы. Как сообщают «Анналы» Иоанна Тулузского, в 1127 г. засвидетельствована подпись Гуго Сен-Викторского наряду с подписями Гилдуина и Фомы в грамоте Стефана Санлисского. Когда в 1133 г. приор Фома был убит, на его место был поставлен Гуго для руководства учебными занятиями и для исполнения обязанностей приора. Преподавание Гуго вел по методике, сочетавшей широкое изучение светских научных дисциплин с ориентацией слушателей на постоянный поиск духовного смысла всякого научного знания и рассмотрение его в свете богооткровенных истин и норм духовной жизни человека. К этому времени богословская школа в аббатстве Сен-Виктор перестала быть публичной, какой она была при Гильоме из Шампо, и учениками Гуго были только каноники аббатства Сен-Виктор, однако и для них он считал полезным изучение светских дисциплин как развивающих ум и предуготовляющих его к созерцанию божественных тайн. В период своего учительства Гуго вел переписку с Бернардом Клервским, Вильгельмом из Мортани, Иоанном Севильским и другими видными богословами. О смерти Гуго известно из сообщения Осберта, начальника лечебницы Сен-Викторского аббатства, а позже аббата монастыря Нотр-Дам в Нормандии. За свои богословские труды Гуго Сен-Викторский получил почетное прозвище «Второй Августин» (*Alter Augustinus*).

<sup>66</sup> «*Historice civitas est constituta super montem Sion, in area Omniae Jebusaei, ubi rex David nebulosam construxit turrim. Allegorice est urbs in monte Christo constituta, ejus fundamentum in montibus sanctis, ubi Christus regnat in aeternum. Moraliter, fidelis anima contemplationi dedita quae in virtutum eminentia sternit fundamentum. Anagogice, supercoelestis illa curia, archangelica turba, quae quotidie satiatur, dum eis apparet gloria*» (*Hugo abbas. Miscelania / PL Vol. 177. Col. 674*).

<sup>67</sup> В античных текстах это слово употреблялось исключительно по отношению к Риму — *ab Urbe condita*, однако современные исследователи отмечают определенную девальвацию понятия *urbs* к IV в. н.э. В свидетельство этому они приводят таких античных авторов, как, например, Аммиан Марцеллин. Этим объясняется и то, что уже Иероним в своем переводе Септуагинты один и тот же населенный пункт назы-

шину Церкви, торжествующей в вечности. Широкое толкование термина позволяет увидеть в нем аллегорию царства Христа.

Вавилон Гуго расположен на севере и осмысливается в моральном смысле: этот город расположен там, где вечный холод и тьма и ни одна часть не освещена солнцем<sup>68</sup>; жители Вавилона — это демоны, которые избрали себе север в качестве места обитания, поскольку замерзли в холоде неверия и лишены света истины.

При интерпретации плача Иеремии Гуго Сен-Викторский использует и августиновскую парадигму о двух градах с характерным урбанистическим ландшафтом: «Есть два города, Вавилон и Иерусалим. В Вавилоне есть площади, то есть широкие дороги, которые ведут к смерти. На площадях этого города лежат в немощи те, кто был размягчен соблазнами плоти, отойдя от добродетели ума... Есть у святой Церкви площади, есть маленькие переулки», где площади — это деяния мирские, а переулки — деяния духовные<sup>69</sup>.

В интерпретации Ришара Сен-Викторского<sup>70</sup> *ecclesia* как *civitas Dei* редуцируется к *tabernaculum*. Понятие *tabernaculum* для богослова XII в. было многозначным: это могли быть и шатры, так же называлась и библейская скиния, место принесения жертвоприношений и хранения Ковчега Завета, которая в библейском тексте являлась видимым знаком присутствия Господа среди народа Израиля<sup>71</sup>. Этим же

---

вал различными терминами: Содом — *oppidum* (Быт 13. 12), *civitas* (Быт 18. 24), *urbs* (Быт 19. 12). Подробнее об этом см.: Филиппов И. С. Библия и римское право: понятия права, закона и справедливости в Вульгате // *Философия права* Пятикнижия. М., 2012. С. 320–368.

<sup>68</sup> «Babylon ad aquilonem posita est, ubi frigus perpetuum et obscuritas est, cum nunquam pars illa a sole contingatur. Per Assyrios igitur, id est Babylonios, daemones competenter designantur, qui ad aquilonem sedem sibi elegerunt, utpote frigore infidelitatis torpentes, et veritatis luce privati» (*Hugo de Sancto Victore. De Scripturis et scriptoribus sacris praenotatiunculae* / PL Vol. 175. Col. 23C).

<sup>69</sup> «Duae sunt civitates, Babylonia, et Jerusalem. Sed Babylonia plateas habet, id est vias latas, quae ducunt ad mortem. In plateis ergo civitatis deficiunt, qui per carnis illecebras defluentes a virtute mentis emollescunt... habet namque sancta Ecclesia plateas, habet et semitas. Quid enim terrenaе actiones sunt, nisi quaedam plateae; et quid spirituales actiones, nisi semitae?» (*Hugo de Sancto Victore. Adnotatiunculae elucidatoriae in Threnos Ieremiae* / PL Vol. 175. Col. 290AB).

<sup>70</sup> Ришар Сен-Викторский (ок. 1123 — 10 марта 1173 г.) был шотландцем по происхождению, регулярным каноником, с 1159 г. — субприором, а с 1162 г. — приором аббатства Сен-Виктор, получил прозвище «Великий созерцатель» (*Magnus Contemplator*).

<sup>71</sup> Скиния была главным местом служения Богу, в эпоху отцов-патриархов, местом, где Бог являл свое присутствие и где говорил с Моисеем, местом, где можно было

понятием — *tabernaculum* — в церковной практике обозначался киворий или же дарохранительница, в которой хранилась пиксида, корбочка для мирры и освященных гостий<sup>72</sup>.

Для богословия XII в. также актуально сакральное ветхозаветное и мистическое значение этого термина (в литургическом и экклезиологическом аспектах)<sup>73</sup>. На всех уровнях смыслов *tabernaculum* обозначает для экзегета сакральное пространство для служения Богу. Ришар в своей проповеди на освящение церкви проводит параллели между скинией, которая в Ветхом Завете является «типом»<sup>74</sup> Церкви, и освящаемым зданием. Церковь — *tabernaculum* (шатер, скиния) он описывает в первую очередь как здание, а не как город: «Есть, дорогие братья, у скинии Господней, то есть у святой Церкви, свои камни, цемент, фундамент, стены, крыша, длина, ширина, высота, есть святилище, хор, неф, притвор, алтарь, колокольня, колокола, есть застекленные окна, внутренние и внешняя галереи, двенадцать свечей и совершающий освящение епископ»<sup>75</sup>.

При этом каноник в виде здания представляет всю структуру Церкви как иерархичную общину верующих: Церковь строится от фундамента к вершине по следующему принципу: сначала миряне, затем чин священнический, после — епископский, затем — архиепископский, на вершине — папа Римский<sup>76</sup>, ее длина означает существование Церкви во времени, ширина — огромное множество народов,

---

принести искупительную жертву или жертву благодарения, местом проявления Славы Божией. В скинии хранились главные святыни народа Израиля — Ковчег Завета, свитки Торы Моисея, алтарь для всесожжений, светильник и иные ритуальные предметы, описанные в книге Исход. Скиния являлась прообразом ветхозаветной Церкви. См. подробнее: *Rosenthal-Heginbottom R. Tabernacle. The Anchor Bible Dictionary*. N. Y.; L.; Toronto; Sydney; Auckland, 1992. Vol. 6. P. 292–302.

<sup>72</sup> *Langenbahn S. K. Tabernacles // Lexikon des Mittelalters*. Bd. VIII. Sp. 392–394.

<sup>73</sup> См.: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Vol. I / II. Col. 2711.

<sup>74</sup> В соответствии с толкованием по типологической модели, где «тип» — это прообраз, данный в Ветхом Завете, а «антитип» — его исполнение в Новом.

<sup>75</sup> «Habet, fratres charissimi, tabernaculum Domini, id est sancta Ecclesia, lapides suos; habet caementum, habet fundamentum, habet parietes, habet tectum, habet longitudinem, habet latitudinem, habet altitudinem, habet sanctuarium, habet chorum, habet navem, habet atrium, habet altare, habet turrim, habet signa sonantia, habet vitreas fenestras, habet dealbaturam interiolem et exteriorem, habet cereos duodecim, habet pontificem dedicantem» (*Richardus de Sancto Victore. Liber expectionum*. X. I. P., 1958. P. 375).

<sup>76</sup> «Altitude etiam secundum gradus dignitatis consideratur. In altum enim erigitur, dum super laicos ordo sacerdotalis, et super sacerdotalem episcopalis, et super hunc archiepiscopalis, et super omnes denique papa episcopus Romanorum collocatur» (*Ibid.*).

которые она охватила. Таким образом, Ришар отступает от традиции простого разделения на клир и мирян; он представляет Церковь не только в виде *civitas*, но в виде здания, строения, и как и другой регулярный каноник — Герхох — описывает в деталях его структуру.

В сочинении Ришара содержится также традиционное толкование Иерусалима как *civitas sancta* (град святой) и *civitas sancti* (град святого), то есть Церковь, которая строится как град и, построенная, после этого украшается различным образом<sup>77</sup>.

Город Вавилон, по Ришару, означает «сей век», ворота, через которые попадают в него, — это рождение, улица, по которой ходят в Вавилоне, — это тленность бытия, а ворота, которыми выходят из Вавилона, — это смерть<sup>78</sup>. Площади вавилонские символизируют семь смертных грехов — гордыню, зависть, гнев, жадность, чревоугодие, уныние и похоть<sup>79</sup>.

Исследование рецепции августиновской модели в экзегетике первой половины XII в. позволяет выявить существенные изменения традиционной парадигмы: приспособление антитезы *civitas Dei* — *civitas diaboli* к реалиям и проблемам своего времени: под *civitas Dei* авторы понимали и империю (Оттон Фрейзингский), и город, и церковь, и монастырь. Цистерцианцы «переносят» в своем богословии град Божий: им становится маленький Вифлеем, а его проекцией на земле является их собственный монастырь, Иерусалим — *civitas Dei* в традиционной для святоотеческой традиции — уподобляется Вавилону, что можно объяснить категоричным неприятием монахами этого ордена жизни в городе. В текстах того времени можно также найти «релокализацию» *civitas diaboli*: если в традиционной модели ей соответствует Вавилон, то у авторов XII в. этим термином могут обозначаться ханаанские города, которые противостоят народу Израиля, или же противниками града Божьего становятся полчища врагов, пришедшие из пустыни (Гуго Фольетский), а образ Вавилона подвергается профанизации, когда могущественный языческий город сравнивают с кухней, служение идолам уподобляют чревоугодию, а жрецов — поварам.

<sup>77</sup> *Richardus de Sancto Victore. Liber exeptionum. X. I. P.*, 1958. P. 379.

<sup>78</sup> «Porta per quam introitur est nativitas; via per quam transitur est mortalitas; porta per quam exitur est mors» (Ibid.).

<sup>79</sup> «Plateae istius spiritalis Babylonis septem vitia principalia sunt. Istaе plateae longae sunt et latae... Prima est superbia, secunda invidia, tertia ira, quarta acedia, quinta avaritia, sexta gula, septima luxuria» (Ibid.).

**Ключевые слова:** Августин, цистерцианцы, каноники, город, монашество, экзегетика.

## Reception Augustine's concept of the City of God in the Western exegesis of the first half of the 12th century

I. Redkova

The article seeks to investigate the exegetic literature of the first half of the 12th century in order to understand how the City of God was imagined and understood in the monastic theology of this time. A particular flowering of exegesis was taking place in Europe at this time, theologians have engaged with the understanding the world and God, the idea of Jerusalem was often associated in the theology with the Church Reform. The interpretation of the Bible became an important tool to perceive the process that shaped the monastic communities of this time. The research is going to explore how the «modern» exegesis of the City of God and the reception of the Augustine's teaching both elucidate and conceptualize the idea of the reform in the 12th century. The analysis of the history of exegetical interpretation of the City of God is to be combined with the search for the paradigm shift in the monastic conception (f.e. Jerusalem as *civitas Dei*, Bethelam as *civitas Dei*). The principal questions are how do different but fixed by the Augustine's authority ways of interpreting Scriptures give rise to different concepts of the *civitas Dei*, how have theologians of the reform gone about interpreting the City and in what ways might the chosen strategies of interpretation connect local and universal, earthy and spiritual, material and imagined spaces, a small cloister Stella and glorious city of Jerusalem, elucidating their own vision of the City of God.

**Keywords:** Augustine, cistercians, regular canons, medieval city, monasticism, exegesis.

### Список литературы

1. *Langenbahn S. K.* Tabernacles // *Lexikon des Mittelalters*. Bd. VIII. Sp. 392–394.
2. *Rosenthal-Heginbottom R.* Tabernacle. *The Anchor Bible Dictionary*. N. Y.; L.; Toronto; Sydney; Auckland, 1992. Vol. 6. P. 292–302.
3. *Steckel S.* Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autoritaet, Wissenskonzepte und Netzwerke der Gelehrten. Köln; Weimar; Wien, 2011. S. 1058.
4. *Van Oort J.* Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's *City of God* and the Sources of his Doctrine of the Two Cities. Leiden, 1991.

5. Ефремова Ю. А. Основание цистерцианских монастырей в XII веке: Природные условия и их восприятие // Средние века. 2012. Т. 73 (3–4). С. 83–103.
6. Жильсон Э. Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М., 2014.
7. Редькова И. С. Горожане и странники: образ жизни как способ конструирования пространства в экзегетике 12 в. // Электронный журнал «История». 2012. № 2 (10). (URL: <http://www.history.jes.su/s207987840000296-4-1-en>).
8. Редькова И. С. Град Небесный и город земной в представлении Бернарда Клервоского /// Вестник МГУ. Сер. «История». 2014. № 4. С. 16–29.
9. Редькова И. С. Пространство города в экзегетическом трактате Гуго Фольетского «De clauistro animae» // Вестник МГУ. Сер. «История». 2012. № 1. С. 3–14.
10. Уваров П. Э. XII столетие и секрет средневекового Запада: обретение новых форм // Средние века. 2013. Вып. 74(3–4). С. 42–59.
11. Филиппов И. С. Библия и римское право: понятия права, закона и справедливости в Вульгате // Философия права Пятикнижия. М., 2012. С. 320–368.

**«...Авторитетные мнения Августина  
могут быть поняты различным образом»<sup>1</sup>:  
к вопросу о рецепции блаженного Августина  
в латинской схоластике XIII–XIV вв.**

Д. В. Смирнов

В статье рассматривается и оценивается значение мысли блж. Августина для развития схоластики в период ее наивысшего расцвета (XIII–XIV вв.) и представляются характерные тенденции восприятия его идей в богословских и философских движениях и школах этой эпохи. Автор обращает внимание на широкую рецепцию трудов блж. Августина в «Сентенциях» Петра Ломбардского, демонстрирует пути влияния августиновской христианской метафизики на сложные онтологические и эпистемологические системы, развитые Генрихом Гентским и Иоанном Дунсом Скотом, а также анализирует интерпретацию концепции божественного предопределения блж. Августина в учении Григория из Римини.

Всякий исследователь, занимающийся историей средневековой философствующей теологии, с неизбежностью сталкивается с вопросом о роли в ней наследия блж. Августина. Число научных работ, специально посвященных тем или иным аспектам восприятия идей блж. Августина в Средние века, измеряется сотнями. По справедливому замечанию одного из ведущих современных исследователей рецепции наследия блж. Августина в латинской схоластике Гордона Лефа, «полная библиография работ по средневековому августинизму была бы почти тождественна библиографии по истории схоластической философии и средневековой теологии»<sup>2</sup>. Не удастся найти ни одного средневекового христианского писателя, который не цитировал бы в своих трактатах трудов блж. Августина, не пересказывал бы тех или иных его идей, не ориентировался бы прямо или косвенно на выработанную им всеобъемлющую систему христианского знания как цельной «мудрости» (*sapientia*). В то же время широтой и многообразием форм влияния блж. Августина на все средневеко-

---

<sup>1</sup> «...auctoritates Augustini habent diversimode intelligi» (*Ioannes Duns Scotus. Lectura*. I. 3. l. 3 // *Idem. Opera omnia*. Civitas Vaticana, 1960. Vol. 16. P. 305).

<sup>2</sup> *Leff*. 1979. S. 717.



вое мышление обусловлена и основная проблема, затрудняющая изучение этого влияния. Для корректной интерпретации степени и характера влияния блж. Августина на школы средневековой теологии и на отдельных христианских теологов недостаточно внешнего учета прямых и косвенных цитат из сочинений блж. Августина, фиксации более или менее точных пересказов его концепций. Присутствие блж. Августина в трудах того или иного средневекового мыслителя само по себе столь же мало говорит о характере его рецепции этим мыслителем, сколь мало простой факт цитирования Свящ. Писания говорит о герменевтических и экзегетических установках того, кто его цитирует. Корректное представление о действительном, а не внешнем и формальном влиянии блж. Августина может быть получено лишь на пути анализа мотиваций, побуждавших средневековых теологов использовать те или иные его мнения в своих сочинениях; смысловых и проблемных контекстов, в которых эти мнения использовались; прямых и косвенных толкований, которым подвергались высказывания блж. Августина с целью услышать от него именно то, что требовалось и хотелось услышать.

Настоящее предварительное исследование ограничивается решением первичной научной задачи, в значительной мере имеющей методологический характер. Эта задача состоит в том, чтобы обозначить в основных чертах сформировавшееся к настоящему времени в западной науке представление о значении наследия блж. Августина для развития схоластики в период ее наивысшего творческого подъема (XIII–XIV вв.) и выделить характерные направления и тенденции восприятия его идей в различных богословских и философских движениях и школах этой эпохи. Для наглядной иллюстрации этих тенденций предлагаются специально подобранные примеры обсуждения нескольких узловых философско-богословских проблем, позволяющие увидеть, каким образом различие в том запросе, с которым средневековые мыслители обращались к учению блж. Августина, определяло принципиальные различия и в тех ответах, которые они извлекали из корпуса его сочинений.

## **I. «Средневековый августинизм» — границы понятия**

Вопрос о правомерности существования понятия «средневековый августинизм» и о границах этого понятия остается в современ-

ной науке окончательно не решенным и дискуссионным. Занимающиеся историей средневековой богословской и философской мысли исследователи выделяют три основных смысла, которые могут быть связаны с понятием «августинизм», располагая их от наиболее широкого к наиболее специальному<sup>3</sup>.

Во-первых, «августинизмом» может быть названа рецептированная Католической Церковью совокупность фундаментальных философско-богословских убеждений самого блж. Августина, предложенных им путей решения фундаментальных богословских вопросов о природе и свойствах Бога, о Св. Троице, о Боговоплощении и спасении, о грехе и благодати, о Церкви и государстве и т. п. В этом отношении богословие любого католического средневекового теолога до середины XIII в. может быть названо августинизмом, поскольку никакой альтернативы фундаментальному богословию блж. Августина для католика этого времени попросту не существовало; единственной альтернативой было впадение в ересь и разрыв с Католической Церковью. Хотя формально о признании ряда принципиальных положений богословской системы блж. Августина вероучением католической Церкви можно говорить лишь после Тридентского собора (1545–1563), неформальный статус блж. Августина как «учителя Церкви» закрепился уже в ближайшие века после его смерти и ко времени расцвета средневековой схоластики был непререкаемым. На рубеже XIII и XIV вв. это было засвидетельствовано литургически: папа Бонифаций VIII (1294–1303) постановил совершать так называемую «двойную память»<sup>4</sup> 12 апостолам, четырем евангелистам и четырем «учителям Церкви» (*doctores Ecclesiae*): блж. Августину, свт. Амвросию, еп. Медиоланскому, блж. Иерониму Стридонскому и свт. Григорию Великому, Папе Римскому<sup>5</sup>. Даже наиболее спорный раздел августиновской теологии, учение о благодати и предопределении, в результате полупелагианских споров V–VI вв. было рецептировано Католической Церковью как истинное выражение церковной веры и после подтверждения канонами Второго Оранжевого (Арав-

<sup>3</sup> См.: *Leff*. 1979. S. 699–700.

<sup>4</sup> То есть литургическое празднование в течение двух дней, а не одного дня, как у всех прочих святых.

<sup>5</sup> Впоследствии постановление папы Бонифация VIII было включено в официальный сборник канонических документов Католической Церкви — «Декреталии» (см.: *Decretalii Sixti*. III. 22 // *Corpus juris canonici*. Lipsiae, 1881. Vol. 2. Col. 1059–1060).

сионского) собора (529) более не подвергалось прямой критике. Если среди средневековых теологов X–XIII вв. и были отдельные лица, несогласные в чем-то с блж. Августином, максимальным выражением этого несогласия мог быть лишь отказ от обсуждения неких принципиальных тем августиновского богословия, своеобразная «фигура умолчания», но ни в коем случае не прямое несогласие и полемика с блж. Августином<sup>6</sup>. Таким образом, в своих богословских основаниях все средневековое мышление до XIII в. было августинизмом в широком смысле, хотя при решении периферийных вопросов теологии и философии некоторые авторы могли довольно далеко отходить от воззрений блж. Августина и развивать собственные оригинальные концепции.

Во втором, более специальном смысле понятие «августинизм» с XIX в. вошло в употребление у тех историков схоластики, которые стремились найти внутренние основания для систематизации многочисленных богословских школ и направлений периода высокой схоластики (XII–XIV вв.). «Августинизм» в этом смысле обычно противопоставляется «аристотелизму» и «аверроизму», хотя во многих случаях подобные противопоставления имеют натянутый и произвольный характер, поскольку исследователи по различным основаниям относили к такому «августинизму» весьма отличающихся по своим убеждениям средневековых авторов: Роберта Гроссетеста, Бонавентуру, Александра Гэльского, Вильгельма Овернского, Иоанна Пекама, Матфея из Акваспарты, Генриха Гентского, Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама и многих других. Утверждать, что все эти теологи принадлежали к августинизму как к единой философско-богословской школе, невозможно; вместе с тем некоторые основания для употребления по отношению к ним понятия «августинизм» действительно могут быть найдены. Августинизм указывает в этом случае уже не на простое согласие с блж. Августином в вероучительных вопросах, но на особую методологическую установку и исполь-

---

<sup>6</sup> Показательным примером являются споры, возникшие вокруг учения французского теолога Готшалка из Орбе (IX в.) о предопределении: хотя взгляды Готшалка представляли собой логическое развитие тем августиновского богословия, в ходе полемики с Готшалком католические богословы неизменно заявляли об истинности учения блж. Августина и своей верности ему, обвиняя Готшалка в том, что он неверно понял и исказил мысли блж. Августина (анализ полемики и подборку текстов в английском переводе см.: Gottschalk and a Medieval Predestination Controversy: Texts Translated from the Latin / V. Genke, F. X. Gumerlock, eds. Milwaukee, 2010).

зуется как объединяющее понятие для тех теологов, которые при решении различных фундаментальных философско-богословских вопросов, в особенности в области онтологии и теории познания, избирали в качестве основания и ориентира убеждения блж. Августина и исходя из них выстраивали собственную аргументацию. Такой философски-богословский августинизм представляет наибольший интерес для современных исследователей, поскольку здесь речь идет уже не о простом повторении богословских мнений блж. Августина, но о весьма разнообразных по форме и по содержанию попытках истолкования его воззрений с иных философских позиций, перевода их на новые понятийные языки, встраивания во внешнюю для них контекстуальную среду, однако с неизменной установкой на сохранение их внутренней логики. Внутри этого августинизма нередкими были споры о том, каким образом следует понимать то или иное известное высказывание, ту или иную общепринятую концепцию блж. Августина; тем самым мышление блж. Августина проблематизировалось в своем содержании и помещалось в новые контексты, открывавшие заложенные в нем неявные смыслы и внутренние законы его развития.

Наконец, некоторые исследователи считают, что понятие «августинизм» приобретает смысл лишь при его употреблении в третьем, наиболее узком значении для выделения специфических воззрений средневековых теологов, принадлежавших к монашескому ордену августинцев-еремитов (или по меньшей мере идейно близких к этому ордену)<sup>7</sup>. Формирование этого теологического августинизма связано с богословской деятельностью Григория из Римини, который стремился противопоставить подлинное «августиновское» богословие, с одной стороны, томизму, который оказывал сильное влияние на богословов ордена, вследствие того что наиболее авторитетный теолог ордена в XIII в., Эгидий Римский, по многим вопросам придерживался томистских взглядов, а с другой стороны, становившемуся в XIV в. все более распространенным среди университетских теологов номинализму (оккамизму), получившему наименование «новый путь», *via moderna*. Для августинизма в узком теологическом смысле характерно повышенное внимание к учению блж. Августина об отно-

---

<sup>7</sup> См.: *Trapp*. 1956; *Zumkeller*. 1964; обзор научной полемики по этому вопросу см.: *Janz*. 1983.

шении между Богом и человеком в деле спасения. Если при решении других богословских и философских вопросов теологи-августинцы проявляли определенную свободу, то, обсуждая темы божественного всемогущества, человеческой свободы, греха, благодати, спасения и предопределения, они выступали бескомпромиссными апологетами «подлинного» сотериологического учения блж. Августина, стремились сохранить это учение от любых смягчающих и искажающих его истолкований, продемонстрировать его взаимосвязи с другими частями христианского вероучения и тем самым обосновать необходимость его безоговорочного принятия.

Даже такой краткий анализ предлагаемых в современной науке интерпретаций понятия «средневековый августинизм» позволяет увидеть двоякую взаимосвязь между различными видами «августинизма». Во-первых, можно говорить о наличии особой внутренней типологической спецификации внутри августинизма. Среди теологов, разделяющих по умолчанию общие богословские воззрения блж. Августина как выражение церковного вероучения, формируется более узкая группа теологов, стремящихся выделить те или иные принципиальные философско-богословские установки его богословской системы и пытающихся руководствоваться ими в собственной творческой работе. В свою очередь внутри этой группы выделяются теологи, использующие конкретные элементы учения блж. Августина для точечной полемики с чуждыми августинизму воззрениями, в ходе которой идеи блж. Августина уже не просто реципировались и переводились на актуальный философский язык, но осмыслились в их своеобразии и противопоставлялись иным мнениям как гетеродоксальным. Подобная типологическая взаимосвязь может быть корректно интерпретирована лишь с учетом хронологической взаимосвязи: если первый «августинизм» есть некая временная константа, неизменный контекст богословия с V по XV в., то возникновение двух других «августинизмов» связано с внешними опасностями для этой константы. Второй, философско-теологический, августинизм возникает в начале XIII в. и бурно развивается в XIII–XIV вв. Его появление — это закономерная защитная реакция многих теологов, желавших сохранить верность богословской традиции, на изменение метода и содержания богословских дискуссий, связанное с проникновением на латинский Запад нехристианской греческой и арабской метафизики. Третий «августинизм» формируется в XIV в. как

духовно-богословское движение, как монашеская орденская школа августинцев-еремитов, стремившихся защитить «аутентичное» учение блж. Августина от его философско-теологического перетолкования.

## **II. Августинизм как церковная традиция: Петр Ломбардский, Бонавентура, Фома Аквинский**

Наиболее показательным примером того, что представлял собой на практике церковный августинизм, дают «Сентенции» Петра Ломбардского (XII в.). «Сентенции» принадлежали к популярному жанру средневековой богословской литературы, являясь тематически упорядоченным собранием авторитетных изречений церковных писателей. От предшествующих трактатов этого жанра сочинение Петра Ломбардского выгодно отличалось полнотой и обширностью обработанного и представленного в нем материала. Уже к середине XIII в. система преподавания теологии во многих университетах стала базироваться на комментировании «Сентенций» Петра Ломбардского. Трактат Петра Ломбардского стал наиболее используемым и авторитетным богословским сочинением Средневековья и заложил основу для формирования единой ученой среды университетских богословов, обсуждавших теологические вопросы с использованием логико-философского инструментария в многочисленных комментариях к «Сентенциям»<sup>8</sup>.

По своей природе «Сентенции» лишь отчасти являются оригинальным авторским сочинением; Петр Ломбардский видел свою задачу не в создании оригинальной системы богословия, но в том, чтобы подобрать наиболее показательные авторитетные суждения по всем богословским вопросам, а в случае наличия противоречивых суждений показать, каким образом они могут быть согласованы<sup>9</sup>. О том, в какой мере церковное учение и августинизм в этот период отождествлялись, свидетельствует простой статистический учет предлагаемых Петром Ломбардским цитат: всего исследователи насчиты-

---

<sup>8</sup> К сер. XVII в. число таких комментариев превысило 1000.

<sup>9</sup> В этом отношении он продолжал в положительном ключе работу, негативная часть которой была осуществлена одним из его учителей, Петром Абеляром, в трактате «Да и Нет», где приводились противоречащие суждения отцов Церкви по разным вопросам без попытки их согласования.

вают ок. 1000 только прямых цитат из сочинений блж. Августина без учета косвенных идейных заимствований и цитирований пересказа августиновских идей последующими церковными писателями. Соотношение влияния блж. Августина с влиянием иных богословских авторитетов очевидно из того, что цитат из сочинений блж. Августина у Петра Ломбардского в два раза больше, чем цитат из всех прочих церковных писателей, вместе взятых<sup>10</sup>. Наиболее часто цитируется трактат «О Троице», который и впоследствии оставался самым популярным среди схоластов сочинением блж. Августина. Цитирует Петр Ломбардский и малоизвестные в его время и почти не упоминавшиеся его современниками сочинения блж. Августина, например ранний трактат «О 83-х различных вопросах».

Петр Ломбардский верно следует учению блж. Августина во всех основных частях догматического богословия: в учении о Боге, в триадологии, в учении о творении, в сотериологии, в учении о таинствах. Лишь в некоторых вопросах он крайне осторожно пытается «исправить» блж. Августина, ссылаясь либо на имеющиеся расхождения среди собственных мнений блж. Августина по обсуждаемому вопросу, представленных в его различных сочинениях, либо на суждения других авторитетных авторов. Так, например, он отвергает мнение блж. Августина, что материя и форма для всех вещей были сотворены Богом одновременно<sup>11</sup>, и, ссылаясь на свт. Григория Великого, блж. Иеронима и Беду Достопочтенного, заявляет, что сперва Богом была сотворена «грубая и бесформенная материя», являющаяся «смешением четырех элементов», а затем «в течение шести дней» из этой материи были созданы все вещи сообразно их формам, заключенным в уме Бога<sup>12</sup>. Большинство других расхождений с блж. Августином имеют столь же периферийный характер: Петр Ломбардский заботится прежде всего о стройном и логичном изложении материала, поэтому не ставит перед собой вопроса о том, из каких метафизических и богословских принципов вытекают те или иные суждения блж. Августина. Хотя некоторые исследователи указывали на наличие

<sup>10</sup> См.: *Rieger*. 2007. S. 588; подробнее см.: *Baltzer O.* Die Sentenzen des Petrus Lombardus: Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung. Leipzig, 1902. S. 1–12.

<sup>11</sup> «Творец Бог не бесформенную прежде создал материю, а потом, как бы после вторичного размышления, оформил ее в ряде таких или иных природ, но создал материю именно сформированную» (*Augustinus. De Genesi ad litteram. I 15. 29*).

<sup>12</sup> *Petrus Lombardus. Sententiae. II 12. 2.*

расхождений между учением блж. Августина и позицией Петра Ломбардского в вопросе о свободе воли и благодати<sup>13</sup>, противопоставление их воззрений в значительной мере является надуманным. Петр Ломбардский целиком разделяет учение блж. Августина о том, что человеческая воля, всегда обладая относительной собственной свободой, после грехопадения посредством одной только этой свободы без помощи благодати не может стать доброй и привести человека к спасению<sup>14</sup>. Хотя он действительно обходит молчанием вопрос о том, простирается ли свобода человеческой воли на то, чтобы отказаться от принятия божественной благодати, ответ на этот вопрос прямо следует из концепции предопределения, при изложении которой Петр Ломбардский верно следует блж. Августину<sup>15</sup>. Божие предопределяющее решение вечно и неизменно, поэтому Бог дарует благодать лишь предопределенным, то есть тем, чья воля с неизбежностью примет эту благодать и в совместном действии с ней станет вести человека к спасению.

Засвидетельствованное в «Сентенциях» Петра Ломбардского отношение к блж. Августину как к непререкаемому источнику вероучительных истин оставалось господствующим и в середине XIII в., в период проникновения в университеты метафизических идей Аристотеля, Аверроэса и Авиценны. Переведенные с арабского языка метафизические и естественно-научные сочинения первоначально многими теологами были восприняты как не противоречащий церковному учению источник истинной философии. Лишь в ходе их дальнейшего осмысления и попыток синтеза их содержания с христианскими богословскими основоположениями, то есть в том числе и с принципиальными положениями богословия блж. Августина, была выявлена принципиальная несовместимость языческих философских систем Платона и Аристотеля и их арабских интерпретаций с христианским монотеистическим и христоцентричным мировоззрением. Для теологов, расцвет деятельности которых приходится на 30—70-е гг. XIII в., характерны осторожные попытки рецепции метафизических идей аристотелизма и арабской философии при неизменном признании того, что в вопросах веры ориентироваться стоит

<sup>13</sup> См., напр.: *Rieger*. 2007. S. 591; *Colish M. L.* Peter Lombard. Leiden; N. Y.; Köln, 1994. P. 383—385; *Kaufman*. 1980.

<sup>14</sup> См.: *Petrus Lombardus*. *Sententiae*. II 26. 1—7.

<sup>15</sup> См.: *Petrus Lombardus*. *Sententiae*. I 41. 2.



не на «мирскую мудрость», но на авторитетные мнения отцов Церкви, и прежде всего блж. Августина.

Убеждение в превосходстве «церковной мудрости» блж. Августина над «мирской мудростью» Аристотеля и его последователей было характерно в этот период как для тех теологов, которые традиционно причисляются исследователями к числу сторонников августинизма, так и для тех, кого обычно называют аристотеликами. Так, один из основоположников рецепции аристотелевской метафизики, францисканский теолог Александр Гэльский, в своей «Сумме» приводит более 4000 прямых и более 1000 косвенных цитат из сочинений блж. Августина, неизменно предпочитая его авторитет авторитету философов<sup>16</sup>. Францисканец Бонавентура также не жалел похвал для блж. Августина; по его словам, блж. Августин является «высшим метафизиком» (*altissimus metaphysicus*)<sup>17</sup>. Он с негодованием осуждал тех, кто полагал, что блж. Августин мог противоречить сам себе и заблуждаться. Так, отстаивая собственную метафизическую интерпретацию учения блж. Августина о том, что для познания истины человеку необходим нетварный свет божественной благодати, Бонавентура заявлял оппонентам: «Нелепо говорить, что Августин обманывался... поскольку он является величайшим отцом и наивысшим подлинным учителем среди всех толкователей Священного Писания»<sup>18</sup>. По словам еще одного францисканского богослова, Матфея из Акваспарты, «неприлично... профессорам теологии иметь мнение, противоречащее словам славного учителя Августина»<sup>19</sup>. Традиционно относимый к средневековым аристотеликам Альберт Великий, автор комментариев ко многим сочинениям Аристотеля, также высказывался недвусмысленно: «Надлежит знать, что в вопросах, относящихся к вере и к нравам, более надлежит верить Августину, чем философам, если между ними обнаруживается несогласие»<sup>20</sup>. Однако в этом же месте он делает характерную оговорку, заявляя, что, несмотря на безусловный теологический авторитет блж. Августина, в области мирско-

<sup>16</sup> См.: Köpf. 2007. S. 595.

<sup>17</sup> См.: *Bonaventura*. *Commentarius in Librum II Sententiarum*. 3. 1. 1. 2 // *Idem*. *Opera Omnia*. Quaricchi, 1885. T. 2. P. 98.

<sup>18</sup> *Bonaventura*. *De scientia Christi*. 4 // *Idem*. *Opera Omnia*. Quaricchi, 1901. T. 5. P. 23.

<sup>19</sup> Цит. по: Köpf. 2007. S. 595.

<sup>20</sup> *Albertus Magnus*. *Commentarius in Librum II Sententiarum* 13. 3. 2 // *Idem*. *Opera omnia*. P., 1894. Vol. 27. P. 247.

го знания этого авторитета недостаточно для предпочтения мнения блж. Августина мнению «философов». По словам Альберта, как в вопросах медицины авторитет Гиппократ и Гален несомненно выше авторитета блж. Августина, так в вопросах естественной философии (*si de naturis rerum loquatur*) авторитет Аристотеля должен считаться выше авторитета блж. Августина<sup>21</sup>. Лишь один шаг отделяет это утверждение от признания того, что и в метафизических вопросах авторитет философов при необходимости может быть предпочтен авторитету блж. Августина.

Этот шаг был сделан знаменитым учеником Альберта Великого, Фомой Аквинским. При формальном рассмотрении теологических сочинений Фомы Аквинского увидеть принципиальное отличие между отношением к блж. Августину у него и у его предшественников не легко. В собственно богословских частях «Суммы теологии» (напр., при изложении учения о Св. Троице или христологии) Фома Аквинский охотно ссылается на авторитет блж. Августина<sup>22</sup>. Однако философские основания его мировоззрения уже далеки от августинизма и представляют собой откровенный аристотелизм. Если у большинства предшествующих схоластов представление о платонических корнях августиновской метафизики было смутным и связь блж. Августина с платонизмом специально не рассматривалась и не акцентировалась, то Фома Аквинский говорит об этом ясно и недвусмысленно. Так, обсуждая в «Сумме теологии» вопрос, может ли душа ощущать нечто без участия тела, Фома Аквинский отвечает на него отрицательно, не соглашаясь с мнением блж. Августина<sup>23</sup>. При этом, комментируя мнение блж. Августина, Фома Аквинский замечает: «Во многих вопросах, относящихся к философии, Августин пользуется мнениями Платона, однако не принимает их [как неоспоримые утверждения], но лишь пересказывает как гипотезы»<sup>24</sup>. Формально это суждение «оправдывает» блж. Августина, указывая на то, что все философские неточности и ошибки в его мнениях являются лишь

<sup>21</sup> См.: Ibid.

<sup>22</sup> О цитатах из трудов блж. Августина в сочинениях Фомы Аквинского см.: *Hertling*. 1914.

<sup>23</sup> См. рассуждение блж. Августина о трех видах зрения (*visio*): *Augustinus. De Genesi ad litteram*. XII. 6–12. 9–26.

<sup>24</sup> *Thomas Aquinas. Summa theologiae*. I 77. 5 // *Idem. Opera omnia*. R., 1889. T. 5. P. 245.

некритически воспринятыми философскими гипотезами, на истинности которых сам блж. Августин не настаивал; однако подспудно здесь открывается удобный путь для критики метафизики блж. Августина с позиций аристотелизированной теологии. Разумеется, Фома Аквинский не считал блж. Августина убежденным платоником и признавал, что при восприятии философских идей Платона блж. Августин применял надлежащий критицизм. Так, в «Сумме теологии» Фома Аквинский отмечает: «Августин, который вдохновлялся учением платоников, если находил в их речениях нечто соответствующее вере, то перенимал это, а если обнаруживал нечто нашей вере противное, то исправлял таковое»<sup>25</sup>. Однако внутренне Фома Аквинский был убежден, что критика платонизма была проведена блж. Августином недостаточно радикально, и поэтому, не проговаривая этого явно и не критикуя прямо философские взгляды блж. Августина, он применял к нему его же собственный метод отношения к языческой философии, принимая то, что вписывалось в систему аристотелизированных философско-богословских убеждений, и заменяя не устраивавшие его августиновские философские категории и концепции аристотелевскими<sup>26</sup>.

Показательный пример параллельного представления идей Аристотеля и блж. Августина Фома Аквинский предлагает в отрывке из «Вопросов о духовных творениях», на важность которого для верного понимания отношения Фомы Аквинского к блж. Августину впервые указал Этьен Жильсон<sup>27</sup>. Здесь теоретико-познавательные концепции блж. Августина и Аристотеля преподносятся Фомой Аквинским как два альтернативных пути опровержения скептицизма: по его словам, возражая скептикам, отрицавшим вообще возможность познания истины, блж. Августин «следовал Платону настолько, насколько это позволяла ему его христианская вера»<sup>28</sup>: он принял учение Платона об идеях, однако стал понимать их не как самосущие начала вещей, а как «мысли» (*rationes*) Божественного ума, через причастие которым тварный ум человека может познавать истину: «Многие ис-

<sup>25</sup> *Thomas Aquinas. Summa theologiae. I 84. 5 // Ibid. P. 322.*

<sup>26</sup> Ср.: *Hertling. 1914. S. 144–146; Köpf. 2007. S. 598.*

<sup>27</sup> См.: *Gilson. 1926. P. 125–126.*

<sup>28</sup> «*Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur*» (*Thomas Aquinas. Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. 10 // Idem. Quaestiones disputatae. Romae; Taurini, 1953. Vol. 2. P. 410*).

тины в умах людей отражают одну первую Истину»<sup>29</sup>. Аристотель рассуждал иначе, поскольку он стремился найти стабильность в самом чувственном мире; выявить естественные законы бытия и мышления; показать, как разум человека приходит к истине путем обработки противоречивых чувственных данных. При таком подходе к проблеме истинности познания, осторожно замечает Фома Аквинский, «мало пользы приносят рассуждения о том, что объекты познания причастны Богу или что причастен Богу свет, делающий их доступными для познания»<sup>30</sup>. Тем самым Фома Аквинский приближается к пониманию того, что философская и теологическая точки зрения должны быть отделены друг от друга и поняты каждая сообразно собственной логике; вместе с тем он не переходит на аверроистскую позицию «двух истин», поскольку сохраняет уверенность, что конечное согласие между этими точками зрения может быть найдено. Обозначенный, но не решенный окончательно во всех своих следствиях Фомой Аквинским вопрос о том, познает ли действующий разум человека истину в силу собственной природы, «естественного света», или же познание истины возможно исключительно в божественном свете, озаряющем человеческий разум, стал во второй половине XIII в. своего рода демаркационной линией, отделяющей аристотеликов от августинианцев<sup>31</sup>.

Как аристотелизация, так и замалчивание определенных идей блж. Августина у Фомы Аквинского и его единомышленников не могли не насторожить теологов-традиционалистов, пытавшихся сохранить верность не только теологическому, но и философскому августинизму. Основная проблема проистекала из того, что никакой методологии проведения различия между философскими и богословскими проблемами в этот период еще не существовало, вследствие чего даже слабая и косвенная критика философских убеждений блж. Августина при желании могла быть воспринята как атака на его богословие, на «христианское учение» в целом. Именно с таких позиций против аристотелизма и томизма выступали оксфордские и парижские францисканцы: Иоанн Пекам, Роберт Килуордби, Виль-

<sup>29</sup> *Thomas Aquinas. Quaestio disputata de spiritualibus creaturis. 10 // Ibid. P. 410; cp.: Augustinus. Enarrationes in Psalmos. 11. 1.*

<sup>30</sup> «Non multum... refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur» (*Ibid.*).

<sup>31</sup> Об истории обсуждения этого вопроса см.: *Gilson. 1926; Marrone. 2001.*

гельм де ла Маре. К этой же группе по своим убеждениям принадлежит Генрих Гентский, пользовавшийся в конце XIII в. большим влиянием в Парижском университете и ставший одним из ведущих идеологов борьбы с аристотелизмом в теологии. Анализ полемики между представителями этого философского августинизма и аристотелизма как в его томистской, так и в иных версиях требует отдельного исследования<sup>32</sup>; для целей нашей работы необходимо лишь указать на принципиальное обстоятельство, затрудняющее корректную интерпретацию этой полемики. С одной стороны, под видом августиновского богословия в сочинениях теологов августинизма нередко защищались философские идеи, слабо связанные с действительными взглядами блж. Августина<sup>33</sup>. С другой стороны, многие представители аристотелизма были в действительности заинтересованы в том, чтобы согласовать воззрения блж. Августина с новой аристотелевской метафизикой, и искали пути такого согласования. Если у Фомы Аквинского попытки этого согласования имели во многом внешний и формальный характер, то францисканец Иоанн Дунс Скот был убежден в истинности и продуктивности многих философских концепций блж. Августина и вел полемику с августинианцами вовсе не ради того, чтобы показать ненужность авторитета блж. Августина для новой теологии, но, напротив, чтобы не допустить отвержения принципиально важных августиновских идей из-за их неточной интерпретации. Однако существовали и те, кто использовал аристотелизм в его наиболее радикализированной форме, получившей наименование аверроизма по имени комментатора Аристотеля арабского философа Аверроэса (Ибн Рушда), для того чтобы поставить под сомнение ряд принципиальных основоположений традиционной христианской теологии. В ходе аверроистских споров конца XIII в. для многих схоластов стала очевидной как необходимость, так и чрезвычайная сложность разделения сфер ответственности философии и теологии. Борьба Католической Церкви с аверроистскими концепциями (прежде всего с тремя фундаментальными убеждениями аверроистов: учениями о вечности мира, о единстве активного разума у всех людей и о смертности индивидуальной души) велась в значительной мере административными, а не интеллектуальными методами: осуждались подборки «оши-

---

<sup>32</sup> Попытки такого анализа с разных позиций см. в: *Gilson*. 1926; *Steenberghen*. 1966; *Ehrle*. 1970.

<sup>33</sup> См.: *Leff*. 1979. S. 706–710.

бочных» тезисов, запрещались чтение и преподавание определенных философских сочинений и т. п. При этом, хотя сама по себе проблематика аверроистских споров была связана с учением блж. Августина лишь косвенно, противники аристотелизма и аверроизма неизменно объявляли себя верными приверженцами «церковной теологии» и «церковной философии», то есть учения блж. Августина<sup>34</sup>. Вместе с тем наиболее талантливые теологи осознавали, что в новой ситуации простого повторения и комментирования идей блж. Августина уже недостаточно; отказаться полностью от метафизических достижений аристотелизма и вернуться к чистому августинизму не были готовы даже самые консервативные мыслители. Вследствие этого в конце XIII — начале XIV в. метод обращения theologов с наследием блж. Августина меняется: если прежде теологи стремились «научиться» у него, то есть приспособить собственное мышление к его взглядам как к выражению церковного учения, то для представителей второго «августинизма» характерно желание прокомментировать и пересказать блж. Августина с помощью философских категорий таким образом, чтобы он стал их союзником в защите создаваемых ими систем метафизической теологии.

### III. Философский августинизм: Генрих Гентский и Иоанн Дунс Скот

Показательным примером подходов к наследию блж. Августина, характерных для такого философского августинизма, является заочная дискуссия между Генрихом Гентским и Иоанном Дунсом Скотом по неоднократно возникавшему и ранее в ходе дискуссии между аристотеликами и августинианцами вопросу о роли божественного сверхъестественного озарения (*illuminatio*) в естественном познании человека.

Учение Генриха Гентского о человеческом познании является одной из наиболее сложных и развитых августинианских концепций XIII в.; в рамках настоящей работы оно может быть представлено лишь весьма кратко и тезисно<sup>35</sup>. Подобно многим средневековым последовате-

<sup>34</sup> См.: *Ehrle*. 1970. P. 100–101.

<sup>35</sup> Изложение дается на основе статьи: *Смирнов Д. В.* Истина в философии и богословии европейского Средневековья // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 675–676.

лям блж. Августина, Генрих считал, что исходным пунктом и сердцевиной познания является знание простых вещей, конкретных реальностей повседневного опыта, из которого впоследствии складывается все сложное знание. Для объяснения различных уровней познания и роли в них божественного света Генрих Гентский предлагал тройное деление. Во-первых, он отделял «истинное» (*verum*) от «истины» (*veritas*): истинное — это любое простое знание о вещи, не содержащее ошибок и заблуждений, то есть правильное восприятие вещи чувствами и разумом; истина — это знание о соответствии вещи ее образцу, которое выражается в истинном суждении. Во-вторых, применительно к человеческому познанию той истины, которая относится к творению, Генрих различал два «образца» (*exemplar*). Первый образец вещи — это ее универсальный вид (*species universalis*), то есть общее понятие, под которое подпадает эта вещь (например, понятие «человек» для Сократа); это понятие, согласно Генриху, возникает от самой вещи (*a re*) в процессе ее взаимодействия с разумом. Второй образец — это Божественный ум, или, по выражению Генриха, «божественное искусство» (*ars divina*), в котором «содержатся идеальные понятия (*ideales rationes*) всех вещей», в соответствии с которыми Бог творит мир, «подобно художнику, который по образцу в своем уме создает дом». В-третьих, Генрих отличал применительно к процессу познания истины через соответствие вещи образцу в Божественном уме два способа, которыми образец может участвовать в человеческом акте познания: он может быть «основанием познания» (*ratio cognoscendi*) или же одновременно основанием познания и познаваемым объектом (*obiectum cognitum*). Последнее, согласно Генриху, имеет место только тогда, когда человек познает Самого по Себе Бога, тогда как в случае познания любой тварной вещи ее образец выступает исключительно как основание познания: он делает нечто познаваемым, но не познается сам<sup>36</sup>.

Пользуясь этими различиями, Генрих Гентский описывал процесс познания истины, начиная со стадии восприятия, следующим образом: «Для того чтобы у нас было некое истинное сообразно подлинной истине (*sincera veritate*) знание (*conceptio*) об истине внешней вещи, необходимо, чтобы душа, получив от этой вещи форму

<sup>36</sup> См.: *Henricus de Gandavo. Summa*. I. 2 // *Idem. Opera omnia*. T. 21. P. 39–56; ср.: *Marrone*. 2001. P. 270–271.

(*informata*), стала подобной (*conformis*) истине внешней вещи, поскольку истина есть некое согласование (*adaequatio*) вещи и разума»<sup>37</sup>. По мнению Генриха, именно на этом первичном уровне познания возникает аристотелевская наука, главными принципами функционирования которой являются абстракция (то есть извлечение из познания частных вещей общих понятий и принципов) и индукция. Хотя это познание имеет некую истинность, получения формы от вещи недостаточно для познания подлинной и надежной истины, поскольку душа легко переходит от истины к заблуждению и нуждается в постоянном внешнем воздействии, которое не давало бы ей уклоняться от истины, а в случае уклонения исправляло бы ее. Поэтому душа получает еще одну форму, истинный первообраз вещи, из Божественного разума. При этом, по словам Генриха, «нетварная истина оставляет себя в нашем понятии, меняя наше понятие сообразно своему характеру, и таким образом оформляет наш ум явной истиной относительно вещи по подобию той [истины], которую вещь имеет у первой Истины», то есть в разуме Бога. Это дарование уму идеальной формы и есть, по словам Генриха, действие божественного света, «благодаря сиянию которого человек становится сам истинным (*verax*) в своем разуме»<sup>38</sup>. При этом человек познает не сам божественный свет как первую истину, но видит истину того, что он хочет познать, в этом свете: «Божественный свет (*lux divina*), просвещающий ум для познания истины... является лишь основанием уразумения (*ratio intelligendi*), но не объектом разума»<sup>39</sup>. Последнее различие крайне важно для Генриха, поскольку с его помощью он отделяет проблематику познания реальностей земного мира от проблематики богопознания: теория истины как просвещающего света ничего не говорит о том, как человек познает Бога, поскольку это вообще познание иного рода, которое должно описываться не в рациональных, а в мистических категориях.

Ответить на вопрос, в какой степени это учение является августинизмом в прямом смысле, то есть соответствует учению о познании блж. Августина, позволяет анализ многочисленных цитат из сочинений блж. Августина, которыми Генрих Гентский подкрепляет собственные теоретические рассуждения. Так, например, он ссылается

<sup>37</sup> *Henricus de Gandavo*. Summa. 1. 2 // Ibid. P. 56.

<sup>38</sup> *Henricus de Gandavo*. Summa. 1. 2 // *Idem*. Opera omnia. T. 21. P. 57–58.

<sup>39</sup> *Henricus de Gandavo*. Summa. 1. 3 // Ibid. P. 71.



ся на известные слова блж. Августина из «Исповеди»: «Если мы оба видим, что говоримое тобой — это истина, и оба видим, что говоримое мной — это истина, то где... мы ее видим? Разумеется, ни я в тебе, ни ты во мне, но мы оба в той неизменной Истине, которая выше нашего разума»<sup>40</sup>. Многочисленные цитаты Генрих заимствовал из трактата «О Троице»; например, он приводит такие характерные слова блж. Августина: «Даже нечестивые думают о вечности, а также во многом справедливо осуждают одно и одобряют другое в человеческих нравах. Но на основании каких же правил они судят, как не тех, посредством которых они видят, каким образом каждый должен жить, даже если сами они не живут таким образом. Но где же они видят эти правила? Ведь не видят же они их в своей природе, поскольку, несомненно, эти правила видятся умом, а их умы, как известно, изменчивы. Всякий же, кто мог увидеть эти правила, видел их неизменными; но не в образе своего ума, ибо они суть правила праведности, а их умы, как известно, неправедны. Но где же записаны эти правила, в которых даже неправедный узнает то, что есть праведное, и в которых он распознает, то, что надлежит иметь, хотя он и не имеет этого? Итак, где же они записаны, как не в книге Того Света, Который называется Истиной, откуда списывается всякий справедливый закон, который затем передается (не перенесением, но как бы запечатлением) в сердце человека, творящего справедливость...»<sup>41</sup>. Наиболее близкой к теоретическим построениям Генриха является еще одна цитата из того же трактата, в которой блж. Августин рассуждает, каким образом человек познает природу ума: «Мы получаем родовое или же видовое знание о человеческом уме не посредством аналогии, видя множество умов телесными глазами, но созерцая неизблемую истину, из которой настолько совершенно, насколько это возможно, мы определяем не то, каков ум какого-нибудь отдельного человека, а каков он должен быть в соответствии с непреходящими установлениями»<sup>42</sup>.

Эти и многие другие высказывания блж. Августина показывают, что Генрих Гентский действительно мог обнаружить в его сочинении

<sup>40</sup> «...Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? nec ego utique in te nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate» (*Augustinus. Confessiones. XII 25. 35*).

<sup>41</sup> *Augustinus. De Trinitate. XIV 15. 21.*

<sup>42</sup> *Augustinus. De Trinitate. IX 6. 9.*

ях достаточно оснований для собственной концепции познания истины, однако они же свидетельствуют о том, что при переводе с языка августиновской мистической теологии, сосредоточенной вокруг идеи причастности творения Богу, на язык схоластической рациональной теологизированной философии, описывающей естественные законы тварного мира, происходит внешне малозаметное, но весьма существенное смещение акцентов. Объясняя высказывания блж. Августина, Генрих Гентский не принимает во внимание их теологического контекста; того, что познание истины интересует блж. Августина не как естественный процесс, но как путь движения души к Богу. Таким образом, у Генриха Гентского происходит отождествление законов духовной жизни и законов естественной жизни; такое отождествление вполне можно считать развитием августиновского представления о «мудрости» как о единстве духовного и рационального знания, однако в условиях дискуссий XIII в., вызвавших к жизни вопрос о том, как можно избежать слияния до неразличимости вопросов богословия и вопросов научного познания, построения Генриха Гентского выглядели как жесткая попытка теологии лишить человека всякой автономии в его познавательной деятельности, а значит, в любой иной деятельности, зависящей от познавательной деятельности.

Именно осознанием того, что христианская теология не вправе игнорировать и подавлять претензию человеческого разума на познание истины, была во многом мотивирована ответная реакция на учение Генриха Гентского францисканского схоласта Иоанна Дунса Скота. Обсуждая вопрос о том, необходимо ли разуму человека для познания «достоверной и точной истины» (*veritas certa et sincera*) «особое озарение» (*illustratio specialis*) или «особое влияние» (*influentia specialis*) божественного нетварного света<sup>43</sup>, Иоанн Дунс Скот скрупулезно привел все цитаты блж. Августина в пользу учения об озарении, даже те, которые не учел Генрих Гентский, и (несомненно, не без иронии) противопоставил им единственную цитату из Послания к Римлянам св. ап. Павла: «Невидимое Божие усматривается посредством познания того, что [Им] сотворено»<sup>44</sup>. Эта цитата, традиционно приводимая как

<sup>43</sup> См.: *Ioannes Duns Scotus. Ordinatio*. I 3. 1. 4 // *Idem. Opera omnia*. Civitas Vaticana, 1954. Vol. 3. P. 123; *Idem. Lectura*. I 3. 1. 3 // *Idem. Opera omnia*. Civitas Vaticana, 1960. Vol. 16. P. 281.

<sup>44</sup> Рим 1. 20. Переведено по цитате у Иоанна Дунса Скота: «*Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*» (*Ioannes Duns Scotus. Lectura*. I 3. 1. 3 // *Idem.*

библейское обоснование возможности естественной теологии, Иоанном Дунсом Скотом интерпретируется расширительно: если человек может собственным разумом из творения познать «вечную силу и божество» Бога, то он может познать как само это творение, поскольку истина следует лишь из истины, так и божественные законы, «вечные и неизменные основания» вещей, идеи. Не имея возможности в рамках данной работы анализировать сложную и пространную рациональную аргументацию, разворачиваемую Иоанном Дунсом Скотом в пользу этого тезиса, остановимся лишь на том, каким образом он предлагает интерпретировать многочисленные цитаты из блж. Августина, приводимые для обоснования противоположного мнения. Решительно заявляя, что «авторитетные мнения Августина» вовсе не обязательно должны пониматься так, как их предлагает понимать Генрих Гентский, но «могут быть поняты различным образом»<sup>45</sup>, Иоанн Дунс Скот при рассмотрении каждого высказывания блж. Августина упрекает Генриха Гентского в том, что тот объясняет их «вопреки намерению Августина» (*non secundum intentionem Augustini*)<sup>46</sup>. Вводимое здесь Иоанном Дунсом Скотом понятие «*intentio*», которое в данном контексте может означать «намерение», «замысел», «цель» рассуждения, указывает на заявляемое им требование принципиально нового подхода к интерпретации авторитетных свидетельств: следует не просто понять, что говорит свидетельство само по себе, но необходимо выяснить, чем оно мотивировано, с каким замыслом и намерением была высказана та или иная мысль. Именно этого, по убеждению Иоанна Дунса Скота, Генрих Гентский не сделал со свидетельствами, почерпнутыми из трудов блж. Августина, интерпретируя их внешним и формальным образом. При этом Иоанн Дунс Скот уже не повторяет оговорку Фомы Аквинского о том, что Августин слишком послушно следовал за Платоном; для него важно не то, насколько идеи блж. Августина являются платонизмом, но то, каким образом их можно встроить в систему рациональной христианской теологии.

---

*Opera omnia*. Civitas Vaticana, 1960. Vol. 16. P. 283); ср. Синодальный перевод: «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы».

<sup>45</sup> *Ioannes Duns Scotus*. *Lectura*. I. 3. I. 3 // *Idem*. *Opera omnia*. Civitas Vaticana, 1960. Vol. 16. P. 305.

<sup>46</sup> *Ioannes Duns Scotus*. *Ordinatio*. I 3. I. 4 // *Idem*. *Opera omnia*. Civitas Vaticana, 1954. Vol. 3. P. 132, 135.

Сводя воедино смысл всех свидетельств из блж. Августина в пользу концепции божественного озарения, Иоанн Дунс Скот формулирует основную идею блж. Августина так: «Безошибочные истины познаются в вечных законах»<sup>47</sup>. Поскольку эта же формулировка использовалась Генрихом Гентским, объясняя ее, Иоанн Дунс Скот стремился показать, что одинаковым тезисам в ходе проясняющей интерпретации может быть придан различный смысл. По его мнению, это положение вовсе не означает того, что для познания истины требуется обращение к самим пребывающим в Божественном уме идеям и их «излияние» в ум человека. Вещи познаются «в вечных законах» в том смысле, что Божественный ум, создавший вещи и ум человека, изначально сделал вещи познаваемыми, а ум — познающим; таким образом, Он есть предельная причина всякого акта познания, но не в силу того, что Он соединяется с разумом человека в каждом акте, а в силу того, что Он делает возможным сам этот акт и задает его базовые законы<sup>48</sup>.

При этом Иоанн Дунс Скот обращает внимание на то, что этот естественный процесс познания является общим для всех людей и принципиально отличается от того познания, которое Бог подает в откровении избранным как особый дар, т. е. от познания, требующего веры. Если верить Генриху Гентскому, в рамках августиновской теологии вообще невозможно говорить о естественном познании истины, однако Иоанн Дунс Скот тем не менее находит подтверждение такой возможности в трактате «О Троице», где блж. Августин говорит о языческих философах: «Некоторые из них смогли благодаря остроте ума подняться превыше всякой твари и отчасти достичь неизменного света истины, из-за чего они насмеяются над тем, что многие христиане, живущие только верою, пока не достигли такого»<sup>49</sup>. Здесь уже не свет изливается в разум, но разум возвышается до света, находя в себе самом силы для познания истины. Иоанн Дунс Скот соглашается с блж. Августином в том, что у философов нет права считать богооткровенную веру более низкой, чем имеющееся у них отвлеченное истинное знание; вместе с тем, по его убеждению, слова блж. Августина ясно

<sup>47</sup> «...veritates infallibiles videntur in regulis aeternis» (*Ioannes Duns Scotus*. *Ordinatio*. I 3. 1. 4 // *Ibid.* P. 160).

<sup>48</sup> См.: *Ioannes Duns Scotus*. *Ordinatio*. I 3. 1. 4 // *Ibid.* P. 160–164, 169–170.

<sup>49</sup> *Augustinus*. *De Trinitate*. IV 15. 20; *Ioannes Duns Scotus*. *Ordinatio*. I 3. 1. 4 // *Idem*. *Opera omnia*. Civitas Vaticana, 1954. Vol. 3. P. 165.

свидетельствуют о том, что познание естественной истины о тварном мире вполне доступно даже нечестивым язычникам, о просвещении которых специальным божественным озарением говорить странно.

Приводя другие цитаты из блж. Августина, Иоанн Дунс Скот демонстрировал, что тот мог одновременно говорить как о том, что человек видит вечные законы в божественном свете, так и о том, что истинное познание связано с чувственными ощущениями и повседневным опытом. Для обоснования последнего тезиса Иоанн Дунс Скот ссылается в том числе и на известный отрывок из трактата блж. Августина «О Троице», посвященный безошибочности и истинности человеческого самопознания, в рассуждениях о котором блж. Августин во многом предвосхищает размышления на ту же тему Рене Декарта. Так, по словам блж. Августина, доводы скептиков о невозможности истинного познания можно легко опровергнуть ссылкой на свое опытное знание о собственной жизни: «Тот, кто говорит, что он живет, не может ни ошибаться, ни лгать»<sup>50</sup>. Положительно оценивая учение блж. Августина о возможности для человека с достоверностью познавать свои внутренние состояния, Иоанн Дунс Скот встраивал его в качестве одного из базовых оснований в разработанную им концепцию научного познания как очевидного знания<sup>51</sup>.

Согласно Иоанну Дунсу Скоту, обнаружение у блж. Августина двойственных по смыслу рассуждений о познании истины свидетельствует не о непоследовательности и противоречивости мышления блж. Августина, но о том, что он интуитивно понимал, хотя и не формулировал на строгом философском языке, возможность сосуществования теологической и философской трактовки мироздания. С теологической точки зрения в мире нет ничего, что не происходило бы от Бога: и вещи, и познающий их субъект, и акты познания существуют лишь в силу того, что Бог привел их в бытие и непрерывно дарует им существование. Однако такое теологическое миропонимание не является препятствием для того, чтобы человек внутри себя и вне себя искал и познавал естественные законы и правила, те «вечные истины», которые, будучи в теологическом отношении принци-

<sup>50</sup> *Augustinus. De Trinitate. XV 12. 21; Ioannes Duns Scotus. Ordinatio. I 3. 1. 4 // Ibid. P. 136.*

<sup>51</sup> *Ioannes Duns Scotus. Ordinatio. I 3. 1. 4 // Ibid. P. 144–146.* Анализ концепции очевидного знания у Иоанна Дунса Скота см.: Смирнов Д. В. Понятия «очевидность» и «истина» в философии Иоанна Дунса Скота // Человек. 2009. № 5. С. 84–96.

пами, по которым Бог устроил мир, в философском отношении могут быть познаны человеком из самого тварного мира.

Таким образом, Генрих Гентский и Иоанн Дунс Скот демонстрируют две фундаментальные методологические стратегии рецепции идей блж. Августина, выработанные в средневековом философском августинизме: стратегию реконструкции, которая предполагала максимально бережное отношение к августиновской мысли и допускала лишь философское упорядочивание и разъяснение его идей в соответствии с «новым» метафизическим мировоззрением, и стратегию актуализирующего встраивания, которая была нацелена не на сохранение буквы августиновских текстов, но на поиск в высказываниях блж. Августина их внутренних оснований, на выявление его теологической мотивации, на сохранение найденных им смыслов в новых мыслительных контекстах.

#### **IV. Теологический августинизм: Григорий из Римини**

В возникающем в XIV в. теологическом августинизме, тесно связанном с деятельностью представителей ордена августинцев-еремитов, доминирует иная стратегия, приверженцы которой одинаково настороженно и враждебно относились к любым попыткам «осовременить» идейное наследие блж. Августина. Само по себе возникновение этого направления было во многом связано с результатами прочтения Ионном Дунсом Скотом некоторых тем августиновского богословия. Анализируя традиционное церковное учение о всемогуществе Божию, Иоанн Дунс Скот предложил концепцию двойного могущества Бога: следуя распространенному среди теологов XIII в. мнению, он проводил различие между «абсолютной потенцией» (*potentia absoluta*) и «упорядоченной потенцией» (*potentia ordinata*). Абсолютная потенция — это возможность Бога совершать все то, что не заключает в себе непреодолимого противоречия. Упорядоченная потенция ограничивается совершением того, что соответствует установленному Божественной премудростью или Божественной волей порядку вещей. В качестве примера возможного действия обеих потенций Иоанн Дунс Скот приводил показательный пример участи предателя Иуды: в соответствии с упорядоченной потенцией Бог не может его спасти, поскольку это нарушило бы установленный порядок воздаяния, но

в соответствии с абсолютной потенцией он может быть спасен, поскольку в этом нет противоречия. При этом, как отмечал Дунс Скот, «камню не может быть дарована блаженная жизнь ни в соответствии с абсолютной потенцией, ни в соответствии с упорядоченной», поскольку это было бы внутренне противоречиво<sup>52</sup>. Эта концепция Иоанна Дунса Скота была воспринята Уильямом Оккамом и его учениками, многие из которых при ее обсуждении и приложении к решению конкретных богословских вопросов заходили гораздо дальше и фактически объявляли связанную с самовластной Божественной волей абсолютную потенцию вообще ничем не ограниченной<sup>53</sup>.

Именно из учения об абсолютной потенции Бога Оккам и некоторые его последователи делали вывод, что сообразно абсолютной потенции Бог может спасти человека независимо от любых условий: как от условий, связанных с волей и действиями самого человека (например, наличия у него любви к Богу, добродетельной жизни и т. п.), так и от условий, установленных Самим Богом по Его упорядоченной потенции, т. е. без предварительного дарования благодати<sup>54</sup>. Подобная абсолютизация Божественной воли, в своих корнях и следствиях тесно связанная с сотериологическим учением блж. Августина, ставила перед теологами вопрос о том, насколько вообще можно говорить о человеческой свободе, о значении моральных и религиозных действий человека для его спасения. Те теологи, которые не желали целиком лишать человека свободы, пытались явно или неявно смягчить радикальное представление о безусловности Божественной воли, заявляя, что ее действие по отношению к человеку не является всецело произвольным, но соответствует определенным интенциям, желаниям, поступкам человека, проистекающим из дарованной ему Богом свободы. Даже такие скромные попытки защиты человеческой свободы вызвали возмущенную реакцию со стороны теологов, ориентировавшихся на сотериологическое богословие блж. Августина, поскольку в этих попытках они увидели возрождение древнего пелагианства как учения о том, что человек собственными усилиями может достичь спасения<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> См.: *Ioannes Duns Scotus*. *Ordinatio*. I 44. 1 // *Idem*. *Opera omnia*. Lugduni, 1639. Vol. 5. P. 1369.

<sup>53</sup> См.: *Leppin*. 2007. S. 606–607.

<sup>54</sup> См.: *Leff*. 1979. S. 713.

<sup>55</sup> О развитии августинизма в XIV в. и его основных представителях см.: *Trapp*. 1956; *Zumkeller*. 1964.

Наиболее ярко основополагающие принципы теологического августинизма XIV в. были выражены августинианским теологом Григорием из Римини в вопросах по «Сентенциям» Петра Ломбардского<sup>56</sup>. Уже внешний анализ тематики, структуры и материала этого обширного сочинения свидетельствует о ряде принципиальных отличий нового теологического августинизма от прежнего философствующего августинизма. Наиболее пространными и рассматриваемыми в мельчайших подробностях у Григория оказываются вопросы, связанные с тематикой Божественного могущества: он подробно обосновывает тезис, что Божественная воля является единственным источником всех существующих в мире вещей, причиной всех событий, и опровергает любые теории, в рамках которых воление Бога ставилось в зависимость, пусть даже относительную, от чего-либо внеположного Богу. Центром сотериологии у Григория становится августиновское учение о Божественном предопределении; излагая его, он приводит многочисленные цитаты из поздних антипелагианских трактатов блж. Августина, которые никогда прежде не использовались в таком объеме теологами в богословских сочинениях общего характера. Несмотря на то что Григорий сохраняет рациональный метод построения схоластических рассуждений, этот метод у него оказывается всецело подчинен строгой теологической цели. Согласно Григорию, человеческий разум не может и не должен судить о причинах и законах Божественных действий, но должен лишь с покорностью принимать то откровение о Божественной воле в отношении мира и человека, которое дано в Священном Писании и разъяснено в сочинениях отцов Церкви.

Традиционно считается, что Григорий разработал оригинальную концепцию «двойного предопределения», т. е. предопределения к спасению и гибели<sup>57</sup>. Однако при рассмотрении учения Григория в свете позднего творчества блж. Августина становится очевидным, что практически во всех вопросах Григорий лишь осуществил свой замысел вернуться к подлинному учению блж. Августина о спасении

---

<sup>56</sup> Анализ философских и богословских воззрений Григория из Римини в контексте воззрений его современников см.: *Werner*. 1883; *Leff*. 1961; философско-богословский анализ учения о предопределении и его места в теологической системе Григория см. в диссертации: *Карпов К. В.* Проблема предопределения и свободы воли в культуре позднего Средневековья: Концепция Григория из Римини. М.: ИФ РАН, 2009.

<sup>57</sup> См., напр.: *Leff*. 1961. P. 196–204.



и освободить его от последующих схоластических корректур. Несомненно, учение о предопределении Григория в силу его строгого рационалистического характера является более жестким, чем учение блж. Августина, однако в нем нет почти ничего, что не вытекало бы логически из неоднократно озвученных и обоснованных множеством аргументов из Свящ. Писания тезисов блж. Августина. Григорий неоднократно приводит заимствованное у блж. Августина определение предопределения к спасению как «предведения и предуготовления благодеяний Божиих»<sup>58</sup>, причем расширяет его и на предопределение к гибели. Он утверждает, что предопределение к спасению есть «вечное установление (propositum) Божие, в котором Он постановил даровать благодать тем, кому дарует ее», тогда как отвержение есть «вечное установление Божие, в котором Он предустановил не давать такой благодати и предуготовил справедливое вечное наказание за грехи»<sup>59</sup>. Последняя формулировка, обычно связываемая с концепцией двойного предопределения, в действительности является лишь пересказом мысли блж. Августина, пытавшегося обойти соблазнительно звучащее утверждение, что Бог предопределяет человека к греху и гибели, указанием на то, что в отношении погибающих Бог принимает не позитивное решение отвергнуть их, но негативное решение не дать им благодати, в силу которой они могли бы быть приняты и спасены<sup>60</sup>. Комментируя блж. Августина, Григорий справедливо поясняет, что такое «негативное» решение по своей сути тем не менее все равно есть «воля не помирловать», противоположная «воле помирловать»<sup>61</sup>. Осознавая всю сложность учения об отвержении, блж. Августин намеренно не желал заострять внимание на предопределении к гибели, поскольку в рамках его богословия, одной из центральных тем которого является любовь Божия к человеку, осуждающее предопределение является неизбывной проблемой, которая не может быть решена рационально и снимается лишь указанием на неоспоримость как благодати, так и справедливости Бога. Напротив,

<sup>58</sup> *Augustinus*. De dono perseverantiae. 14. 35; *Gregorius Arminensis*. Super primum Sententiarum. 40–41 // *Idem*. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. Berlin; N. Y., 1984. Vol. 3. P. 323.

<sup>59</sup> *Gregorius Arminensis*. Super primum Sententiarum. 40–41 // *Ibid*. P. 322.

<sup>60</sup> См., напр.: *Augustinus*. Epistula 194, Ad Sixtum. 14; *Idem*. De dono perseverantiae. 9. 23.

<sup>61</sup> *Gregorius Arminensis*. Super primum Sententiarum. 40–41 // *Ibid*. P. 323.

для богословия Григория, основывающегося на представлении о тотальности и абсолютности Божественной воли, решение об осуждении столь же логически и теологически обосновано, как и решение об оправдании, поскольку в обоих случаях речь идет лишь о чистых актах не связанной ничем и не подотчетной никакому внешнему авторитету Божественной воли, совершающей все, что ей угодно.

Именно в разнице представлений о Божественной воле можно увидеть внутреннее несогласие между блж. Августином и Григорием. Хотя блж. Августин, как и любой христианский теолог, разделял представление о всемогуществе Божиим, он не формулировал в явном виде философской детерминистической концепции и не возводил напрямую к действию божественной воли и божественного предопределения все действия человека. Для блж. Августина предведение Божие не вполне тождественно Его предопределению: предведая грех Адама, Бог вместе с тем не предопределяет его, но оставляет в области человеческой свободы. Вследствие этого предопределение к наказанию для потомков Адама у блж. Августина есть следствие вины Адама, в котором согрешил весь человеческий род, так что логически грех всегда предшествует предопределению к гибели. Напротив, для Григория любой человеческий грех есть следствие предопределения как предвечного решения Божественной воли<sup>62</sup>. Поэтому, как утверждает Григорий, для Божественного предопределения «не следует вводить никакой причины, кроме Его желания (*placitum*)»<sup>63</sup>. Согласно Григорию, Божие решение о предопределении является непреложным, поэтому никакие события временной исторической действительности ни оказывают на это решение никакого влияния. Воля человека в рамках этой концепции оказывается свободна лишь в той мере, в какой она способна действовать спонтанно и быть «непосредственной производящей причиной» неких результатов. Однако действия воли самой по себе, т. е. без влияния на нее благодати, не могут быть ни заслугами, способствующими достижению спасения, ни даже просто морально добрыми поступками.

С формальной точки зрения теологический августинизм XIV в. является парадигматическим примером охранительной рецепции, тогда как с содержательной стороны он предлагает внимательное и точное,

<sup>62</sup> См.: *Gregorius Arminensis. Super primum Sententiarum.* 40–41 // *Ibid.* P. 337–342.

<sup>63</sup> *Ibid.* P. 353.

но одностороннее прочтение теологии блж. Августина. Абсолютизирование поздних сотериологических построений блж. Августина и их отделение от иных частей его учения, дополняющих и оттеняющих их, демонстрирующих проблемный характер детерминистской сотериологии, приводит к тому, что из соратника Бога человек в теологических построениях многих августинианцев превращается в пассивного созерцателя, способного лишь познавать Божественную волю, но не способного своими действиями изменить что-либо в себе или во внешнем мире. Сколь убедительным с отвлеченно-теологической точки зрения ни был бы такой итог, он не мог быть признан удовлетворительным ни с позиций рациональной христианской метафизики, ни с позиций практической христианской жизни.

## **V. Заключение**

Итоги средневековой работы с наследием блж. Августина столь же многообразны, сколь многообразными были пути и цели его рецепции, однако, если говорить об этих итогах с точки зрения истории идей, можно с сожалением констатировать, что на исходе Средневековья гармонизирующий философско-богословский подход к рецепции идей блж. Августина стал все более редким. Иоанну Дунсу Скоту удалось показать, как теология блаженного Августина может быть по-новому прочитана при соотнесении ее с проясненными метафизическими основаниями его мышления; Григорий из Римини и его единомышленники предприняли противоположную операцию, попытавшись продемонстрировать, что философские основания учения блж. Августина определяются его христианскими теологическими убеждениями. И тот и другой путь были по-своему продуктивными путями творческой рецепции, однако оба они заключали в себе неявную опасность их абсолютизации. Если большинство средневековых теологов осознавали, что философия и богословие блж. Августина, как и любого рационально мыслящего теолога, могут рассматриваться отдельно, но не должны при этом целиком отрываться друг от друга, то впоследствии многие мыслители Возрождения и Нового времени, напротив, сознательно или неосознанно провоцировали и обостряли разрыв между теологией и философией. Различные попытки интерпретации идей блж. Августина в XV–XVII вв. требуют отдельного обстоятельного исследования, поэтому в заключение

данной работы можно лишь указать на две принципиальные точки за пределами Средневековья, в которых средневековые философский и теологический подходы к наследию блж. Августина достигают своеобразной кульминации. В направлении теологической интерпретации такая точка была достигнута в эпоху Реформации (XVI в.), когда богословские убеждения блж. Августина были целиком отделены от их метафизических и рациональных оснований, став знаменем борьбы со схоластической теологией и католической религией во имя спасения «одной только верой». В области философской интерпретации концепций блж. Августина такой точкой оказывается субъективный рационализм Рене Декарта, в рамках которого разум и вера оказываются оторванными друг от друга, а человек как мыслящий субъект абсолютизируется, чтобы в дальнейшем развитии новоевропейской философии окончательно занять место Бога. Пройдя до предела по пути крайностей, сегодня философское знание и теологическое мышление, каждое со своей стороны, возвращаются к пониманию неизбежности и необходимости постоянного заинтересованного диалога между разумом и верой. Именно в пространстве этого диалога найденные средневековыми интерпретаторами учения блж. Августина пути сотрудничества философии и богословия в общем деле непрерывного поиска истинного знания могут и должны вновь оказаться востребованными и актуальными.

*Ключевые слова:* средневековая философия, западное богословие, схоластика, христианская метафизика, августинизм, аристотелизм, теория познания, откровение, предопределение.

## **«...Auctoritates Augustini habent diversimode intelligi»: On St. Augustine's reception in the Latin scholastics in the 13–14th centuries**

D. Smirnov

The article examines and evaluates the significance of St. Augustine's thought for the development of scholastic theology during its high period (13–14th cent.) and presents characteristic tendencies of perception of his ideas in theological and phil-

osophical movements and schools of this period. Author considers the broad reception of St. Augustine's works in the "Sentences" of Peter Lombard, demonstrates the ways of influence of augustinian Christian metaphysics on complex ontological and epistemological systems developed by Henry of Ghent and John Duns Scotus, and analyzes the interpretation of St. Augustine's conception of divine predestination in Gregory of Rimini's doctrine.

**Keywords:** Medieval Philosophy, Western Theology, Scholasticism, Augustinianism, Aristotelianism, *Christian Metaphysics*, Theory of Knowledge, Revelation, Predestination.

### Список литературы

1. Карпов К. В. Проблема предопределения и свободы воли в культуре позднего Средневековья: Концепция Григория из Римини. М.: ИФ РАН, 2009.
2. Смирнов Д. В. Истина в философии и богословии европейского Средневековья // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 675–676.
3. Смирнов Д. В. Понятия «очевидность» и «истина» в философии Иоанна Дунса Скота // Человек. М., 2009. № 5. С. 84–96.
4. Baltzer O. Die Sentenzen des Petrus Lombardus: Ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung. Leipzig, 1902.
5. Colish M. L. Peter Lombard. Leiden; N. Y.; Köln, 1994.
6. Ehrle F. L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII: Ulteriori discussioni e materiali // *Idem*. Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik / Hrsg. F. Pelster. R., 1970. P. 87–181.
7. Gilson É. Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. 1926. T. 1. P. 5–127.
8. Gottschalk and a Medieval Predestination Controversy: Texts Translated from the Latin / Ed. V. Genke, F. X. Gumerlock. Milwaukee, 2010.
9. Hertling G. F., von. Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin // *Idem*. Historische Beiträge zur Philosophie / Hrsg. von J. A. Endres. Kempten; München, 1914. S. 97–151.
10. Janz D. R. Towards a Definition of Late Medieval Augustinianism // *Idem*. Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology. Waterloo, 1983. P. 158–165.
11. Kaufman P. I. «Charitas non est nisi a Spiritui Sancto»: Augustine and Peter Lombard on Grace and Personal Righteousness // *Augustiniana*. 1980. Vol. 30. P. 209–220.
12. Köpf U. Augustin an den Universitäten des 13. Jahrhunderts // *Augustin Handbuch* / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 592–600.
13. Landgraf A. M. Der hl. Augustinus und der Bereich des Petrus Lombardus // *Scholastik*. 1954. Bd. 29. S. 321–344.
14. Leff G. Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in 14th Century Thought. Manchester, 1961.

15. *Leff G.* Augustinismus im Mittelalter // Theologische Realenzyklopädie. B., 1979. Bd. 4. S. 699–717.
16. *Leppin V.* Augustinismus im Spätmittelalter: Heinrich von Gent, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham // Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 600–608.
17. *Marrone S. P.* The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the 13th century. Leiden; Boston; Köln, 2001.
18. *Oberman H. A., Hrsg.* Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation. B.; N. Y., 1981.
19. *Rieger R.* Sentenzenwerk des Petrus Lombardus // Augustin Handbuch / Hrsg. V. H. Drecoll. Tübingen, 2007. S. 587–592.
20. *Steenberghen F., van.* La philosophie au XIIIe siècle. Louvain, 1966.
21. *Trapp D.* Augustinian Theology of the 14th Century: Notes on Editions, Marginalia, Opinions and Book-Lore // Augustiniana. 1956. Vol. 6. P. 146–274.
22. *Werner K.* Die Scholastik des späteren Mittelalters. Bd. 3: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters. W., 1883.
23. *Zumkeller A.* Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre // Analecta Augustiniana. 1964. Vol. 27. P. 167–262.

# Августинизм и богословие во Франции XVII века<sup>1</sup>

Ж. Феррероль

XVII в. в области богословской мысли католической Франции традиционно называют веком блж. Августина. Однако каким образом богословская мысль отца Древней Церкви преломлялась в меняющемся контексте Франции эпохи Нового времени? В этом докладе профессор Парижского университета Жерар Феррероль пытается систематизировать августинизм XVII в. Он выделяет три ключевые направления богословской мысли: догматику, где ключевой являлась проблема восприятия учения блж. Августина о Благодати, политическую теологию, стремительно меняющуюся в течение бурного XVII в., и богословие истории, основание которого было некогда заложено блж. Августином в его «О Граде Божием». Однако в XVII в., несмотря на всеобщее господство августинизма, все острее становятся тенденции, предвещающие его закат.

Ни для кого не секрет, что блаженный Августин оказал решающее влияние на развитие христианского богословия. До XIII в. по значимости с ним был сопоставим только свт. Григорий Двоеслов, который сам являлся одним из его последователей. Таким образом, вслед за Анри-Ирен Марру можно утверждать, что именно Августин был вдохновителем великих учителей Средневековья: от св. Ансельма до Пьера Абеляра, а среди их оппонентов от св. Петра Дамиани до св. Бернарда<sup>2</sup>. Однако в XIII в. августинизм встречает серьезного соперника в лице св. Фомы Аквинского. В XIV в. Фома был канонизирован, и Августин более не рассматривался в качестве единственного и неповторимого учителя христианского богословия. Тогда же Фома Аквинский получил звание «всеобщего учителя» (*doctor communis*), а спустя еще два века оказался центральной фигурой Тридентского собора, где его «Сумма теологии» официально получила статус второй книги католического мира после Библии. В 1567 г. Аквинат был официально провозглашен учителем Церкви, и его исключительный интеллектуальный

---

<sup>1</sup> *Ferreyrolles G.* Augustinisme et théologie dans la France du XVIIe siècle. Доклад в рамках секции «Блаженный Августин и августинизм XVII в.» 24 ноября 2014 г. / Пер. с фран. Е. И. Лютько.

<sup>2</sup> *Marrou H.-I.* Saint Augustin et l'augustinisme. P., 1978. P. 159.

авторитет регулярно подтверждался римскими понтификами, вплоть до энциклики Иоанна Павла II «*Fides et ratio*», изданной в 1998 г. Вместе с тем нельзя сказать, что августинизм куда-то исчез — хотя бы потому, что блж. Августин являлся авторитетом для самого св. Фомы, который обильно его цитирует, встраивая, таким образом, августинизм в свой богословский синтез. Однако в эпоху св. Фомы «золотому веку августинизма» еще предстояло наступить — им стал век XVII<sup>3</sup>. Почему именно это столетие? Потому что именно мысль XVII в., как логическое следствие гуманизма эпохи Ренессанса, обуславливает возвращение к истокам. Эпоха Возрождения в своем повороте к античным авторам в некотором смысле «переоткрыла» и церковных писателей первых веков. Разумеется, с ними считались и в средние века, но в эпоху Ренессанса на них начинают смотреть по-другому. В средние века в богословском мышлении доминировала систематичная схоластика. Новые времена, начиная с эпохи Возрождения, отдают предпочтение так называемому положительному богословию, которое было основано на компиляции и интерпретации богооткровенных свидетельств: Священного Писания, деяний первых соборов, творений первых церковных авторов. И более прочих от этого возвращения к истокам приобрел блж. Августин. В частности, об этом свидетельствуют Полное собрание сочинений Августина, изданное сначала Эразмом Роттердамским в 1527–1529 гг., а затем богословами Лувенского университета в 1577 г. (этот десяти томник затем более десяти раз переиздавался в XVI и XVII вв.). В XVII в. труды по освоению наследия блж. Августина были продолжены с новыми силами — появляются первые переводы. Так, перевод «Исповеди» Арно д'Андийи, выполненный в 1649 г., переиздавался 40 раз<sup>4</sup>, а не менее масштабный трактат «О Граде Божием» в промежуток с 1655 по 1675 г. был переведен трижды<sup>5</sup>. В ту же эпоху появляется не превзойденное вплоть до XX в. полное издание трудов Иппонийского епископа, выполненное бенедиктинцами общины Сан-Мор в 1679–1700 гг. Положение блж. Августина по отношению к XVII в. в 1951 г. было очень емко охарактеризовано Жаном Дажаном

<sup>3</sup> *Ferrier F. Saint Augustin. P., 1989. P. 97.*

<sup>4</sup> Этот перевод до сих пор не утратил своего значения: именно он был выбран для недавнего издания «Исповеди» в рамках серии «*Folio*» (Париж, 1993).

<sup>5</sup> См.: *Ferreyrolles G. L'âge d'or de La Cité de Dieu? // Augustin au XVIIe siècle : actes du colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France les 30 septembre et 1er octobre 2004. Firenze, 2007. P. 79–100.*



в формуле «XVII век — век Августина»<sup>6</sup>. Тогда такая фраза могла показаться немного провокационной, но надо признать, что исследования, проведенные с тех пор, лишь подтвердили справедливость этих слов. Теперь, по прошествии более шести десятилетий, отзываясь на эти слова Дажана, можно лишь добавить: блж. Августин величайший автор XVII в. А его влияние постепенно обнаруживает себя во все большем количестве аспектов мысли той эпохи.

1. Я начну с роли блж. Августина в догматическом богословии XVII в. Этот аспект очень важен, но, ввиду того что он хорошо изучен на материале полемики янсенистов и иезуитов, я буду относительно краток. Авторитет блж. Августина распространялся на все области богословия XVII в. Об этом можно судить из формулы Боссюэ: «Святой Августин — путеводитель отцов и наставник учителей»<sup>7</sup>. Однако в соответствии с представлением о «специализации Отцов» авторитет блж. Августина особенно ощущается в области учения о Благодати. И если на свт. Афанасия ссылаются, когда речь идет о Триадологии, свт. Иоанна Златоуста вспоминают, когда говорят о Евхаристии и Исповеди, блж. Августина же почитают «учителем благодати». И тем не менее даже во Франции XVII в. учение блж. Августина о Благодати усваивалось непросто. Почему же?

1. Рассуждения блж. Августина на эту тему не всегда удобопонятны. Даже если мы попытаемся — а это безрассудная попытка — как-то вкратце изложить учение блж. Августина о Благодати, следовало бы учитывать три момента: 1) Благодать необходима человеку, для того чтобы успешно бороться с удобопреклонностью ко злу, которая возникает к результату Первородного греха; 2) она предваряет и превосходит все попытки человека самостоятельно восстать после грехопадения: первый шаг всегда делает Бог; 3) наконец, не упраздняя нашу свободу, Благодать содействует ей или даже утверждает нас в ней. Так, согласно трактату «О благодати и назидании», «не свободой усваивает человек Благодать, но скорее Благодатью свободу»<sup>8</sup>. Однако, несомненно, мысли блж. Августина о Благодати не представляют собой целостной доктрины, которая была бы изложена в некоем трак-

<sup>6</sup> См.: *Dagens J.* Le XVII<sup>e</sup> siècle, siècle de saint Augustin // *Cahiers de l'Association internationale des Etudes françaises*. P., 1953. № 3, 4, 5. P. 31–38.

<sup>7</sup> «Saint Augustin est l'aigle des Pères et le docteur des docteurs» (*Bossuet J. B.* Défense de la tradition et des saints pères. L. IX. Ch. XIV).

<sup>8</sup> *Aurelius Augustinus.* De correptione et gratia. VIII. 17.

тате, написанном на досуге и без спешки: исследователь имеет дело с целым рядом полемических текстов, появлявшихся в течение почти 20 лет. Таким образом, возникало множество интерпретаций, далеко не всегда согласованных между собой. И Фенелон, и Школа Пор-Рояль одинаково указывали на свое преемство от блж. Августина, оставаясь при этом непримиримыми соперниками. Богословы Пор-Рояль называли себя вовсе не «янсенистами», а «учениками святого Августина», что в глазах Фенелона, считавшего доктрину Янсения духовным гедонизмом, выглядело вопиющей несправедливостью. Да и другие богословы полагали, что «Августинус»<sup>9</sup> не достоин своего названия и является попыткой пропустить учение Иппонского епископа через призму кальвинизма. И такой позиции придерживались не только иезуиты: так, например, ораторианский священник Жан Лепорк опубликовал в 1682 г. «Суждения блж. Августина о Благодати против Янсения»<sup>10</sup>. Наконец, отсылка к блж. Августину могла выглядеть в глазах современников тревожным симптомом потенциальной ереси: не будем забывать, что Лютер некогда был монахом-августинианцем, а Кальвин процитировал этого отца более 1400 раз.

2. Второй причиной, осложняющей процесс усвоения учения блж. Августина, было нежелание римского понтифика отказываться от своей прерогативы формулировать и излагать истину в пользу отца Церкви, каким бы великим он ни был. В своем «Пастырском наставлении», опубликованном в 1714 г., Фенелон утверждает, что учение блж. Августина пользуется «только тем авторитетом, которым его наделяет Церковь, и только в том смысле, в котором Церковь изволит его изложить»<sup>11</sup>. Действительно, Католическая Церковь считает «ортодоксальным» (если позволительно употребить это слово) лишь «умеренный августинизм», осуждая августинизм «строгий» или «крайний», каким являлось в средние века учение Готшалка из Орбе, в XVI в. учение Кальвина, а в XVII в. учение Янсения. Католическая Церковь не всегда соглашается даже с некоторыми вы-

<sup>9</sup> «Августинус» — важнейшее сочинение Корнелия Янсения, опубликованное в 1640 г. в Лувене. — *Примеч. пер.*

<sup>10</sup> *Porcq J., le. Les sentiments de Saint Augustin sur la grâce opposés à ceux de Jansénius. P., 1682.*

<sup>11</sup> «[S]aint Aug[ustin] n'ait aucune autorité que celle que l'Église lui donne, et dans le seul sens que l'Église juge à propos de lui donner» (*Fénelon F. Instruction pastorale divisée en trois parties. Cambrai, 1714. P. XXVI*).

сказываниями самого блж. Августина (например, мысль о посмертных страданиях младенцев, умерших прежде крещения). Как замечал большой специалист по августинизму Бруно Невё, «Церковь считает учение св. Августина не доктринальной нормой, а источником, на который можно сослаться лишь в особом случае»<sup>12</sup>. Рим не канонизировал ни одной богословской системы, посвященной проблеме Благодати, считая достаточным отвергнуть, с одной стороны, те, что отрицают ее необходимость, а с другой — те, что ставят под сомнение свободу человека. В XVII в. иезуиты и янсенисты взаимно обвиняли друг друга в следовании этим крайностям. Иезуиты обвиняли янсенистов в отрицании свободы и «замаскированном» кальвинизме, янсенисты в свою очередь обвиняли иезуитов в отрицании необходимости Благодати, т. е. в рецидиве пелагианской ереси, обличенной некогда блж. Августином. Желая доказать свою правоту, каждая из сторон должна была умело маневрировать, сочетая два положения, сочетаемые с большим трудом: с одной стороны, ничто не может выйти из-под власти Бога, а с другой — человек обладает полной свободой определять характер своих действий. Однако в XVII в. августинизм был лишь одной из трех серьезных богословских систем, не осужденных Римом и претендовавших на корректное разрешение этого противоречия. Самая последняя из них принадлежала иезуиту Луису де Молина<sup>13</sup>: Бог попускает такое стечение обстоятельств, где по Его предведению, человек свободно совершает те или иные поступки (хорошие или плохие). Учению де Молина предшествовала система Фомы Аквинского, в рамках которой Бог и человек содействуют друг другу в деянии блага как первичная и вторичная действующие силы. Блж. Августину принадлежала третья, древнейшая из такого рода систем. Блез Паскаль в своих «Сочинениях о благодати» (1655—1656)<sup>14</sup> старался показать, что в ней равно

<sup>12</sup> «L'Église tient la doctrine de saint Augustin pour une référence privilégiée, non pour une norme doctrinale» (*Neveu B. Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*. P. 1994. P. 464).

<sup>13</sup> См.: *Molina L., de. Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Lisboa, 1588. Эта система не так давно подверглась тщательному исследованию: *Michon C. Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence*. P., 2004.

<sup>14</sup> См.: *Pascal B. Écrits sur la grâce // Oeuvres complètes de Pascal / J. Mesnard, éd. P., 1991. T. III. P. 642—799*. Текст предваряется обширным вводным исследованием: *Mesnard J. Introduction // Oeuvres complètes... T. III. 1991. P. 487—641*.

представлены и божественное всемогущество, и человеческая свобода: Бог — начало спасения, Он подает содействующую Благодать людям, которых избирает, и они следуют ей неизбежно и свободно, потому что воля человека находит в этом большее утешение, чем в стремлении к земным благам.

Таким образом, в XVII в. даже в таком вопросе, каким являлось учение о Благодати, блж. Августин встречает оппонентов. Разумеется, для них предпочтительнее было не сталкиваться с августинизмом лоб в лоб. Напротив, подчас они даже как бы соглашались с идеями Августина, либо приписывают ему высказывания, далекие от того, что он говорил на самом деле. Так, можно задаться вопросом, действительно ли Фенелон следовал за Августином, когда утверждал, что «блаженство... не является нашей конечной целью», тогда как для последнего человек всегда движим стремлением к счастью. Однако наряду с этими попытками найти хоть какой-то компромисс с учением блж. Августина в XVII в. звучат голоса богословов, пытавшихся полностью освободиться от его идей, даже в учении о Благодати. Но какой авторитет может соперничать с авторитетом отца Церкви? Единственная возможность оппонировать отцу Церкви — это высказать мнение другого отца Церкви, которого решишь отыскать на Востоке. Таким образом, в вопросе Благодати происходило примерно то же самое, что тогда же, во второй половине XVII в. имело место в Пор-Рояль, однако по вопросу о Евхаристии. Школу Пор-Рояль (т. е. янсенистов. — *Пер.*) обвиняли в скрытом кальвинизме, и, чтобы отвергнуть эти нападки и представить доказательства своей «невиновности», богословы Пор-Рояль вступили в противостояние с протестантами в отношении Евхаристии. Кальвинисты утверждали, что доктрина «реального присутствия» является нововведением Римской Церкви, появившимся в X в., и, чтобы доказать это, утверждали, что Православные Церкви не разделяют этой доктрины. Богословы Пор-Рояль в ответ собрали значительный массив данных, свидетельствующих о согласии Восточной Церкви с Римом по вопросу о Евхаристии. Эти свидетельства были собраны Антуаном Арно в его многотомной работе «Непрерывность веры» (*La Perpétuité de la foi*), вышедшей в 1669, 1671 и 1674 гг. И так же, как одни богословы обращались к наследию Восточной Церкви, чтобы противопоставить его кальвинизму, другие обратились туда же, чтобы опровергнуть всевластие блж. Августина в вопросе о Благодати. Первый из этих

богословов известен только специалистам — это Жан Лануа (Jean de Launoy, 1603—1678), профессор Сорбонны, плодовитый автор, открыто выражавший свое несогласие с тезисами Августина о благодати и полагавший, что в этой проблематике есть все основания предпочитать ему греческих отцов. В его глазах Августин был новатором, а Лануа защищал традицию, представленную отцами Востока, а также латинскими авторами, предшествовавшими блж. Августину. Второй богослов более известен, т. к. считается основателем современных методов критической экзегезы. Это был ораторианский священник Ришар Симон, который во введении к своей «Критической истории основных толкований на Новый Завет»<sup>15</sup> также предполагал, что Августин в вопросах о Благодати является новатором. «Следует предпочесть, — писал он, — согласие древних учителей частному мнению св. Августина. Отцы первых четырех веков согласно учили о свободе воли, предопределении и благодати. Нет оснований предполагать, что первые Отцы все склонялись к ошибочным представлениям о таких важных вещах»<sup>16</sup>. Далее он, вознося дифирамбы греческим отцам, предполагает, что нельзя обвинять в полупелагианстве тех, кто не во всем был согласен с блж. Августином. Впоследствии Боссюэ ядовито критиковал Р. Симона с целью защитить имя блж. Августина в своей *Défense de la Tradition et des saints Pères*<sup>17</sup>. Таким образом, на примере Арно, Лануа и Симона можно наблюдать использование свидетельств Восточных Церквей и греческих святых отцов: при помощи восхождения к истокам Традиции, которую сохранил Православный Восток, была предпринята попытка выявить позднейшие отклонения — начиная с блж. Августина и кончая протестантами.

II. Во-вторых, можно говорить о политическом аспекте августинизма. Этот концепт был впервые разработан в 1934 г. в книге отца Анри Аквиера<sup>18</sup>, применительно к контексту средних веков, однако понятие политического августинизма кажется весьма актуальным и для рассмотрения ситуации XVII в. Что же это такое? Политиче-

<sup>15</sup> *Simon R.* Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament. Rotterdam, 1693.

<sup>16</sup> Ibid. P. III.

<sup>17</sup> *Bossuet J.-B.* Défense de la Tradition et des saints Pères. P., 1763.

<sup>18</sup> *Arquillière H.-X.* L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories du Moyen Âge. P., 1934.

ский августинизм — это тенденция к поглощению сверхъестественным естественного, а права государственного правом Церковным. Это область, где связь между св. Августином и августинизмом наиболее спорная: эта абсорбция естественного права сверхъестественной юстицией выражена, правда, и у самого Августина, но лишь в форме намека<sup>19</sup>, который в значительной степени искажается наследниками его мысли — со временем тенденция затвердевает в систему. Итак, концепт политического августинизма безусловно применим к контексту Франции XVII в., ибо в двух ключевых событиях этого периода поле напряжения мысли политиков и политических философов определялось противостоянием мирской и духовной логик.

Первой событие — Тридцатилетняя война. Согласно логике духовного единства, Франция должна была выбрать союз с католической Австрией против мятежных протестантских князей Германии, и, напротив, логика мирского интереса подсказывала союз с протестантами против Австрии. Известно, что кардинал(!) Ришелье тогда выбрал второе. Здесь происходит столкновение двух типов международных союзов: тех, что в политических делах защищают первичность религиозных интересов — такой была линия политического августинизма, которую, в частности, артикулировал Янсений в своем памфлете «Галльский Марс» (*Mars Gallicus*, 1635) — и тех, что отстаивали легитимность непосредственно мирских политических интересов. В контексте католической мысли эта тенденция была характерна для так называемого политического томизма и, в частности, нашла отражение в труде Безиана Арруа, автора куда менее известного, нежели Янсений, посвященном оправданию власти французского короля<sup>20</sup>. Позиции

<sup>19</sup> Согласно 21-й главе XIX книги «О граде Божьем», блж. Августин полагает, что «где нет справедливости, там нет республики», ибо невозможно пребывать в справедливости, не находясь в подчинении истинному Богу. Таким образом, Римская республика, не чтившая истинного Бога, не знала и справедливости и не заслуживала имени республики: «*Numquam fuit Romana res publica*». Однако эта позиция должна быть сопоставлена с той, что блж. Августин развивает в 34-й главе: здесь он определяет народ как «собрание разумной толпы, объединенной некоторой общностью вещей, которые она любит» и заключает это определение утверждением, что «римский народ действительно есть народ; и дело его, без всякого сомнения, есть дело публичное — республика». Таким образом, Римская республика все же имеет место — в качестве Римского государства. Все это давало комментаторам блж. Августина возможность по-разному истолковать его идеи, так же как и Гегеля по-разному истолковывали «правые» и «левые» гегелианцы, если позволительно столь сильное сравнение.

<sup>20</sup> Arroy B. Questions décidées sur la justice des armes des rois de France. P., 1634.

Янсения и Арруа были совершенно противоположны. Для последнего еретик имеет права, так как является человеком и его религиозные заблуждения не должны сопровождаться поражением в правах. Следовательно, не является преступлением вступить в союз с еретиками для защиты их прав. Для Янсения, напротив, союз с еретиками — покровительство ереси и, таким образом, отрицание служебного состояния государства по отношению к Церкви: все светские державы должны иметь своей целью распространение истинной религии, пусть это даже будет осуществляться в ущерб их политическим интересам.

Второй пример политического августинизма имел место в 1685 г. в контексте отмены Нантского эдикта. Многие авторы тогда апеллировали к блж. Августину, стремясь упразднить терпимость к еретикам в масштабе всего государства. В 1685 г. французский академик Гуабо-Дюбуа, подводя обоснование к отмене Нантского эдикта, опубликовал свой перевод двух писем блж. Августина — 93-го к Винсентию и 185-го к Бонифацию. Этот перевод был предварен введением под тяжеловесным, но характерным заголовком: «Соответствие действий Церкви Франции по отношению к протестантам действиям Церкви Африки по возвращению донатистов в лоно Кафолической Церкви»<sup>21</sup>. Донатисты в эпоху св. Августина представляли собой церковный раскол, с которым эффективно боролась светская власть: два переведенных письма св. Августина подчеркивали справедливость этих действий. В письме к Винсентию блж. Августин, в частности, утверждает, что со временем изменил свои воззрения по отношению к донатистам. Сначала он вовсе не сочувствовал применению силы и намеревался действовать исключительно словом, рассуждением и вразумлением, так как боялся, что принудительное обращение только превратит явного еретика в еретика скрытого — т. е. ложного христианина. Изменить свои воззрения его заставили результаты действий власти, объявившей донатизм вне закона. Там, где это имело место, целые города возвращались в общение с Церковью. Таким образом, Августин увидел пользу принуждения. Очевидно, что насильем не привести человека к истинной вере, но, по крайней мере, его можно заставить задуматься — страх наказания вынуждает серьезно пересмотреть то, во что человек верил по обычаю или из конформиз-

<sup>21</sup> *Goibaud-Dubois Ph.* Conformité de la conduite de l'Église de France pour ramener les protestants avec celle de l'Église d'Afrique pour ramener les donatistes à l'Église catholique. P., 1685.

ма. Принуждение — зло, но оно используется против другого зла — меньшим поражается большее. Вместе с тем всякое насилие недопустимо. Злодеи всегда гонят добрых людей с жесткостью, преследуя цель навредить им, в то время как добрые люди притесняют злодеев со сдержанностью и для их же блага. Между этими двумя ситуациями имеется различие в модальности и целеполагании. В отношении модальности Августин замечает, что государство прибегает к санкциям, так как имеет место нарушение закона, но их санкции, в отличие от деяний злодеев, не должны доходить до пыток или летального исхода. Что касается целеполагания, Августин различает насилие убийцы, для которого не имеет значения, кому и как он причиняет боль, и насилие хирурга, целеполагание которого определяется медицинскими показателями: «...один преследует саму жизнь, другой — опухоль»<sup>22</sup>. Если хирург не вмешается, последует смерть его пациента — это созвучно с другой строкой того же письма: «...лучше любить со строгостью, чем обманывать с мягкостью»<sup>23</sup>. Естественно, аргументы такого рода в XVII в. были убедительны не для всех. Задолго до отмены Нантского эдикта Паскаль, также являясь августинианцем, не соглашался тем не менее со своим учителем по вопросу об использовании силы в религиозной сфере: стремление «привить душе и сердцу веру путем силы и угрозы, водворяет там не веру, а страх»<sup>24</sup>. Еще более обширное опровержение уже после 1684 г. вышло из-под пера Пьера Бейля (Pierre Bayle), брат которого незадолго до этого умер в тюрьме, куда был заключен по обвинению в кальвинизме. Прежде чем прославиться своим «Историческим и критическим словарем»<sup>25</sup> (1695–1697), в 1686–1687 гг. Бейль написал «Философский комментарий на слова Иисуса Христа “Заставь их войти”»<sup>26</sup>. Согласно Бейлю, позиция Августина касательно принуждения в во-

<sup>22</sup> *Aurelius Augustinus. Epistola* 93, 8.

<sup>23</sup> *Ibid.* 4.

<sup>24</sup> «Mais de vouloir la mettre dans le cœur et dans l'esprit par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion, mais la terreur» (*Pascal B. Pensées* / ed. Sellier-Ferreyrolles. Paris, 2000. Fragment 203). См. также комментарий Ф. Селли: *Sellier Ph. Pascal et saint Augustin*, Paris, 1995. P. 544.

<sup>25</sup> *Бейль П.* Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968.

<sup>26</sup> «Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : «contrains-les d'entrer», où (...) l'on réfute (...) l'apologie que saint Augustin a faite des persécutions» (*Бейль П.* Философский комментарий на слова Иисуса Христа “Заставь их войти” // Исторический и критический словарь. Т. 2. С. 265–343).



просах веры несовместима с Евангелием. Преследования одновременно бесполезны и преступны. Бесполезны, так как они производят только видимость воссоединения. Насилие имеет власть над телом, но не над духом: оно не способствует возникновению новых убеждений, но добивается только внешних проявлений лояльности, т. е. лицемерия. Оно также преступно, потому что подталкивает верующих к измене тому, во что они веруют (ошибаясь или нет в том, во что они веруют), т. е. нарушает свободу совести. Таким образом, XVII в. заканчивается попыткой оспорить политический августинизм, хотя необходимо признать, что те, кто предпринимал эти попытки, находились в меньшинстве как среди протестантов, так и среди католиков.

III. Кроме того, что св. Августин для XVII в. «учитель о Благодати» и безусловный авторитет в вопросах взаимоотношений Церкви и государства, он еще и великий богослов истории, развертывание которой от сотворения мира до Страшного суда отражено в его труде «О Граде Божием». Этот труд был чрезвычайно востребован в XVII в. и, несмотря на чрезвычайный объем, был трижды переведен на французский в период между 1655 и 1675 гг.

Что можно сказать о Провидении, опираясь на произведение великого богослова «О Граде Божием»?

Св. Августин говорит как о свободе человека («человеческая воля — причина человеческих деяний»<sup>27</sup>), так и о Божием всемогуществе. История, несомненно, дело рук человеческих, но в то же время ее течение не избавлено от Божественного действия, так как именно Бог предрасполагает к тем или иным поступкам, если они благие, и судит их, если они злые, при этом «упорядочивая» (*ordinatae*) всю их совокупность. Что же означает эта «упорядоченность»? Течение времени неизбежно должно завершиться реализацией Божественного замысла, т. е. учреждением Горнего Иерусалима. История — механизм, выявляющий избранных: когда их число достигнет полноты, мир окончит свое существование. Этот Божественный замысел осуществляется непосредственным вмешательством его Автора, Который избирает народ, для того чтобы распространить в нем свое Откровение: исторический процесс — это место если не воспитания, то по крайней ме-

---

<sup>27</sup> *Аврелий Августин, блж. О Граде Божием. V, 9.*

ре Божественного восстановления, мерный такт которого св. Августин «отбивает» в своей теории шести веков, замечательно выраженной в первой книге трактата «О книге Бытия против манихеев». Но этот замысел осуществляется также и благодаря произвольным деяниям тех, кто, казалось бы, воздвигает препятствия на его пути. Бог, оставляя за человеком свободу, допускает зло, но вместе с тем он извлекает из этого зла наибольшее благо для избранных. «Тот, Кто предусмотрительно распределил каждому свое, умеет надлежащим образом пользоваться не только добрым, но и злым»<sup>28</sup>, ведь зло карает отступивших и испытывает добродетель верных, как это было в эпоху гонений Нерона и Домициана. Итак, непреложное провидение управляет меняющимся миропорядком, отдельные нарушения этого процесса опять-таки служат лишь всеобщему упорядочиванию: течение веков как бы образует поэму, где злые исполняют декоративную функцию антитезы<sup>29</sup>, или картину, тени которой призваны сделать заметным свет<sup>30</sup>.

Как же преломляются представления блж. Августина о Провидении в мысли XVII в.? Есть два автора, чьи труды наиболее явственно маркированы августинианским провиденциализмом, — это Паскаль и Боссюэ. У Паскаля, как и у Августина, время воспринимается как сила уничтожающая и расточающая: течение мгновений уносит все (*cuncta rapiuntur*) и все течет подобно потоку воды, охваченному водоворотом, сокрушается Августин<sup>31</sup>. А вот что говорит Паскаль: «Это ужасно — чувствовать, как утекает все, чем обладаешь»<sup>32</sup>, подразумевая свои дух и тело. Эта жизнь — изгнание в низшее состояние, где остается лишь чаять Горнего Иерусалима, «где все долговечно и ничто не прекращается»<sup>33</sup>. Напротив, как говорит Паскаль в продолжение августиновского комментария на знаменитый 136-й псалом («На реках вавилонских»), история — река вавилонская, которая «течет, изгибается и увлекает за собой» на их погибель «народы Греции, Италии, Лакедемона, Афин, Рима и других» в единый и непрерывный поток бедствий<sup>34</sup>. Грешное человечество в то же время не безнадежно. Бог дару-

<sup>28</sup> *Аврелий Августин, блж. О Граде Божиим. XIV, 27.*

<sup>29</sup> См.: Там же. XI, 18.

<sup>30</sup> См.: Там же. XI, 23.

<sup>31</sup> См.: *Augustinus Aurelius. In psalm 38, 7.*

<sup>32</sup> « C'est une chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède » (*Pascal B. Pensées... Fragment 626*).

<sup>33</sup> « où tout est stable et où rien ne tombe » (*Ibid. Fragment 748*).

<sup>34</sup> См.: *Ibid.* 918, 691.

ет ему плодотворность, которой «жизнь всего рода человеческого, как и жизнь каждого отдельного человека продолжается от Адама до конца времен». Подобен эху от августинианского шестеричного разделения истории 315-й фрагмент Размышлений Паскаля: «...шесть веков, шесть отцов у шести веков; шесть чудес при начале шести веков, шесть восходов при начале шести веков»<sup>35</sup>. Время истории у Паскаля, как и у Августина, характеризуется амбивалентностью: с одной стороны — поток несчастий, с другой — процесс восстановления Божественного Откровения, сначала в Законе Моисеевом, а затем в Воплощении Иисуса Христа. Древние империи одна за другой катятся в бездонную пропасть, но в непрерывности еврейского народа и Паскаль и Августин видят красную нить истории. Паскаль полностью перенимает августиновскую интерпретацию исторической и апологетической роли еврейского народа, неизменного носителя пророческих откровений. История Израиля у Августина, как и у Паскаля, позволяет рассмотреть всю историю как Священную: «Как радостно видеть этот свет во тьме <...> видеть очами веры Дария и Кира, Александра, Римлян, Помпея и Ирода, не осознавая того, прославляющих Евангелие»<sup>36</sup>. Все эти имена фигурируют в перечне царей и завоевателей, которые в XVIII книге «О Граде Божием» предвосхищают воплощение древних пророчеств вплоть до полноты времен и неосознанно предуготовляют историю ко принятию Иисуса Христа — «чаяния народов».

Но утверждение о наличии смысла истории и его частичное раскрытие в Священном Писании не снимает покрывала с его тайны: два града невидимы, и, когда дело касается возможных прогнозов, Паскаль в смиренномудрии уподобляется Августину. Для нас достаточно знать, что «все создается и направляется единым владыкой»<sup>37</sup> к построению Горнего Иерусалима, единственного возможного конца истории.

Что касается Боссюэ, то он, как и Августин, рассматривает весь исторический процесс через перспективу Провидения. Известно, что Боссюэ видел в Августине «учителя всех учителей» и что считал «О Граде Божием» «кратким пособием по всем элементам его учения». Явным свидетельством близости блж. Августина и Боссюэ в во-

<sup>35</sup> « Les six âges, les six pères des six âges, les six merveilles à l'entrée des six âges, les six orientés à l'entrée des six âges » (*Pascal B. Pensées... Fragment 315*).

<sup>36</sup> Ibid. Fragment 348.

<sup>37</sup> Ibid. Fragment 577.

просах осмысления истории является небольшое количество фундаментальных принципов, которые можно отыскать у обоих:

1. В основе истории — Два града, смешанные между собой и одновременно отчетливо различимые, ее концом является основание Горнего Иерусалима.

2. Внешние достижения царей, народов или личностей не взаимосвязаны с их Божественным признанием.

3. Роль израильского народа заключается в свидетельстве: не только в Ветхом Завете, где послушание или непослушание народа моментально находило отражение в изменении внешних условий его существования, но и под законом Благодати, когда ее умножение влекло за собой пророчества, истинность которых подтверждалась их неприятием теми, для кого они предназначались.

4. Дialeктическое измерение провиденциальной системы: все протекает по плану Господа, даже события или личности — как кажется, наиболее противоречивые — осмысляются в соответствии с «Энхиридионом»: Бог, «будучи благим, не допустил бы, чтобы совершилось зло, если бы не мог, как всемогущий, и из зла сделать добро»<sup>38</sup>. Боссюэ, признавая, что люди сами являются первопричиной своих поступков, утверждает также, что последствия их действий и событий, с ними связанных, скрываются от них и в конечном счете служат Божественному замыслу: «Нет силы человеческой, которая бы служила только своим целям. Бог все может подчинить своей воле»<sup>39</sup>. История, до того как стать хитростью разума у Гегеля, у Боссюэ является хитростью Божественной: «Александр не желал ни работать на своих генералов, ни разрушить созданное им своими же завоеваниями <...> Когда кесари угождали солдатам, они не желали дать своим потомкам и империи новых вождей»<sup>40</sup>. Люди делают то, что хотят, но они не знают то, что они делают. В частности, гражданские войны Рима, воинственные амбиции римских полководцев способствовали объединению мира, потребному для Бога во времена воплощения Его Сына, для того чтобы «открыть путь Евангелию»<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Аврелий Августин, блж.* Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви, 100.

<sup>39</sup> « Il n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens. Dieu seul sait tout réduire à sa volonté » (*Bossuet J.-B.* Discours sur l'histoire universelle, III, 8).

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid. III, 1.

Наконец, 5. Эстетическое измерение также имеет большое значение, одной цитатой из августиновского трактата «Против Юлиана» Боссюэ в своей «Надгробной речи принцу Конде»<sup>42</sup> духовно оправдывает роль великих людей в истории: Бог дает их человечеству не для того, чтобы сделать людей счастливее, но чтобы украсить мироздание — «чтобы украсить нынешний век»<sup>43</sup>. Блж. Августин в XI книге «О Граде Божием» уподобляет историю гигантской картине, мрачные тени которой лишь подчеркивают сияние. «Все сущее, если его возможно охватить взором, остается прекрасным, несмотря на присутствие грешников, хотя сами они обезображены своей порочностью». Вспомним, что Паскаль использовал похожий «визуальный» образ: «Это замечательно, видеть очами веры Дария и Кира, Александра, Римлян, Помпея и Ирода, не осознавая того, прославляющих Евангелие»<sup>44</sup>. Боссюэ доводит эту визуализацию до совершенства в самом начале своей «проповеди о Проведении», упоминая о спутанных изображениях, которые иногда показывают в паноптикумах<sup>45</sup>, которые внезапно обретают гармонию, когда зритель оказывается в нужной точке<sup>46</sup>. Так же и хаотический образ мира: история это анаморфоза, на которая может отобразиться правильно только в одной точке, и эта точка — Иисус Христос<sup>47</sup>.

Впрочем, зависимость «Разговора» Боссюэ<sup>48</sup> от августиновского «О граде Божием» не упраздняет оригинальности первого. Боссюэ в наименьшей степени зависим от контекста своей эпохи. Так, полемические и апологетические мотивы в этих двух произведениях отлича-

<sup>42</sup> *Bossuet J.-B. Oraison funèbre du prince de Condé.*

<sup>43</sup> «...ut ordinem saeculi praesentis ornaret» (*Augustinus Aurelius. Contra Julianum*, V, 14).

<sup>44</sup> *Pascal B. Pensées... Fragment 348.*

<sup>45</sup> Боссюэ использует понятие «La bibliothèque des curieux», которое не имеет точного перевода на русский язык. — *Примеч. пер.*

<sup>46</sup> В оригинале «проповеди о Проведении» Боссюэ говорит о картине хаотичной на первый взгляд. Однако, если встать в определенной точке, это изображение превращается в сбалансированный гармоничный образ. См. подробнее о влиянии анаморфозы на риторику эпохи барокко: *Leplatre O. Spiritualité de l'anamorphose // L'information littéraire. 2002/4. Vol. 54. P. 38–46; Blanchard J.-V. L'optique du discours au XVIIe siècle: de la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal). Les Presses de l'Université Laval, 2005. P. 155–157. — Примеч. пер.*

<sup>47</sup> Проповедь во вторую неделю Великого поста, о Проведении, произнесенная в Лувре 10 марта 1662 г. *Bossuet J.-B. Sermons. Le cérème du Louvre. 2001. P. 114–115.*

<sup>48</sup> На русский язык труд Боссюэ был переведен дважды: *Разговор о всеобщей истории. Ч. 1–3. М., 1761–1762; Всеобщая история, для наследника французской короны сочиненная. Ч. 1–3. М., 1774.*

ны прежде всего потому, что полемика ведется с различными оппонентами. Блж. Августин написал «О Граде Божием» буквально против язычников (полное название сочинения блж. Августина «О Граде Божием против язычников». — *Пер.*), что подразумевало обильную критику римской религии и подобных ей языческих культов. Перед Боссюз стояли другие задачи, что позволяло ему восхищаться красотой храма Юпитера Капитолийского, «святилищем» Весты и даже извинять баснословные генеалогии египетских богов и фараонов. Он пишет против вольнодумцев, которые выдвигают против христианства неслыханные доселе возражения. И в заключительных главах второй части «Разговора» он предлагает «новые аргументы, о которых не упоминали Св. Отцы», но которые, «безусловно, являются воспроизведением их духа»<sup>49</sup> — то, что является, по сути, ядром его сочинения. Так, излюбленная блж. Августином аргументация, по мнению Боссюз, мало эффективна, потому что ею можно победить только тех, кто уже побежден. Современные язычники апеллируют не к аллегорическому, а к буквальному смыслу Св. Писания, вот почему, толкуя Апокалипсис, Боссюз определенно удаляется от подхода, примененного блж. Августином в XX книге «О Граде Божием» и утверждающего, что пророчество ап. Иоанна исполняется во вполне корректном событии — захвате Рима Аларихом. Это удаление от Августина, которое не должно быть понято как совершенное отречение от него, обуславливает второе значительное различие в образной системе «Разговора о всеобщей истории» и «О Граде Божием», различие, которое бросается в глаза при первом взгляде на оглавление «Разговора». Боссюз не только модифицирует шестичастное деление истории до семичастного, как это и до него делали хронисты XVII в., но и предлагает параллельную периодизацию — 12 эпох, которые конституируют «светскую историю» (*l'histoire profane*). Это новшество подводит к третьему, и решающему, различию между работами блж. Августина и Боссюз, которое как раз касается отношения к светской истории или даже, если угодно, «светского отношения» к истории. Разделение на империи у Боссюз, изложенное в третьей части «Разговора», не совпадает с августиновской, и именно здесь возникает пространство для творческого и исследовательского познания истории. Взгляд на исторический процесс у Боссюз как бы раздва-

<sup>49</sup> *Bausset L.-F. Histoire de Bossuet. T. 2. P., 1831. P. 66.*

ивается в аспекте причинно-следственных связей: если речь идет о событиях с точки зрения их первопричины, т. е. о том взгляде, который транслирует Священное Писание, вступает в силу провиденциальный подход к истории. Если же события анализируются в соответствии с их горизонтальными причинно-следственными связями, можно говорить об исследовательском подходе к историческому процессу. Конечно, для Боссюэ вся история провиденциальна, однако Бог, с одной стороны, не открывает человеку окончательный смысл всех ее перипетий, а с другой — Он сам является виновником причинно-следственных связей, и таким образом Провидение понимается у Боссюэ как уверенность в некоем трансцендентном принципе, который отнюдь не исключает возможность рационального объяснения взаимосвязанных исторических событий.

В XVII в. августинисты, писавшие после Боссюэ, проводят дальнейшую автономизацию истории как исследовательской дисциплины. Для них, естественно, подлинной историей является тот самый «Град Божий», однако они все больше и все конкретнее говорят о граде земном. Так, «все что касается язычников не имеет большого значения»<sup>50</sup>, — утверждает Тиллемон, и вместе с тем помимо своих «Записок по церковной истории»<sup>51</sup> он написал шеститомную «светскую» «Историю императоров». А аббат де Вальмон в своих «Основах истории» (1696) целыми страницами цитирует «Разговор» Боссюэ, строго придерживается линии сакрального и утверждает, что «не будет никакой иной истории, кроме истории Града Божиего»<sup>52</sup>, но, рассуждая о гражданской истории, переходит на совершенно профанный уровень: «...ибо Бог пожелал, чтобы вещи человеческие также имели свое течение, свою последовательность, свои причины и свои следствия», «что и подвергает исследованию историческая наука»<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> «Tout ce qu'on peut dire des païens est peu important» (*Tillemont L.-S. Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église*. P., 1690. T. 1. P. XIII).

<sup>51</sup> *Tillemont L.-S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. T. 1—16. P., 1693—1712.

<sup>52</sup> «...à proprement parler il n'y aurait qu'une seule histoire, qui serait celle de la cité de Dieu» (*Vallemont P.-L., abbé. Les Éléments de l'Histoire*. T. 2. P., 1714. P. 48).

<sup>53</sup> «Parce que Dieu a voulu que les choses humaines eussent aussi leur cours, leurs suites, ce qui les prépare, ce qui les soutient» — en quoi «consiste la vraie science de l'histoire» (*Ibid.* P. 49).

В заключение необходимо признать, что XVII в., являясь золотым веком августинизма, вместе с тем является временем, предвещающим его закат. В области богословия Благодати ссылки на блж. Августина постепенно стали ассоциироваться с янсенизмом. И даже если борцы с Янсением не метили напрямую в Августина, в любом случае эпоха модерна не приняла идею Благодати, дарованной не всем и являющейся первичной по отношению к воле человека. В XVII в. новыми основаниями понимания Благодати постепенно становятся два невзаимосвязанных течения: в школьном богословии — томизм, а в обыденном сознании — молинизм, подразумевающий идею Благодати, данной всем и принимаемой или отвергаемой каждым, по его собственному усмотрению. В сфере политики августинизм, подразумевавший господство духовного над земным, сталкивается с распространяющимся на Западе макиавеллизмом и понятием о национальных интересах: об этом можно судить уже по действиям такого видного церковного деятеля, каким был кардинал Ришелье, а впоследствии по рассуждениям великого политического философа Томаса Гоббса (1651), назвавшего Левиафана-государство «смертным богом». Августианский провиденциализм, остающийся наиболее распространенным образом мысли об историческом процессе, постепенно отделяется от исторической науки, которая становится исследованием исключительно «горизонтальных» причинно-следственных связей. Наконец, в целом природу человека как категорию все более склонны рассматривать как некую автономную действительность, вопреки блж. Августину, который видел в человеке, по словам Анри Гуйе, «существо, ведомое своей природой к цели, по определению недостижимой для этой природы»<sup>54</sup>. Как это ни странно, но сравнительно большего достиг августинизм XVII в. за рамками богословского поприща: прежде всего в области философии, где Рене Декарт одержал победу над аристотелизмом, а также в области литературы, где именно на его основе будет сформирована антропология французских классиков, которых мы знаем под общим наименованием «моралистов».

**Ключевые слова:** блж. Августин, августинизм, XVII век, богословие истории, учение о Благодати, политическая теология, богословие Нового времени.

<sup>54</sup> «...être porté par sa nature vers une fin que sa nature est incapable d'atteindre» (Gouhier H. - G. Fénelon philosophe. P., 1977. P. 121).



## Augustinism and theology in 17th century in France

G. Ferreyrolles

17th century in the field of the French catholic theology is traditionally called the century of St. Augustine. But how the theological thought of this father was translated in the context of the early modern France? In this paper prof. Gérard Ferreyrolles tries to reconstruct the 17th century augustinism. He highlights three key directions of the theological thought: dogmatic, where the most important was the problem of the Divine Grace; political theology which was in the process of rapid change in the 17th century, and theology of history traditionally considered as a chef-d'oeuvre of the Augustinian thought. But despite the dominance of the augustinism in the 17th century, this trend soon started to gradually decline.

**Keywords:** St. Augustine, augustinism, 17th century, theology of history, doctrine of grace, political theology, theology and early modernity.

### *Список литературы*

1. *Arquillière H.-X.* L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories du Moyen Âge. P., 1934.
2. *Blanchard J.-V.* L'optique du discours au XVIIe siècle: de la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal). Les Presses de l'Université Laval, 2005.
3. *Dagens J.* Le XVIIe siècle, siècle de saint Augustin // Cahiers de l'Association internationale des Etudes françaises. P., 1953. № 3–5. P. 31–38.
4. *Gouhier H.-G.* Fénelon philosophe. P., 1977.
5. *Ferreyrolles G.* L'âge d'or de La Cité de Dieu? // Augustin au XVIIe siècle : actes du colloque organisé par Carlo Ossola au Collège de France les 30 septembre et 1er octobre 2004. Firenze, 2007. P. 79–100.
6. *Ferrier F.* Saint Augustin. P., 1989.
7. *Leplatre O.* Spiritualité de l'anamorphose // L'information littéraire. 2002/4. Vol. 54. P. 38–46.
8. *Marrou H.-I.* Saint Augustin et l'augustinisme. P., 1978.
9. *Michon C.* Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence. P., 2004.
10. *Neveu B.* Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles. P., 1994.
11. *Pascal B.* Oeuvres complètes de Pascal. P., 1991.
12. *Sellier Ph.* Pascal et saint Augustins. P., 1995.

# БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН И ВОСТОЧНАЯ ТРАДИЦИЯ

## **Peccatum originale: был ли возможен диалог Московской Руси с августинизмом?<sup>1</sup>**

М. В. Дмитриев

В статье рассмотрена критика неизвестным московским православным автором 1660-х гг. августиновского копцепта «первородного греха», появившегося в «Учительном Евангелии» (1619) Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого. Московский автор исходил из характерного для греческой патристики взгляда, что грехопадение Адама и Евы привнесло в человеческую жизнь смерть и подверженность греху, а не «первородный грех», и в этом выражал, видимо, установку, характерную для mainstreama древнерусской религиозной мысли. Позиция же Транквиллиона-Ставровецкого отразила «латинизацию» этого учения в украинско-белорусской православной письменности, что показывает, в частности, анализ рукописных «учительных Евангелий» конца XVI — начала XVII в.

Вынося данную тему в заглавие статьи, я имею в виду встречу православной культуры Московской Руси с некоторыми конститутивными, основополагающими мотивами нормативного учения западного христианства, восходящими к взглядам блж. Августина. Но речь пойдет лишь об одной стороне традиции, связываемой с блж. Августином, — учении о первородном грехе.

Говоря же о контексте — о встрече православной культуры Руси с западным христианством в XV–XVII вв. — нужно, конечно, иметь в виду, что присущие московскому духовенству и мирянам представ-

---

<sup>1</sup> В данной научной работе использованы результаты проекта «Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия», выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2015 г.

ления о «латинском» христианстве были в высшей степени односторонними и упрощенными и, полемизируя с католицизмом и протестантизмом<sup>2</sup>, отвергали тот католицизм и протестантизм, которые *таковыми* московским авторам представлялись, а не то, что на самом деле составляло основу религиозной культуры Западной Европы в новое время. Так и августинизм — тот, с которым велся или мог вестись диалог, — был или был бы, конечно, августинизмом более воображаемым, чем действительным. Но сколь бы упрощенными ни были представления о «латинстве», встреча и полемика с западно-христианскими традициями отражала огромную по своему историческому значению проблему: насколько и в чем именно византийско-православная культура Московской Руси и католическая культура Запада разошлись в понимании многих центральных вопросов христианского вероучения и какую роль эти различия играли в церковной жизни — и в жизни «вообще»! — и России и Запада.

При этом, если нас интересует история христианской культуры, усвоенной русским обществом, не имеет принципиального значения, знали ли тексты самого блж. Августина. Важно то, как древнерусская православная культура отвечала на те же вопросы, на какие отвечали и блж. Августин, и апеллирующая к его авторитету нормативная вероучительная традиция Западной Европы.

Что касается знакомства Московской Руси с текстами самого Августина, то не исключено, что знаменитый трактат «О Граде Божием» был переведен во второй четверти XVI в.<sup>3</sup> В распоряжении

---

<sup>2</sup> О полемике с протестантизмом см.: *Соколов И. И.* Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. М., 1880; *Цветаев Д. В.* Литературная борьба с протестантизмом в Московском государстве. М., 1887; *Müller L.* Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Wiesbaden, 1951 (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1951. N 1); *Mainka R. M.* Die erste Auseinandersetzung der russischen Theologie mit dem Protestantismus // *Ostkirchliche Studien*. XI (1962); *Michelis C. G.* I nomi dell'avversario. II «Papa antichristo» nella cultura russa. Torino: Albert Meynier, 1989; *Чумичева О. В.* Иван Грозный и Ян Рокита: столкновение двух культур // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. / Под ред. А. Ю. Прокофьева. СПб.: Алетейя, 2004. С. 134–152.

<sup>3</sup> А. И. Соболевский (*Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903. С. 198. Примеч. 2) вслед за В. С. Иконниковым указывает на упоминание в одном из посланий Максима Грека «Иоанна Лодовика, толковника священных книги св. Августина, епископа Иппонского» и предполагает, что

А. М. Курбского еще до его бегства в Литву был список жития Августина, которое, как и «иные словеса» Августина, было переведено с латинского языка<sup>4</sup>. А. И. Клибанов считает, что речь идет о переводе, сделанном самим Курбским в 1550-е гг.<sup>5</sup> Это маловероятно, потому что, как достаточно ясно видно из источников, Курбский овладел латынью лишь в эмиграции<sup>6</sup>. Поэтому нужно думать, вслед за А. И. Соболевским, что «переводчик... был одним из людей, близких к Курбскому»<sup>7</sup>. Ряд переводов из Августина известен по спискам конца XVII в. Это «Книга о видении Христа, или О Слове Бога» («*Manuale, seu libellus de contemplatione Christi, sive de Verbo Dei*»); «Поучения, или молитвы зело душеполезные» («*Meditationes*»); «Поучение... да быхом о умерших не скорбели» («*Tristitia de mortuis qualis prohibetur*»)<sup>8</sup>. Известно также, что архидиакон Киевского братства Михаил в 1652 г., во время пребывания в Москве, по поручению думского дьяка Михаила Юрьевича перевел «книгу учителя Августина»<sup>9</sup>, а в конце XVII в. переводы из Августина были осуществлены в кругу Евфимия Чудовского.

Что же касается состояния исследований в данной области (и тут я имею в виду не столько рецепцию текстов Августина, сколько исследования, которые были ли посвящены таким аспектам русской православной мысли и русской религиозности, как представления о грехе и греховности, о грехопадении Адамовом; о времени и истории, «большой» и «малой» эсхатологии; о том, как именно подходить к экзегезе и толкованию Св. Писания и Предания и т.д.), то, с одной стороны, тех или иных сторон данной проблематики касаются часто<sup>10</sup>;

---

речь идет о переводе с латинского «О граде Божием» с комментариями Иоанна Людовика Вивеса.

<sup>4</sup> Об этих книгах Курбского упоминает в своем письме литовский воевода князь Полубенский (см.: *Соболевский*. Указ. соч. С. 196. Примеч. 1).

<sup>5</sup> Повести А. М. Курбского об Августине Гиппонском / Изд. А. И. Клибанов // Археографический ежегодник за 1962 год. М., 1963. С. 445–450; *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. С. 344–349.

<sup>6</sup> См.: *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М.: Языки русской культуры, 1998.

<sup>7</sup> *Соболевский*. Переводная литература Московской Руси... С. 196.

<sup>8</sup> Там же. С. 195–198.

<sup>9</sup> Там же. С. 197. Примеч. 2.

<sup>10</sup> См.: *Вережагин Е. М.* Христианская книжность Древней Руси. М.: Наука, 1996; *Аверинцев С. С.* Крещение Руси и путь русской культуры // *Русская духовная культура* / Под ред. Л. Магаротто и Даниелы Рицци / *La cultura spirituale russa. A cura di Lui-*

с другой стороны, систематическое изучение соответствующих текстов и других источников предпринимается в высшей степени редко. Еще реже предпринимаются попытки сколько-нибудь строго и вне-априорно сравнить религиозность католиков и религиозность православных на рубеже Средних веков и Нового времени, хотя бы на уровне нормативных текстов. Единственное исключение, кажется, диссертация, книга и ряд статей М. А. Корзо<sup>11</sup>.

---

gi Magarotto e Daniel Rizzi. Trento, 1992. С. 11–24; *Прохоров Г. М.* Внутренняя динамика древнерусской культуры или надсознание Древней Руси // *Ibid.* С. 211–232; *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект-пресс, 1994. Очень важны в этом отношении труды Б. А. Успенского последних 10–15 лет (*Успенский Б. А.* Крестное знамение и сакральное пространство. Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? М.: Языки славянских культур, 2004; *Успенский Б. А.* Крест и круг: Из истории христианской символики. М.: Языки славянских культур, 2006). В прежние десятилетия особенно существенным вкладом в эту область исследований стали труды немецких специалистов (*Lilienfeld F. V.* Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der tradition im Russland Ivans III. Berlin, 1963; *Schulz G.* Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Erlangen, 1980 (=Oikonomia. Quellen und Studien zur Orthodoxen Theologie, XV); *Mainka R. M.* Zinovij von Oten'. Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts. R., 1961 (*Orientalia christiana analecta*, 160); *Schultze B.* Maksim Grek als Theologe. R., 1963; *Hösch E.* Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975 (=Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 7); *Onash K.* Intellektualität und Spiritualität // *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio.* A cura di S. Graciotti. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1996. S. 133–142). Недооценены, как кажется, исследования Дж. Биллингтона (*Billington J.* The Icon and the Axe. N. Y.: Vintage books, 1966; *Billington J. H.* Ideologia moskiewska // *Chrescijanstwo Rusi Kijowskiej, Bialorusi, Ukrainy I Rosji (X–XVII wiek)* / Pod red. J. Kloczowskiego. Krakow: PAU, 1997. S. 172–216).

<sup>11</sup> *Корзо М. А.* Образ человека в проповеди XVII в. М.: Изд-во Института философии РАН, 1999; *Корзо М. А.* The Image of a Person in Catholic and Orthodox Sermons in Polish-Lithuanian Commonwealth (the Seventeenth Century): Comparative Approach // *Churches and Confessions in East Central Europe in Early Modern Times* / H. Łaskiewicz, ed. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 1999. P. 95–98; *Корзо М. А.* Грех и спасение в католической и православной проповеди Речи Посполитой в XVII в. Попытка сравнения // *Славянский альманах.* 1997. М.: Индрик, 1998. С. 52–76; *Корзо М. А.* Порівняльний аналіз польської католицької та української православної церковно-учительної літератури XVI–XVII століть: концепція гріха та уявлення про природу людини // *Ковчег: Науковий збірник із церковної історії.* Число II. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. С. 64–84; *Корзо М. А.* «Prawosławne wyznanie wiary» Piotra Mohyły. Kilka uwag w sprawie wpływów zachodnich na teologię kijowską // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce.* 2002. Vol. XLVI. P. 141–149; *Корзо М. А.* «Православное исповедание веры» Петра Могилы: к вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII в. // *Сравнительная история: методы, задачи, перспективы.* Сб. статей / Под ред. М. Ю. Парамоновой. М.: ИВИ РАН, 2003.

Как же в нормативной христианской культуре Московской Руси понимались последствия Адамова грехопадения и соответственно греховность человека?

Повторю, что, как ни неожиданно, отражение даже этого коренного вопроса христианского мировоззрения в текстах Московской Руси не изучено. Обычно принимается, что грех и греховность понимали так же, как на Западе — в рамках того, что называют «общехристианским» вероучением. В самом ли деле так же? Такого рода сомнение возникает при чтении многих русских источников XV–XVII вв., в том числе при чтении текстов, опубликованных в приложении к замечательной книге Т.А. Опариной<sup>12</sup>. В качестве примера возьму отклик на «Учительное Евангелие» Кирилла Транквилиона-Ставровецкого<sup>13</sup>.

О самом Кирилле Транквилионе-Ставровцеком мы знаем, что в конце 1580-х — начале 1590-х гг. он был учителем во Львовской братской школе и в Вильно. В начале XVII в. Транквилион снова во Львове и выступает здесь одним из руководителей знаменитого Успенского братства. В 1610-е гг. мы его встречаем как игумена сначала Уневского а потом Любартовского монастырей, позднее, в 1621–1625 гг., как проповедника в Замостье. На рубеже 1625–1626 гг. (видимо, после осуждения написанного им «Учительного Еванге-

---

С. 33–56. См. также материалы М. А. Корзо на сайте Центра украинистики и белорусистики МГУ ([www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel](http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel)) в разделе «Христианство, ислам, иудаизм в истории Европы»). Центр украинистики и белорусистики МГУ в 1990-е гг. предпринял попытку осуществить ряд проектов в области сравнительного изучения влияния конфессиональной специфики двух христианских традиций на общества Европы (*Дмитриев М. В.* Влияние православия и западного христианства на общества // Вопросы истории. 1997. № 12. С. 3–19; *Дмитриев М. В.* Научное наследие А. И. Клибанова и перспективы сравнительно-исторического изучения истории христианства в России // Отечественная история. 1997. № 1. С. 77–93. Материалы соответствующего сайта: [www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel](http://www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel)).

<sup>12</sup> *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск: Наука, 1998. См. также: *Опарина Т. А.* Полемическое богословие в России первой половины XVII в. // *Palaeoslavica*. 2001. Vol. IX (Cambridge (Mass)). P. 99–117.

<sup>13</sup> Книга А. А. Булычева благодаря новым архивным находкам реконструирует церковно-политический контекст гонений на украинско-белорусские печатные издания начала XVII в. (*Булычев А. А.* История одной политической кампании XVII века: Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М.: Языки славянской культуры, 2004).

лия» собором киевского духовенства в 1625 г.) Транквилион перешел в Униатскую (Греко-Католическую) Церковь. Он известен и как автор еще двух больших книг — «Зерцала богословия» и «Перла многоценного»<sup>14</sup>.

Хорошо известно, что в Москве, в кругу патриарха Филарета, «Учительное Евангелие» вызвало резкие нарекания. Первым цензором книги был назначен киевлянин, бывший монах Киево-Печерской лавры Афанасий Китайчич, подвизавшийся в 1620-е гг. в России и ставший игуменом одного из русских монастырей. Он составил заключение о книге Транквилиона-Ставровецкого<sup>15</sup>. Вторая группа цензоров — Иван Наседка, справщик Печатного двора, и игумен московского Богоявленского монастыря Илья — познакомились одновременно и с отзывом Китайчича, и с самим сочинением. Книга была признана содержащей многие «латинские ереси» и была запрещена к распространению. Более того, экземпляры запрещенной книги разыскивались и какое-то количество экземпляров было даже сожжено на Красной площади<sup>16</sup>.

Т. А. Опарина в приложении к своей книге опубликовала не только цензорский отзыв Китайчича, но и «Свиток укоризненный» неизвестного московского автора 1660-х гг.<sup>17</sup>

Автор «Свитка укоризненного» вступил в полемику с Транквилионом-Ставровецким, в частности по поводу первородного греха.

«Свиток укоризненный» упрекает Кирилла в том, что в «Учительном Евангелии» «пишет Кириль, смерть рече, Адамова, погубляющая вас, грех имеяще в себе». Речь идет, как выясняется, о ключевом тексте Нового Завета (Послание ап. Павла к Римлянам 5. 12<sup>18</sup>), интер-

---

<sup>14</sup> Маслов С. И. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Киев, 1984.

<sup>15</sup> См.: Прение с «Евангелием учительным» Кирилла Транквилиона-Ставровещкого // Опарина. Указ. соч. Приложение № 6. С. 367–394.

<sup>16</sup> См.: Опарина Т. А. «Книги литовской печати» в «спецхране» Московского Кремля // Славяноведение. 2002. № 2. С. 140–148.

<sup>17</sup> Свиток укоризненный Кириллу Транквилиону-Ставровецкому // Опарина. Указ. соч. Приложение № 7. С. 394–429.

<sup>18</sup> Рим 5. 12 в Вульгате звучит следующим образом: «Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt». Синодальный перевод Библии следует Вульгате: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили»; однако Острожская Библия передает Рим 5. 12 так: «Сего ради, якоже единым человеком грех в мир

претировавшемся на Западе, начиная с Августина чаще всего *таким* образом, что испорченность, развращенность, низменность человеческой природы понимались как генетически наследуемое от Адама и Евы состояние человека, выражение присутствия в каждом человеке первородного греха.

С чем же не согласен московский автор? Сославшись на Рим 5. 12, автор цитирует Павла следующим образом: «Апостол же Павел пишет, яко едином человеком в мир вниде грех и грехом смерть. Тако и во вся человеки вниде смерть, понеже вси согрешиша» — и затем комментирует: «Зри, яко греха ради смерть во вся человеки вниде. Кирилл же блядет. Адамова, рече, смерть, погубляющая вас, грех имевше в себе».

О чем речь? Об одной из центральных идей христианского верования: о том, что не «генетическая испорченность», а смертность, вызванная Адамовым грехопадением, стала атрибутом человеческой природы: «Смерть ли *грех* имети в себе? Но яв, яко греха ради *смерть*, преступления бо ради праотца нашего, во вся человеки вниде (курсив мой. — М. Д.)».

Далее московский цензор вводит различие двух понятий — «смерть» и «погибель», но второе понятие («погибель»), как оказывается, имеет в виду мучения грешников. «Но смерть Адамова не погубляет добродетельно живущих. Умирают убо о Адаме вси, а не погибают, о Христе живи. Греха бо ради вечно мучими будут согрешившии, но и тии не погибнут. Аще бо и погибают, отлучения ради от Бога, жизни лишившиися вечныя, но присно и вечно мучими будут».

Если переложить своими словами, то тезис Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого таков: в результате Адамова грехопадения во всех людей вошел *грех*, то есть все люди по факту происхождения от Адама обременены первородным грехом. Это августиновский тезис... Тезис московского автора: в результате Адамова грехопадения во всех людей вошла *смерть*, которая при этом, не есть то же самое, что и «погибель»; вместе со смертью природа человека поражена отныне и греховностью — но греховностью, понятой не как *первородный грех*, а как способность и, может быть, склонность грешить...

---

вниде, и грехом смерть, и тако в вся человеки смерть вниде, о нем же вси съгреша». Однако текст напечатан Иваном Фёдоровым так, что неясно, нужно ли читать «о нем» (раздельно) или «онем» (слитно). Как бы то ни было, ни «о нем», ни «онем» далеко не то же самое, что «в нем».



Для того чтобы уяснить значение зазвучавшей в полемике темы, необходимо припомнить, что западнохристианское средневековое понимание грехопадения и его последствий для человека восходит к Августину, влияние которого на западную теологию и соответственно на религиозную ментальность латинского мира было конституирующим. А августиновская традиция в данном своем аспекте восходит к особому прочтению именно тех строк из Послания к римлянам, о которых пишет московский цензор книги Транквиллиона-Ставровецкого. При этом между августиновским и византийским учением о связи человеческой греховности с грехом Адама существует большое различие.

Учение Августина о присущем каждому человеку *первородном* грехе «основано на представлении о нашей наследуемой ответственности за грех Адама... Обреченная масса (*massa damnata*) павшего человечества составляет предмет Божьего гнева в силу своей виновности. Она может быть оправдана благодатью, которая единственная способна сначала простить, а потом и восстановить в человеке естественную способность его души созерцать Бога. Это созерцание достижимо только после смерти: в этой жизни человек не может быть ничем, кроме прощенного грешника»<sup>19</sup>.

Л. П. Карсавин, выдающийся знаток теологии и истории западного христианства, подчеркивал, что, согласно католическому средневековому вероучению, наследуемая от Адама греховность не просто ошибка, но расстройство всего *состояния* человека. По отношению к Богу это вина, грех. По отношению к самому человеку — наказание. Через вожделение, связанное с размножением человеческого рода, эта субстанциальная испорченность природы стала передаваться от поколения к поколению. В каком именно смысле человек наследует грех Адама? «Человек обладает грехом Адама не тем, что “подражает” этому греху, не тем, что на нем лежит то же формальное обязательство обладать дарами благодати, а он не может ими обладать

---

<sup>19</sup> *Meyendorff J.* La signification de la Réforme dans l'histoire du christianisme // *Meyendorff J.* Orthodoxie et catholicité. P.; Seuil, 1965. P. 110–111. Среди специальных работ ценным введением в проблематику служит книга Ф. Теннанта: *Tennant F. P.* The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin. N. Y.: Schoecken Books, 1968 (первое издание: 1903). См. также: *Gaudel A.* Pêché originel // *Dictionnaire de théologie catholique* / Sous la dir. de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman et al. Vol. 12. P., 1933. Col. 275–606; *Merlin N.* Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce. P., 1931.

по вине Адама, но самым *реальным* образом, по *реальной* связи с прародителем, выражаемой телесным происхождением от него» (курсив мой. — М. Д.)<sup>20</sup>. Соответственно невозможно быстрое и окончательное оправдание человека, которое оказывается длительным, мучительно тяжелым, почти что безнадежным процессом, и это имело очень весомые последствия в культуре Запада<sup>21</sup>.

В восточнохристианской святоотеческой традиции те же вопросы решались иначе. Как пишет И. Мейендорф, «прежде всего, суть отношений между Богом и человеком понимается восточными отцами иначе, чем той линией мысли, которая была начата св. Августином». «Существование человека как создания Божия не представляется существованием замкнутым: человек создан, чтобы участвовать в жизни Бога, чтобы быть с Богом». У человека «есть свойство, которое в своей сущности принадлежит только Богу. Это — бессмертие. Иными словами, то, что делает человека человеком, а не животным, это изначально данная Богом способность участвовать в Божьем бессмертии, во власти Бога над остальной тварью, и даже в творческой мощи Бога». Как подчеркивает И. Мейендорф, «сразу же видно, что проблема благодати и природы ставится совсем иным образом, чем в августиновской традиции. Благодать не есть сотворенный дар, даруемый как *donum superadditum*... Это сама жизнь, в Божестве данная человеку, который создан ради ее обретения и участия в ней и который, если он лишен благодати, теряет сущностную целостность своей собственной природы». «Грехопадение человека состоит в том, что

<sup>20</sup> Карсавин Л. П. Католичество. Петроград: Огни, 1918. С. 72–74.

<sup>21</sup> Этой теме посвящено громадное количество работ, см., например: *Blomme R.* La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du 12e siècle. Louvain, 1958; *Delehaye Ph.* Le péché dans la théologie d'Alain de Lille // *Sciences ecclésiastiques*, 17 (1965). P. 7–27; *Delumeau J.* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII–XVIII siècle P., 1990 (есть рус. пер.); *Demant Th.* Péché // *Dictionnaire de théologie catholique*. Sous la dir. de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman et al. Vol. 12. P., 1933. Col. 140–275; *Gillon L.-B.* La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIIIe siècle. P., 1937. P. 93–111; *Janvier E.* Exposition de la morale catholique. T. V–VI. Le vice et le péché. P., 1907–1908; *Horwart A. M.* Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie. Fribourg, 1952; *Landgraf A.* Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquinus. Bamberg, 1923; *Pagels E.* Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde. Hamburg, 1991; *Payen J.-Ch.* Les motifs du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230). Genève, 1968; *Vogel C.* Le pecheur et la pénitence au Moyen Age. P., 1982; *Wachter M. de.* Le péché actuel selon S. Bonaventure. P., 1968; *Addy J.* Sin and Society in the Seventeenth Century. L., 1989 и др.

он предпочел соперничество с Богом участию в Его дарах <...> Речь не идет... о вине, переданной человеческому роду в результате Адамова прегрешения. То, что человеческая природа вполне унаследовала, это поработенность смертью и порчей»<sup>22</sup>.

Не понимая первородный грех так, как его понимала западная теология, средневековая православная традиция не придавала решающего значения учению ап. Павла об оправдании. Спасение мыслилось здесь в иных категориях.... «Католическая догматика ставит между Богом и человеком еще и категорию благодати, интерпретируя ее (с огромной формально-логической разработанностью) как чисто феноменальное проявление божества, внешнее по отношению к его ноуменальной сущности... Напротив, православие мыслит благодать как непосредственное раскрытие божеского в человеческом, применительно к которому не может идти речь о грани между ноуменальным и феноменальным» (С. С. Аверинцев)<sup>23</sup>. Поэтому центральным понятием православной сотериологии оказывается понятие теозиса, обожения человека<sup>24</sup>.

Всё это имеет принципиальное значение для адекватного понимания и контроверз между Транквилионом и его критиками, и религиозных конфликтов, отметивших и русский, и украинско-белорусский XVII в.

Как та же самая тема и те же самые экзегетические вопросы звучали в других текстах Московской Руси — вопрос, который когда-нибудь подвергнется-таки глубокому и систематическому изуче-

---

<sup>22</sup> *Meyendorff J.* La signification de la Réforme dans l'histoire du christianisme // *Meyendorff J.* Orthodoxy et catholicité. P.; Seuil, 1965. P. 115–117.

<sup>23</sup> *Аверинцев С. С.* Православие // *Философская энциклопедия*. М., 1967. Т. 4. С. 334.

<sup>24</sup> Лучшее введение в эту проблематику — книга Ж. Гросса (*Gross J.* La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. P., 1938). См. также: *Сергий (Страгородский)*, архим. Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. Казань, 1898 (Репринт: М., 1991); *Попов И. В.* Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909; *Евдокимов П.* Православие. М., 2002 С. 135–141 («Антропология обожения»); *Киприан (Керн)*. Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 389–433 (гл. 8: «Обожение человека»); *Живов В. М.* Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994 (статья «Обожение») и соответствующие разделы в обобщающих книгах митр. Илариона (Алфеева): *Иларион (Алфеев)*. Православие. Т. 1–2. М., 2008–2009; *Иларион (Алфеев)*. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996 (и ряд переизданий).

нию. Пока же до этого очень далеко, хотя существует очень много источников, подлежащих изучению. Вот хотя бы пример из сочинений Максима Грека: «Первый грех, как свидетельствует Священное Писание, есть преступление первозданного Адама, за которое он был изгнан из рая, подпал смерти и тлению и был осужден в поте лица своего снедать хлеб свой. Таким образом, в естестве человеческом первый грех есть, и признается таковым преступление Адама, чрез которое и смерть вошла в мир завистию дьявольскою, как говорит Премудрость Божия чрез премудраго Соломона...»<sup>25</sup> Судя по этому фрагменту, Максим Грек осмысливал воздействие грехопадения Адама на человеческий род уже «по-августиновски», и в этом легко увидеть результат его длительного пребывания в католической среде. Как та же тема выражена в других сочинениях Максима Грека? А у Зиновия Отенского? У Ермолая-Еразма? У прп. Иосифа Волоцкого? У старца Артемия? Как она звучит в текстах, вошедших в великие Четьи Миней? Как, наконец, звучит в переписывавшихся на Руси и очень многочисленных сочинениях св. Иоанна Златоуста<sup>26</sup>, других

<sup>25</sup> *Максим Грек*. О том, какой грех в естестве человеческом есть первый // Сочинения Максима Грека. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996 (репринт издания: Сочинения Максима Грека. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1910–1911). Ч. 2. С. 331. Собственно богословские взгляды Максима Грека анализировались, кажется, одним лишь Шульце и Клостерманом (см.: *Schultze B. Maksim Grek als Theologe*. R., 1963; *Klostremann R. A. Maksim Grek als Theologe* // *Orientalia Christiana Periodica*. XXX (1964). S. 260–268), хотя его биография, деятельность и взгляды изучаются очень давно и плодотворно.

<sup>26</sup> Благодарю о. Павла Хондзинского, указавшего мне на текст из десятой беседы св. Иоанна Златоуста на Послание ап. Павла к Римлянам: «Подобно тому как самые лучшие врачи всегда исследуют корень болезней и доходят до самого источника зла, так делает и блаженный Павел. Сказавши, что мы оправданы, и доказав это примером патриарха, ниспосланием Духа и смертью Христовою (так как Христос и не умер бы, если бы не хотел оправдать нас), он теперь рассматривает прежде доказанное с другой стороны и подтверждает свою речь противоположными доводами, а именно говорит о смерти и грехе и исследует, как, каким путем и откуда явилась смерть и как она возобладала. Итак, как вошла и возобладала в мире смерть? Чрез грех одного. Что же значит: *в нем же вси согрешиша*? То, что как скоро пал один, чрез него сделались смертными все, даже и не вкусившие запрещенного плода». Далее же развивается тезис, что сам факт смерти людей, не знавших «закона» и потому не могущих быть осужденными как грешники (грех не может вменяться тем, кто не знает нормы, то есть «закона»), есть доказательство того, что после «ядения Адамова» вошла смерть (а не грех Адама как таковой). Из всего этого еще раз видно, что главный ключ к изучению и пониманию христианской культуры Руси, понятой как культура усвоенного духовенством и обществом христианства, дается теми текстами патристики, которые

представителей византийской патристики и — особенно! — в богослужебных текстах? Все эти вопросы должны составить agenda будущих исследований.

Пока же лишь констатируем, что подход у московского оппонента Транквиллиона (как и у Максима Грека) таков, что он позволяет поставить самые коренные, ключевые вопросы христианского мировоззрения — те, на которые должны были ответить не только богословы, но и рядовые священники, чтобы уметь объяснить их пастве. И я имею в виду не столько теологическую, экзегетическую сторону дела, а именно *культурно-историческую*. Иначе говоря: какое влияние на *приходскую* культуру России и Украины (и Белоруссии), на их «переживаемое христианство»<sup>27</sup> оказывала та или иная интерпретация приведенной фразы из Послания апостола Павла к Римлянам?

Мы видим, что в споре Транквиллиона-Ставровецкого и его московских цензоров украинский автор представлял уже, так сказать, «латинизированную» точку зрения по ряду важнейших проблем. Скорее всего, это было результатом того, что уже во второй половине XVI в. в приходской проповеди украинско-белорусских земель «византийский» взгляд на первородный грех, природу и спасение человека стал уступать место взглядам, характерным для западнохристианской традиции. Это показывает, например, обращение к многочисленным «учительным Евангелиям» — украинско-белорусским проповедническим сочинениям конца XVI — начала XVII в.<sup>28</sup>

---

получили распространение в древнерусской письменности. На существенные различия между Иоанном Златоустом и Августином в понимании проблематики «первородного греха» обращал внимание, в частности, Ф. Теннант (см.: *Tennant*. Op. cit.).

<sup>27</sup> Различение между «christianisme prescript» и «christianisme vécu», благодаря Ж. Делюмо, стало одним из центральных принципов французской школы историко-религиозных исследований, начиная с 1960-х гг. (см.: *Delumeau J.* Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. P.: PUF, 1971 (Nouvelle Clio); *Delumeau J.* Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation. P., 1981).

<sup>28</sup> Об этих памятниках и предшествующей традиции их изучения см.: *Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М.: Изд-во МГУ, 2003; *Он же.* Православие и Реформация: Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М.: Изд-во МГУ, 1990. Сведения об украинско-белорусских рукописных учительных Евангелиях в украинско-белорусской книжности обобщены недавно в изданном Г. Чубой каталоге: *Чуба Г.* Українські рукописні учительні Євангелія: Дослідження, каталог, описи. Київ; Львів: Свічадо, 2011.

Так, в рукописном «Учительном Евангелии», написанном, судя по филиграммам, к третьей четверти XVI в.<sup>29</sup>, отречение от самого себя, от плотских потребностей и мирского быта («речей», от польского *rzecz*) связывается с представлением о «врожонем запсовании» как следствии первородного греха: «А мы также маемо волю его святую чинити, а маемо сами себе отречися, то ест забытное наше розмышление от себе изложити, самых себе упокоритися, *врожоное запсование за грех первородный познати* (курсив мой. — М. Д.) и умертвити власное тело и з его похотми... а обновитис в духу правом, понехати нас, не дбати о том свете и о всех речех, которыи на свете сут»<sup>30</sup>. Это очень существенная перемена, которая свидетельствует о начавшейся во второй половине XVI в. мутации православной украинско-белорусской культуры.

Вполне релевантно в этом отношении более позднее учительное Евангелие из собрания Ю. А. Яворского в Петербурге<sup>31</sup>.

Из текста многих его поучений видно, что рукопись предназначалась именно для чтения перед прихожанами. Например, в проповедей в неделю мытаря и фарисея читаем: «То есте слышали Евангелию святую нынешнюю, котораа ся читала при хвале Божии, и тепер ся читала. А мейте месця ку седаню, а слухайте слова Божия и с пилностию и скрюхоу срьдечною, абысмо то выслухавши, заховали при себе тьи слова Божии»<sup>32</sup>.

Выражение «первородный грех» довольно часто встречается на страницах нашего памятника. «Телец упитанный» из прит-

<sup>29</sup> Отдел рукописей Львовского Исторического музея. № 104. Филиграммы: *Badecki K. Znaki wodne w księgach archiwum miasta Lwowa. 1382–1600. Lwów, 1928. № 52–53.* Фрагменты «Учительного Евангелия» 1590-х гг. в том же собрании (№ 105) восходят, видимо, к той же редакции, что рукопись № 104.

<sup>30</sup> Отдел рукописей Львовского Исторического музея. № 104. Л. 36–36об.

<sup>31</sup> Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге. Собрание Ю. А. Яворского (ф. 893). № 12 (далее — ОР РНБ. Собр. Яворского). Рукопись в лист, 270 листов, крупный полуустав. Приобретена Яворским в июле 1906 г. в селе Снетнишы, Грибовского уезда в Галичине. Рукопись дефектна — в ней не хватает конца. Филиграммы 1570-х и 1590-х годов (*Каманін І., Вітвіцька О. Водяні знаки на папері українських документів в XVI і XVII вв. (1566–1651). Київ, 1923. № 320, 339–343*), поэтому рукопись нужно датировать концом XVI века. Можно с уверенностью сказать, что автором прототипа, легшего в основу этой рукописи, был священник (скорее чем монах), потому что встречаются фрагменты, в которых он причисляет себя к духовенству (например л. 180).

<sup>32</sup> ОР РНБ. Собрание Яворского. № 12. Л. 3 об. Ср.: Иаков 1, 22.

чи о блудном сыне символизирует Иисуса Христа, который кровью своей выводит нас из «шатаньской моци» и «и грех пръвородный загладил»<sup>33</sup>. Символизирующий Христа и приносимый в жертву агнец («баранек») своей кровью «очистил грехи наше пръвородныи»<sup>34</sup>; человек попал в неволю к дьяволу «за проклятием божиим про пръвородный их грех а за преступлением предка нашего Адама и Евы»<sup>35</sup>. И видимо, понятие «первородного греха» уже стало восприниматься как неперенный коррелят размышлений о грехе и греховности вообще. Прихожанин должен знать, «иже есмо были оного святого божественнаго и пръваго благоденнаго живота отдалени. За выстоупок прадеда нашего Адама выгнани есмо были въ безчестное мешканя и смертию осуждени есмо были. Але Бог милостивый не хотячи опустити сътворение роук своих послал нам Сына своего»<sup>36</sup>. Связь с «преступлением нашего прадеда Адама» состояла, судя по контексту, в наследовании от Адама «первородного греха».

Поучение во вторую неделю поста, опирающееся на рассказ Евангелия от Марка об исцелении расслабленного в Капернауме (Мк 2. 1–12), обращено к теме греха, покаяния, спасения. Главный мотив — «абысмо оузнали сами себе оу гресехъ нашихъ, и наврънулися до въседръжителя Бога Отца постом и молитвою, и милостынею, чистым и справедливым сердцемъ»<sup>37</sup>. И в этом контексте в украинском памятнике появляется тема «престоупка» Адамова, которая в свою очередь в контексте данной рукописи подразумевает и «первородный грех». Искупительная миссия Христа, пишет автор, была нужна затем, «абы онъ яко мирный иднач и посредник правый взял премиря межи Богом и человеком яко баранок невинный для наших грехов поднял срогоую крестную смерть хотячи нас изуднати и своим отцем небесным за престоупок прадеда нашего пръвого человека Адама на земли и жены его Евы, который был из раю зогнан... А так

<sup>33</sup> ОР РНБ. Собр. Яворского. № 12. Л. 13 об. Эта же тема приносимого в жертву агнца и искупления грехов есть в Заблудовском учительном Евангелии, изданном Иваном Федоровым в 1569 г., но там вовсе нет упоминания первородного греха (Книга зовомая Евангелие оучительное от всех четырех евангелистов избранна. Заблудово, 1569. Л. 12–12об.)

<sup>34</sup> ОР РНБ. Собр. Яворского. № 12. Л. 62 об.

<sup>35</sup> Там же. Л. 56.

<sup>36</sup> Там же. Л. 113.

<sup>37</sup> Там же. Л. 33 об.

тот престоупок грех завадил, прешкодил вшиткому свету, але сынъ Божий крестную смерть поднял... »<sup>38</sup>.

Однако, несмотря на то что понятие и тема первородного греха присутствуют в поучениях нашего памятника, следов характерной для «латинского» Запада концепции разрушительного воздействия первородного греха на человеческую природу мы здесь не находим. Напротив, развивается тема «самовластия» человека и тема многочисленных даров, данных Богом человеку: «...которые дарь имаемо от Бога. Дал нам смыслъ, разум, дал нам обетницу знову-отрождения, в сыне своем крещение въдою и духом. Дал нам тыж маетность, покормь душам нашим, наоуку слово свое святое, Господь наш Исус Христос, которое нас ведет до живота вечнаго и поручилъ нам вшитку тварь — овца, волю, скоты, птице, звере, рыбы на пожиток. Ищи к томоу слоужит нам солнце, месяцъ и звезды, облаки, дождь, погоды. О чим пророк Давид сведчит, и вшитко сътворение видимое и невидимое, вшитко человека ради и человекови слоужит»<sup>39</sup>. Тот же мотив звучит и в других высказываниях автора этой рукописи<sup>40</sup>.

Высказывания автора о спасении отмечены скорее «оптимистическими» акцентами, чем «пессимизмом», который характерен для польской католической проповеди того же времени. Слова блудного сына, что он согрешил перед отцом, комментируются следующим образом: «Господь нашъ Исус Христос в тых словех оповедается нам и обещается намъ милостивым Богом быти готовым, гды ся наврънемо до его святой милости, яко Исаяя пророк пишет: которого часу, зотхнет къ мне человек, к тому не помню грехов его, пръво нежли възовет ко мне, а я его оуслышу. Так же нас Бог святой оупережает ласкою милосердия своего и почтил нас святыми словы Евангелии святой, приодель нас одеждою, то есть невинностю и справедливостю Сына своего и очищение греховъ дал нам пръстенъ на руки, то есть обручение и приятие Святого Духа, крещение и обновление водою и духом,

<sup>38</sup> ОР РНБ. Собр. Яворского. № 12. Л. 38.

<sup>39</sup> Там же. Л. 11—11 об.

<sup>40</sup> «А хотя бы иньшого ничь не имал, едно то, иж ты оучинил, едно то, иж ты оучинил человеком, а створил ты ку чти и хвале своей, дал ти разум, дал ти в послушеньство вшитко иньшее створения свое, абыстым владноул и шафовал, розмысли себе человеце, если онаа наимилшая дъщерь твоя, а оная шляхетная и невинная душа твоя, къторая есть яко вязен албо неволник, в плюгавю вежи, то есть в марном а в свосвълным теле твоюм душа твоя, если же не ест оу великой хоробе» (Там же. Л. 174 об.).



абысмо остаток грехов наших оумрътвили Духом Святым»<sup>41</sup>. «Сотериологический оптимизм» слышен и во многих других поучениях<sup>42</sup>.

Бог в отношении к человеку выступает прежде всего как «человеколюбец»: «Бо не про то Бог человека карет албо створил, абы его загубил, але ижбы его потом наверненого и надею имаючи на милосердие его за сына собе обрал и дедичем вечнаого царства своего оучинил»<sup>43</sup>. Бог расположен к человеку, даже прежде чем последний принесет покаяние. В этом смысле трактуется, например, тот факт, что отец дал вернувшемуся блудному сыну обувь еще прежде, чем тот покался<sup>44</sup>. «Господь нашъ Иисус Христос завжды хошет человеческаго спасения. И не рад есть ся его святаа милость людскому упадкуви, як ту слышиш из днешней святой евангелии»<sup>45</sup>. Особенно оптимистично в этом отношении поучение на Пасху<sup>46</sup>.

Но, с другой стороны, в нашем памятнике можно встретить и такие пассажи, где говорится о строгости Божьего суда в отношении нерас-

<sup>41</sup> ОР РНБ. Собр. Яворского. № 12. Л. 13—13 об.

<sup>42</sup> Напр.: «Тоу може быти великая потеха тым, которыи в пригодах ялбо впадках яких лежат, а статочне ждоут змилованя Божего, иж то ся им часоу своего обернет оу великое потешение и радость» (Там же. Л. 173 об.). «Але ото имашь другую порадую и наукою пред очима своима, кьторую ту Христос в тоу поганце оказати рачил, але не боися, иж есь грешный а оупадлый. Не иначе едно яко поганин. Перестань же грешити, а покайся, а имай надею и сталоую веру свою о милосердью Господа Бога своего, а клчи до него жалосливым голосом и покорным сердцемъ, якое она поганка мовила: О, Боже, отче змилуйся надо мною Исусе Сыноу Давидовъ, оуздоровь и оживи ласкою и милосердием своим душу мою, абы тот юй окрутный а спротивный шатан не был страшень, которого чя она барзо бояла» (Там же. Л. 174 об. — 175). Христианин должен следовать примеру жены ханаанской: «...также и ты, хрестияньский человек, в каждом оупадку своем боудучи, хотже не боудеш бачил жадного споможения за собою, не розбачоуй нич пред ся, але въ Бозе своем имай надею, а не переставай до него в прозбах своих. Пред ця певне знай, иж не боудут опушени прозбы и молитвы твои, и отнесеш великую потеху» (Там же. Л. 176 об.).

<sup>43</sup> Там же. Л. 9—9 об.).

<sup>44</sup> «Обачь же, грешный человек, облоудный сыну, яко еще ест далеко оусмыслил каятись грехов своих, а юж ты обачил Бог отец небесный, а поткает тя и оупредит з милосердием своим и бежит против тебе з ласкою своею, и успокоит вшиток голод твой, потешит тя благославеньством евангелии святой и даром духа святого» (Там же. Л. 15 об.).

<sup>45</sup> Там же. Л. 77 passim. «А пред ця его святая милость не опустил его з ласкы своей святой, также и нас не опустит яко отецъ наш милосердный о што его просити будемо. Едно оудайся оу в опеку вмоц през веру свою, и през послушенство сътвори телеви своему Господу Богу, теды пекелный моцар тебе нич не вчинит, дуфаючому в Господе Бозе» (Там же. Л. 146).

<sup>46</sup> Там же. Л. 68 об. — 70.

кающих грешников, которых Бог повелевает отдать «шатанови на затраченя вечное». Тому, кто не отпускает гнев своему ближнему на этом свете, тому Бог не отпустит на том<sup>47</sup>. Однако тут же автор напоминает, как Христос сказал Петру, что отпускать грехи нужно не семь раз, а седмижды семь. «Присмотрижся, хрестинский человеце, коу такому милосердью Божему. Замеряет нендзному човекови, яко кресом<sup>48</sup> альбо час келкакрот мае отпущати ближнему своему. А собе его святая милость замерити не рачил, оповедаючи нам милосердие свое Боское. А так илекрот нендзьный человек оупадае оу грех, а встигнет оупечися до его святой милости, обещует нам ласкавым быти»<sup>49</sup>.

В чем состоит спасение? Тут автор учительного Евангелия из собрания Яворского опирается на представление о превращении праведников в «сынов Божиих», хотя вряд ли можно будет сказать, что мы имеем дело с учением об «обожении». «Каждый, котрый ся станет сыном Божиим способным през Христа тогда юж от отца небеснаго добра мае, то есть милость, покоу(ту), царство его есть. И волный будет имати пристоупь до него»<sup>50</sup>. «А кто поведает на том свете мирно живет, что есть яко ангель без греха, то тачии небеснии соут, и царство небесное в собе имають»<sup>51</sup>.

Конечно, этот и другие памятники того же ряда пока изучены настолько мало, что сделать сколько-нибудь определенные заключения невозможно. Вместе с тем видно, что в православной культуре украинско-белорусских земель традиционные конфессионально-специфические православные представления о грехе вступили во взаимодействие с западнохристианской «августиновской» традицией.

Появившийся в учительных Евангелиях мотив «вроженого запсования», который коррелирует с этих текстах с понятием «первородного греха», встречается во многих рукописях, и это очень существенная перемена, которая, как кажется, свидетельствует о начавшейся уже в XVI в. «латинизирующей» трансформации православной украинско-белорусской культуры. «Учительное Евангелие» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого, видимо, отражало и выражало соответствующую тенденцию, и, таким образом, за нападками москов-

<sup>47</sup> ОР РНБ. Собр. Яворского. № 12. Л. 149 об. — 150.

<sup>48</sup> «Чертой», «зарубкой», «kreska».

<sup>49</sup> ОР РНБ. Собр. Яворского. № 12. Л. 150—150 об.

<sup>50</sup> Там же. Л. 15 об.

<sup>51</sup> Там же. Л. 251 об. — 252.

ского автора на высказывания его оппонента о грехе и смерти скрывалось столкновение двух существенно различных подходов, «августиновского» и восточнохристианского, к проблеме греховности человека. То же самое можно сказать и о других линиях конфронтации Транквиллиона и его московских цензоров<sup>52</sup>.

**Ключевые слова:** первородный грех, peccatum originale, богословие Московской Руси, православное богословие украинско-белорусских земель в XVI–XVII вв.

## Peccatum originale: Was there an opportunity for dialogue between Moscovia and Augustinianism?

M. Dmitriev

Article analyses reaction of an anonymous Muscovite author (in the 1660s) on the Augustinian concept of *peccatum originale*, which was used in “Teaching Gospel” (published in 1619) by Kyrilo Trankvillion-Stavroveckiy. Muscovite theologian departed from traditional east-Christian patristic teaching, than original Fall generated, within mankind. mortality and inclination to sin, but not the “original sin”. Such approach seems to be typical of the traditional East-Slavic medieval Orthodox culture. In Ruthenia, however, the “latinization” of the Orthodox doctrine manifested itself in changing interpretation of the impact of the original Fall upon man. This mutation was reflected by the Ruthenian homiliaries (“Teaching Gospels”) of the late 16th — early 17th centuries.

---

<sup>52</sup> См.: Опарина Т. А. Прения с Евангелием Учительным Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого в русской богословской полемике XVII века // Проблемы истории русской книжности, культуры и общественного самосознания. Новосибирск, 2000. С. 185–193; Дмитриев М. В. «Новаторы» и «консерваторы» в украинско-белорусской и русской религиозной культуре первой половины XVII в.: Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его противники // Украина и Россия: взаимодействие в культурном пространстве Европы: Материалы второй конференции Российской ассоциации украинистов. Москва, декабрь 2011 года (в печати); Дмитриев М. В. Запах серы в преисподней. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий и его цензоры // Родина. 2006. № 11.

**Keywords:** original sin, peccatum originale, theology in Muscovy, Orthodox theology in Ruthenia in the 16–17th centuries.

### Список литературы

1. *Аверинцев С. С.* Крещение Руси и путь русской культуры // Русская духовная культура / Под ред. Л. Магаротто и Даниэлы Рицци / La cultura spirituale russa. A cura di Luigi Magarotto e Daniel Rizzi. Trento, 1992. С. 11–24.
2. *Аверинцев С. С.* Православие // *Философская энциклопедия*. Т. 4. М., 1967.
3. *Булычев А. А.* История одной политической кампании XVII века: Законодательные акты второй половины 1620-х годов о запрете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. М., 2004.
4. *Верещагин Е. М.* Христианская книжность Древней Руси. М., 1996.
5. *Дмитриев М. В.* Влияние православия и западного христианства на общества // *Вопросы истории*. 1997. № 12. С. 3–19.
6. *Дмитриев М. В.* Запах серы в преисподней. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его цензоры // *Родина*. 2006. № 11. С. 53–57.
7. *Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М.: Изд-во МГУ, 2003.
8. *Дмитриев М. В.* Научное наследие А.И. Клибанова и перспективы сравнительно-исторического изучения истории христианства в России // *Отечественная история*. 1997. № 1. С. 77–93.
9. *Дмитриев М. В.* «Новаторы» и «консерваторы» в украинско-белорусской и русской религиозной культуре первой половины XVII в.: Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его противники // *Украина и Россия: взаимодействие в культурном пространстве Европы: Материалы второй конференции Российской ассоциации украинистов*. Москва, декабрь 2011 года (в печати).
10. *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. М.: Изд-во МГУ, 1990.
11. *Евдокимов П.* Православие. М., 2002.
12. *Живов В. М.* Святость: Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994.
13. *Иларион (Алфеев), арх.* Православие. Т. 1–2. М., 2008–2009.
14. *Иларион (Алфеев), иером.* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996.
15. *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М., 1998.
16. *Карсавин Л. П.* Католичество. Петроград: Огни, 1918.
17. *Киприан (Керн).* Антропология Св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
18. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1994.
19. *Корзо М. А.* Грех и спасение в католической и православной проповеди Речи Посполитой в XVII в. Попытка сравнения // *Славянский альманах* 1997. М., 1998. С. 52–76.

20. Корзо М. А. Образ человека в проповеди XVII в. М., 1999.
21. Корзо М. А. Порівняльний аналіз польської католицької та української православної церковно-учительної літератури XVI-XVII століть: концепція гріха та уявлення про природу людини // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. Число II. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. С. 64–84.
22. Корзо М. А. «Православное исповедание веры» Петра Могилы: к вопросу о западном влиянии на киевское богословие XVII в. // Сравнительная история: методы, задачи, перспективы / Сб. статей под ред. М. Ю. Парамоновой. М.: ИВИ РАН, 2003. С. 33–56.
23. Маслов С. И. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность. Киев, 1984.
24. Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
25. Опарина Т. А. «Книги литовской печати» в «спецхране» Московского Кремля // Славяноведение. 2002. № 2. С. 140–148.
26. Опарина Т. А. Полемическое богословие в России первой половины XVII в. // Palaeoslavica. 2001. vol. IX (Cambridge (Mass)). P. 99–117.
27. Опарина Т. А. Прения с Евангелием Учительным Кирилла Транквилиона-Ставровецкого в русской богословской полемике XVII века // Проблемы истории русской книжности, культуры и общественного самосознания. Новосибирск, 2000. С. 185–193.
28. Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви. М., 1909.
29. Прохоров Г. М. Внутренняя динамика древнерусской культуры, или Надсознание Древней Руси // Русская духовная культура / Под ред. Л. Магаротто и Даниэли Рицци / La cultura spirituale russa. A cura di Luigi Magarotto e Daniel Rizzi. Trento, 1992. С. 211–232.
30. Сергей (Страгородский), архимандрит. Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений свято-отеческих. Казань, 1898.
31. Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903.
32. Соколов И. И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. М., 1880.
33. Успенский Б. А. Крест и круг: Из истории христианской символики. М.: Языки славянских культур, 2006.
34. Успенский Б. А. Крестное знамение и сакральное пространство. Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо? М., 2004.
35. Цветаев Д. В. Литературная борьба с протестантизмом в Московском государстве. М., 1887.
36. Чуба Г. Українські рукописні учительні Евангелія. Дослідження, каталог, описи. Київ - Львів, «Свічадо», 2011.
37. Чумичева О. В. Иван Грозный и Ян Рокита: столкновение двух культур // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время.

- Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. Под ред. А.Ю. Прокофьева. СПб., 2004. С. 134–152.
38. *Addy J.* Sin and Society in the Seventeenth Century. L., 1989.
  39. *Billington J. H.* Ideologia moskiewska // Chrescijanstwo Rusi Kijowiej, Bialorusi, Ukrainy I Rosji (X–VII wiek). Pod red. J. Kloczowskiego. Krakow: PAU, 1997. S. 172–216.
  40. *Billington J.* The Icon and the Axe. N. Y.: Vintage books, 1966.
  41. *Blomme R.* La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du 12e siècle. Louvain, 1958; Delehaye Ph. Le péché dans la théologie d'Alain de Lille // Sciences ecclésiastiques, 17 (1965). P. 7–27.
  42. *Delumeau J.* Le Catholicisme entre Luther et Voltaire. P.: PUF, 1971.
  43. *Delumeau J.* Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation. P., 1981.
  44. *Delumeau J.* Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII–XVIII siècle P., 1990 (есть русский перевод); Deman Th. Péché // Dictionnaire de théologie catholique. Sous la dir. de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman et al. Vol. 12. P., 1933. Col. 140 – 275.
  45. *Gaudel A.* Péché originel // Dictionnaire de théologie catholique. Sous la dir. de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amman et al. Vol. 12. P., 1933. Col. 275–606.
  46. *Gillon L.-B.* La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIIIe siècle. Paris, 1937. P. 93–111.
  47. *Gross J.* La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. P., 1938.
  48. *Horwart A. M.* Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie. Fribourg, 1952.
  49. *Hösch E.* Orthodoxie und Häresie im alten Russland. Wiesbaden, 1975.
  50. *Janvier E.* Exposition de la morale catholique. T. V–VI. Le vice et le péché. P., 1907–1908.
  51. *Klostremann R. A.* Maksim Grek als Theologe // Orientalia Christiana Periodica. XXX (1964). S. 260–268.
  52. *Korzo M. A.* «Православное воззрение веры» Piotra Mohyły. Kilka uwag w sprawie wpływów zachodnich na teologię kijowską // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. 2002. Vol. XLVI. P. 141–149.
  53. *Korzo M. A.* The Image of a Person in Catholic and Orthodox Sermons in Polish-Lithuanian Commonwealth (the Seventeenth Century): Comparative Approach // Churches and Confessions in East Central Europe in Early Modern Times / Ed. by H. Łaszkiewicz. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, 1999. P. 95–98.
  54. *Landgraf A.* Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquinus. Bamberg, 1923.
  55. *Lilienfeld F. V.* Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der tradition im Russland Ivans III. Berlin, 1963.
  56. *Merlin N.* Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce. P., 1931.
  57. *Meyendorff J.* Orthodoxie et catholicité. P.: Seuil, 1965.
  58. *Michelis C. G.* I nomi dell'avversario. Il "Papa antichristo" nella cultura russa. Torino: Albert Meynier, 1989.

59. Müller L. Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Wiesbaden, 1951.
60. Mainka R. M. Die erste Auseinandersetzung der russischen Theologie mit dem Protestantismus // Ostkirchliche Studien. XI (1962); Michelis C. G. I nomi dell'avversario. Il "Papa antichristo" nella cultura russa. Torino: Albert Meynier, 1989.
61. Mainka R. M. Zinovij von Oten'. Ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts. R., 1961.
62. Onash K. Intellektualität und Spiritualität // Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millennio. A cura di S. Graciotti. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1996. S. 133–142.
63. Pagels E. Adam, Eva und die Schlange. Die Theologie der Sünde. Hamburg, 1991.
64. Payen J.-Ch. Les motifs du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230). Genève, 1968.
65. Schulz G. Die theologiegeschichtliche Stellung des Starzen Artemij innerhalb der Bewegung der Besitzlosen in Russland der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Erlangen, 1980.
66. Schultze B. Maksim Grek als Theologe. Rom, 1963.
67. Tennant F. P. The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin. New York: Schoecken Books, 1968.
68. Vogel C. Le pecheur et la pénitence au Moyen Age. P., 1982.
69. Wachter M. de. Le péché actuel selon S. Bonaventure. P., 1968.

# Блаженный Августин в религиозной книжности Киевской митрополии конца XVI–XVII вв.

М. А. Корзо

В исследовании на примере латинского гимна «Te Deum laudamus» и на основе сочинений «Наука о таинствах» (Вильно, 1617), «Мир с Богом человеку» Иннокентия Гизеля (Киев, 1669) и рукописных догматических компендиумов Симеона Полоцкого («Венец веры», 1670 и так называемый пространный катехизис, 1671) рассматриваются формы присутствия богословского наследия Августина в религиозной книжности Киевской митрополии. Обращение к сочинениям епископа Иппонского носило скорее случайный характер, основными источниками цитат из его трудов выступали «Римский катехизис», «Сумма теологии» Фомы Аквинского, сочинения католических богословов.

Богословские прения московских авторов с выходцами из Киевской митрополии и сочинения московского книжника Евфимия Чудовского свидетельствуют о противоречивом отношении к авторитету епископа Иппонского в XVII в. в Москве.

Настоящее исследование ставит перед собой задачу выявить в первом приближении, какую роль наследие блаженного Августина и его богословский авторитет играли в книжности Киевской митрополии в конце XVI–XVII вв. Речь идет преимущественно о сочинениях катехетического характера и трудах, которые с некоторой долей условности можно отнести к жанру только формирующегося в ту эпоху нравственного богословия.

Августин и его наследие присутствовали в православной книжной традиции Речи Посполитой в разных формах: можно говорить об Августине реальном (когда богословы цитировали его сочинения или просто апеллировали к его авторитету), об Августине вымышленном (когда авторы ссылались на сочинения, которые Августину только приписывались), также об Августине как и об историческом персонаже.

Цитирование, в свою очередь, могло быть прямым — путем непосредственного обращения к наследию епископа Иппонского, а могло быть и опосредованным или из третьих источников, со ссылкой на



конкретные сочинения Августина и безадресным, когда православный автор просто констатировал, что вслед за Августином он придерживается определенной точки зрения.

И далее мы рассмотрим подробнее каждую из названных выше форм присутствия Августина в книжности, а также остановимся в заключение на проблеме, был ли Августин богословским авторитетом для киевских, а также для московских книжников той эпохи. Данное исследование не ставит перед собой задачи исчерпывающего воссоздания влияния богословской мысли епископа Иппонского, поскольку избранные источники дают крайне мало материала для подобного рода реконструкций.

Одно из самых ранних упоминаний имени Августина в интересующую нас эпоху связано с латинским гимном «Te Deum laudamus», составление которого ошибочно приписывалось Амвросию Медиоланскому и его ученику — блаженному Августину<sup>1</sup>. В православной книжности Киевской митрополии данный текст встречался в трех видах: чаще всего как символ веры или как гимн, и в единичных случаях как молитва.

Впервые полный текст «Te Deum» на славянском языке<sup>2</sup> был опубликован в составе молитвенника виленского православного братства «Молитвы повседневные» (Вильно, 1596)<sup>3</sup> и переиздан братством в 1611 г.<sup>4</sup> В данных изданиях «Te Deum» именуется «Исповеданіе православныя вѣры» и в качестве автора указывается только Амвросий. Авторство Августина упоминается впервые в «Букваре языка Славенска» (Евье: Тип. братская, 1618. Л. 38–40)<sup>5</sup>, в котором «Te Deum» опять-

<sup>1</sup> Данный текст (составленный, по легенде, в 387 г. Амвросием в качестве краткого изложения вероучения, чтобы подготовить Августина к принятию таинства Крещения) имеет предположительно греческое происхождение, но наибольшее распространение получает именно в Западной Церкви. Первые греческие переводы (не ранее VI в.) делаются с латинского языка. Текст состоит из двух частей: строфы 1–21 (более ранние) составлены ритмической прозой, и в их основу был, вероятно, положен гимн благодарения; строфы 22–40 составлены обычной прозой (см.: The Oxford Dictionary of the Christian Church / F. L. Cross, ed. Oxford, 1977. P. 1326).

<sup>2</sup> Понятие, которым обозначается разновидность книжного языка памятников Киевской митрополии.

<sup>3</sup> Экземпляр МК РГБ, на л. 87–88 об. (2-го счета).

<sup>4</sup> Молитвы повседневные <...> (Вильно: Братская тип.). Л. 4 об. — 5 об. (6-го счета). Экземпляры ГИМ (Хлуд. печ. 56) и ГПИБ (инв. № 47921).

<sup>5</sup> о. Надсон А. Еўеўскі буквар 1618 г. // Божым шляхам. Год XXI. 1973. №. 1(135). С. 3–9.

таким образом фигурирует как один из символов веры, наряду с символом I и II Вселенских соборов и символом, составление которого приписывалось Афанасию Александрийскому. В последующей украинско-белорусской букварной традиции «Te Deum» чаще всего перепечатывается именно как исповедание с указанием двух авторов — и Амвросия и Августина. Под влиянием элементарных учебников Киевской митрополии появляется данный текст и в букварях московской печати (впервые в 1657 г.<sup>6</sup>), а затем воспроизводится регулярно практически вплоть до «Первого учения отроком» Феофана Прокоповича 1720 г.

Появление «Te Deum» в элементарных учебниках Киевской митрополии, а также характеристика данного текста как одного из символов веры могло быть результатом знакомства православных авторов с протестантскими памятниками. Так, например, уже в хорватских глаголических букварях первой половины XVI в.<sup>7</sup> «Te Deum» фигурирует именно в качестве исповедания. Но гораздо более вероятно влияние более близкой православным Киевской митрополии польской традиции, поскольку православные авторы Речи Посполитой были хорошо знакомы с книжной продукцией польских протестантов: во всех канционалах-песенниках как лютеран, так и реформатов XVI в. гимн помещался в разделе песен на символ веры. Данная традиция восходила к началу XVI в., к первым песенникам Мартина Лютера<sup>8</sup>.

В отдельных букварных изданиях фрагменты «Te Deum» могли издаваться и как молитва. Молитва охватывала не весь текст, но лишь последние восемь строф, или нерифмованную часть гимна, которая составлена из фрагментов псалмов (27. 9; 144. 2; 122. 3а; 32. 22; 30. 2а). В католической традиции данный текст произносился во время заутрени и вошел в состав гимна, вероятно, позднее. И здесь опять-таки напрашивается предположение о влиянии польской традиции, поскольку аналогичная молитва встречается в польских и польско-латинских букварях XVI в. под названием «Молитва к Господу Богу за всех людей»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Экземпляр МК РГБ.

<sup>7</sup> Например: Венеция: Тип. Торрезани, 1527.

<sup>8</sup> См.: Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XV–XVIII вв.: Становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007. С. 518–519; *Kro-fey Sz. Geistliche Lieder D. Martin Luthers und anderer frommer Männer*. Köln; Graz, 1958.

<sup>9</sup> «Pro cuncto etiam populo» или «Modlitwa do Pana Boga za wszytek lud» (Elementaria Institutio Latini sermonis, et pietatis Christianae. Cracoviae: apud Mattiam Wirzbięta, 1575. K. Bv–B2).

В польской традиции текст «Te Deum» мог фигурировать и как псалом — например, в отдельных краковских изданиях Псалтири XVI в. он помещен не в качестве приложения, но «спрятан» внутри псалмов<sup>10</sup>; точно так же как приписываемый Афанасию символ веры мог встречаться в польских Псалтирях в составе 118-го псалма<sup>11</sup>. Аналогичным образом поступил в России в начале XVI в. и известный книжник, дипломат и переводчик Дмитрий (Герасимов), который в 1535 г. подготовил перевод толкования на Псалтирь автора XI в. Брунона Гербиполенского (Вюрцбургского): Герасимов позаимствовал из этого источника и гимн Амвросия-Августина, переложил его как «Ангельская хвала после ношныхъ, или песнь, юже святыи Амбросийи и святыи Августинъ въкупе составиша» и приложил к псалтирной части рукописи<sup>12</sup>.

Использование «Te Deum» в литургической практике воспринималось в Киевской митрополии первоначально как латинский обычай; хотя уже в 1632 г. Киевский митрополит Петр Могила включил его в молебен о единстве Церкви по случаю интронизации польского короля Владислава IV. Непосредственно как гимн или песнь мы встречаем «Te Deum» лишь во второй половине XVII в. преимущественно в литургической практике униатов и в изданиях «Ирмологиев»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Psalterz albo koscielne spiewanie <...>. [Kraków: Hieronim Wietor], 1532. K. 137; Psalterz Dawida onego Świętego <...>. Kraków: M. Wirzbęta, 1558. K. 176v. Аналогичные примеры мы встречаем и в католических Псалтирях до реформации: Der Mainzer Psalter von 1457. Kommentar zum Faksimiledruck 1968 von Universitätsdozent Dr. Otto Mazal Österreichische Nationalbibliothek Wien mit einem Vorwort von Prof. Dr. Aloys Ruppel Mainz. Dietikon-Zürich, 1969. В этом памятнике «Te Deum» помещен после 20-го псалма (S. 16).

<sup>11</sup> Так, во «Флорианской Псалтири», созданной на рубеже XIV–XV вв. для королевы Ядвиги или кого-то из ее окружения, символ «разрывает» 118-й псалом между 32-м и 33-м стихами (Psalterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki. Rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie / Wydał R. Ganszyniec, W. Taszycki, S. Kubica. Pod red. L. Bernackiego. Lwów, 1939. S. 277–280).

<sup>12</sup> ГИМ, Синодальное собрание (далее — Син.). № 305. Л. 666 об. См.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 189–191.

<sup>13</sup> Ясиновський Ю. Українські та білоруські нотолінійні Ірмолії 16–18 століть: Каталог і кодікологічно-палеографічне дослідження. Львів, 1996. № 46, 47, 51, 55, 79, 94, др.; Takala-Roszczenko M. The «Latin» within the «Greek»: The Feast of the Holy Eucharist in the Context of Ruthenian Eastern Rite Liturgical Evolution in the 16th–18th Centuries. Joensuu, 2013. P. 114–116.

Второй формой присутствия богословского наследия Августина в книжности Киевской митрополии можно считать цитирование его сочинений. В интересующих нас памятниках XVII в. встречаются по крайней мере три ключевых богословских понятия, объясняя которые православные авторы ссылались в первую очередь на Августина. Речь идет о таких понятиях, как «таинство», «грех» и «restitutio» (понимаемое как возвращение, отдание чего-то, полученного несправедным путем).

У самого блаженного Августина мы находим разные дефиниции таинства — разные не по смыслу, но по формулировке. Определение таинства, восходящее к версии сочинения Августина «Об обучении оглашаемых»<sup>14</sup>, мы встречаем впервые в памятнике «Наука о таинствах», изданном в типографии Виленского православного братства около 1617 г.: «Тайна, есть знакъ видимый невидимое ласки освящающего человека» (л. 1). Схожая дефиниция воспроизводится впоследствии, в частности, в трактате «Мир с Богом человеку» (Киев, 1669. С. 101), составление которого или по крайней мере редактирование которого приписывается архимандриту Киево-Печерской Лавры Иннокентию Гизелю. Примечательно, что известный московский справщик и переводчик Евфимий Чудовский, который в конце столетия на основе этих двух памятников составил свою собственную компиляцию о таинствах<sup>15</sup>, сохранил данное определение, хотя и добавил в этом месте еще ссылку на Иоанна Златоуста.

Богословское понятие «грех» также встречается у Августина в разных вариациях. В книжности Киевской митрополии наибольшее распространение получила дефиниция из сочинения «Против Фавстаманихея»<sup>16</sup>, а именно: грех «есть слово, дело, или желание противное закону, или сущее не по закону божью» («Наука о семи тайнах». Л. 49). Данное определение мы встречаем, в частности, в составлен-

<sup>14</sup> «De sacramento sane quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari» (PL. T. XL. Parisiis, 1845. Col. 343). Именно от данной формулировки отталкивались впоследствии в своих рассуждениях как Фома Аквинский (*Summa Theologica*. III, q. 60, a. 2), так и составители посттридентского «Римского катехизиса» (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos* <...> editus. Romae, 1928. II, I, 4).

<sup>15</sup> Син. № 668. См.: Корзо М. А. О некоторых изданиях Киевской митрополии в рукописном наследии Евфимия Чудовского // *Славяноведение*. 2014. № 2. С. 88–98.

<sup>16</sup> «Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam» (PL. T. XLII. Parisiis, 1845. Col. 418).

ном Киевским митрополитом Петром Могилой предисловии к Номоканону 1629 г.<sup>17</sup>, в «Мире с Богом» Иннокентия Гизеля («Г(лаго)ланіе, деланіе, или желаніе противу запове(ди) Б(о)жея», с. 24), в ряде рукописных катехетических сочинений выходца из Киевской митрополии Симеона Полоцкого. Данные сочинения, а именно толкование на Апостольский символ веры под названием «Венец веры» (1670)<sup>18</sup> и так называемый пространный катехизис Симеона (1671)<sup>19</sup>, создавались уже в московский период жизни книжника.

Третье понятие — «restitutio» (как возвращение или возмещение) — появляется в православных сочинениях, как правило, в двух контекстах: или в контексте толкования заповедей Декалога, или как одно из неперемennых условий получения кающимся отпущения грехов. В первом контексте понятие «restitutio» встречается у Симеона Полоцкого: в толковании заповеди «Не лжесвидетельствуй» (здесь речь идет о возмещении ущерба репутации и имени другого человека) и заповеди «Не укради» (возмещение материального ущерба); во втором контексте — в трактате «Мир с Богом» («Яко грехъ не отпускается, аще восхищенное не возвращается». С. 495). Православные авторы цитировали в данном случае 153-е послание Августина<sup>20</sup>.

Закономерно задаться вопросом, каким образом эти три дефиниции из Августина попали в интересующие нас памятники. Велика вероятность, что напрямую к текстам Августина никто из названных авторов не обращался. То, что хронологически более поздние работы могли заимствовать данные дефиниции из более ранних сочинений, вполне возможно, хотя и не всегда очевидно. Гораздо более очевидным представляется обращение православных книжников к каким-то источникам западного (в первую очередь католического) происхождения. И виленская «Наука о таинствах», и «Мир с Богом» Гизеля, и названные рукописные трактаты Симеона Полоцкого — это расширенные переводы или переделки католических памятников: «Наука о таинствах» компилировалась из целого ряда

<sup>17</sup> Могила предложил более точный перевод с латинского языка: «реченное, или сътворе(н)ное, или въжде(н)ное противу закону вечному» (с. 3).

<sup>18</sup> Син. № 286. С. 391.

<sup>19</sup> Дефиниция «греха» приводится перед изложением заповедей Декалога (Син. № 286. С. 71, 2-го счета).

<sup>20</sup> «Non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum» (PL. T. XXXIII. Parisiis, 1841. Col. 662).

трактатов по сакраментологии, в том числе и из «Агенды» познаньского каноника Иеронима Поводовского; «Мир с Богом» составлялся на основе трех сочинений польского доминиканца Миколая Мосциского<sup>21</sup>; а Симеон Полоцкий использовал для своих катехизисов разделы из трактата бельгийца Жака Маршана «*Hostus pastorum*»<sup>22</sup>. Соответственно данные католические памятники могли быть источником приведенных выше дефиниций Августина. Источником мог быть и составленный по решению Тридентского собора «Римский катехизис». Это предположение подтверждается не только тем, что и в «Римском катехизисе», и в анализируемых православных источниках мы находим данные дефиниции Августина, но тот факт, что они приводятся в одинаковых контекстах, обрамлены совершенно идентичной аргументацией. Третьим источником для книжников Киевской митрополии была, без сомнения, «Сумма теологии» Фомы Аквинского. В пользу активного использования сочинения Аквината в качестве своеобразного цитатника говорит и тот факт, что Иннокентий Гизель приводит большую часть выдержек из греческих отцов именно на основе «Суммы теологии».

Помимо трех упомянутых понятий «таинство», «грех» и «*restitutio*», в православной книжности sporadически встречались и другие цитаты из Августина. Так, «Мир с Богом» ссылается на епископа Иппонского в рассуждениях о смертных грехах, рассматривая четвертый «плод» лени или (используя терминологию источника) «нелюбовь к исправляющим». Гизель описывает случай, когда некто негодует на своего духовника, обличающего его в лени; и в этом контексте приводится цитата из Августина: «Все любят истину светящую, но ненавидят ее наказующую и обличающую» (л. 427). Не удалось установить, из какого конкретно сочинения Августина взята данная цитата. Гораздо важнее, что в католических источниках «Мира с Богом» данный фрагмент нигде не встречается. А потому можно высказать осторожное предположение, что это одна из немногочисленных вы-

<sup>21</sup> Корзо М. А. «Мир с Богом чоловіку» Інокентія Гізеля в контексті католицької моральної теології кінця XVI — першої половини XVII ст. // Інокентій Гизель. Вибрані твори: у 3 т. / Упорядкування та загальна редакція Л. Довга. Т. 3. Київ; Львів, 2010. С. 195–262.

<sup>22</sup> Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: Освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М., 2011. С. 20–25.

держек из Августина, которая могла быть заимствована из первоисточника, а не через какие-то третьи тексты.

В «Мире с Богом» можно также встретить целый ряд фрагментов, «навешанных» Августином — имеется в виду свободное изложение его мыслей без ссылок на конкретные сочинения. Но, как показало текстологическое сравнение, во всех этих случаях речь идет об отрывках, позаимствованных Гизелем из «Римского катехизиса». В данных фрагментах в самом катехизисе всегда проставлены ссылки на труды Августина, но его мысли также даются в пересказе.

В качестве иллюстрации можно сослаться на два примера. В первом случае речь идет о двух проистекающих из греха состояниях — вине и наказании: «Двое... обретаются въ гресе, — рассуждает Гизель, — Вина и Казнь, Вина оубо чрезъ Разрешеніе Духовника отемляется, Казнь же вечная заменяется на временную, юже грешникъ самоизволне долженъ претерпети, да не от Бога казнимъ будетъ» (с. 18). К данной теме Гизель вернется еще раз в конце своего сочинения (с. 471). Данные рассуждения перекликаются с мыслью Августина, сформулированной в «Рассуждении на Евангелие от Иоанна»<sup>23</sup>. Схожие рассуждения встречаются в декрете «О покаянии» Тридентского собора, а также в «Римском катехизисе»<sup>24</sup>, который апеллирует в данном контексте именно к авторитету Августина.

Во втором случае Гизель рассуждает о соответствии епитимьи совершённом греху и рассматривает, в частности, ситуации, когда наказание должно быть тайным, а когда может быть и явным. В первом случае читатель отсылается к 19-му правилу Патриарха Константинопольского Никифора I Исповедника, во втором — к Августину: «Идеже родися злое, тамо и да оумреть, аще въ тайне содеяся, да и оугасится чрез тайную епитемію, аще яве, чрезъ явную, да быся радовала Церковь о обращенномъ» (с. 467). Гизель не указывает сочинения Августина, но приведённое высказывание обнаруживает значительное сходство с пересказом мысли богослова в «Римском катехизисе»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> «...cogitur homo tolerare etiam remissis peccatis: quamvis ut in eam veniret miseriam, primum fuerit causa peccatum. Productior est enim poena quam culpa; ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena» (PL. T. XXV. Parisiis, 1841. Col. 1972).

<sup>24</sup> «Non semper cum remissione poenae aeternae, quae consequitur condonationem culpaе, poena temporalis remittitur» (II, V, 65).

<sup>25</sup> «...ab ecclesia observatum est, ut, quum ab aliquo publice flagitium commissum esset, publica etiam poenitentia ei indiceretur...» (II, V, 67).

Катехизис ссылается на сочинения Августина «Об истинной и ложной исповеди»<sup>26</sup> и XXVI главу 5-й книги «О Граде Божием». Во втором случае описывается факт публичного церковного покаяния, совершенного в 390 г. римским императором Феодосием Великим (347–395)<sup>27</sup>.

Воспринял Гизель и рассуждение «Римского катехизиса» о так называемом условном крещении<sup>28</sup>: речь идет о ситуации, когда человек сомневается, был ли он уже крещен; и в этом случае этот сомневающийся может принять так называемое условное крещение. Катехизис ссылается в данном случае на «Рассуждения на Евангелие от Иоанна» Августина<sup>29</sup>.

В «Венце веры» Симеона Полоцкого цитаты или ссылки на Августина также довольно малочисленны, но встречаются совершенно в иных контекстах. Так, Симеон, например, предлагает развернутое обоснование, почему наряду с Никео-Константинопольским символом веры он рассматривает в своем богословском компендиуме и Апостольское исповедание, которое, как известно, не признавалось московскими книжниками<sup>30</sup>. Главный аргумент Симеона состоит в том, что эти символы «единъ от другаго пространствомъ точію разликующій, а не вещей несогласіемъ». Для подтверждения своих мыслей книжник апеллирует к авторитету блаженного Августина, который якобы и назвал последнее исповедание апостольским<sup>31</sup>. Симеон ссылается в данном случае на 115-е слово Августина *de tempore*. Но речь идет, скорее всего, о 215-й проповеди Августина «*Sermo in redditione symboli*», в которой приводится краткое толкова-

<sup>26</sup> «Sic itaque mortuus jaceat, sicque se mortuum ostendat, publice mortem suam praedicando, publice fructus poenitentiae ostendendo» (*De vera et falsa poenitentia ad Christi devotam* // PL. T. XL. Parisiis, 1841. Col. 1123). Сочинение неясного происхождения; об авторстве Августина упоминается в «Декрете Грациана», «Сентенциях» Петра Ломбардского, «Сумме теологии» Фомы Аквинского и у ряда других авторов.

<sup>27</sup> PL. T. XLI. Parisiis, 1846. Col. 172–173.

<sup>28</sup> *Catechismus ex Decreto*. II, II, 56.

<sup>29</sup> *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor. Tractatus II* // PL. T. XXXV. Parisiis, 1841. Col. 1478.

<sup>30</sup> Достаточно вспомнить полемику Максима Грека с Николаем Немчином (придворным врачом Василия III Николаем Бюлевым), защищавшим предание о составлении Апостольского символа самими апостолами (см.: *Журова Л. И.* Послания Максима Грека Николаю Немчину против латинян // *Гуманитарные науки в Сибири*. 1997. № 2. С. 69–76) и сочинение современника Симеона — Евфимия Чудовского «Символ латинников ново явивыйся зовемый апостольскій: восточней же святей кафоличестей Православной Церкви чуждй и неведомый» (Син. № 396).

<sup>31</sup> Син. № 286. С. 12–13.



ние на каждую из статей именно Апостольского символа. Ошибка в «Венце веры» (115-е слово вместо 215-го) могла появиться неслучайно: аналогичная ошибка воспроизводилась в многочисленных печатных изданиях XVII в. «Церковных Анналов»<sup>32</sup> итальянского церковного историка, ораторианца Цезаря Барония — сочинения, с которым Симеон был не только хорошо знаком, но и часто цитировал его в своих работах. В библиотеке РГАДА сохранилось принадлежавшее Симеону издание «Церковных Анналов», на форзаце XII тома которого рукой книжника сделаны выписки отдельных историй и чудес, описываемых в данном сочинении<sup>33</sup>. А потому допустимо предположить, что эта ошибка в цитировании была позаимствована московским книжником из изданий Барония. У Августина, как известно, есть целый ряд небольших сочинений о символе веры (в частности, «*Sermo de Symbolo ad Catechumenos*», «*De Fide et Symbolo liber unus*»), но он нигде, если верить исследователям, не использует самого словосочетания «апостольский символ». То есть в данном случае перед нами пример ссылки на авторитет Августина по вторичному источнику, да еще с указанием сомнительной информации.

В контексте толкования первой статьи символа веры в «Венце веры» мы встречаем фрагмент из жития Августина. Пытаясь постичь тайну Св. Троицы, богослов приходит на берег моря и встречается под видом отрока ангела. Ангел наглядно показывает ему, что как невозможно вместить морские воды в вырытую в земле ямку, так и невозможно постичь до конца тайну Св. Троицы<sup>34</sup>. Житие Августина было известно по многим источникам. Оно воспроизводилось, в частности, в одном из популярнейших средневековых памятников — «Золотой легенде» доминиканского агиографа Иакова Ворегинского; цитируется житие в аналогичном контексте и в латинском прототипе «Венца веры», во многих католических катехизисах той эпохи, но также и в польских хрониках (например, Мартина Бельского). Отрытым остается вопрос, был ли Симеон знаком с этим житием по латинским памятникам, или ему был знаком также составленный еще в первой трети XVI в. рукописный сборник, в состав которого вошли «Сказания о явлениях святому Августину, епископу Ипонийскому». Состав-

<sup>32</sup> Например: Parisiis, 1666. P. 24.

<sup>33</sup> См.: Юсим М. А. Книги из библиотеки Симеона Полоцкого — Сильвестра Медведева // Труды Отдела древнерусской литературы. 1993. Т. 47. С. 317–318.

<sup>34</sup> Син. № 286. С. 33–34.

витель сборника утверждал, что записал «Сказания» со слов Максима Грека<sup>35</sup>, а также что эти «Сказания» имели широкое распространение в изустной традиции<sup>36</sup>.

В анализируемых рукописных сочинениях Симеона Полоцкого встречается еще одна прямая отсылка к сочинению Августина — к толкованию богослова на 85-й псалом. Московский книжник ссылается на его авторитет как в «Венце веры», так и в так называемом кратком катехизисе в ответе на вопрос «Что есть Бог?»: «Богъ есть, его же око не виде, ни оухо слыша, ниже на сердце человеку взыде»<sup>37</sup>.

Помимо прямого цитирования в «Венце веры» можно встретить и несколько глухих ссылок на Августина. Например, в рассуждениях о том, что число спасенных (или предназначенных к спасению людей) будет равно числу сверженных на землю ангелов: «Яко селици спасутся человеци, елици ниспадоша Аггли»<sup>38</sup>. Весьма примечательно, что латинский прототип трактата Симеона — «*Hortus pastorum*» Жака Маршана — также ссылается в данном контексте именно на Августина, но приводит иную цитату (а именно что число избранных к спасению людей известно лишь одному Богу)<sup>39</sup>. В рассуждении Симеона можно уловить некоторую смысловую переключку с мыслями Августина из сочинений «Энхиридион к Лаврентию»<sup>40</sup> и «Об упреке и благодати»<sup>41</sup>. Вопрос лишь в том, обращался ли московский книжник непосредственно к трудам Августина, или он излагает мысли, усвоенные им опять-таки из вторичной литературы.

Если попытаться сделать какие-то обобщения, то напрашивается вывод, что обращение к наследию Августина в православной книжности Киевской митрополии носило скорее случайный характер. Во всех случаях, когда мы имеем дело с дословным переводом католического памятника, цитата из Августина берется православным

<sup>35</sup> Сочинения Максима Грека, как свидетельствуют исследования А. И. Клибанова, изобилуют ссылками на Августина (см.: *Духовная культура средневековой Руси*. М., 1996. С. 344).

<sup>36</sup> Подробнее о сборнике, его составе и истории см.: *Калугин В. В.* «Книга святого Августина» в русской письменности XVI–XIX веков // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*. 2001. М., 2002. С. 108–163.

<sup>37</sup> Син. № 286. С. 18, 351об.

<sup>38</sup> Ibid. С. 81.

<sup>39</sup> «*Soli ergo Deo notus est numerus electorum... dicamus cum Augustino*» (Coloniae Agrippinae, 1645. P. 48).

<sup>40</sup> PL. T. XL. Parisiis, 1841. Col. 245–246.

<sup>41</sup> PL. T. XLIV. Parisiis, 1845. Col. 943–946.

книжником чаще всего постольку, поскольку она встречается в этом католическом источнике. Цитаты Августина брались зачастую из третьих рук, из «Суммы теологии» Фомы Аквинского, из сочинений католических богословов, «Римского катехизиса».

При этом сочинения самого Августина не были большой редкостью — они встречались как в монастырских собраниях (например, Киево-Печерского монастыря<sup>42</sup>), так и в частных библиотеках отдельных богословов. Так, в коллекции Симеона Полоцкого мы находим 10-томное собрание сочинений Августина (Париж, 1541)<sup>43</sup>. Если книжник и обращался напрямую к наследию Августина, то следы влияния последнего надлежит искать скорее не в прямом цитировании, но в интерпретации тех или иных положений вероучения. Но здесь мы вступаем на очень зыбкую почву, потому что какие-то сходства в интерпретациях не всегда свидетельствуют о непосредственном влиянии.

И в этой связи можно предложить небольшой мысленный эксперимент. Хорошо известно, что книжники Киевской митрополии неплохо ориентировались в католической литературе и были в курсе основных богословских дискуссий той эпохи. Зная, *какие именно* богословские идеи Августина оказались наиболее востребованы в XVII в. в связи с данными дискуссиями, а также принимая во внимание факт активного использования православными авторами католических текстов, можно очертить круг тем и сюжетов, анализируя которые книжники Киевской митрополии *могли бы* обращаться к авторитету Августина. К числу таких тем относятся, например, «благодать и свободная воля». Но такую «ожидаемую» ссылку на Августина в контексте рассмотрения проблемы «благодать и свободная воля человека» мы встречаем лишь однажды, а именно в небольшом катехизисе в форме краткого исповедания веры, изданном Виленским православным братством в 1611 г. в составе сборника «Молитвы повседневные». Во всех других случаях православные авторы предпочитают обращаться к иным авторитетам.

В качестве заключительных замечаний остановимся на сюжете о различии отношения к наследию Августина в киевской и московской традициях.

<sup>42</sup> Charipova L. V. Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632–1780. Manchester; N. Y., 2006. P. 232.

<sup>43</sup> Simeon Polockij's Library. A Catalogue by Anthony Hippisley, Evgenija Luk'janova. Köln; Wien, 2005. P. 25.

В самом начале XVII в. в православных памятниках Киевской митрополии еще не было единства относительно того, именовать ли Августина святым или нет. «Наука о таинствах», например, везде использует этот эпитет; отдельные памятники, создававшиеся как перевод или переделка с польского языка (например, упомянутый выше катехизис 1611 г.), опускали при переводе эпитет «святой». Симеон Полоцкий крайне непоследователен, он именует Августина то «святым», то «блаженным». Эпитет «святой» сохранялся им, как правило, в тех фрагментах, которые Симеон перевел дословно из «*Hortus Pastorum*» Маршана.

О различном отношении к авторитету Августина могут свидетельствовать богословские прения, которые состоялись в Москве в 1627 г. по случаю издания так называемого Большого катехизиса деятеля братского движения в Речи Посполитой Лаврентия Зизания<sup>44</sup>. Отдельные ссылки Зизания на Августина стали поводом для обсуждения проблемы, кого московская сторона считала церковным авторитетом. Справщики утверждали: «Августин и Иероним в наших русских переводах не обретаются, ни во святых ни во оучительских лицах, а у римлян и у немец то первые оучители»; ссылались на отсутствие сочинений Августина в греческих переводах, потому что «писание его искажено от латинских мудрецов на свои еретический обычай». Лаврентий с такой оценкой не согласился, утверждая, что «есть его словеса і в мелетиеве книге», то есть в посланиях Александрийского патриарха Мелетия Пигаса, которые были опубликованы в Остроге в 1598 г. (так называемая «Книжица в десяти разделах»). Справщики знали это сочинение, но объясняли использование творений Августина тем, что сочинение патриарха Мелетия носило полемический характер и «тем Августином обличал он их [т. е. латинян], потому что [латиняне] нарицают его себе учителем»<sup>45</sup>.

Схожую позицию озвучит в конце столетия и московский книжник грекофильской ориентации Евфимий Чудовский. В своем критическом разборе «Венца веры» Симеона Полоцкого он перечислит, в частности, латинских учителей — «еретиковъ сущихъ», в число ко-

<sup>44</sup> Прение Литовскаго протопопа Лаврентія Зизанія съ игуменомъ Ілією и справщикомъ Григоріємъ по поводу исправленія составленнаго Лаврентіємъ катехизиса // *Летописи русской литературы и древностей*, издаваемые Н. С. Тихонравовым. Т. II. Отд. II. М., 1859. С. 80–99.

<sup>45</sup> Там же. С. 98.

торых, наряду с Роберто Беллармино, Ансельмом Кентерберийским, Руфином Аквилейским, Иеронимом и другими, попал и Августин. Правда, Иеронима и Августина Евфимий причислил к этой группе с некоторой оговоркой: хотя они и древние учителя, рассуждает книжник, «обаже писаний их всех церковь святая восточная не прия, и не приемлет, зане писания их не вменяются Божественна яко свидетельствует Блаженный Нил Кавасил»<sup>46</sup>.

Несмотря на столь категоричные утверждения, позицию московской стороны нельзя считать до конца последовательной. Об этом свидетельствует изданный в 1644 г. в Москве сборник, получивший название «Кириллова книга», в основу которого был положен целый ряд памятников Киевской митрополии. Данный сборник включал в том числе и своего рода индекс запрещенных книг, составленный, как предполагают, Михаилом Роговым и Иваном Наседкой<sup>47</sup>. И здесь упоминание об «Августине иппона града епископе» мы встречаем не среди запрещенных книг и авторов, но в перечне «Книги преподобных и богоносных отецъ наших пастырей и оучителей вселенскихъ» (л. Зоб. 2-го счета).

Евфимий же Чудовский, столь категорично причислявший Августина к «латинским учителям», собственноручно перепишет в 1692 г. упоминавшийся выше сборник «Книга святого августина западнаго учителя, епископа иппонскаго»<sup>48</sup>, показав тем самым, что известное предубеждение против латинских книг и латинских отцов не было препятствием к активному усвоению их наследия.

**Ключевые слова:** Блаженный Августин, религиозная книжность Киевской митрополии и Московской Руси конца XVI — XVII вв., католические влияния на православную традицию.

<sup>46</sup> Син. № 396. Л. 32–32об.

<sup>47</sup> Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 224.

<sup>48</sup> ГИМ. Чудовское собрание. № 216 (Калугин. «Книга святого Августина» в русской письменности. С. 112).

## Blessed Augustine of Hippo in the Religious Writings of the Metropolitanate of Kiev of the late 16th century and the 17th century

M. Korzo

The study considers the different forms of presence of Augustine's theological heritage in the religious writings of the Metropolitanate of Kiev. As main sources are examined the latin hymn «Te Deum laudamus», the anonymous treatise on the sacraments «Nauka o tainstvah» (Vilno, 1617), the first handbook for confessors «Mir z Bogom cheloveku» (Kiev, 1669) by the Kiev Lavra archimandrite Innokentiy Gizel, the manuscript catechetical manual «Veniets Very» (1670) and the so called long catechism (1671) by Simeon Polotskiy (1670). Using the writings of Bishop of Hippo was rather random; «Summa theologica» by Thomas Aquinas, «Roman catechism» and other Catholic texts were used as sources of citations. Theological discussions between Kievan and Moscovian authors and the manuscript heritage of Euthymeos of Chudov testify to a contradictory attitude towards the theological authority of Bishop of Hippo in the 17th century Orthodox Church.

**Keywords:** Blessed Augustine of Hippo, religious writings of the Metropolitanate of Kiev and Moscovia of the late 16th century and the 17th century, Catholic influences on the Orthodox tradition.

### Список литературы

1. *Августин Блаженный*. О Граде Божием в двадцати двух книгах. М., 1994. Т. 1.
2. Букварь языка Славенска <...>. Евье, 1618.
3. *Журова Л. И.* Послания Максима Грека Николаю немчину против латинян // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 2. С. 69–76.
4. *Калугин В. В.* «Книга святого Августина» в русской письменности XVI–XIX веков // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2001. М., 2002. С. 108–163.
5. *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
6. *Корзо М. А.* «Мир с Богом чоловіку» Інокентія Гізеля в контексті католицької моральної теології кінця XVI — першої половини XVII ст. // Інокентій Гізель. Вибрані твори у 3-х тт. / Упорядкування та загальна редакція Л. Довга. Т. 3. Київ; Львів, 2010. С. 195–262.
7. *Корзо М. А.* Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М., 2011.
8. *Корзо М. А.* О некоторых изданиях Киевской митрополии в рукописном наследии Евфимия Чудовского // Славяноведение. 2014. № 2. С. 88–98.

9. Корзо М. А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. М., 2007.
10. Мир с Богом человеку. Киев, 1669.
11. Молитвы повседневные <...>. Вильно, 1596.
12. Молитвы повседневные <...>. Вильно, 1611.
13. о. Надсон А. Еѳеѳскі буквар 1618 г. // Божым шляхам. Год XXI. 1973. №. 1(135).
14. Наука о таинствах. Вильно, 1617.
15. Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
16. Прение Литовскаго протопопа Лаврентія Зизанія съ игуменомъ Илією и справщикомъ Григоріємъ по поводу исправленія составленнаго Лаврентіємъ катихизиса // Летописи русской литературы и древностей, издаваемые Н. С. Тихонравовым. Т. II. Отд. II. М., 1859. С. 80–99.
17. Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903.
18. Юсим М. А. Книги из библиотеки Симеона Полоцкого — Сильвестра Медведева // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 47. 1993.
19. Ясиновський Ю. Українські та білоруські нотолінійни Ірмолої 16–18 століть. Каталог і кодікологічно-палеографічне дослідження. Львів, 1996.
20. *Augustinus*. Contra Faustum manichaeum // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XLII. Parisiis, 1845.
21. *Augustinus*. De catechizandis rudibus // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XL. Parisiis, 1845.
22. *Augustinus*. De vera et falsa poenitentia ad Christi devotam // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XL. Parisiis, 1841.
23. *Augustinus*. Enchiridion ad Laurentium // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XL. Parisiis, 1841.
24. *Augustinus*. Epistola CLIII // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XXXIII. Parisiis, 1841.
25. *Augustinus*. Tractatus in Johannis Evangelium // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XXV. Parisiis, 1841.
26. Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos <...> editus. Romae, 1928.
27. Charipova L. V. Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632–1780. Manchester; N. Y., 2006.
28. Elementaria Institutio Latini sermonis, et pietatis Christianae. Cracoviae, 1575.
29. Krofey Sz. Geistliche Lieder D. Martin Luthers und anderer frommer Männer. Köln; Graz, 1958.
30. Der Mainzer Psalter von 1457. Kommentar zum Faksimiledruck 1968 von Universitätsdozent Dr. Otto Mazal Österreichische Nationalbibliothek Wien mit einem Vorwort von Prof. Dr. Aloys Ruppel Mainz. Dietikon-Zürich, 1969.
31. The Oxford Dictionary of the Christian Church / F. L. Cross, ed. Oxford, 1977.
32. Simeon Polockij's Library. A Catalogue by Anthony Hippisley, Evgenija Luk'janova. Köln; Wien, 2005.

33. Psalterz albo koscielne spiewanie <...>. [Kraków], 1532.
34. Psalterz Dawida onego Świętego <...>. Kraków, 1558.
35. Psalterz floriański łacińsko-polsko-niemiecki. Rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie / Wydał R. Ganszyniec, W. Taszycki, S. Kubica. Pod red. L. Bernackiego. Lwów, 1939.
36. *Takala-Roszczenko M.* The “Latin” within the “Greek”: The Feast of the Holy Eucharist in the Context of Ruthenian Eastern Rite Liturgical Evolution in the 16th–18th Centuries. Joensuu, 2013.



# **«Тринитарная Церковь»: блаженный Августин и русская экклесиология середины XIX в.**

Прот. Павел Хондзинский

Хотя имена митрополита Макария Булгакова и А. С. Хомякова принято противопоставлять друг другу, в некоторых пунктах их учение обнаруживает неожиданную близость. Одним из таких пунктов является подчеркнутая связь их экклесиологии с триадологией. Выявление генезиса этой связи пока не может считаться доведенным до конца, тем не менее если обращаться к наследию древней, неразделенной Церкви, то аналогичная связь обнаруживается прежде всего у отцов западной традиции, таких как Тертуллиан, свт. Амвросий, блж. Августин. Сделанные в статье в связи со сказанным наблюдения и выводы позволяют по-новому взглянуть на развитие экклесиологических идей в русской богословской традиции.

В истории русского богословия трудно найти два более противоположных или уж, во всяком случае, более противопоставляемых имени, чем имена А. С. Хомякова и митр. Макария (Булгакова). Нам неизвестно при этом мнение владыки Макария о его знаменитом современнике, но зато мнение Хомякова о преосвященном Макарии хорошо известно и оно весьма нелицеприятно: «Макарий, — пишет Хомяков, правда в частном письме (А. Н. Попову), — провонял схоластикой», — и продолжает: «Она во всем высказывается, в беспреостанном цитировании Августина, истинного отца схоластики церковной, в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому, наконец, в самом пристрастии к словам латинским»<sup>1</sup>. Обратим внимание на два момента в этом тексте. Во-первых, на упоминание имени блаженного Августина, причем в отрицательном контексте, и, во-вторых, на обвинение преосв. Макария в «пристрастии к словам латинским». И то и другое не может не вызвать недоумения.

Флоровский справедливо пишет: «Есть основания предполагать особое внимание Хомякова к творениям блаженного Августина»<sup>2</sup>, — и эти основания в общем-то на виду, достаточно прочитать хотя бы предпоследний параграф «Церковь одна», где утверждается, что в деле

---

<sup>1</sup> Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900. Т. 8. 189.

<sup>2</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 348.

спасения человеку принадлежит только покорность благодати (впрочем, «и покорность наша от благодати»<sup>3</sup>), чтобы убедиться в этом. Что же до пристрастия владыки Макария к «латинским словам», то, по общему мнению исследователей, именно в его догматике закончилось формирование терминологического аппарата русского богословия<sup>4</sup>. За это хвалил своего ученика святитель Иннокентий (Херсонский), вменяя автору «Догматики» в «особенное достоинство то, что в нем богословие разоблачено от схоластики и латинского языка и, таким образом, введено в круг русской литературы и предложено, так сказать, ко всеобщему употреблению для всех любителей богословских познаний»<sup>5</sup>. На это обращал внимание святитель Филарет, отмечая, что «сочинитель» намеренно заменяет слова западные на русские, в частности вместо слова «религия» употребляет слово «вера»<sup>6</sup> (запомним это замечание). И даже цитированный выше о. Георгий Флоровский хотя и обвинял преосв. Макария в отсутствии оригинальности, равнодушии к богословской проблематике и отсутствии «собственных взглядов»<sup>7</sup>, в то же время признавал нехотя, что в «Догматике» преосв. Макария впервые «такой богатый и строго обоснованный материал был изложен по-русски в общедоступном виде»<sup>8</sup>.

Упрекали преосв. Макария, правда, не только в отсутствии оригинальности, но и в прямых заимствованиях. Уже тот же святитель Филарет находил в самом порядке расположения материала во «Введении» — вынесении учения о Церкви в начальный раздел — подражание католическим системам<sup>9</sup>. В XX в. указывали и на источник

<sup>3</sup> Хомяков. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 25.

<sup>4</sup> См.: Гнедич П., *прот.* Догмат искупления в русской богословской науке М., 2007. С. 37.

<sup>5</sup> Чистович И. История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 281.

<sup>6</sup> «Введение в догматическое богословие не согласуется с общим введением в характер терминологии. Там видно направление к замещению слов иностранных отечественными. Так, например, не употреблено даже вошедшее в употребление слово *религия*, а употреблено *вера*» (Филарет Московский, *свт.* Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам: В 5 т. 1885—1888. Т. 3. С. 129—130).

<sup>7</sup> Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 284—285.

<sup>8</sup> Там же. С. 285.

<sup>9</sup> «Во вселенском символе веры, — писал святитель, — как в ковчеге Ноевом, заключается весь дух и жизнь православного богословия и слава Триипостасному Богу, что сей спасительный ковчег неповрежденный дошел до нас, чрез море времени, сквозь волны мудрований человеческих. Да спасемся в нем с нашим вероучением и да не позволим себе думать, будто святые отцы построили его по невыгодному пла-

прямых заимствований — немецкого богослова Г. Клее, издавшего свою догматику в 1835 г.<sup>10</sup>; и действительно, между преосв. Макарием и Клее можно найти общность — не только структурную, но и содержательную, однако нельзя сказать, чтобы совпадения эти были тотальны.

Так, например, Клее строит первую (вводную) часть своей догматики — «О вере» (Pistik) следующим образом: понятие религии, откровение и его признаки, христианство как высшая форма откровения, — и только потом переходит к изложению учения о Церкви как осуществлении христианства. Владыка Макарий, напротив, изложив учение о вере (религии) вообще, переходит от него прямо к учению о Церкви как союзе веры и только потом говорит об откровении, его признаках и христианской вере как едином истинном Откровении.

Эту перестановку понятий можно было бы отнести к непоследовательности преосв. Макария, которую также находили в его труде многие. Но если мы всмотримся в учение немецкого и русского богословов о Церкви попристальнее, то обнаружим, во-первых, что они вполне независимы друг от друга, а во-вторых, что их структурные различия определяются содержательными.

Действительно, о Церкви Клее говорит только как о видимом обнаружении христианства. Если религия осуществляется через Откровение, то вершиной Откровения является христианство, «явление божественной истины и благодати во Христе для восстановления и исполнения человеческого рода»<sup>11</sup>. Именно это христианство в его «пребывающей наглядности [Sichtbarkeit]» и есть Церковь: «Церковь как внутреннее, *poumenon*, *natura naturans*, есть христианство; христианство как внешнее, *venoumenon*, *natura naturata*, есть церковь... Христос вводит себя во время, людей — в Себя, это и есть Церковь»<sup>12</sup>.

---

ну и будто мы можем перестроить его лучше их» (*Филарет Московский, свт.* Мнения. Т. 3. С. 161).

<sup>10</sup> См.: *Bolshakoff S.* The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. L., 1946. P. 230.

<sup>11</sup> *Klee H.* Katholische Dogmatik. Mainz, 1844: In 3 Bd. Bd. 1. S. 51.

<sup>12</sup> *Ibid.* S. 77. Клее, безусловно, воспринял романтические идеи Мёлера. Ср., например: «Церковь не есть не имеющая прошлого и будущего, точечная и абстрактная застылая монадическая современность, но распространяющаяся в пространстве и протяженная во времени органическая сущность [Existenz], которая все более открывается и стремится все втянуть в орбиту своего существования и ассимилирующего действия» (*Ibid.* S. 127).

Совсем иначе рассуждает преосв. Макарий. Логика его мысли такова. Исходным является понятие веры как завета между Богом и его творением, подразумевающее, с одной стороны, Откровение Божие твари, с другой — усвоение его свободно-разумными существами. Последнее возможно только при наличии веры, которая есть «необходимая принадлежность разумно-свободной природы, есть как бы самая жизнь или начало жизни всякого духовного существа»<sup>13</sup>, естественно стремящегося к «живому и таинственному» союзу с Богом<sup>14</sup>. Этот союз, связывая разумно-свободные существа с Богом, в то же время связывает их и между собой, и этот союз и есть Церковь в общем смысле этого слова<sup>15</sup>. Ее основатель — Триипостасный Бог, она возникает с момента создания ангельского мира, и принадлежность к ней есть назначение и цель всех духовных существ, во-первых, потому, что такова воля Создателя, во-вторых, потому, что единство природы влечет их к взаимной любви и общению. И если преосв. Макарий и говорит тут же, что церковь есть тело, а вера — душа<sup>16</sup>, то это все же имеет не тот же смысл, что у Клее, — смысл пребывания невидимого в видимом, ибо ангельский мир невидим, и конституирующая Церковь всеобщая связь веры преодолевает границы земного мира.

Отсюда следует, что основание Церкви в этом первоначальном *духовном* смысле не связано непосредственно с Боговоплощением, а потому об основании Церкви на земле вполне логично преосв. Макарий говорит не здесь, а только после того, как из общего понятия *веры* выводится понятие о собственно *христианской* вере как воссоединении падшего *человечества* с Триипостасным Богом, совершившееся благодаря Божественной любви: любви Отца, давшего Сына своего, *да всяк веруяй в онь не погибнет, но имать живот вечный*, любви

<sup>13</sup> Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. М., 1999. С. 26.

<sup>14</sup> См.: Там же. С. 31.

<sup>15</sup> «Значит: а) тот же самый союз с Богом, рассматриваемый по отношению к нравственным существам, в их отдельности друг от друга составляет Веру, а рассматриваемый по отношению ко всем им в совокупности, как связь их между собой, образует церковь; б) церковь или общество нравственных существ, содержащих одну и ту же Веру, можно сказать, есть тело; а Вера, связывающая все эти существа в одно целое, есть душа Церкви, так что Вера и церковь составляют одно нераздельное целое; в) вера не может быть без церкви: потому что, будучи достоянием не одного только духовного существа, а всех, она естественно соединяет их в одно нравственное Общество; тем более церковь не может быть без Веры, которую необходимо предполагает своим существованием» (Там же. С. 35).

<sup>16</sup> См.: Там же. С. 36.

Сына, «положившего за нас самую душу свою», любви Духа, «раздавателя всех благодатных дарований, изливающегося любовью в сердца наша»<sup>17</sup>. Таким образом, и здесь триадологический аспект первенствует над собственно христологическим. И только много дальше, после изложения признаков христианского Откровения, свидетельствующих о его истинности, во второй части «Введения» («Об источниках православного богословия»), в разделе «О православной церкви как хранительнице и истолковательнице св. Писания и св. Предания» дается краткое определение Церкви как «общества верующих во Христа»<sup>18</sup>. Впрочем, тут же подчеркивается, что эта основанная на земле Христом Церковь не теряет своей связи с Троицей, Богом, который есть «виновник и единственное начало непогрешимости Церкви»<sup>19</sup>, так что не люди, составляющие церковь как тело Христово, а сам Троицей Бог хранит свою Церковь от заблуждений, орудие же его — вся совокупность пастырей и учителей Церкви, «т. е. вся церковь учащая»<sup>20</sup>.

Такова концепция Церкви во «Введении в догматическое богословие», и надо заметить, что, собственно, «Догматика» уже не воспроизводит ее, даже в самом общем определении, охватывающем ангелов и людей, упоминая только о Христе как главе Церкви, а подробно сосредоточиваясь более всего на основании Христом Церкви на земле и перенося именно на эту земную Церковь мотив первоначального учения о Церкви из «Введения»: «Пришедши на землю для спасения людей и принеся с Собой для них спасительное учение, Господь Иисус желал, чтобы люди, приняв новую веру, содержали ее не в отдельности друг от друга, а составили для сего определенное, религиозное общество; сам непосредственно положил начало этому обществу, и потом, посредством учеников и апостолов, распространил и утвердил его во всех пределах земли»<sup>21</sup>.

Теперь перед нами встает вопрос: если не у Клео, то где мог почерпнуть преосв. Макарий свою «тринитарную» концепцию? С первого взгляда можно указать только на близость выше приведенного

---

<sup>17</sup> Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. С. 85.

<sup>18</sup> Там же. С. 364.

<sup>19</sup> Там же. С. 374.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Макарий (Булгаков) митр. Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1857 г. Т. 2. С. 148.

понятия о христианской вере как о воссоединении человека с Троицей единым Богом филаретовской формуле Троической любви, а также на слова свт. Иннокентия Херсонского, взятые из его академических лекций, которые, очевидно, должен был слушать или уж во всяком случае мог читать в записях студентов будущий владыка Макарий: «При помощи откровения мы начертали, хотя слабо, изображение Божества, видели... что в Нем сочтена троичность с единством, что Он есть Бог Отец, Сын и Святой Дух и что вся Троица, в отношении к людям, имеет попечение о их блаженстве. С сим триединым человек связан: этот союз есть религия. К Отцу, Сыну и Святому Духу мы должны идти чрез всю вечность. Следовательно, вся мудрость наша должна состоять в познании Их, вся добродетель — в стремлении к Ним, все, наконец, блаженство — в соединении с Ними»<sup>22</sup>. Однако сама ексклезиологическая формула святителя Иннокентия гораздо более христологична, гораздо более «привязана» к земле, и скорее он, а не владыка Макарий — причем не только в этом отношении, но и других — ближе к Клею.

Вообще, найти концепцию «тринитарной Церкви» у католических авторов, для которых так важны исповедание Петра и Церковь — Царство Христово, представляется делом непростым. У русских авторов она также не встречается. Правда, если заглянуть в глубину традиции, то следы ее найти все же можно, причем скорее у западных, чем у восточных отцов неразделенной Церкви.

Сам преосв. Макарий, чьи святоотеческие выкладки даже Флоровский признал исчерпывающими, во «Введении» никаких ссылок, оправдывающих его концепцию, как ни странно, не дает вообще, а в «Догматике» дает лишь две: обе они из *блаженного Августина*.

Одна, из «Града Божия», говорит о том, что мы составляем единую церковь с «бессмертными и блаженными существами, обитающими в небесных жилищах и соутешающихся общением с своим Творцом»<sup>23</sup>.

Другая — из «Энхиридиона» — гораздо более интересна. В ней объясняется, почему в символе веры после исповедания учения о Троице говорится о Церкви. «Этим, — пишет блж. Августин, — дается понять, что разумное творение, принадлежащее к свободному Иеру-

<sup>22</sup> *Иннокентий Херсонский, свт. Сочинения: В 6 т. СПб., 1908. Т. 6. С. 717.*

<sup>23</sup> *Августин Аврелий, блж. О граде Божием. Кн. 10. Гл. 7.*

салиму, должно быть поставлено после упоминания о Творце, то есть о высшей Троице». Церковь «присоединяется» к Троице как «к обитателю — его дом, и к Богу — Его храм, и к основателю — его город». Причем мы должны разуместь здесь именно всю Церковь — не только ту ее часть, которая еще странствует по земле, но и ту, которая с начала творения пребывает во славе с Богом на небесах, не испытав «совсем зла падения». «Итак, храм Бога, то есть всей высшей Троицы, есть святая Церковь, которая вся на небе и на земле»<sup>24</sup>.

К этому можно было бы добавить еще, что аналогичный подход встречается и у других древних западных авторов, от Тертуллиана до Амвросия. Первый, например, в книге «О крещении» поясняет, что если для утверждения всякого слова нужно «трех свидетелей», то насколько «более достаточно для утверждения нашей веры число божественных имен... а если свидетельство веры, и обетование надежды утверждается при «троих», то необходимо присоединяется упоминание и о Церкви, ибо где три, то есть Отец и Сын, и Дух святой, там Церковь, которая есть тело троих»<sup>25</sup>. Второй, толкуя текст пророка Иеремии (*Не оскудеют от камня сосцы и снег от Ливана и не отступит вода, несомая мощным ветром* (Иер 18. 14), пишет: «...от Христа не оскудеют сосцы, от Бога светлость, от Духа — поток. Это Троица, орошающая свою Церковь, Отец, Христос и Дух»<sup>26</sup>.

Как видим, мысль преосвященного Макария близка мысли блаженного Августина и мысли других древних отцов Запада гораздо более, чем мысли их «наследников». Характерно, что даже учитель Клее, Мёлер, в своей ранней «романтической» работе «Единство Церкви, или Принцип кафоличности, представленный в духе отцов первых трех столетий» не акцентирует этот тезис.

Однако еще более интересно, что именно в этом же отношении преосвященный Макарий оказывается парадоксальным образом чрезвычайно близок к так не любившему его Хомякову.

Действительно, известный трактат последнего «Церковь одна», написанный, очевидно, примерно в те же годы, что и «Введение», дает определение Церкви как «единства благодати, живущей во множестве разумных творений»<sup>27</sup> и подчеркивает, что ее разделение на ви-

<sup>24</sup> Августин Аврелий, блж. Энхиридион. 56.

<sup>25</sup> Tertullianus Q. S. F. De baptismo. С. 6.

<sup>26</sup> Ambrosius Mediolansius. De Virginibus I, 5. n. 22

<sup>27</sup> Хомяков. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 39.

димую и невидимую *относительно* и актуально только для еще живущих на земле, тогда как на самом деле в ее *абсолютное* единство входят не только люди (жившие, живущие и еще не родившиеся), но и те, кто вовсе не предназначен «для земного пути» (ангелы)<sup>28</sup>.

Кроме того, трактат не содержит никаких разъяснений того, как бытие Церкви связано с Боговоплощением, и все упоминания Христа в нем обнаруживают скорее триадологический, чем сотериологический контекст. Наконец, мы находим в нем почти прямую цитату из блаженного Августина или уж, во всяком случае, ход мысли, прямо воспроизводящий ход мысли последнего: «Исповедовав свою веру в Триипостасное Божество, Церковь исповедует свою веру в самую себя, потому что она себя признает орудием и сосудом божественной благодати»<sup>29</sup>.

К этому можно было бы еще добавить, что «Энхиридион», к которому так близка мысль Хомякова, был вполне доступен ему, будучи переведен и издан еще в конце XVIII столетия. Безусловно, мы не можем заключать из этого самого по себе нейтрального факта, что Хомяков прямо заимствовал свое учение у блаженного Августина. Зато с большой долей вероятности можем утверждать, что его подтолкнуло к этой, а не иной концепции Церкви, будь она заимствована, будь вполне оригинальна: стремление дать конфессионально-православное, то есть альтернативное католическому, учение о Церкви.

Гораздо сложнее ответить на вопрос, этими ли же или иными мотивами руководствовался преосвященный Макарий. Во всяком случае, нельзя не признать *оригинальности* его концепции, еще раз подчеркнув, что обнаруживает она себя более всего именно в раннем «Введении», а не в позднейшей «Догматике». Если «Догматика» Клее и послужила ему образцом для собственного «Введения», то он вполне творчески переосмыслил подходы немецкого богослова, и в центре этой переработки стала именно концепция «тринитарной Церкви».

Согласно текстологическим исследованиям А. Кавazzi, «Церковь одна» определенно написана ранее 1845 г.<sup>30</sup>, следовательно, знаком-

<sup>28</sup> Хомяков. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 39.

<sup>29</sup> Там же. С. 12.

<sup>30</sup> См.: Кавazzi А. «Церковь одна» А. С. Хомякова в Самаринской рукописи // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 355–360.



ство Хомякова с «Введением» преосвященного Макария в процессе работы над «Церковь одна» исключается.

Как бы то ни было, на первый взгляд странно, что, ознакомившись рано или поздно с текстом «Введения», Алексей Степанович предпочел подчеркнуть свое расхождение с его автором, а не обратить внимание на явно сближающие их друг с другом черты.

Гипотетический ответ на это дает, думаю, письмо другого «старшего» славянофила, И. В. Киреевского, также отрицательно отнесшегося к преосвященному Макарию, но проговорившего, кажется, не проговоренный Хомяковым тезис, а именно осуждение «Введения» за содержащуюся там мысль о *Церкви учащей*<sup>31</sup>.

Кажется, именно эта грань оказалась той чертой, через которую богословы-миряне так и не смогли перейти, свое общественное превосходство над принадлежащим к низшим сословиям духовенству спроецировав на свое положение в Церкви. «Церковь не Академия» — вот лозунг, который смело можно было бы написать на «знамени» славянофилов; и следует признать, что под этим знаменем они воевали не только с инославием, но и с собственной духовно-академической наукой. Оценивать последствия этой борьбы не является теперь нашей задачей, поэтому в заключение, подводя промежуточный итог, отметим только как факт, что вторая половина 40-х гг. представлена в русском богословии двумя экклесиологическими концепциями, прямо или косвенно восходящими к блаженному Августину, близкими друг другу по своей существенной связи с Триадологией и именно в этом смысле альтернативными современным им концепциям католического богословия.

**Ключевые слова:** митр. Макарий, А. С. Хомяков, русская экклесиология, тринитарная Церковь, блж. Августин.

---

<sup>31</sup> «Но «Введение» Макария мне очень не нравится как по сухости школьного слога, так и по некоторым мнениям, несогласным с нашею Церковью, — например, о непогрешимости иерархии, как будто Дух Святой является в иерархии отдельно от совокупности всего христианства...» (*Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 2 т. СПб., 1904. Т. 2. С. 258).

## The “Trinitary Church”: St. Augustine and mid–19th century Russian ecclesiology

Arch. Pavel Khondzinsky

Despite the idea of the opposition between Metropolitan Macarius Bulgakov and Khomyakov, at some points their doctrines are close to each other. Thus both thinkers emphasize the connection between ecclesiology and triadology. The nature of this similarity not fully understood. However, this phenomenon is also found in the works of the Westerns Fathers — such as Tertullian, St. Ambrose, St. Augustine. The observations and conclusions of this paper provide a fresh look at the development of the ecclesiological ideas in the Russian theological tradition.

**Keywords:** metropolitan Macarius, Khomyakov, Russian ecclesiology, Trinitary Church, St. Augustine.

### *Список литературы*

1. Гнедич П., *прот.* Догмат искупления в русской богословской науке М., 2007.
2. Кавацца А. «Церковь одна» А. С. Хомякова в Самаринской рукописи // Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. статей по материалам международной научной конференции: В 2 т. М., 2007. С. 355–361.
3. Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. М., 2009.
4. Bolshakoff S. The doctrine of the unity of the church in the works of Khomyakov and Moehler. L., 1946.

# Французский августинизм и русские споры о «чистой любви»

Прот. Павел Хондзинский

Возникшие в XVII в. во Франции споры Ф. Фенелона и Ж.-Б. Боссюэ о возможности бескорыстной — «чистой» — любви к Богу актуализировались в России в эпоху Александра I. Одним из их активных участников был Е. И. Станевич, в своей книге «Беседа на гробе младенца» выступивший с резкой критикой учения о «чистой любви». Парадоксальность его позиции заключалась в том, что, противопоставляя восточную и западную традиции, он в то же время во многих отношениях стоял на августинистских позициях. В статье разбираются эпизоды полемики, наглядно показывающие, какими путями идеи отца Западной Церкви транслировались в русскую богословскую традицию.

Блестящее для русской культуры время Александра I было и временем активного пробуждения русской богословской мысли, которую среди прочего всерьез занимали тогда споры о «чистой любви», связанные с именем архиепископа Камбре, Франсуа Фенелона. С конца XVIII в. его творения все более активно переводятся и читаются русской образованной публикой. Его аскетика, подразумевающая жизнь в миру, находит себе последователей и в светской, и в церковной среде. Его идеал «бескорыстной любви» к Богу, как идеал подлинно христианской жизни, оказывает ощутимое влияние на многих выдающихся представителей эпохи от свт. Филарета Московского и свт. Иннокентия Херсонского до В. А. Жуковского и П. Я. Чаадаева.

Впрочем, у идей Фенелона были и не менее последовательные противники, усматривавшие в их принятии отступление от подлинно православной традиции. К числу последних принадлежал и Евстафий Иванович Станевич, литератор, из круга адмирала Шишкова, входивший в число сотрудников «Беседы русского слова» и выступавший в защиту чистоты русского языка.

Его деятельность в защиту уже не языка, но веры началась с издания в 1816 г. книги «О суде по совести», где «порицались общие тенденции в современной религиозной жизни»<sup>1</sup>. Но наиболее законченное выражение его взгляды получили в известной работе «Беседа на

---

<sup>1</sup> Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005. С. 175.

гробе младенца...»<sup>2</sup>. Как известно, именно пропуск этой книги через духовную цензуру в 1818 году послужил причиной удаления из Петербурга будущего святителя Иннокентия (Смирнова). Покинуть столицу вынужден был и ее автор, получивший позволение вернуться в нее только в 1824 г. после отставки князя Александра Николаевича Голицына с поста главы Двойного министерства. Тогда же было позволено заново отпечатать «Беседу на гробе младенца...», тираж которой был конфискован и почти полностью уничтожен еще в 1818 г.

Обвиняя Фенелона в духовной прелести, Евстафий Иванович противопоставляет ему, как твердого защитника церковного учения, его современника и действительного оппонента, не менее известного французского богослова и иерарха Боссюэ, ставя в упрек последнему лишь то, что он предпочел авторитет, впрочем весьма высокий, блаженного Августина авторитету святителя Иоанна Златоуста. В доказательство своих слов Станевич приводит обширную цитату из Боссюэ, который в своей работе «Защита традиции и святых отцов» говорит, что свт. Иоанн не уступает никому из отцов Церкви «как здравым разумом, так и силою красноречия, но чтобы в нем было тоlikое же основание и глубокомыслие, или таковая же целость во всем учении, где бы все было связано, как сие видится быть у блж. Августина, который подлинно как орел между всеми учителями, то со всем подобающим нашим уважением и удивлением к сему светилу Греческой церкви, признать сие воспрещает истина»<sup>3</sup>. Может вызвать удивление, почему Станевича так занимает это сравнение, тем более что цитированный им труд Боссюэ написан задолго до начала споров о «чистой любви» и не имеет к ним, собственно, никакого отношения.

Однако если мы обратимся непосредственно к полемике Фенелона и Боссюэ, то обнаружим, что там тоже встречаются имена свт. Иоанна и блж. Августина, причем оказывается, что противники прибегали к ним в одном из самых интересных пунктов спора.

Вообще XVII век западные исследователи именуют последним веком великих богословских споров и «веком Августина». И действительно, многочисленные факты свидетельствуют, что интерес к наследию отца Западной Церкви обнаруживал себя тогда и в светской культуре, и в философии, и, конечно же, прежде всего собственно в богословии, переступая в том числе и конфессиональные границы.

<sup>2</sup> Станевич Е. И. Беседа на гробе младенца о бессмертии души, тогда токмо утешительном, когда истина онаго утверждается на точном учении веры и церкви. СПб., 1825.

<sup>3</sup> Там же. С. 82.

И если блаженного Августина, в свою очередь, называют тем, кто все христианство представил и осознал как религию любви, то понятно, что и споры о «чистой любви», волновавшие тогда всю Европу, как в XIX в. русское общество, не могли обойтись без апелляции к нему. Действительно, в основе их лежало его знаменитое определение любви из *De doctrina christiana*: *Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam*<sup>4</sup>. Фенелон утверждал, что в этом определении желание «радоваться», желание *frui*, и означает желание любить вне всякой зависимости от для-себя-наслаждения<sup>5</sup>, и отсюда выводил свое определение чистой, или бескорыстной, любви как состояния полного самоотвержения, в котором, согласно «невозможному предположению мистиков», если Богу угодно будет не спасти, а погубить человека, он будет любить Его нисколько не меньше, чем в раю<sup>6</sup>. Только это, по его мнению, будет означать подлинно *amore inhaerere Dei propter seipsam*.

Боссюэ, напротив того, главный акцент делал на самом понятии *frui* и, доказывая, что любовь невозможно отделить от искомого ею наслаждения предметом любви, обрушивал на противника всю тяжесть авторитета епископа Иппонийского: «Вот непоколебимый принцип святого Августина, который никто никогда не подвергал сомнению, самый истинный, самый проверенный, самый ясный, самый неизменный: “все не только хотят быть счастливыми, но и не хотят ничего другого и всё хотят ради этого”: *tam illa perspecta, tam examinata, tam eliquata, tam certa sententia quod omnes homines beati esse volunt, idque unum ardentissimo amore appetunt, et propter hoc caetera quaecumque appetunt*. “Это, говорит, гласит истина, это то, к чему нас понуждает природа”; *hoc veritas clamat, hoc natura compellit*: это то, что дано нам не иначе как самим Творцом: *creator indidit hoc*. Таким образом, каков бы ни был тот акт, где предполагается желание иметь возможность отказаться от блаженства, если это акт человеческий и истинный, он не может быть исполнен не ради того, чтобы быть счастливым: или принцип святого Августина ложен, или это влечет нас против природы, против истины, против самого Бога»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> *De doctrina Christiana*. I. I. 4. В рус. пер.: «Радоваться вещи — значит не иное что, как сильно любить ее ради нее самой» (*Августин Аврелий, блж. Христианская наука*. СПб., 2006. С. 46).

<sup>5</sup> См.: *Instruction pastorale de messire Franc. de Salignac de la Mothe Fenelon*. Amsterdam, 1693. P. 83.

<sup>6</sup> См., напр.: *Le Brun J. Le Pur Amour de Platon à Lacan*. Éditions du Seuil, 2002. P. 127.

<sup>7</sup> *Bossuet J.- B. Œuvres*. T. I—XLIII. Versailles, 1815—1819. T. 29. P. 30—31.

Против этого тезиса Фенелон выдвигал библейские примеры Моисея, готового «быть вычеркнутым из книги жизни» ради любви к своему народу (Исх 32. 77), и апостола Павла, желавшего «быть отлученным от Христа» ради братий своих (Рим 9. 3). Именно в контексте этого эпизода полемики и возникает в ней имя святителя Иоанна Златоуста, на авторитет которого, как, прочем, и на авторитет других восточных отцов Церкви, ссылался в данном случае Фенелон, доказывая, что любовь все-таки может добровольно отказываться от наслаждения и, собственно, лишь тогда заслуживает названия «чистой».

Действительно, в своей 16-й Гомилии на Послание к Римлянам свт. Иоанн разъясняет, что Павлом движет на самом деле не столько любовь к иудеям, сколько любовь ко Христу, что именно по любви к Христу, не желая, чтобы Того упрекали, что обетованное иудеям спасение досталось язычникам, апостол готов лишиться даже и «вечной славы», лишь бы «не слышать более хулы на возлюбленного». При этом святитель Иоанн, с одной стороны, подчеркивает, что речь идет именно о вечных муках, а не о телесной смерти<sup>8</sup>, а с другой — что возможно представить себе лишение участи святых, не связанное с лишением любви Христовой. «...Если бы можно было быть исключенным из лика Христова, отчужденным не от любви Христовой (да не будет этого, потому что он и делал это из любви ко Христу), но от блаженства и славы, я согласился бы на это»<sup>9</sup>, — так передает святитель ход мысли апостола. Таким образом, святитель Иоанн всерьез рассматривал «невозможное предположение» как экзистенциальную готовность апостола принести эту в терминологии Фенелона «абсолютную жертву своими интересами в вечности»<sup>10</sup>.

Вторым важным для Фенелона автором был Иоанн Кассиан Римлянин, который также необыкновенную силу любви апостола усматривал именно в искренности его желания быть отлученным от Христа, правда с иной, чем у свт. Иоанна, мотивировкой: «Я желал бы сам, говорит... подвергнуться не только временным, но и вечным мучениям,

<sup>8</sup> «А некоторые недостойны даже и слышать учение Павла и настолько далеко стоят от величайшей той любви, что думают, будто бы [Павел] говорит здесь о временной смерти» (Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений в двенадцати томах. Свято-Успенская Почаевская лавра, 2005. Т. 9. С. 721).

<sup>9</sup> Там же. С. 720.

<sup>10</sup> *Fénelon de Salignac de La Mothe F. Explication des maximes des saints sur la vie intérieure // Oeuvres de Fénelon. Т. 2. Р., 1857. Р. 16.*

чтобы только все люди, если бы это возможно было, наслаждались общением со Христом. Ибо я уверен, что спасение всех вожделеннее»<sup>11</sup>.

Боссюз резко возражал Фенелону. Апостол Павел здесь говорил, «как бы в безумии», будучи опьянен Святым Духом. «Откуда взяли Вы эту абсолютную жертву? У святого Златоуста, который так ясно разъясняет, что святой Павел предполагал эту анафему только под условием, *если бы она была возможна?* У святого Павла или Моисея, которые прекрасно сознавали, что то, что они желали бы, — невозможно?»<sup>12</sup> Но главным аргументом Боссюз был, конечно, блж. Августин. *Securus hoc dixit*, — приводит Боссюз его комментарий на слова Моисея. Действительно, блаженный Августин дважды обращался к этому месту Исхода: в «Вопросах на Семикнижие» и Слове 88. Но справедливости ради следует отметить, что отец Западной Церкви подходил к этому вопросу вообще с другой стороны: в словах Моисея его восхищает не столько готовность к самопожертвованию, сколько дерзновенно-гениальный ход мысли: Бог не может вычеркнуть праведника из книги жизни, следовательно — должен отпустить грех народа. «Как уверенно он сказал это (*quam securus hoc dixerit*), возбуждая праведность и милосердие Божие! Да не погубит как Праведный, праведника, да простит как Милосердный, согрешающих»<sup>13</sup>.

Как бы то ни было, взгляд блаженного Августина был действительно далек от «безумной диалектики» архиепископа Камбре, а именно она-то, пожалуй, более всего и раздражала Боссюза. Он даже готов был признать, что в человеке может присутствовать необъяснимое стремление к тому, чтобы желать невозможного, но, — писал он Фенелону, — «когда в подобных актах Вы желаете различить в благодатной любви (*caritas*) стремление к предмету любви и блаженство, Вы ополчаетесь на святого Августина; Вы ополчаетесь на все: и на природу, и на благодать; Вы ополчаетесь на тех, кого хвалите, то есть на святого Павла и на Моисея, которые хорошо знали, что предлагают невозможное, которые жертвовали, если бы это было возможно, тем, что они желали, желая этого и в тот самый момент, и в том самом акте, которым предлагали это в жертву. Вы ополчаетесь сами против себя, и Вы хотите только ввести в заблуждение мир»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. ТСЛ, 1993. С. 589.

<sup>12</sup> Bossuet. Œuvres. Т. 29. Р. 48.

<sup>13</sup> Augustinus Aurelius S. Sermo 88. 21. 24.

<sup>14</sup> Bossuet. Œuvres. Т. 29. Р. 36.

Очевидно, не менее, чем Боссюэ, Фенелонова диалектика раздражала и Станевича. Поэтому в Боссюэ он искренне видит подлинного защитника истинной веры, но в то же время попадает в затруднительное положение: лжеучитель Фенелон опирается на Златоуста, а «славный Боссюэ» предпочитает ему Августина.

Очевидно, это делает позицию Станевича по отношению к последнему двойственной. С одной стороны, он ищет причины огорчительных для него предпочтений Боссюэ в том же Августине. Высоко ставя авторитет, значение и веру блаженного Августина, Станевич все же убежден: «Читая Августина, мы порываемся с ним умствовать. Разум его, черпая всю свою сладость из сердца, является сладок сам по себе и тем в обман увлекает. Напротив, читая Златоуста, или иного учителя Восточных Церквей, самая простота учения, первое всего, умерщвляет в нас кичение разума, отъемлет у него всякое естественное беспокойство его... А когда так, то остается единое на потребу, сидеть при ногу Иисусову и слышать слово Его»<sup>15</sup>, ибо хотя «превосходнейшее сердце» Августина, «будучи исполнено любви и страха к Богу, Христу и Его Церкви, не даст заблудить разуму, и как бы шествие сего многообразно ни было, оно проведет его над пропастями безопасно, и все трудные пути нагорного восхождения одолеет: но сердцу Августинову не сушу, светлые пути разума его останутся приманкою для многих»<sup>16</sup>. Очевидно, на эту приманку и попал Боссюэ. С другой стороны, покоренный, очевидно, все же написанной Боссюэ в защиту святоотеческой традиции работой, Станевич очень высоко ставит его авторитет, вплоть до уверенности в том, что своих «преискренных защитников» он мог бы иметь только «в сынах Восточной Церкви»<sup>17</sup>.

Остается, однако, вопрос: воспользовался ли Станевич его аргументацией для целей собственной полемики?

На первый взгляд нет. Станевич благоразумно обходит эпизод с Моисеем и апостолом Павлом и сосредоточивается на моменте, который в полемике Фенелона с Боссюэ вообще, судя по всему, затронут не был. Это учение о хождении во «мраке веры», которое Фенелон иллюстрировал примером другого библейского персонажа: праотца Авраама. Тот доверился Богу, повелевшему ему оставить отечество и идти в неизвестную землю, и пошел, не зная ни пути, ни названия

<sup>15</sup> Станевич. Беседа на гробе младенца... С. 83–84.

<sup>16</sup> Там же. С. 80.

<sup>17</sup> Там же. С. 86.



места, которого должен был достигнуть, как идет во тьме человек, всецело доверившийся своему проводнику. Нет, возражает Станевич, Авраам шел не во мраке, ибо исполнял заповедь Господню, а заповедь Господня светла, и тот, кто живет в Церкви, не живет во мраке<sup>18</sup>.

Однако разбросанное в нескольких местах «Беседы на гробе младенца» учение о любви, судя по всему, восходит все же к изложенной Боссюэ в полемике с Фенелоном позиции блаженного Августина.

Если свести это учение воедино, получится следующее: человек любит волею, но воля приходит в движение под влиянием той или иной силы<sup>19</sup>, влекущей наше сердце обещанием сладости, которая одна может дать нам счастье. Это желание счастья есть врожденное чувство, свойственное всем людям<sup>20</sup>. Но именно в силу этого самая любовь к Богу, в которой только и способно успокоиться сердце, может быть опасна для человека, ибо «целомудренная любовь сладка, но и порочная также. Ощущать и различать их разность удобен только воистину целомудренный. Ибо сладость происходит от нашего естества, и есть естество наше; а любовь есть плод духа. Отсюда понятно, что, какой бы дух ни прикасался естеству нашего, движения его должны возбуждать в человеке сладость, для него вожденную. О сладости сказано здесь, яко об основании естества нашего. Разность оной происходит от начал на основание сие действующих»<sup>21</sup>. Что эти мысли неслучайны, подтверждает другое сочинение Станевича, написанное за год до «Беседы на гробе младенца...», «О суде по совести», где Августинова теория счастья излагается в сжатом и последовательном виде: «...мы и созданы и с тем рождаемся, чтобы любить и в любви блаженствовать. Следовательно, мы не можем не любить чего-нибудь, поелику желаем блаженствовать. Вы любите, следственно, вы ищите блаженства, любовь есть как бы нравственное наше обоняние; чувство, дарованное к отысканию тех предметов (истин), которые должны составлять наше счастье, столь же как они сами прочное

---

<sup>18</sup> Станевич. Беседа на гробе младенца... С. 282.

<sup>19</sup> Там же. С. 18. Примеч.

<sup>20</sup> Там же. С. 112. «Почему и верховное блаженство будет верховным ведением, и купно верховным спокойствием. Но такова ли природа? И так не она творит человека счастливым, который, однако, ничего так не ищет, как счастья, и тем доказывает, что и в нем оное не обретается. Он не искал бы быть счастливым, если бы не ощущал внутри себя желания к тому. И как бы в нем образовалось оное желание, если бы чувство оное не было врожденным?» (Там же. С. 112).

<sup>21</sup> Там же. С. 180–181.

и непреложное, и провести наконец к источнику всех истин, в котором одном можем обрести полное наше блаженство и упокоение: ибо без сего никакая истина не может утолить нашей жажды»<sup>22</sup>.

Хотя Станевич был достаточно образованным человеком и читал по меньшей мере по-французски и по-английски, трудно предположить в нем непосредственное знакомство с трудами блаженного Августина, и наиболее вероятным источником здесь по-прежнему остается Боссюэ.

Как бы то ни было, мы можем, очевидно с большой долей вероятности, утверждать, что французские споры о «чистой любви» стали еще одним каналом трансляции идей «доктора благодати» в русскую традицию.

**Ключевые слова:** Фенелон, Боссюэ, блж. Августин, «чистая любовь», Станевич, русская *Laientheologie*.

## The French augustinism and the Russian “pure love” controversy

Arch. Pavel Khondzinsky

Emerged in the 17th century France Bossuet and Fenelon debate about the possibility of a “pure love” to God were actualized in the Russian context in the era of Alexander I. In these disputes, actively participated Evstafy Stanevich, in his book “Conversation on the grave of an infant” harshly criticizing the doctrine of “pure love”. His position was partly paradoxical: the opposition of Eastern and Western tradition was combined with the Augustinian allusions. The article is devoted to find the ways how the St Augustin’s doctrine was reproduced into Russian theological tradition.

**Keywords:** Fenelon, Bossuet, St. Augustine, “pure love”, Stanevich, Russian *Laientheologie*.

### *Список литературы*

1. Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. СПб., 2005.
2. Le Brun J. Le Pur Amour de Platon à Lacan. Éditions du Seuil, 2002.

---

<sup>22</sup> Станевич Е. И. О суде по совести. СПб., 1816. С. 209–210.

# Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX — начало XX в.)

Н. Ю. Сухова

В статье представлен обзор богословской деятельности российских духовных академий по изучению наследия блаженного Августина во второй половине XIX — начале XX в. В значении блаженного Августина для русской богословской традиции выделяется три аспекта: 1) включение трудов блаженного Августина в русскоязычное пространство через переводы; 2) влияние на русских богословов идей блаженного Августина — непосредственное и опосредованное, прежде всего через европейские богословские течения XVII—XVIII вв.; 3) изучение жизни и наследия блаженного Августина.

Автор обращает внимание на актуальность идей и церковных методов Иппонийского епископа для решения проблем Русской Церкви XIX — начала XX в., несмотря на пятнадцативековое отстояние. Хотя не по всем темам, важным для блаженного Августина, в русском богословии были представлены серьезные работы, можно выделить наиболее разработанные направления: экклесиологическое, антропологическое; в конце периода — богословско-историческое и пастырско-воспитательное<sup>1</sup>.

Блаженный Августин занимает особое место в истории христианского богословия. Наши отечественные исследователи творчества блаженного Августина в последние годы сетуют на то, что «устойчивой, раз и навсегда определенной культурной ниши в русской... интеллектуальной традиции Августин не занял до сих пор»<sup>2</sup>. Конечно, с этим можно согласиться, если сравнивать русскую «августиниану» с систематическим изучением наследия блаженного автора в Германии, специальными институтами, сосредоточенными на его творчестве, в Риме и Париже.

---

<sup>1</sup> В статье используются принятые сокращения названий духовных школ: КЗДА — Казанская духовная академия, КДА — Киевская духовная академия, МДА — Московская духовная академия, СПбДА — Санкт-Петербургская духовная академия, ДС — духовная семинария.

<sup>2</sup> Селиверстов В. Августин в русской интеллектуальной традиции // Августин: *pro et contra*. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб., 2002. С. 6.

Однако и русское богословие не могло пройти мимо наследия блаженного Августина, и без учета этого нельзя адекватно понять многие важные моменты в истории самой русской богословской мысли. Но историография темы «Блаженный Августин в русском богословии» пока не очень богата<sup>3</sup>, хотя само творчество Иппонийского епископа, разумеется, привлекает внимание отечественных исследователей. Одним из первых вопрос о влиянии идей блаженного Августина — а именно триадологии — на русское богословие поставил, причем в критическом смысле, протоиерей Сергей Булгаков<sup>4</sup>. Через два года после статьи протоиерея Сергея к вопросу о связи русского богословия с блаженным Августином обратился известный исследователь византийского и русского богословия Мартин Жюжи<sup>5</sup>. Автор не пытался выявить влияние тех или иных идей святого Августина на русское богословие, но обращал внимание на то, что святой Августин был крайне популярен среди русских «книжников» и в период латинского влияния, которое испытало русское богословие во второй половине XVII — начале XVIII в., и в период сменившего его протестантского периода, когда через преосвященного Феофана (Прокоповича) блаженный Августин опять стал активно читаемым и часто цитируемым. Можно не соглашаться с М. Жюжи по поводу оценок того или иного периода русского богословия: «латинского влияния», «протестантских идей». Но нельзя отрицать фактов наличия в русских богословских библиотеках творений иппонийского автора — и на ла-

<sup>3</sup> Определенной заявкой на развитие этой темы в отечественной историографии является упомянутая выше антология «Августин: pro et contra»; а также отдельные статьи: *Уваров М. С.* Блаженный Августин в русских переводах екатерининского времени // Международная конференция «Екатерина Великая: эпоха российской истории»: Тезисы докладов. Санкт-Петербург, 26–29 августа 1996 г. / Отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб., 1996. С. 103–107; *Мягков Г. П.* Августин Блаженный в восприятии русской историко-философской мысли (XVIII–XIX вв.) // Человек верующий в культуре Древней Руси: Материалы международной конференции (5–6 декабря 2005 г.) / Отв. ред. Т. В. Чумакова. СПб., 2006. С. 212–220; *Хондзинский П., иер.* Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33). С. 22–36; *Он же.* Учение святителя Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блж. Августина // Там же. 2012. Вып. 6 (44). С. 21–29.

<sup>4</sup> См.: *Булгаков С.* Главы о Троичности: Экскурс. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Труды Православного Богословского института. Париж, 1928. Вып. I. С. 31–88.

<sup>5</sup> См.: *Jugie M.* Saint Augustin dans literature theologique de l'Eglise russe // *Echos d'orient*. 1930. Octobre–Decembre. P. 385–395.

тинском языке, и во французских переводах — и частоты обращения к нему русских авторов.

М. Жюжи не проводил глубокого исследования, ограничившись лишь констатацией указанных фактов, выделением корпуса русских переводов блаженного Августина, созданного силами московского масонского кружка Новикова и Шварца в 1780-х гг. (хотя с неполным списком)<sup>6</sup>, и перечислением некоторых монографий представителей российских духовных академий XIX — начала XX в., посвященных блаженному Августину.

Однако значение блаженного Августина для русской богословской традиции гораздо больше, можно выделить три аспекта: 1) включение трудов блаженного Августина в русскоязычное пространство через переводы; 2) влияние на русских богословов идей блаженного Августина — непосредственное и опосредованное, прежде всего через европейские богословские течения XVII—XVIII вв.; 3) изучение жизни и наследия блаженного Августина.

Разумеется, в первую очередь внимание привлекает присутствие этих аспектов в «школьном» или «профессиональном» богословии, то есть в трудах представителей российских духовных академий.

Основание российской духовной школы было заложено в Киеве в XVII — начале XVIII в., и богословская проблематика этой школы через перенесение учебной традиции, через малороссийских архиереев

---

<sup>6</sup> См.: Епископа блаженного Августина, епископа Иппонского, единобеседование души с Богом / Пер. В. Беляева. М., 1783; Зеркало, из всего Священного Писания / Пер. Н. Малинина. М., 1783; Путь к познанию свойств божеских и человеческих, или Уединенное разглагольствование с Богом / Пер. С. Козловского. М., 1783; Ручная книжка... о созерцании Христа, или О слове Божием / Пер. В. Беляева. М., 1783; Святые и душеспасительные размышления блаженного Августина. СПб., 1784; Богословские размышления о благодати Божией и о воле человеческой в пользу христиан, хотящих спастися и в разум истины прийти. СПб., 1786; О граде Божием. М., 1786; Блаженный Августин. Избранные сочинения: В 4 т. / Пер. И. Тодорского и В. Беляева. М., 1786; Блаженного Августина зеркало, из всего Священного Писания составленное. СПб., 1787; Блаженного Августина таинственная богословия, в трех книгах состоящая. СПб., 1787; Исповедания... / Пер. иером. Агапита (Скворцова). М., 1787; Книга блаженного Августина о подвиге христианина, содержащая в себе правило веры и наставления жизни / Пер. И. Тодорского. СПб., 1787; О духе и письме / Пер. Н. Загоровского. М., 1787; Блаженного Августина Ручник о трех евангельских добродетелях: вере, надежде, любви: где истинный образ богопочтения и истинная премудрость человеческая кратко изображены / Пер. И. Тодорского. СПб., 1787; Выбранные места из книг блаженного Августина о Православной католической церкви и о нерадящих о ней / Пер. И. Тодорского. СПб., 1795 и др.

и учителей определяла развитие всего русского богословия не только в XVIII, но и в начале XIX в. Поэтому следует отметить, что многим представителям «киевской учености» не чуждым было наследие блаженного Августина. Так, первые переводы блаженного Августина в Киево-Братской школе осуществлялись еще в середине XVII в.<sup>7</sup> Идеи же блаженного Августина транслировались — через непосредственные цитаты, непосредственное или опосредованное влияние — святыми Иоанном (Максимовичем) и Димитрием Ростовским, преосвященными Феофаном (Прокоповичем) и Симоном (Тодорским). Так, в знаменитом «Илиотропионе» святого Иоанна (Максимовича), изданном в 1714 г. и представлявшем перевод трактата иезуита Иеремии Дрекслия<sup>8</sup>, значительная часть приведенных цитат — из трудов блаженного Августина. Само название этого труда говорит о «сообразовании человеческой воли с Божественною» — очень дорогой для Иппонийского епископа идее прямого следования воле Божией, умалении пред ней воли человеческой. Бывший профессор богословия Киевской академии преосвященный Феофан (Прокопович) в Духовном регламенте, определившем развитие духовного образования на ближайшие десятилетия, рекомендовал изучать блаженного Августина: «о Троицеской тайне... в книгах о Троице и о Божестве Сына Божия», «о грехе первородном и о благодати Божией... во многих книгах на Пелагианы»<sup>9</sup>. Выпускник той же академии архиепископ Симон (Тодорский) перевел и издал в 1727 г. знаменитый труд Иоганна Арндта «Об истинном христианстве»<sup>10</sup>, в главных тезисах которого и западные и отечественные исследователи усматривают «круг Августиновских мыслей»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> В 1652 г. «Киевобратский архидиакон Михайло, по повелению думного дьяка Михаила Юрьевича, переводил какое-то сочинение Августина» (Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 83).

<sup>8</sup> Ieremia Drexelius; его труд «*Heliotropium seu conformatio humanae voluntatis cum divina*» был издан в Мюнхене в 1627 г. (см.: Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом: В 2 т. СПб., 1862. Т. II. С. 315–317).

<sup>9</sup> Регламент или Устав Духовной Коллегии (с манифестом об учреждении Духовной коллегии от 25 января 1721 г.) // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. СПб., 1830. Т. VI. № 3718. С. 333.

<sup>10</sup> «*Vier Bucher von wahrem Christentum*» (первая книга появилась в 1605 г., первое полное издание четырех книг — в 1609 г.).

<sup>11</sup> *Brav C. Bucher im Staube. Theologie Johann Arndts in ihrem Verhaltnis zur Mystik.* Leiden, 1986. S. 100; Хондзинский П., иер. Блаженный Августин в русской... С. 27–28.

Но во второй половине XIX в. начался очередной этап русской «августинианы», краткий обзор которой представлен в данной статье. Важно отметить, что это был действительно новый этап, ибо после перехода «школьного» богословия на русский язык знание латыни в духовных академиях значительно ухудшилось.

В 1860-х гг. в КДА было начато осуществление проекта по переводу сочинений блаженного Августина на русский язык, современной эпохе. Проект осуществлялся в общем «патрологическом порыве» российской духовной школы, начавшемся в 1840-х гг. и отчасти систематизированном к 1860-м гг. При этой систематизации для КДА была выделена «специализация» по латинским отцам, и, разумеется, блаженный Августин был одним из первых, к кому следовало обратиться. Следовало ожидать, что перевод повлечет за собой оригинальные исследования по тем или иным аспектам богословия Иппонийского епископа.

Но за вниманием к блаженному Августину стоял и актуальный интерес, обусловленный конкретными событиями и проблемами российской жизни.

Во-первых, церковные преобразования, проводимые в контексте великих реформ, рефлексии Петровской церковной реформы, сложившихся в России церковно-государственных отношений ставили вопросы о соотношении временного, земного бытия Церкви и ее мистической реальности. Разумеется, в этих вопросах нельзя было не обратиться к экклесиологической концепции блаженного Августина.

Во-вторых, решение проблем, связанных с положением приходского духовенства и его подготовкой, обращало внимание к августиновской концепции воспитания и жизни клириков, его пастырским трудам.

В-третьих, «исторические тенденции», характерные для русского богословия 1860-х гг., и общий настрой «историзма» делал необходимым обращение к августиновскому «богословию истории», легшему в основу многих богословско-исторических концепций.

В-четвертых, очередной раз обострилась проблема со старообрядцами: после жестких мер Николаевского времени, учреждения Белокриницкой иерархии ситуацию надо было решать какими-то иными мерами. И Иппонийский епископ, прославившийся «обращением многих донатистов» к православной вере, мог дать ответы на методологические поиски.

Наконец, в конце 1850-х — начале 1860-х гг. повысилось внимание к человеку как к таковому, и этот интерес, слившись с другими процессами, к 1880-м гг. привел к выделению в духовной науке особого антропологического направления. Таким образом, как уже неоднократно бывало в истории, вновь сделались особенно важными размышления Иппонийского епископа об отношениях твари и Творца, полном смирении воли человеческой перед волей Божией, «чистой любви» ко Христу. В этом контексте не могла не привлечь «Исповедь» блаженного Августина.

Возможно, именно поэтому особый интерес к переводу творений блаженного Августина и их изданию испытывала императрица Мария Александровна, супруга императора Александра II, взявшаяся покровительствовать этому проекту<sup>12</sup>. В КДА была составлена переводческая коллегия для работы с наследием западных отцов в целом: для первого этапа были выделены священномученик Киприан Карфагенский<sup>13</sup>, блаженный Иероним Стридонский<sup>14</sup> и блаженный Августин<sup>15</sup>. Но, конечно, внутри этой коллегии была специализация: так, перевод творений Иппонийского епископа был начат с «Исповеди», и непосредственно этим занимался профессор латинского языка Давид Александрович Подгурский. По настоянию императрицы публикация переводов блаженного Августина была начата еще до завершения перевода творений блаженного Иеронима. За основу был принят текст «новейшего» издания «Патрологии» Миня («Минье» по русскому написанию XIX в.), но переводчики имели под руками и «знаменитое издание Бенедектинское»<sup>16</sup>. Было решено как можно ближе держаться латинского подлинника, сохраняя общие латинские обороты и стараясь передать оригинальные особенности латинского языка блаженного Августина, хотя понятно, что удавалось это не всегда.

<sup>12</sup> От редакции [Предисловие к публикации перевода творений блаженного Августина на русский язык]. С. I // ТКДА. 1866. № 4 (перевод публиковался с особой сквозной пагинацией, не связанной с пагинацией номеров журнала).

<sup>13</sup> Переводы творений священномученика Киприана начали публиковаться в «Трудах Киевской духовной академии» уже с января 1861 г.

<sup>14</sup> Переводы творений блаженного Иеронима начали публиковаться в «Трудах Киевской духовной академии» с августа 1863 г.

<sup>15</sup> Переводы творений блаженного Августина начали публиковаться в «Трудах Киевской духовной академии» с апреля 1866 г.

<sup>16</sup> От редакции [Предисловие к публикации перевода творений блаженного Августина на русский язык]. С. I // ТКДА. 1866. № 4.



Но в таких случаях в примечаниях приводился подлинный латинский текст и указывалось на невозможность сохранить в русском переводе оригинальную особенность речи блаженного автора.

Перевод «Исповеди» публиковался в «Трудах Киевской духовной академии» с апреля 1866 по февраль 1869 г., однако после этого в знакомстве русскоязычного читателя с творениями блаженного Августина был десятилетний перерыв. Возможно, причиной был уход в отставку Давида Подгурского в апреле 1870 г.<sup>17</sup> — на протяжении четырех лет кафедра латинского языка и словесности замещалась преподавателем Киевского университета Василием Модестовым, который, видимо, не имел времени заниматься переводом блаженного Августина. Публикация творений Иппонийского епископа была возобновлена лишь в январе 1879 г. трактатом «Против академиков», причем в роли переводчика выступил экстраординарный профессор церковного права Петр Лашкарев<sup>18</sup>. В январе следующего года в «Трудах» академии была начата многолетняя публикация перевода знаменитого трактата «О граде Божием к Марцеллину», с мая 1888 г. — трактата «Об истинной религии», с апреля 1904 г. — «Зерцала из Священного Писания» — уже в переводе профессора КДА Афанасия Булгакова.

С 1880 г. КДА осуществляла издание переводов блаженного Августина отдельными томами — сперва под редакцией Петра Лашкарева, а после его кончины († 1899) — Афанасия Булгакова. Первое издание включило 11 томов, параллельно начатое в 1901 г. второе издание — 8 томов<sup>19</sup>. И хотя изданные сочинения составляют около десятой части от общего объема сочинений блаженного Августина, эти переводы и их издание было колоссальным деянием.

Перевод наследия Иппонийского епископа набрал силу в последние годы бытия дореволюционных академий. С одной стороны, в январе 1916 г., несмотря на непростое положение КДА в годы Первой мировой войны, к переводам наследия блаженного Августина в этой академии была привлечена плеяда из 14 преподавателей, в том числе

---

<sup>17</sup> Отчет о состоянии Киевской духовной академии в 1869/70 учебном году. Киев, 1870. С. 10.

<sup>18</sup> Отчет о состоянии Киевской духовной академии в 1878/79 учебном году. Киев, 1879. С. 32.

<sup>19</sup> Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1880–1908. 11 ч.; 1901–1908. Ч. 1–8.

молодых. Так, перевод догматико-полемиических творений блаженного Августина против донатистов был закреплён за В. З. Белоликовым, занимавшим кафедру истории и обличения русского раскола; против пелагиан — за М. Ф. Оксиком, преподававшим патрологию; против манихеев и прочие догматические трактаты — за преподавателем догматики А. И. Чекановским. К переводу толкований на Ветхий Завет были привлечены кроме ветеранов академии — библеистов-ветхозаветников протоиерея Александра Глаголева и В. П. Рыбинского — относительно молодые В. Ф. Иваницкий и Г. Г. Попович, преподававший еврейский язык и библейскую археологию. Переводом комментариев на Новый Завет кроме ректора академии епископа Василия (Богдашевского), много лет преподававшего Новый Завет, занимались его молодые преемники по кафедре: священник Николай Смирнов и Н. Д. Бессарабов. Для перевода слов Иппонийского епископа были выделены инспектор академии архимандрит Тихон (Ляшенко), преподававший пастырское богословие и гомилетику, В. И. Фаминский, занимавший кафедру русской литературы, но в студенческие и постакадемические годы специализировавшийся по латинскому языку, и помощник инспектора Д. В. Горохов. Наконец, письма блаженного Августина должны были переводить опытный латинист КДА Н. М. Дроздов и профессор истории Византии священник Николай Гроссу, а *Retractationes* — также М. Ф. Оксик<sup>20</sup>. Было высказано предположение о привлечении к переводам августиновских трактатов наиболее «продвинутых» в богословии и латинском языке студентов академии<sup>21</sup>. Этот проект начал реализовываться: так, в 1917 г. было опубликовано начало переведенных епископом Василием (Богдашевским) «Двух книг евангельских вопросов» — первая книга и самое начало второй<sup>22</sup>. Но продолжения по понятным причинам не последовало...

С другой стороны, в начале XX в. и в других духовных академиях появлялись новые переводы отдельных сочинений блаженного Августина, хотя не все они были опубликованы<sup>23</sup>. Но проект КДА остал-

<sup>20</sup> См.: Журнал от 26 января 1916 г. // Извлечения из Журналов Совета КДА за 1915/1916 уч. г. Киев, 1916. С. 196.

<sup>21</sup> См.: Там же.

<sup>22</sup> Блаженного Августина Две книги евангельских вопросов / Пер. Еп. Василия [(Богдашевского)] // ТКДА. 1917. № 9/10/11/12. С. 1–16.

<sup>23</sup> Проповеди блаженного Августина: Доб. к книге «Блаженный Августин, как проповедник» / Пер. с лат. яз. прот. Дмитрия Садовского. Сергиев Посад, 1913; Блаженного Аврелия Августина, епископа Иппонского. О благодати Христовой и о первород-

ся непревзойденным. Несмотря на критику, которая высказывается современными филологами по отношению к этим переводам (как и ко всем духовно-академическим переводам XIX в.) и появление новых, более качественных переводов отдельных трактатов, все же пока эти русские переводы блаженного Августина как комплекс продолжают сохранять свою ценность. Разумеется, начало, положенное киевскими богословами XIX в., не только не отменяет, но и подразумевает продолжение его переводами, выполненными с учетом современных возможностей и современного литературного языка.

Параллельно переводу шло изучение корпуса творений блаженного Августина, причем стимулировалось оно не только переводом как таковым, но и уже указанными актуальными проблемами церковной жизни. Еще в 1855 г. была издана монография ординарного профессора КДА по классу словесных наук Назария Фаворова, посвященная жизни и творениям блаженного Августина<sup>24</sup>. Жизнеописание Иппонийского епископа — по крайней мере, первая его половина — излагалось на основе «Исповеди», обзор же наследия древнего автора — догматического, экзегетического, полемического, гомилетического и философского — давался лишь в общих чертах. Но для русского читателя выход этой монографии был все же большим событием.

Публикационное поприще работ, связанных с блаженным Августином, расширилось с учреждением новых периодических духовно-академических изданий: «Православного собеседника» (1855), «Трудов Киевской духовной академии» (1860). Так, первые же номера «Трудов Киевской духовной академии» открывала знаковая статья профессора патрологии и библейской истории Никифора Щеголева «Судьбы Церкви Божией на земле»<sup>25</sup>. Автор ставил главную проблему, особенно остро переживаемую и осмысляемую в связи с начавшейся в России подготовкой церковных реформ: «Божественное Царство, небесное и вечное по происхождению и назначению своему, существует на земле, зараженной и испорченной ядом греха, находящейся под бедствием проклятия Божия, совершает дело обновления и освящения людей во времени, в связи с плотскою и земною жизнью че-

---

ном грехе против Пелагия и Целестия. Две книги, написанные к Альбине Пиниану Меланию / Пер. И. В. Попова. 1910-е гг. (ОР РНБ. Ф. 172. К. 85. Ед. хр. 16).

<sup>24</sup> *Фаворов Н. А. Жизнь и творения блаженного Августина. Киев, 1855.*

<sup>25</sup> *Щеголев Н. [И.] Судьбы Церкви Божией на земле // ТКДА. 1860. Ч. I. С. 3–62; Ч. II. С. 3–46; Ч. III. С. 1–72.*

ловечества, среди греховного мира...»<sup>26</sup> Наиболее полное и глубокое осмысление этой коллизии Н. И. Щеголев находил у блаженного Августина в связи с концепцией двух градов, двух царств: они соединяются и соприкасаются между собою в этом веке, пока не разделятся и не разлучатся на последнем суде<sup>27</sup>. С одной стороны, для автора статьи — ввиду современной ему критики Церкви, иерархии, духовной школы «от внешних» — была важна апология «преславного града Божия в настоящем течении времен», которую он находил у блаженного Августина. Сей град «странствует между нечестивыми, живя верою и терпением», ожидая «весной неизменяемой обители», составляя «божественный храм, куда Промысл путем гражданской истории желает ввести все человечество»<sup>28</sup>. С другой стороны, из этого призвания Церкви Н. И. Щеголев старался вывести ее задачи в земном бытии. Размышляя с тревогой о современной ему эпохе этого бытия, Никифор Щеголев и в этом опирался на Иппонийского епископа, видевшего в периодах внешнего спокойствия Церкви гораздо больше опасности, нежели в периодах открытых гонений на нее. Если при открытом свирепствовании против Церкви враг бывает львом, то внешним спокойствием он растлеивает «целомудрие сердца», обольщает «суемудрием мирским», становясь драконом<sup>29</sup>.

Интерес к экклесиологической проблематике в наследии Иппонийского епископа был проявлен и представителями других духовных академий: в 1873 г. профессор КазДА Михаил Красин представил диссертацию о знаменитом сочинении «О Граде Божием» («De Civitate Dei»), рассматривая его традиционно — как апологию христианства в его борьбе с римским язычеством<sup>30</sup>.

Экклесиологическая концепция блаженного Августина и в последующие годы оставалась чрезвычайно важной для русского духовно-академического сообщества, причем в дальнейшем — начиная с 1890-х гг. — она рассматривалась в богословско-историческом ракурсе. В последнее десятилетие XIX в. к ней практически одновременно обратились исследователи всех четырех академий.

<sup>26</sup> Щеголев Н. [И.] Судьбы Церкви Божией на земле. Ч. I. С. 4.

<sup>27</sup> См.: Там же. Ср.: De civitate Dei. Lib. I. 35.

<sup>28</sup> Там же. С. 7–8. Ср.: De civitate Dei. Lib. I. 1.

<sup>29</sup> См.: Там же. Ч. III. С. 24–25. Ср.: Enarrationes in Psalmos (XXXIX).

<sup>30</sup> Красин М. Творение блж. Августина «De Civitate Dei» как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань, 1873.

В 1891 г. появилась работа выпускника МДА иеромонаха Григория (Борисоглебского), посвященная сочинению «О Граде Божиим», в котором автор видел первый опыт христианской философии истории. Однако о. Григорий критически оценивал безусловно отрицательное отношение блаженного Августина к «граду земному» и сам принцип его системы христианской философии: заключать все существенное содержание исторического процесса в пределах религии с ее стремлением к вечному блаженству и искуплению. Молодому богослову казалось, что христианский идеал не в отрицании, а в служении всех и всего — науки, искусства, государства, всей культуры — одному только Христу, Его Царство — везде и во всем<sup>31</sup>.

Через год профессор СПбДА Александр Лопухин опубликовал статью «Промысл Божий в истории человечества». Автор старался привлечь внимание русского читателя к рецепции этой стороны «августинизма» в европейской богословской традиции, прежде всего к идее Промысла Божия в трудах Боссюэ. Но в этой брошюре не может не удивлять некоторая особенность: автор не уделяет практически места собственно идее Царства Божия в плане всемирно-исторического процесса<sup>32</sup>.

Наконец, в 1897 г. к теме «двух градов» обратился преподаватель КазДА Николай Родников. Но этого автора более всего интересовал актуальный для России вопрос о взаимных отношениях между государством и Церковью<sup>33</sup>, и августиновские «два града» он пытался рассматривать именно в этом ключе. Автор попытался сравнить учение блаженного Августина, с одной стороны, с учением отцов, учителей и писателей Церкви первых четырех веков, с другой — с теориями средневековых католических «богословов-схоластиков». Рецензенты, хотя и дали в целом положительную оценку представленному сочинению, все же высказали критические замечания, прежде всего по отношению к нечеткости главного вывода о месте и значении бла-

---

<sup>31</sup> *Григорий (Борисоглебский), иером.* Сочинение блаженного Августина «О Граде Божиим» как опыт христианской философии истории. Харьков, 1891 (отд. отт. Из: Вера и разум. 1891. № 15, 17).

<sup>32</sup> *Лопухин А. П.* Идея Промысла Божия в истории, преимущественно по воззрению блаженного Августина и Боссюэ // Христианское чтение. 1892. № 3/4. С. 214–298.

<sup>33</sup> *Родников Н. П.* Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью, сравнительно с учением о том же отцов, учителей и писателей Церкви первых четырех веков и средневековых теократических богословов Западной Церкви. Казань, 1897.

женного Августина в истории христианской экклесиологии: с одной стороны, Н. Родников подтверждал соответствие идей Иппонийского епископа об отношениях Церкви и государства традиции святых отцов первых четырех веков, с другой стороны, считал эти идеи зачатком учения средневековых «богословов-схоластов»<sup>34</sup>.

В первые годы XX в. изучение исторической концепции Иппонийского епископа получило новый импульс. В 1902 г. выпускник МДА и профессор богословия Киевского университета протоиерей Павел Светлов начал в «Богословском вестнике» публикацию статей, связанных общей темой: идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания<sup>35</sup>. Разумеется, автор статей не мог игнорировать идей блаженного Августина по этому вопросу — «первого научного опыта христианской философии истории»<sup>36</sup>. Более того, о. Павел делает особый акцент на уникальности этих идей: так как в учении о Царстве Божием «по самому существу дела» источником могут быть только евангельские и апостольские тексты, отцы же Церкви, кроме не одобренных Церковью хилиастических сочинений, оставили лишь «эпизодические и случайные объяснения», именно блаженный Августин восполняет этот пробел<sup>37</sup>. У автора не вызывает сомнения, что для блаженного Августина Царство Божие и Церковь тождественны<sup>38</sup>; под земным же царством он понимает прежде всего «демоночтушее» языческое государство, но и более широко — государство вообще, «всякое человеческое общество, преследующее только земную цель»<sup>39</sup>. При этом протоиерей Павел обращает внимание на то, что блаженный Августин считает весь социально-политический строй земного града резко противоречащим истинной справедливости и высшей правде, даже основан-

<sup>34</sup> Отзыв профессора КазДА И. С. Бердникова о сочинении Н. П. Родникова, представленном на соискание ученой степени магистра богословия // Православный соборедник (далее — ПС). 1899. № 2. Приложение. С. 106–108.

<sup>35</sup> Светлов П., *прот.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания: Богословско-апологетическое исследование // Богословский вестник. 1902. № 5, 6, 10, 11; 1903. № 1–4, 6, 7/8; 1904. № 1, 3, 5.

<sup>36</sup> Светлов П., *прот.* Идея Царства Божия // Богословский вестник. 1903. № 6. С. 229.

<sup>37</sup> См.: Светлов П., *прот.* Идея Царства Божия // Богословский вестник. 1902. № 10. С. 65.

<sup>38</sup> Это утверждение протоиерей Павел основывает на: De civitate dei. XVIII; XX. 9.

<sup>39</sup> Светлов П., *прот.* Идея Царства Божия // Богословский вестник. 1903. № 6. С. 231–232.

ный на несправедливостях: внутри — на человеческих законе и суде, не могущих быть праведными, извне — на войне. При этом протоиерей Павел видит именно в этом «главный недостаток опыта философии истории» Иппонийского епископа и «узость» его взгляда на историю: все, что не вмещается в рамки Царства Божия, «выкидывается, так сказать, за борт»<sup>40</sup>.

К трудам, посвященным экклесиологии Иппонийского епископа, примыкали работы, связанные с его сакраментологией. Так, еще в 1864 г. в Киеве была опубликована статья архимандрита Порфирия (Попова) «Учение блаженного Августина о неповторяемости Таинства Крещения»<sup>41</sup>, автор которой подчеркивал актуальность августиновских творений и церковной деятельности для современной Русской Церкви. «К числу великих и достославных подвигов пастырской ревности блаженного Августина принадлежит обращение многих донатистов к православной Церкви. Донатисты были раскольники... Они столь же упорно чуждались общения с православными, как наши беспоповцы... Древле-отеческое церковное учение о неповторяемости крещения полезно знать и иметь в виду и при сношении с нашими раскольниками-беспоповцами...»<sup>42</sup> На основе древних церковных источников сравнивая две точки зрения на принятие еретиков в Церковь — священномученика Киприана Карфагенского и блаженного Августина, — архимандрит Порфирий, без сомнения, считал верной августиновскую: «...что правильного найдем в нечестивых, исправим извращенное, оставим неприкосновенным то, что есть в них правильного»<sup>43</sup>. Следовательно, христианское крещение — во имя Отца, Сына и Святого Духа — истинно, даже если совершено оно в еретическом сообществе. Но это само по себе не оправдывает еретика, пребывающего «в неправде [своего] отделения», — не погибнуть он может, лишь исправив «беззаконие еретического вымысла» и признав «Церковь Христову, возрастающую, как было проречено, по всей земле»<sup>44</sup>. Актуальность такого решения проблемы русского раскола у автора статьи не вызывала сомнения.

---

<sup>40</sup> Светлов П., *прот.* Идея Царства Божия. С. 234.

<sup>41</sup> Порфирий (Попов), *архим.* Учение блаж. Августина о неповторяемости таинства Крещения // ТКДА. 1864. № 5. С. 3–47.

<sup>42</sup> Там же. С. 3–4.

<sup>43</sup> Там же. С. 41.

<sup>44</sup> Там же. Ср.: De baptismo. Lib. I. 10.

Неменьший интерес вызывала у русских богословов антропология блаженного Августина. Так, еще в 1860 г. профессор философского класса КДА Памфил Юркевич опубликовал статью, отвечающую вопрошаниям времени: о значении сердца в духовной жизни человека<sup>45</sup>. Автор ставил во главу угла исследование Священного Писания — слова Божия, поверяя им, как критерием, современные попытки: либо «научно» свести внутреннюю, сердечную жизнь человека к психологическим и даже физиологическим явлениям, к «самозаконию ума»<sup>46</sup>, либо увести в «крайности мистицизма»<sup>47</sup>. Однако и здесь блаженный Августин оказался очень близок и востребован. Памфил Юркевич опирался на его положение, что «душа человека, откуда бы там ни происходила она, есть от Бога», и на заключение, выведенное из исследования разных оснований веры: «*nemo credit, nisi volens*»<sup>48</sup>, указывающее прежде всего на стремление сердца к «безусловному благу»<sup>49</sup>. Блаженным Августином навеяно и практическое заключение этой статьи: теряясь среди сомнений и противоречий своего широкого знания, «возьми и читай!»<sup>50</sup>.

Одним из крупнейших вкладов в русскую «августиниану» киевской духовно-академической корпорации стала монография Константина Скворцова «Блаженный Августин как психолог», представленная в 1870 г.<sup>51</sup> Автор, рассматривая учение блаженного автора о душе и его психологический метод, прежде всего подтверждал уже неоднократно замеченное предвосхищение блаженным Августином идей Декарта. Именно Августин, а не Декарт первым высказал утверждение: «...дух, желающий правильно философствовать, должен в себе самом установить центр, из которого можно было бы выходить для исследований, а не во внешнем мире», а «*ego si fallor, sum*»<sup>52</sup>, точно

<sup>45</sup> Юркевич П. [Д.] Сердце и его значение в духовной жизни человека: По учению слова Божия // ТКДА. 1860. Ч. I. С. 63–118.

<sup>46</sup> Там же. С. 93.

<sup>47</sup> Там же. С. 97–98.

<sup>48</sup> «Никто не верит, кроме того, кто хочет» (*лат.*) — одна из важнейших для блаженного Августина идей.

<sup>49</sup> Там же. С. 102–103.

<sup>50</sup> Там же. С. 118. П. Д. Юркевич не дает ссылки, но ср.: *Confessiones*. Lib. VIII. 12.

<sup>51</sup> Скворцов К. [И]. Блаженный Августин как психолог // ТКДА. 1870. № 4. С. 154–200; № 5. С. 324–354; № 6. 671–713; № 7. С. 83–103; № 8. С. 328–372; № 9. С. 641–696;

<sup>52</sup> «Если я ошибаюсь, я существую» (*лат.*) — тезис, высказанный блаженным Августином в полемике со скептиками (*De civitate Dei*. Lib. XI. 26).



так же как Декартово *cogito, ergo sum*<sup>53</sup>, может служить непоколебимым основанием верности знания»<sup>54</sup>. Но главная заслуга Иппонийского епископа, с точки зрения К. И. Скворцова, в «антропологическом прорыве», заложившем основу христианской антропологии: он приводит доказательство «нашего разума в разуме Божественном, нашего богоподобия», указывает, что «наша разумная душа... близка к Богу, когда чиста; и чем больше приближается к Нему любовью, тем более просвещается этим мысленным светом»<sup>55</sup>. Естественно, не миновал Константин Скворцов и знаменитого учения блаженного Августина о человеческой воле и ее свободе, особенно важного для российского общества 1860–1870-х гг., об умалении человеческой воли пред волей Божественной, о «нечистой воле», удалившейся от воли Божией, как «причине всех зол». Еще одним ключевым моментом этого исследования явилось размышление об августиновском «психологическом переживании времени» и о «Божественном предвидении нашей свободы»<sup>56</sup>.

Антропологическая проблематика блаженного Августина волновала и казанских патрологов. Так, в середине 1870-х гг. профессор КазДА Дмитрий Гусев обратился к полемике Иппонийского епископа с пелагианами о природе божественной благодати и происхождении души человека<sup>57</sup>. Хотя это исследование не имело непосредственного продолжения на протяжении почти двух десятилетий, преемник Дмитрия Гусева по кафедре патристики Леонид Писарев в 1894 г. начал свою профессорскую деятельность с представления фундаментального труда по учению блаженного Августина о человеке в его отношении к Богу<sup>58</sup>.

Русским богословам были важны не только «доминирующие» идеи блаженного Августина, к которым обращались многие предшествующие поколения. Так, в 1895 г. была начата подготовка новой формы духовной школы — как средней, так и высшей. Вновь встал

---

<sup>53</sup> «Мыслю, следовательно, существую» (*лат.*) — утверждение Рене Декарта, легшее в основу рационализма Нового времени.

<sup>54</sup> Скворцов К. [И]. Блаженный Августин как психолог // ТКДА. № 5. С. 329.

<sup>55</sup> Там же. С. 344.

<sup>56</sup> Там же. № 7. С. 86–94.

<sup>57</sup> Гусев Д. В. Антропологические воззрения бл. Августина в связи с учением пелагианства // ПС. 1876. № 7. С. 59–92.

<sup>58</sup> Писарев Л. И. Учение блж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.

вопрос о самой сложной его составляющей — пастырском богословии и пастырской подготовке в целом<sup>59</sup>. Именно в этой обстановке внимание русских исследователей вновь обратилось к блаженному Августину, к его учению о пастырстве. В 1895 г. в «Трудах Киевской духовной академии» был опубликован «очерк по пастырскому богословию» священника Александра Яхонтова<sup>60</sup>. Автор был выпускником МДА, поэтому публикация его труда в органе другой академии была в каком-то смысле признанием «приоритета» Киевской школы в августиновской тематике. Очерк был построен на основе сочинения блаженного Августина «De visitatione infirmorum» и его речи «De pastoribus». Так как первое из сочинений не имеет четко установленного авторства (как и авторского названия), о. Александр провел небольшое исследование и путем сравнения идей и конкретных выражений пришел к выводу о едином авторстве обоих текстов — блаженного Августина. Однако, конечно, задача состояла не в этом, а в выделении главных черт священника и основных направлений его деятельности — по мнению знаменитого «опытного» (по собственному выражению блаженного Августина) пастыря и воспитателя пастырей. О. Александр постарался реконструировать «тип истинного пастыря»<sup>61</sup>, начертанный пером Иппонийского епископа и основанного на его личном опыте душепопечения. Особое внимание обращено на пастырское посещение пасомых (о чем прямо говорит название, присвоенное первому из изучаемых текстов блаженного Августина). Эти личные посещения (видимо, не только в физическом смысле), с объяснением скорбей, выпадающих на долю каждого человека, да и всего вероучения и нравоучения, о. Александр Яхонтов считал «ключом» попечения о душах, вверенных пастырю Богом<sup>62</sup>. Именно этого, с точки зрения автора статьи, часто не хватало выпуск-

<sup>59</sup> Именно в эти годы пишется магистерская диссертация выпускника КДА 1893 г. архимандрита Иннокентия (Пустынского) «Пастырское богословие в России за XIX век» (Сергиев Посад, 1899), а также ряд других работ, связанных с пастырским служением. См. также: *Сухова Н. Ю.* Несостоявшаяся духовно-учебная реформа 1890-х годов // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 3 (20). М., 2006. С. 7–26.

<sup>60</sup> *Яхонтов А., свящ.* Сочинение блаженного Августина «De visitatione infirmorum» и его речи «De pastoribus»: Очерк по науке «Пастырское богословие» // ТКДА. 1895. № 10. С. 277–308.

<sup>61</sup> Там же. С. 300.

<sup>62</sup> См.: Там же. С. 301–307.

никам духовных семинарий и академий. И это следовало учесть при подготовке новой духовно-учебной реформы. Автор статьи ставит вопрос и о нравственном облике пастыря, о грехах и смирении пастыря, признающего свою неотделимость от общего греховного состояния человека, скорбях и мучительном преодолении греха.

Двумя годами позднее к пастырско-педагогической теме в наследии блаженного Августина вновь обратится выпускник КазДА Николай Кибардин. Взгляды блаженного Августина на образование и воспитание христианина и клирика оказались для автора столь важны, что он посвятил их изучению всю свою дальнейшую научную деятельность, а в 1910–1915 гг. опубликовал ряд статей, которые оказались интересны не только для духовной школы, но и для российского Министерства народного просвещения<sup>63</sup>.

В последний год благополучной деятельности российских духовных академий — накануне революции 1917 г. — были представлены сразу две серьезные работы по догматическим трудам блаженного Августина: выпускник КазДА Павел Верещацкий вновь обратился к учению Иппонийского епископа о Святой Троице<sup>64</sup>; профессор МДА Иван Попов представил докторскую диссертацию по гносеологии и онтологии блаженного Августина<sup>65</sup>.

Публиковались в российских духовных журналах и переводы западных авторов, связанные с блаженным Августином. Так, в 1868 г. в «Трудах Киевской духовной академии» был опубликован переведенный профессором КДА Филиппом Терновским фрагмент издан-

---

<sup>63</sup> Часть статей была опубликована в периодическом издании родной для автора академии (Кибардин Н. П. Система педагогики по творениям блаженного Августина // ПС. 1910. № 1. С. 66–88; № 2. С. 169–179; № 5. С. 620–633; № 7. С. 144–202; № 9. С. 318–351; 1911. № 8. С. 153–170; *Он же*. Блаженный Августин, епископ Иппонский, как воспитатель клира // Там же. 1915. № 5. С. 33–43; № 6. С. 197–214; № 7/8. С. 402–419 (отд. отт.: Казань, 1915)); часть — в журнале Министерства народного просвещения (Кибардин Н. П. Новая школа блаженного Августина // Журнал Министерства народного просвещения. 1912. № 10. С. 129–175).

<sup>64</sup> *Верещацкий П. И.* Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Казань, 1917. См. также: *Он же*. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // ПС. 1911. № 7, 9; *Он же*. Умозрительное богословие блаженного Августина, епископа Иппонийского // Там же. 1915. Т. III. С. 115–140; 1916. Т. I. С. 308–325; Т. II. С. 157–187; 1917. С. 86–103, 241–270, 353–408; 1918. С. 179–208.

<sup>65</sup> *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Т. I. Ч. 1: Личность блаженного Августина»; Ч. 2: Гносеология и онтология блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916.

ного годом раньше сочинения Амадея Тьерри о блаженном Иерониме, посвященный отношениям двух блаженных — Иеронима и Августина<sup>66</sup>. Хотя это было не оригинальное сочинение, сам выбор текста свидетельствовал об интересе русских богословов к формированию богословской традиции западного христианства.

Интерес профессоров к наследию блаженного Августина разделяли и студенты российских духовных академий. Во всех четырех академиях за указанный период удалось выявить более 70 выпускных кандидатских работ, непосредственно посвященных творениям блаженного Августина или тесно связанных с ними. Возможно, более тщательное изучение комплекса кандидатских диссертаций даст и более значимые данные. Но их подробный анализ — тема особого исследования.

Заметим, что русские богословы неоднократно говорили и писали о недостаточной разработке наследия блаженного Августина. Однако одновременно они укоряли светских специалистов — историков и философов — в недостаточно корректной с богословской точки зрения интерпретации идей Иппонийского епископа. Так, в 1911 г. профессор СПбДА Николай Глубоковский поместил в «Трудах Киевской духовной академии» свой отзыв на исследование Владимира Герье «Блаженный Августин»<sup>67</sup>. Отзыв содержал соображения, важные и для изучения наследия блаженного Августина, и для русской богословской науки в целом. Николай Глубоковский давал высокую оценку исследованию Владимира Герье «в общем историческом значении» как самой личности Иппонийского епископа, так и «дальнейшей исторической судьбе августинизма»<sup>68</sup>. Однако при этом Владимиру Герье адресовался упрек в невнимании «к русским трудам, по преимуществу богословским», в незнакомстве с «русскою духовно-академическою интерпретацией» идей блаженного Августина и, вследствие этого, в некорректном анализе творений последнего «в библейской и вообще богословской области»<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> Блаженный Иероним и блаженный Августин в их взаимных отношениях / Пер. Ф. Терновского // ТКДА. 1868. № 7. С. 3–47 (Из сочинения Амадея Тьерри: Saint Jerome. P., 1867. V. II. P. 118–176).

<sup>67</sup> Глубоковский Н. Н. Блаженный Августин в изображении русского светского историка: О книге профессора В. И. Герье «Блаженный Августин. Зодчие и подвижники “Божьего царства”» (Ч. I. М., 1910) // ТКДА. 1911. № 1. С. 125–162.

<sup>68</sup> Там же. С. 160–161.

<sup>69</sup> Там же. С. 151, 153, 155–156, 160.

Так, он упрекает Герье в некорректном анализе самого «появления донатистов», расхождения донатистов с православными, видя их только в местных условиях и личных отношениях, а не догматические и обрядовые расхождения. То, что он не видит никакого богословского основания в этом расколе, естественно, не позволяет и понять адекватно трактаты блаженного Августина, связанные с этим расколом, которые, по мнению Глубоковского, имеют несомненную догматическую направленность, его еkkлесиологию, сакраментологию.

Таким образом, внимание богословов духовных академий к идеям блаженного Августина вновь подтвердило вневременную актуальность его наследия. Несмотря на пятнадцативековое отстояние, иную традицию, Иппонийский епископ оказался востребованным в жизни и проблемах Русской Церкви XIX — начала XX в., а его идеи и церковные методы были близки русским христианам. Более того, углубленное изучение творений блаженного Августина позволяло лучше понять и историю отечественного богословия, и его проблемы, которые если и были замечены ранее, но без выявления их причинно-следственных связей, лишь с жесткой резолюцией «западного влияния» или даже «западного пленения».

Разумеется, все исследования, проведенные в российских духовных академиях, составляли лишь самое начало изучения обширнейшего наследия Иппонийского епископа. Далеко не по всем темам, важным для блаженного Августина, были представлены серьезные работы. Определенный вклад был внесен в изучение еkkлесиологической проблематики августиновского наследия, чрезвычайно важной для Русской Церкви XIX — начала XX в. и ввиду специфических церковно-государственных отношений, и ввиду проблемы русского раскола. Как и для предшествующих поколений, для русских богословов было важно учение об умалении воли человеческой перед волей Божественной и психологические идеи Иппонийского епископа. Лишь начат был анализ богословско-исторической концепции блаженного Августина, но интерес к ней свидетельствовал о перспективности этого направления для русского богословия. Но в изучении русскими академическими богословами наследия блаженного Августина проявилась главная черта церковного Предания — его вневременная жизненность для Церкви, способность отвечать на сегодняшние актуальные церковные проблемы.

**Ключевые слова:** блаженный Августин, Русская Православная Церковь, духовные академии, богословская наука.

## The study of the heritage of St. Augustine in higher theological school of Russia (the second half of the 19th — early 20th century)

N. Sukhova

The article provides an overview of the activities of Russian theological academies for the study of the heritage of St. Augustine in the second half of the 19th — early 20th century. In value Sankt-Augustine for the Russian theological tradition it is possible to allocate three aspects: 1) the inclusion of works by Augustine in the Russian-speaking space through transfers; 2) the influence of the ideas of St. Augustin on the Russian theologians — both directly and indirectly, through the ideas mainly through European theological currents of the 17–18th centuries; 3) study of the life and heritage of St. Augustine.

The author draws attention to the relevance of the ideas and methods of the Church of St. Augustine to solve the problems of the Russian Church of the 19th — early 20th century, in spite of the distance to the 15th centuries. Although not all themes that are important for St. Augustine were studied in Russian theology, the author identifies the most developed areas: Trinitarian, ecclesiological, anthropological; in the early 20th century — the historical-theological and pastoral-educational.

**Keywords:** St. Augustine, Russian Orthodox Church, Russian ecclesiastical academies, theology.

### *Список литературы*

1. Селиверстов В. Августин в русской интеллектуальной традиции // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб., 2002.
2. Сухова Н. Ю. Несостоявшаяся духовно-учебная реформа 1890-х годов // Вестник ПСТГУ. Серия II: История: История Русской Православной Церкви. Вып. 3 (20). М., 2006. С. 7–26.
3. Уваров М. С. Блаженный Августин в русских переводах екатерининского времени // Международная конференция «Екатерина Великая: эпоха российской истории»: Тезисы докладов. Санкт-Петербург, 26–29 августа 1996 г. / Отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб., 1996. С. 103–107.

4. Хондзинский П., иер. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 1 (33). С. 22–36.
5. Хондзинский П., иер. Учение святителя Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блж. Августина // Там же. 2012. Вып. 6 (44). С. 21–29.
6. *Brav Christian*. Bucher im Staube. Theologie Johann Armdts in ihrem Verhaltnis zur Mystik. Leiden, 1986.
7. Jugie M. Saint Augustin dans literature theologique de l'Eglise russe // Echos d'orient. 1930. Octobre–Decembre. P. 385–395.

# Блаженный Августин в кандидатских диссертациях российских духовных академий (1860–1910-е гг.)

Н. Ю. Сухова

Данная статья является продолжением статьи этого сборника «Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX — начало XX в.). Но теперь внимание сфокусировано на участии в изучении деятельности и наследия Иппонийского епископа выпускников академий — молодых богословов, лишь начинающих свою научную деятельность и готовящихся к активному церковному служению.

Автор выявил более 70 работ выпускников духовных академий, посвященных непосредственно блаженному Августину и его богословским и философским идеям, не считая еще нескольких десятков, в которых имя блаженного Августина не стоит в заглавии, но он занимает одно из важнейших мест в исследовании. В статье проведен хронологический и тематический анализ выявленных диссертаций. Обширность студенческой «августинианы» и общий анализ работ свидетельствуют о близости и жизненной важности наследия блаженного Августина для молодых российских богословов, желании не просто изучить эти труды и опыт, но и применить их к современной церковной жизни и личному участию в этой жизни.

Данная статья является продолжением статьи этого сборника «Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX — начало XX в.)». Но если в предшествующей статье рассматривались труды преподавателей российских духовных академий, уже состоявшихся исследователей, то теперь внимание сфокусировано на участии в изучении деятельности и наследия Иппонийского епископа выпускников академий — молодых богословов, лишь начинающих свою научную деятельность и готовящихся к активному церковному служению. Разумеется, от сочинений студентов ждать каких-то значимых научных открытий и неожиданных выводов — за редким исключением — не приходится. Тем не менее студенческая «августиниана» является свидетельством интереса молодых русских богословов к наследию Иппонийского епископа. Кроме того, именно кандидатские работы являются наиболее чуткой лакмусовой бумагой для выявления актуальности тех или иных идей блаженного Августина для Русской Церкви и российского об-



щества: более зрелые научные работы писались долго и окончательное их представление иногда довольно далеко отстояло по времени от выбора темы, кандидатские же сочинения — в лучшем или худшем виде — представлялись своевременно, в конце выпускного курса. Конечно, не все молодые богословы решались обращаться к актуальным церковным проблемам — даже через призму древнего отца Церкви, — но, как показало исследование, такое дерзновение было свойственно многим юным представителям «духовной учености».

Выбор студенческого авторского круга ставит проводимое исследование в двойное проблемное поле. С одной стороны, следует учитывать общие проблемы, с которыми было связано изучение наследия блаженного Августина в России, палитру предпочтений русских авторов и особенности их интерпретации. С другой стороны, встают дополнительные проблемы, связанные с научной деятельностью студентов российской высшей духовной школы. Недооценка как первых, так и последних может привести к неверным выводам.

В предшествующей статье обращалось внимание на то, что во второй половине XIX в. начался очередной этап русской «августинианы» — новый, ибо после перехода «школьного» богословия на русский язык знание латыни в духовных академиях значительно ухудшилось и блаженного Августина приходилось открывать заново. Но перевод сочинений Иппонийского епископа на современный русский язык, начатый в 1860-х гг. в КДА, давал надежду и даже делал необходимым научное изучение его наследия, исследования профессорско-преподавательской корпорации подразумевали вовлечение в этот процесс их учеников.

Основная часть статьи состоит из двух разделов: в первом анализируются статистические данные по кандидатским диссертациям, связанным с блаженным Августином, — по конкретным академиям, по времени, по тематике; во втором выявляются наиболее яркие и интересные идеи молодых богословов по поводу богословия Иппонийского епископа.

1. В целом в богословском наследии всех четырех духовных академий (Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской) выявлено более 70 работ, посвященных непосредственно блаженному Августину и его богословским и философским идеям. Авторы еще более 20 работ, не упоминая имени Иппонийского епископа в заглавии, ставят его деятельность и наследие в центр своих исследований

или на одно из важнейших мест. К таковым относятся, например, работы, посвященные учению святых отцов и учителей о Церкви<sup>1</sup> и о Святом Духе<sup>2</sup>; пелагианской ереси, донатистскому расколу и мерам Церкви по отношению к еретикам и раскольникам в целом<sup>3</sup>; арианским спорам — и соответственно тринитарному учению<sup>4</sup>; учению о благодати Божией и о предопределении<sup>5</sup>; учению о первородном грехе, о свободе человека и его воле<sup>6</sup>; об оправдании человека верой и добрыми делами<sup>7</sup>; о Промысле Божиим в судьбах мира и человечества и Царствии Божиим<sup>8</sup>. Еще довольно широкий круг молодых богословов активно обращается к идеям блаженного Августина по тому или иному вопросу наряду с аналогичными идеями других отцов и учителей Церкви первых веков. Последние работы в данной статье не учитываются, ибо обращение к ранним отцам вполне естествен-

<sup>1</sup> ОР РГБ. Ф. 172. К. 431. Ед. хр. 10. *Четвериков Сергей*. Выяснение понятия о Церкви на основании определений и понятий о ней, данных святыми отцами и учителями Церкви. 1896 г. и др.

<sup>2</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 605. *Кедровский Александр*. Учение о Святом Духе у отцов и учителей Церкви первых трех веков христианства. 1895 г. и др.

<sup>3</sup> ОР РГБ. Ф. 172. К. 441. Ед. хр. 12. *Яшин Александр*. О мерах, какие были употреблены в древней Церкви против еретиков и раскольников. 1864 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1153. *Архангельский Николай*. Ересь пелагианская. 1871 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 603. *Кутепов Николай*. История раскола донатистов. 1876 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 273. *Шайтанов [Кремлевский] Александр*. Ересь пелагианская: История пелагианства и пелагианская доктрина. 1896 г. и др.

<sup>4</sup> СПбДА [не сохранилась]. *Самуилов Вячеслав*. История арианства на латинском Западе. 1887 г.

<sup>5</sup> ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 854. *Трофимович Петр*. Об освящающей и спасающей христианина благодати, по учению Откровения и Церкви. 1882 г.; СПбДА [не сохранилась]. *Доброхотов Василий*. Критический разбор учения о предопределении с общим очерком истории этого учения. 1886 г. и др.

<sup>6</sup> ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Ч. 2. Ед. хр. 324. *[Маслов Григорий]*. О первородном грехе по учению отцов и учителей Церкви первых 4-х веков христианства. [1905 г.]; ОР РГБ. Ф. 172. К. 335. Ед. хр. 19. *Пивоварчук Михаил*. Учение о свободе воли в древнехристианской Церкви. [1907 г.] и др.

<sup>7</sup> ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 855. *Левицкий Иван*. Об оправдывающей христианина вере, по учению Откровения и Церкви. 1882 г. и др.

<sup>8</sup> ОР РГБ. Ф. 172. К. 373. Ед. хр. 2. *Свавицкий Аполлинарий*. Превосходство христианского учения о Царстве Божиим перед учением гр. Толстого. 1895 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 968. *Буткин Николай*. Значение идеи Царства Божия в системе христианского мировоззрения и жизни. 1907 г.; СПбДА [не сохранилась]. *Каменский Михаил*. Сущность мирового исторического процесса по учению новейших представителей философии и истории и оценка этого учения с точки зрения религиозно-христианского учения о Промысле Божиим в судьбах мира и человечества. 1907 г. и др.

но для большей части богословских исследований, а значимость места и значения блаженного Августина в сонме отцов древней Церкви не вызывает сомнения. Наконец, есть ряд работ, посвященных «августинизму» XVII в. — янсенизму, пиетизму, а также связанным с этими движениями конкретным личностям: Паскалю, Кенелю, Фенелону, Боссюэ и др.<sup>9</sup> Но такие работы — тема особого исследования.

Из 74 «явных» работ, посвященных блаженному Августину, 15 принадлежат студентам СПбДА, 27 — студентам МДА, 16 — студентам КДА и 16 — студентам КазДА. Приоритет МДА неожиданный — скорее этого можно было бы ожидать от КДА, занимавшейся на протяжении более полувека переводом наследия Иппонийского епископа. Выявить в этом приоритете какую-либо значимую тенденцию довольно сложно, ибо темы предлагались разными профессорами по соответствующим дисциплинам. Но все же интерес конкретного профессора значил много и мог сконцентрировать внимание его учеников на определенной тематике. Так, можно выделить как минимум три таких личности: в 1880-х гг. — профессора психологии СПбДА А. Е. Светилина; в 1890-х гг. — профессора патристики КазДА Л. И. Писарева, автора фундаментального труда по учению блаженного Августина о человеке в его отношении к Богу<sup>10</sup>; в начале XX в. — профессора патристики МДА И. В. Попова, автора диссертации по гносеологии и онтологии блаженного Августина<sup>11</sup>. Все эти три профессора занимались преимущественно антропологической тематикой, что не могло не сказаться и на специфике предлагаемых ими кандидатских тем. Наконец, особый интерес к блаженному Августину проявлял пресвященный Антоний (Храповицкий) — ученик А. Е. Светилина по СПбДА, затем ректор МДА (1891–1895) и КазДА (1895–1900).

<sup>9</sup> ОР РГБ. Ф. 172. К. 293. Ед. хр. 8. *Лосев Петр*. О пиетизме у протестантов. 1870 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 363. Ед. хр. 10. *Розанов Николай*. Янсенизм. 1878 г.; СПбДА [не сохранилась]. *Беллавин Василий*. Кенэль (Quesnel) и отношение его к янсенизму. 1888 г.; СПбДА [не сохранилась]. *Прокливитантов Георгий*. Религиозно-философское мирозерцание Паскаля. 1894 г.; СПбДА [не сохранилась]. *Смердынский Павел*. Взгляд Боссюэта на протестанство в его *Historie des variations des eglises potestants*. 1896 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 346. Ед. хр. 6. *Попов Иосиф*. Иезуиты и янсенизм (К вопросу о значении иезуитского ордена в истории развития римско-католической догматической системы). 1900 г. и др.

<sup>10</sup> *Писарев Л. И.* Учение блаж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.

<sup>11</sup> *Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Ч. 1: Личность блаженного Августина»; Ч. 2: Гносеология и онтология блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916.

Если обратить внимание на временное распределение «августиновских» работ, то можно сделать общее замечание: интерес к наследию блаженного Августина повышается начиная с 1880-х гг. С одной стороны, это было связано с общей ситуацией в России и церковной жизни: активизацией полемики со старообрядцами, сектантами, а также новым витком диалога со старокатоликами и англиканами. Вполне понятно, что идеи блаженного Августина не могли при этом оставаться без внимания. С другой стороны, в академическом богословии появляются новые тенденции, которые также определяют новый всплеск интереса к Иппонийскому епископу. Так, начинается выкристаллизовываться в качестве особого направления антропология, — разумеется, ключевыми становятся вопросы о первородном грехе, человеческой воле и ее свободе, благодати. Более определенным становится интерес не только образованного общества, но и самой высшей духовной школы — по крайней мере, ее отдельных представителей — к внеакадемическому, «мирянскому» богословию — славянофилам, философствующим писателям.

В этом общем повышении интереса выделяется несколько временных концентров: 1884–1888, 1894–1898, 1905–1907 гг., причем первый явно связан с СПбДА (можно усмотреть указанное выше влияние А. Е. Светилина), второй — с МДА и КазДА (не без вклада преосвященного Антония (Храповицкого)), третий — со всеми академиями.

Но, разумеется, главный интерес представляет тематическое распределение работ, связанных с блаженным Августином. Наиболее значимы два тематических блока: экклесиологический и антропологический. С ними обоими тесно сопрягаются работы по августиновской философии или даже богословию истории. Разумеется, есть несколько работ по тринитарному учению блаженного Августина и его пневматологии.

Несколько меньшие по количеству работ, но чрезвычайно важные для духовной школы, воспитывающей служителей слова Божия, еще три направления в изучении наследия Иппонийского епископа: экзегетическое, гомилетическое, пастырско-педагогическое.

2. Во второй части выделим некоторые наиболее интересные работы по указанным выше направлениям, а также идеи, характерные для ряда работ.

Как уже было сказано, кандидатские диссертации в духовных академиях XIX — начала XX в. — это выпускные работы, поэтому им свойственны все недостатки, неизбежно связанные с этим жанром,

неопытностью исследователей и кратким временем, отпущенным на написание работы. Часть работ не представляет научной ценности и даже не несет какой-либо новизны, а построена на компиляции трудов предшествующих авторов — иностранных или даже своих, отечественных. Некоторые выпускники хотя и пытаются строить исследование самостоятельно, но пользуются русскими переводами августиновских трактатов, что, разумеется, также не отвечает строгим научным критериям. Наконец, наиболее самостоятельные, добросовестные и деятельные нередко склонны к одной из крайностей: либо они смущаются критически подходить к идеям отца древней Церкви — пусть и западного, и неоднократно ранее критикуемого; либо, напротив, с молодым дерзновением возлагают на Иппонийского епископа не только привычную ответственность за *filioque* и прочие особенности западного богословия, но и недостаточно четкую экзегезу, связанную с односторонностью его образования, слабой филологической подготовленностью блаженного Августина, незнанием греческого и еврейского языка. Впрочем, у большинства молодых богословов все же хватает снисходительности по отношению к древнему автору, и они не отказывают ему в определенных успехах в богословской учености.

В первом — экклесиологическом — направлении можно выделить три варианта работ: 1) о расколе донатистов и полемике с ним блаженного Августина<sup>12</sup>; 2) об августиновском понимании Церкви и ее отношений с государством<sup>13</sup>; 3) об учении блаженного Августина о Церкви в эсхатологической перспективе и о Царствии Божием<sup>14</sup>. Первые два варианта имели наибольший «рейтинг» на протя-

<sup>12</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 603. *Кутепов Николай*. История раскола донатистов. 1876 г.; СПбДА [не сохранилась]. *Вакуловский Александр*. Poleмика бл. Августина против донатистов. 1905 г.; ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 2137. *Белоликов Василий*. Деятельность блаженного Августина против раскола донатистов. 1911 г. и др.

<sup>13</sup> ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 844. *Меньшов Алексей*. Учение блаженного Августина о Церкви. 1881 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 408. Ед. хр. 12. *Суходольский Лев*. Изложение и оценка учения блаженного Августина о Церкви. 1887 г.; ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1218. *Ефимов Александр*. Об отношении Церкви к государству по учению блаженного Августина. 1891 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1518. *Доброславин Михаил*. Учение блаженного Августина о государстве. 1910 г. и др.

<sup>14</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 239. *Самуилов Павел*. Разбор творения блаженного Августина «О граде Божием» в историческом отношении. 1873 г.; ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1375. *Чемена Мартирий*. Сочинение блаженного Августина «О граде Божием», как первый опыт христианской философии истории. 1894 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 706. *Амаросий (Полянский), иеромонах*. Учение о Царстве Божием (по сочинению

жении всего обозреваемого периода, что объясняется уже указанными выше причинами: раскол, ереси, диалог с иными конфессиями, да и сам синодальный период с его специфическими отношениями Церкви и государства к середине XIX в. настоятельно требовали научного изучения с учетом церковного опыта. Богословие же истории Иппонийского епископа выявлялось постепенно, очень осторожно, повышение интереса к нему произошло уже в преддверии революционного катаклизма.

Обращаясь к полемике блаженного Августина с донатистами, авторы диссертаций выделяли прежде всего поднятый в этой полемике вопрос о действительности и спасительности Таинств Церкви, совершаемых недостойными лицами. Крайне важна для молодых авторов была формулировка общего учения блаженного Августина о Церкви как «посреднице» в освящении людей. Следует отдать молодым богословам должное: они не ограничиваются рассмотрением традиционных противодонатистских трактатов блаженного Августина<sup>15</sup>, но привлекают другие сочинения, полезные для выяснения общего понятия древнего автора о Церкви<sup>16</sup>. Наконец, выпускники академий часто обращают внимание на ложность некоторых утверждений донатистов — прежде всего взгляда на Церковь как на общину, отделенную от государства, — и, напротив, на представление блаженного Августина о «внутреннем единстве» Церкви и государства, их служении и помощи друг другу. Но, разумеется, этот вопрос, вызывая особый интерес в связи со спецификой церковно-государственных отношений в самой России, при соотнесении августиновских идей с реалиями синодальной эпохи далеко не всеми авторами решался в пользу последних<sup>17</sup>.

---

блаженного Августина «О граде Божием»). 1903 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 320. Ед. хр. I. *Никольский Евгений*. Град Божий и град человеческий в ветхозаветной истории (по сочинению блж. Августина «О граде Божием» в его отношении к данным Библии). 1917 г. и др.

<sup>15</sup> «О крещении против донатистов» («De baptismo contra Donatistas»), «Против посланий Пармениана» («Contra epistulam Parmeniani»), «Послание к католикам против донатистов, или О единстве Церкви» («Epistula ad catholicos de secta Donatistarum seu De unitate ecclesiae»), «К донатистам после встречи» («Ad donatistas post collationem»), «Против Гауденция» («Contra Gaudentium»).

<sup>16</sup> «Введение в Псалмы» («Enarrationes in psalmos»), «О научении основам веры людей, незнакомых с учением Христа» («De catechizandis rudibus») и др.

<sup>17</sup> ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 844. *Меньшов Алексей*. Учение блаженного Августина о Церкви. 1881 г. См. также: Отзыв архимандрита Сильвестра (Малеванского) о сочи-

Более поздние работы этого направления строятся в основном не в церковно-историческом, а в церковно-практическом ключе: авторы обращают особое внимание на применимость исследуемого материала к российской действительности начала XX в.<sup>18</sup> Вопрос об отношении к старообрядческому расколу особенно остро встал после 1905–1907 гг., поэтому экклесиологическое осмысление древнего раскола и успешные практические действия против него Иппонийского епископа представляли реальный интерес, подтверждаемый рецензентами<sup>19</sup>. Ответы блаженного Августина на главные вопросы, вокруг которых группировалась его литературная и практическая борьба с расколом — о святости и кафоличности Церкви, о перекрещивании схизматиков и принятии в сущем сани, о веротерпимости или внешне-принудительных мерах борьбы с расколом, — систематизировались в виде, удобном для использования их русскими догматистами, канонистами и полемистами против раскола.

Среди кандидатских работ, посвященных наследию блаженного Августина, следует выделить сфокусированные на богословско-исторической концепции Иппонийского епископа. В предыдущей статье говорилось о начале изучения этой темы в духовно-академическом сообществе профессором КазДА Михаилом Красиным в начале 1870-х гг.<sup>20</sup> и активизации этого процесса в 1890-х гг.<sup>21</sup> Не оста-

---

нении А. Меньшова «Протоколы заседаний Совета КДА за 1880/81 учебный год». Киев, 1881. С. 238–240.

<sup>18</sup> Белоликов В. Учение блаженного Августина о Таинствах церковных // Вера и разум. 1909. № 11/12. С. 687–716.

<sup>19</sup> Отзывы и. д. доцента иеромонаха Анатолия (Грисюка) и экстраординарного профессора Ф. И. Мищенко о сочинении В. Белоликова «Протоколы заседаний Совета КДА за 1910/11 учебный год». Киев, 1911. С. 468–472, 472–475 соотв. Однако дальнейшая церковная судьба В. З. Белоликова вызывает немало вопросов, особенно в связи с его изучением церковных расколов: в 1924 г. он присоединился к обновленческому расколу, в каковом и пребывал до 1934 г.

<sup>20</sup> Красин М. Творение блж. Августина «De Civitate Dei» как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань, 1873.

<sup>21</sup> Григорий (Борисоглебский), иером. Сочинение блаженного Августина «О Граде Божием» как опыт христианской философии истории. Харьков, 1891; Лопухин А. П. Идея Промысла Божия в истории, преимущественно по воззрению блаженного Августина и Боссюэта // Христианское чтение. 1892. № 3/4. С. 214–298; Родников Н. П. Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью, сравнительно с учением о том же отцов, учителей и писателей Церкви первых четырех веков и средневековых теократических богословов Западной Церкви. Казань, 1897.

вались вне этого интереса и молодые богословы. Так, в 1894 г. выпускник КДА Мартирий Чемена представил кандидатскую работу «О граде Божиим», называя его «первым опытом христианской философии истории». Работа не является оригинальной, ибо автор не выходит из руслу традиционных рассуждений — определение язычников и христиан к соответствующим «градам», судьбы тех и других<sup>22</sup>, — но начало было положено.

В 1903 г. в КазДА появился более интересный опыт: кандидатская диссертация Александра Полянского — будущего священномученика Амвросия — с характерным названием: «Учение о Царстве Божием по соответствующему сочинению блаженного Августина “О Граде Божием”»<sup>23</sup>. Диссертация была написана почти одновременно с выходом статей протоиерея Павла Светлова «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания», а отчасти была откликом на них<sup>24</sup>. С одной стороны, работа носила апологетический характер: А. Полянский сетовал, что вопрос о Царствии Божием в русской богословской литературе мало разработан, и это дает возможность современной светской литературе и обществу, охваченным жадой обновления жизни, «лелеять в своих головах и сердцах сладкие мечты о Царстве Божием как «золотом веке на земле»<sup>25</sup>. Все авторы подобных концепций имеют общее: они представляют будущий золотой век на земле грубо чувственным, материальным. Одно направление, которое возглавляет Лев Толстой, единственным условием основания на земле Царства Божия поставляет свое непротivление злу насилием в связи с другими заповедями своего «евангелия». Другое — «прогрессисты» — всю надежду наступления на земле золотого века возлагают на естественный прогресс человечества, всех сторон его жизни. Третье — марксисты — видят верное средство

<sup>22</sup> ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1375. *Чемена Мартирий*. Сочинение блаженного Августина «О Граде Божием», как первый опыт христианской философии истории. 1894 г.

<sup>23</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 706. *Амвросий (Полянский)*, иеромонах. Учение о Царстве Божием (по сочинению блаженного Августина «О граде Божием»). 1903 г. Как и большая часть кандидатских диссертаций, эта работа не была опубликована в свое время, ее публикация осуществилась лишь в наши дни (*Амвросий (Полянский)*, еп. Учение о Царстве Божием по сочинению блаженного Августина «О Граде Божием». Тверь, 2003).

<sup>24</sup> *Светлов П., прот.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания: Богословско-апологетическое исследование // Богословский вестник. 1902. № 5, 6, 10, 11; 1903. № 1—4, 6, 7/8; 1904. № 1, 3, 5.

<sup>25</sup> *Амвросий (Полянский)*, еп. Учение о Царстве Божием... С. 26—28.



к обеспечению на земле лучшего будущего в переустройстве экономических условий жизни народа. Четвертое — социал-демократы — в перемене общественных, государственных порядков страны, все равно мирным или насильственным путем. Поэтому необходимо противопоставить этим тенденциям богословие истории как истории спасения, истории Креста и Царства Божия, а наиболее разработана эта тема у Иппонийского епископа. С другой стороны, в работе А. Полянского впервые в русском богословии соединились две линии: уже привычная философия истории блаженного Августина и размышление о Царстве Небесном как предельном состоянии Церкви странствующей. Таким образом, осмысление концепции блаженного Августина как богословия истории начало занимать место в русском духовно-академическом мире, но до какого-то логического завершения этот процесс дойти не успел...

Кандидатские диссертации антропологической тематики, ориентированные на блаженного Августина, также можно разделить на несколько направлений, впрочем, очень тесно связанных друг с другом: спор блаженного Августина с пелагианами, свобода человека, учение о воле и о благодати Божией, психология Иппонийского епископа<sup>26</sup>. Последнее направление набирало силу в связи с общим интересом к психологии в начале XX в., который не мог не захватить и высшие духовные школы. Сюда же можно отнести работы, связанные с самим блаженным Августином и его «Исповедью»<sup>27</sup>. Как представляется юным богословам и будущим пастырям, «Исповедь» бла-

<sup>26</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1154. *Арнольд Евлампий*. Спор блаженного Августина с пелагианами о первородном грехе. 1868 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1153. *Архангельский Николай*. Ересь пелагианская. 1871 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1627. *Рождественский Иван*. Блаженный Августин и борьба его с пелагианством. 1873 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 440. Ед. хр. 1. *Янковский Филимон*. Учение Василия Великого и блаженного Августина о свободе падшего человека. 1878 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 305. Ед. хр. 4. *Миловзоров Николай*. Учение блаженного Августина о благодати Божьей перед судом богооткровенного учения. 1884 г.; ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1030. *Евсеев Василий*. Антропологическое учение блаж. Августина. 1886 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 243. Ед. хр. 10. *Европин Павел*. Психология бл. Августина. 1892 г.; ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 2245. *Лаговский Иван*. Психология блаженного Августина. 1913 г. и др.

<sup>27</sup> ОР РГБ. Ф. 172. К. 272. Ед. хр. 9. *Корсаковский Алексей*. «Исповедь» блаженного Августина как материал для характеристики самого Августина и его времени. 1890 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 438. *Преображенский Михаил*. Процесс нравственного возрождения по книге Августина «Confessiones» в связи с фактами его собственной жизни. 1905 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 370. Ед. хр. 21. *Сапожков Николай*. Религиозно-нравственное развитие блаженного Августина по «Исповеди». 1912 г. и др.

женного Августина — уникальный источник для личной христианизации, чрезвычайно важный для России конца XIX — начала XX в. Неоднократно проводится сравнение ее с одноименным сочинением Ж.-Ж. Руссо — этому посвящено даже две специальные диссертации<sup>28</sup>. Разумеется, сравнение приводило к выводам не в пользу Руссо: если Руссо, описывая пороки, может возбуждать греховную тягу к ним, то Августин питает к порокам отвращение и учит в деле искоренения порока полагаться на сверхъестественную помощь. Подвиг же человеческий, к которому авторы сочинений призывают вместе с Иппонийским епископом российское общество, — обращение ко Христу, приобретение этого религиозного опыта.

Однако есть и работы, более «обличительные» по отношению к Иппонийскому епископу и написанные с протопастырским пафосом и несогласием: падший человек в понимании блаженного Августина неспособен не только самостоятельно спастись и творить что-либо положительное без помощи благодати, но и делать какое-либо самостоятельное аскетическое усилие.

К антропологическим работам по блаженному Августину примыкают гносеологические, авторы которых обращаются к августиновской *sensus mentis* — особой способности души познавать Бога<sup>29</sup>. Однако все авторы этих работ не минуют высказать блаженному Августину упрек в том «раздвоении» западного христианства, которому он содействовал: онтологическую пропасть между Богом и человеком, которую сам-то Августин заполнял, прибегнув к платоновской антропологии, но оставил при этом тяжелое наследие как католической схоластике, так и Реформации. В логическом завершении августиновских идей, сделанных схоластами, взаимоотношения между Богом и человеком понимаются как внешние им обоим, благодать же может даваться на основании «заслуг» Христа, удовлетворивше-

<sup>28</sup> ОР РГБ. Ф. 172. К. 391. Ед. хр. 4. *Соколов Виктор*. «Исповедь» бл. Августина и «Исповедь» Руссо как памятники перехода светского (языческого) мирозерцания Западной Европы в религиозное и, наоборот, религиозного в светское (язычествующее). 1906 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 253. Ед. хр. 20. *Иванов Борис*. «Исповедь» блаженно-го Августина и «Исповедь» Ж.-Ж. Руссо. 1914 г.

<sup>29</sup> ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1581. *Иларионов Петр*. Учение блаж. Августина о Богопознании в связи с его учением о познании вообще. 1899 г.; СПбДА. *Лебедев Михаил*. Гносеологическое и метафизическое значение учения о воле блаж. Августина. 1904 (работа не сохранилась, но о содержании можно судить по отзыву А. П. Высокоостровского: Журналы заседаний Совета СПбДА за 1903/04 уч. г. СПб., 1904. С. 218–219).

го Своей искупительной жертвой Божественное правосудие. Реформаторы, отказавшись от понятий «заслуг» и «добрых дел», остались с раздвоением между Богом и человеком, конечная судьба которого определяется одной благодатью (*sola gratia*).

Можно проследить распространение интереса к антропологической тематике среди академий: из СПбДА — от учеников А. Е. Светилина — в МДА (явно через преосвященного Антония (Храповицкого), но, видимо, не только через него), затем в КазДА. Последнее совпадает по времени с перемещением туда на ректуру того же преосвященного Антония, но следует иметь в виду и местный казанский интерес к блаженному Августину. Казанский профессор Дмитрий Гусев еще в 1876 г. обращался к антропологии Иппонийского епископа<sup>30</sup>, его же преемник по кафедре патристики Леонид Писарев не только сам представил фундаментальное исследование по учению блаженного Августина о человеке в его отношении к Богу<sup>31</sup>, но и инициировал ряд кандидатских работ по антропологии Иппонийского епископа.

Несколько работ посвящено триадологии и пневматологии блаженного Августина. Новый этап диалога со старокатоликами и англиканами вновь поставил вопрос о *filioque*, и Святейший Синод призвал академии заняться вновь этим вопросом. В 1900–1902 гг. каждая из академий представила по кандидатской диссертации на эту тему<sup>32</sup>, но эти работы не содержат каких-либо оригинальных идей.

Наконец, обратим внимание на диссертации, определенные связью блаженного Августина с подготовкой клириков. Сочинения на тему «Блаженный Августин как гомилет»<sup>33</sup> не представляют значи-

<sup>30</sup> Гусев Д. В. Антропологические воззрения блж. Августина в связи с учением пелагианства // Православный собеседник. 1876. № 7. С. 59–92.

<sup>31</sup> Писарев Л. И. Учение блж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.

<sup>32</sup> НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1581. Тихоницкий Елпидифор. Учение блж. Августина о Святой Троице. 1900 г.; СПбДА. Евфимия (Киприановича), иеромонах. Учение бл. Августина об исхождении Святого Духа. 1901 г. (работа не сохранилась, о содержании можно судить по отзыву протоиерея Петра Лепорского «Журналы заседания Совета СПбДА за 1900/01 уч. г.» СПб., 1901. С. 348–351); ОР РГБ. Ф. 172. К. 330. Ед. хр. 17. Остроумов Николай. Учение о Св. Троице в сочинении блаженного Августина «De Trinitate». 1902 г.; Горюновский Трифиллий, священник. Учение блаженного Августина о Св. Троице в его сочинении «De Trinitate». 1914 г.

<sup>33</sup> ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 433. Шиманский Иосиф. Блаженный Августин как гомилет. 1869 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 271. Ед. хр. 14. Копылов Василий. Блаженный Августин

тельного интереса, однако важность этой темы блаженного Августина для российской духовной школы с ее проповеднической заостренностью придавала этим работам определенную важность.

С гомилетикой вполне понятным образом связаны экзегетические работы: проповедники — они же толкователи слова Божия<sup>34</sup>. Среди этих работ превалируют три темы: августиновское толкование Шестоднева и Псалтири (по «*De Genesi ad litteram libri XII*» и «*Enarrationes in psalmos*»), его «Согласие евангелистов» («*De consensu Evangelistarum*») и августиновские правила толкования священных текстов — в основном по «*De doctrina christiana*», но с привлечением различных примеров<sup>35</sup>. Есть некоторые вариации: так, правила понимания Священного Писания блаженного Августина сравниваются с таковыми Тихония Африканского — это, разумеется, по предложению преосвященного Антония (Храповицкого) и не без его влияния на само исследование<sup>36</sup>.

---

как гомилет. 1874 г.; НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1688. *Чернозерский Александр*. Блаженный Августин, как проповедник. 1877 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 203. Ед. хр. 8. *Веселовский Михаил*. Блаженный Августин как гомилет. 1882 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 370. Ед. хр. 4. *Садковский Дмитрий*. Блаженный Августин как проповедник. 1909 г. и др.

<sup>34</sup> Эта связь была крайне дорога для преосвященного Антония (Храповицкого) — известно, что свои статьи он подписывал как «С. С. Б.» — «служитель слова Божия» (см.: С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), иером.] О монашестве учен. I. // Церковный вестник. 1889. № 29. С. 505–507; С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), иером.] О монашестве учен. II. // Там же. № 30. С. 521–522).

<sup>35</sup> ОР РГБ. Ф. 172. К. 250. Ед. хр. 5. *Зверев Алексей*. Учение бл. Августина о творении мира. 1888 г.; ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1372. *Симоновский Даниил*. Шестоднев блаженного Августина. 1894 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 263. Ед. хр. 3. *Казанцев Василий*. «Семь правил для понимания Священного Писания» Тихония Африканского и «Христианская наука» блаженного Августина как руководство при толковании Священного Писания. 1896 г.; ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1508. *Хондря Василий*. Блаженный Августин, как толкователь Священного Писания Ветхого Завета. 1897 г.; ИР НБУВ. Ф. 304. Дис. 1627. *Баландин Александр*. Сочинение блаженного Августина «*De consensu evangelistarum*» (анализ сочинения и значение его в истории толкования Священного Писания Нового Завета). 1900 г.; ОР РГБ. Ф. 172. К. 200. Ед. хр. 16. *Вещеревич Григорий*. Вторая и третья книги сочинения блаженного Августина «*De doctrina christiana*». 1920 г. и др.

<sup>36</sup> ОР РГБ. Ф. 172. К. 263. Ед. хр. 3. *Казанцев Василий*. «Семь правил для понимания Священного Писания» Тихония Африканского и «Христианская наука» блаженного Августина как руководство при толковании Священного Писания. 1896 г. Тема была предложена преосвященным Антонием в последний год его ректорства в МДА. Ср.: Антоний (Храповицкий), архим. О правилах Тихония и их значении для современной экзегетики // Прибавления к творениям святых отцов. 1891. Часть XLVIII. Кн. 1. С. 162–183.

Наконец, третья составляющая пастырско-педагогического блока, часто пересекающаяся с предыдущими: взгляд блаженного Августина на образование и воспитание христианина и клирика. Особенно важна эта тема оказалась в 1910—1917 гг.: в 1909 г. при подготовке нового Устава духовных академий устами преосвященного Антония было очень жестко заявлено, что научно-богословское образование должно быть непосредственно связано с подготовкой священства — не только второго не может быть без первого, но и первое без второго теряет всякий смысл. В работах по этой теме наиболее интересны два момента. Первый: сама школа клириков с ее принципами, методами, внутренними отношениями, выработкой настроенности пастыря, мистической настроенностью<sup>37</sup>. Второй — архиактуальный в указанные годы — состав дисциплин в образовании пастыря и толкователя слова Божия. В этом вопросе молодые богословы очень заинтересованно выделяли советы блаженного Августина: во-первых, будущий толкователь должен запастись всеми научными средствами, облегчающими ему разумение Писания; во-вторых, нравственными, позволяющими не забывать высокое значение Писания как Божественного Откровения. В научном — приуготовительном — образовании тоже есть несколько ступеней: 1) знакомство с языками, на которых изначально появилось Писание — только тот, кто знает языки, может ориентироваться при разночтениях, неточных переводах, многосмысленности слов; 2) умственные науки, отрабатывающие способность мышления и сообщающие знания теоретические: логика или диалектика — умение рассуждать, философия — умение думать; арифметика — умение понимать значение чисел; 3) чувственные науки, сообщающие фактическое предметное знание (история и география)<sup>38</sup>. Но все это тщетно, если научному приуготовительному образованию не последует особая подготовка — образование веры и любви, страха Божия, благочестия,

<sup>37</sup> ОР РГБ. Ф. 172. К. 253. Ед. хр. 6. *Зыков Иван*. Педагогические воззрения блаженного Августина. 1913 г. и др. См. также работы выпускника КазДА Н. П. Кибардина: *Кибардин Н. П.* Система педагогики по творениям блаженного Августина // Православный собеседник. 1910. № 1. С. 66—88; № 2. С. 169—179; № 5. С. 620—633; № 7. С. 144—202; № 9. С. 318—351; 1911. № 8. С. 153—170; *Он же*. Блаженный Августин, епископ Иппонский, как воспитатель клира // Православный собеседник. 1915. № 5. С. 33—43; № 6. С. 197—214; № 7/8. С. 402—419 (отд. отт.: Казань, 1915); *Он же*. Новая школа блаженного Августина // Журнал Министерства народного просвещения. 1912. № 10. С. 129—175.

<sup>38</sup> ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Ч. 2. Ед. хр. 274. *Иванов Михаил*. Аврелий Августин, епископ Иппонийский, как толкователь Священного Писания. 1887 г. Л. 12—18.

чистоты сердца: если не полюбишь Писания, не сможешь его понять; любовь просит, любовь ищет, любовь толчет, любовь и отвергает; чрез любовь может быть опять же удержано то, что открыто; знание надмевает, любовь созидает — вот что постоянно должен помнить исследователь Священного Писания<sup>39</sup>.

Как показывает общий анализ работ, наследие блаженного Августина было не просто интересно, но жизненно важно, близко и актуально для молодых российских богословов. Нельзя не отметить охотный выбор кандидатских тем, связанных с личностью и трудами блаженного Августина, желание не просто изучить эти труды и опыт, но применить их в современной церковной жизни. Все это и даже дерзновенная критика некоторых идей далекого по времени Иппонийского епископа свидетельствуют об обращении к нему не как к памятнику христианской мысли, но как к живому учителю Церкви, отвечающему и на сегодняшние актуальные церковные проблемы.

**Ключевые слова:** блаженный Августин, Русская Православная Церковь, духовные академии, богословская наука.

## St. Augustine in the master's theses in Russian theological academies (1860–1910)

N. Sukhova

By this article author continues the «study of the heritage of St. Augustine in higher theological school» — the previous paper of this book. But here author focuses on the works of the younger generation — the graduates of Russian ecclesiastical schools. In the paper were explored about 70 works containing Augustin's name in the title and a few dozen where St Augustine or his theology took place in the text. Also paper contains the chronology of the explored dissertations. The student «Augustiniana» is a really vast field of study — it means that the problems which were risen by this ancient father were definitely interesting for Russian young theologians, and they wanted not only explore and examine his heritage but use it in the context of the Church life of the time.

**Keywords:** St. Augustine, Russian Orthodox Church, Russian ecclesiastical academies, theology.

---

<sup>39</sup> ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Ч. 2. Ед. хр. 274. Л. 18–20.

## Об авторах

*Михаил Владимирович Дмитриев* — д-р ист. наук, проф. МГУ им. М. В. Ломоносова.

dmitrievm@ceu.edu

*Священник Роберт Додаро* — д-р богословия и патристики, директор Августинианского патристического института (Рим).

dodaror@netscape.net

*Георгий Евгеньевич Захаров* — канд. ист. наук, доцент кафедры всеобщей истории ПСТГУ.

g.e.zakharov@gmail.com

*Ханна Ковальска-Стусс* — д-р гуманитар. наук, проф. Ягеллонского университета (Краков).

kowalska.hanna@gmail.com

*Маргарита Анатольевна Корзо* — канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Института философии РАН.

korzor@mail.ru

*Петр Борисович Михайлов* — канд. филос. наук, зав. кафедрой систематического богословия и патрологии БФ ПСТГУ, доцент.

locuspetri@rambler.ru

*Ирина Сергеевна Редькова* — канд. ист. наук, доцент МГТУ МИРЭА.

irinaredkova@yandex.ru

*Дмитрий Владимирович Смирнов* — вед. науч. редактор редакции богословия и церковного права ЦНЦ «Православная энциклопедия».

smirnov.pravenc@gmail.com

*Наталья Юрьевна Сухова* — д-р церковной истории, д-р ист. наук, проф. богословского факультета ПСТГУ.

suhovanat@gmail.com

*Жерар Феррероль* — д-р гуманитар. наук, проф. университета Сорбонна (Париж).

gerard.ferreyyrolles@wanadoo.fr

*Алексей Русланович Фокин* — д-р филос. наук, вед. науч. сотр. Института философии РАН, зав. кафедрой богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. Свв. Кирилла и Мефодия.

al-fokin@yandex.ru

*Протоиерей Павел Хондзинский* — кан. богословия, зав. кафедрой практического богословия богословского факультета ПСТГУ.

paulum@mail.ru

*Научное издание*

**Блаженный Августин  
и августинизм в западной  
и восточной традициях**

Художественное оформление *Н. Е. Ильенко*

Корректор *Е. Б. Варфоломеева*

Верстка *М. С. Ананко*





Блаженный Августин  
и августинизм  
в западной и восточной  
традициях