

- ○ [Мирозозерцание Блаженного Августина](#)
 - [Часть 1](#)
 - [§ I](#)
 - [§ II](#)
 - [§ III](#)
 - [Часть 2. Августин — апологет теократического идеала западного христианства](#)
 - [§ I](#)
 - [§ II](#)
 - [§ III](#)
 - [§ IV](#)

Введение

Содержание

Миросозерцание Блаженного Августина

Часть 1

§ I

Пятый век, несомненно, одна из важнейших эпох христианской цивилизации. Это та критическая эпоха, когда церковь, во всеоружии своей вполне сложившейся организации, вступает в средние века, передаваясь от древнего греко-латинского мира варварам и воспринимая в себя греко-латинские элементы. Вместе с тем это тот век, когда уже весьма резко и рельефно обозначается различие между христианством эллинским, восточным и латинским, западным. Государственный порядок в то время расшатан и поколеблен в самом своем основании; церковь одна представляет собою общественное единство, скрепляя и связуя империю, распадающуюся на части в процессе саморазложения. Она одна противостоит сепаратистским движениям и центробежным силам, грозящим разрушить государство. Против варваров, со всех сторон прорывающихся в империю сквозь ослабевшие легионы, она одна представляет собою культурное единство греко-латинского мира. «Среди волнений мира, — говорит еще в конце IV века св. Амвросий Медиоланский, — церковь остается неподвижной; волны разбиваются об нее — не будучи в состоянии ее пошатнуть. В то время, как всюду вокруг нее раздается страшный треск, она одна предлагает всем потерпевшим крушение тихую пристань, где они найдут себе спасение». Церковь представляет собою в то время единство не только духовное, но и мирское; одряхлевшее государство не в состоянии отправлять самых элементарных своих функций, светская власть не может уже собственными силами защитить государство извне и скрепить его изнутри; она не обеспечивает ему ни справедливого суда, ни сколько-нибудь сносной администрации. Поэтому церковь, как единственная живая сила в этом обществе, волей-неволей вынуждена взяться за мирские дела, исполнять задачи светской власти. Мы видим в ту эпоху епископов в роли светских администраторов и судей, разбирающих такие дела, как споры о наследстве; мы видим их и в роли дипломатов.

В те тяжкие времена необходимость иногда заставляет их принимать деятельное участие даже в военной защите государства: епископ в осажденном городе нередко стоит во главе обороны. На

Западе и на Востоке церковь спасает государство, отправляя его функции. Это ведет там и здесь к образованию такого порядка вещей, в котором церковное единство смешивается с государственным и благодатный порядок строго не размежуется с порядком мирским. Константин Великий понимал, что империя не может одними своими силами противостоять естественному процессу саморазложения и смерти. Чувствуя, что государство само по себе спастись не способно, что оно не в состоянии держаться на материальном базисе своей стихийной силы и военного могущества, он искал ему сверхприродной основы и призвал церковь к обоснованию Рима: он хотел скрепить единое государство посредством единой церкви. Но именно поэтому он и его преемники хотели стоять во главе единой церкви, чтобы через нее господствовать над государством. С одной стороны, император хочет сделать свою мирскую власть центром христианского общества, подчинив ей власть духовную в качестве служебного органа. Но, с другой стороны, и церкви присуще стремление к самостоятельности и попытки восточных императоров к главенству в делах веры встречают энергичное противодействие. Притязаниям светской власти противопоставляется независимый епископат с римским епископом, как главою и центром.

На востоке и на Западе в интересующую нас эпоху мы наблюдаем образование своеобразной христианской теократии, в которой церковь смешивается с государством; она не сливается с ним в единое целое, но, как сказано, строгие и определенные границы между ними отсутствуют. В обеих половинах империи это смешение двух сфер, церковной и государственной, ведет, однако, к противоположным результатам. На Востоке через все отдельные царствования христианских императоров красной нитью проходит один неизменный принцип церковной политики, увековеченный императором Констанцием в классическом изречении: «Что я хочу, да будет вам канон», — говорил он собору епископов в Милане. При системе управления государством посредством церкви, единый канон и, в особенности, единый догмат представляют для императора не только единую церковь, но и единое государство. В догматических вопросах и спорах он заинтересован не только как верующий, но и как представитель мирской власти. С точки зрения Константина, высказанной им и унаследованной его преемниками, чтобы спасти

государственное единство, нужен единый Бог и единая вера. Понятно, что с этой точки зрения всякий догматический спор, всякое разделение в церкви представляется угрозой целостности государства. Чтобы не выпустить из рук власть, необходимо заставить подданных верить так же, как и император: кто держится другого исповедания, тот не только еретик, но и бунтовщик. Отсюда стремление императора определять самое содержание христианского догмата. Он берет на себя обязанности духовной власти, диктуя своим подданным догматические формулы. Он предписывает им верить или не верить в единосущие Сына Божия Отцу или равенство Св. Духа Сыну, признавать в Сыне одно или два естества и т.п. Так поступают императоры как еретические, так и православные. Если церкви и поручаются разнообразные мирские задачи, то император тем более стремится утвердить над нею свою суперматию, обратив ее в орган своей светской политики.

Само собой разумеется, что властолюбие императоров — не единственная причина такого порядка вещей. В глазах массы христиан император — защитник веры — является центром христианского общества и поэтому — повелителем церкви. К нему обращаются и епископы для решения своих догматических споров, причем, как водится, те, кому удастся склонить его в свою пользу, признают за ним право авторитетного вмешательства в дела веры, отрицают же это право те, против кого власть императора обращается. Если, с одной стороны, император стремится к главенству в делах веры, то, с другой, и иерархия стремится обратить догматы в принудительные юридические нормы. Языческое прошлое империи, где не было особого жреческого класса и всякий светский магистрат мог отправлять жреческие функции, не подготовило общество к различению духовного и светского порядков, и мы видим, как и в христианской империи то и другое переплетается и смешивается.

На Востоке, где светская власть сравнительно сильна, это смешение ведет к преобладанию светской власти, которая узурпирует функции церкви. Совсем другое происходит на Западе. Здесь в течение всего IV и V-го веков вплоть до падения Западной империи мы видим, с одной стороны, постепенное умаление светской власти, а с другой — быстрый рост и усиление независимого епископата. Быстро развиваясь, духовная власть здесь господствует над мирской областью,

подчиняя себе в конце концов и саму императорскую власть. Это отличие Запада от Востока вызвано сложной совокупностью культурно-исторических условий.

На Западе христианская империя с самого начала не имела почвы под ногами и была осуждена на бессилие. Перенося свою резиденцию на Восток, Константин чувствовал, что он не в состоянии сломить преданий языческого Рима, и мечтал лишь о том, чтобы самому от них освободиться. Язычники на Западе составляли в то время большинство и были в Риме господствующей силой. Язычниками был заполнен сенат. Рим оставался центром язычества, а вступить в открытую борьбу с язычеством было не под силу и самому Константину. Христианская империя не могла упразднить языческое царство, а могла существовать лишь рядом с ним как другой Рим, как город Константина. Выступая в качестве главы христианства на Востоке, Константин оставался главой язычества на Западе. Будучи внешним архиереем в Константинополе, он не переставал быть верховным жрецом в Риме. Если на Востоке игнорировалось язычество императора, то на Западе — его христианство. Империя официально не переставала быть языческой на Западе, будучи уже христианской на Востоке. В течение всего IV-го века язычники в Риме составляют внушительную силу, если не большинство, и парализуют своей глухой оппозицией власть христианского императора. Уже одно это осуждает западных кесарей на бессилие. Языческое большинство относится к ним враждебно или равнодушно; им остается опереться на христианское меньшинство. Среди раздвоившегося общества они между двух огней: они опасаются раздражать язычников слишком крутыми мерами, не отваживаясь на энергичную, последовательную борьбу с ними, но, вместе с тем, нейтральной или слишком нерешительной политикой, пассивной по отношению к язычникам, рискуют оттолкнуть от себя христиан.

Как уже было сказано, у них нет почвы под ногами, и христианский элемент, на который они опираются, держит их в зависимости от себя. В противоположность прямой и последовательной внутренней политике восточных императоров, политика западных кесарей поражает нас своими частыми колебаниями, отсутствием какого бы то ни было выдержанного принципа. Констанций, например, властвуя над обоими половинами

империи, мог высказывать на Западе те же притязания и проводить их с теми же деспотическими приемами, как и на Востоке. Но его преемник Валентиниан не стремился к главенству в делах веры, держась нейтральной политики относительно всех возможных религиозных мнений, как христианских, так и языческих. Грациан же во всем подчинялся наставлениям миланского епископа Амвросия, склоняясь, в его лице, перед авторитетным руководством церкви. То самое обстоятельство, которое создает слабость императоров на Западе, обуславливает здесь силу церкви. Пребывание христианских императоров в Риме, как центре языческой оппозиции, с самого начала было невозможным. Язычники занимали главнейшие светские магистратуры. Языческая партия, чтобы сохранить за своим обрядом прежнее значение, должна была притвориться, что никакой перемены не произошло, что все осталось по-прежнему. И действительно, императоров продолжают провозглашать божествами после их смерти и сенат учреждает им официальные культы. Санкционировать такой порядок вещей своим присутствием христианский кесарь не может. Вместе с тем, он не смеет и открыто выступить против него, так как это значило бы восстановить против себя сильную языческую партию. Чтобы избежать роковой коллизии, императоры редко показываются в Риме, а живут в Милане или Равенне, куда их влечет еще и необходимость быть ближе к северной границе, которой постоянно угрожает опасность варварских нападений. Они позволяют обожать себя издали и смотрят сквозь пальцы на ненормальное положение, которое они не в состоянии изменить. Но вследствие этого Рим, политический центр их государства, уходит из сферы их влияния. Христианская община со своим епископом во главе стоит здесь одиноко против царства язычников, выносит борьбу с язычеством на своих плечах без поддержки государства. Значение императора этим совершенно уничтожается: как христианин, он бессилен над своими языческими подданными; как предмет языческого культа и как верховный жрец, он — нуль в глазах христиан. Значение епископата усиливается за счет ослабления значения императора, и в особенности растет значение епископа римского, папы. Столица древнего мира неизбежно является центральным пунктом борьбы христианства и язычества. Ведя эту борьбу собственными силами, римская церковь привыкает к самостоятельности, пользуется такой независимостью,

как никакая другая церковь империи. В значительной мере благодаря этому, здесь развивается самостоятельная, независимая духовная власть, какой нет на Востоке, где кесарь выступает как представитель христианского единства, господствуя над большинством епископата.

В Риме в глазах большинства язычников, стоящих на почве вековых традиций империи, христианство императора было лишь случайным инцидентом, и христиане также не привыкли видеть в нем своего деятельного помощника. Представителем христианского единства здесь является папа, а не император. Для римских христиан папа больше кесаря: последний не имеет силы над папой и не может принудить его к подчинению. Еще в языческие времена римская община с ее епископом получает первенствующее значение в глазах христиан, как центр борьбы с язычеством.

Рим имеет особый статус как пункт, где встречаются представители всех частей империи, всех национальностей, следовательно, и всех христианских общин, где, стало быть, рельефнее, чем где-либо, обрисовывается общенародный, вселенский характер церкви. Это — центр всечеловеческого общения, не связанного исключительно с какой-либо местностью или национальностью, а потому и центр христианского общения. В христианской империи все содействует усилению этого универсального значения римской общины и римского епископа, в особенности же слабая и двойственная политика западных кесарей. Уходя из сферы влияния императоров, христианский Рим становится Римом папским. Он перестает быть светской столицей, чтобы утвердиться в своем значении города св. Петра и апостольского престола.

Этому немало способствует и то, что кесарь поглощен заботами о сохранении в неприкосновенности границ своего государства, о цельности империи. Взор его постоянно обращен то на север, то на юг, ему угрожает в Галлии то варварское нападение, то восстание легионов под знаменем узурпатора. Другую опасность представляет для него Африка, житница империи, снабжающая ее хлебом. Всякое восстание в Африке влечет за собою прекращение подвоза хлеба и голод в Италии. Разрываясь между крайним севером и крайним югом своих владений, император выпускает из рук центр своего государства, невольно уступая его быстро возрастающему и расширяющемуся

влиянию папы. Император отовсюду тесним внешними врагами и сепаратистскими движениями. Желая связать и скрепить прочной связью отдельные провинции империи, он вынужден обратиться к церкви, которая одна в ту эпоху скрепляет общество, единит людей, тогда как все остальное их разъединяет. Он силен ее силой, но потому он должен выслушивать ее властный голос, должен неизбежно ей подчиняться. Уже в конце четвертого века даже не папа, а миланский епископ Амвросий помыкает императорами.

По мере того, как светская власть слабеет, впадая в старческое бессилие, духовная власть епископа становится на ее место, отправляя ее функции, и Августин жалуется на то, что, в качестве епископа, он до того завален светскими, гражданскими делами, что это мешает отправлению его пастырских обязанностей. Смещение церкви и государства, выразившееся на Востоке в мирском деспотизме, в господстве мирской власти над церковью, на Западе, напротив, ведет к тому, что государство постепенно уходит в церковь, а церковь постепенно облачается в государство. Возвышению епископов над государством способствует и та благородная роль, которую они играют во время варварских нашествий. В минуту, когда сил у государства не хватает, чтобы спасти своих подданных от ярости завоевателей, епископы выступают в роли защитников мирного населения; они берут на себя обязанности посредников между победителями и побежденными и делают то, что не под силу государству — спасают свою беззащитную паству, укрощая дикие разрушительные инстинкты варваров. Понятно, что христиане больше надеются на своих епископов, ждут от них своего спасения, а не от светской власти. Восточные императоры своими цезаро-папистскими стремлениями со своей стороны также способствовали расширению власти папы, хотя и в чисто духовной сфере. В значительной мере благодаря им, влияние папы распространилось далеко за пределы Западной империи, на дальний Восток.

Распространяя свои религиозные убеждения угрозами и насилием, восточные императоры стремятся сделать свое вероисповедание всеобщей принудительной нормой, преследуя разномыслящих с ними как ослушников их власти. Вот почему всякий раз, когда на константинопольском престоле сидит еретический кесарь, православные церкви Востока, гонимые и теснимые им, ищут опоры и

помощи извне. Само собой разумеется, что их взоры обращаются к центру независимой церковной власти — к Риму. Апеллируя к римскому епископу, обращаясь к нему как к высшей инстанции в христианском мире, они в эти бедственные эпохи обыкновенно признают его высшим авторитетом и судьей в своих спорах. Императорские ереси всегда на руку папам: они дают им возможность выступать в роли защитников гонимого православия, представителей вселенской церкви в ее единстве, обнимающем Запад и Восток. Своей нетерпимой политикой восточные императоры создают силу папы, отдавая восточные православные церкви в сферу его влияния. Таким образом влияние, а отчасти и власть папы распространяется за пределы Западной империи.

Во времена мира и безопасности власть эта обыкновенно не признается на Востоке, но в эпохи гонений, в критические моменты жизни церкви ее призывают на помощь и без нее не обходятся. Против слабой и ничтожной императорской власти на Западе уже в конце IV-го века стоит могущественная духовная власть с универсальным влиянием и значением. Можно сказать, что церковь здесь одна скрепляет и поддерживает государство, готовое рухнуть. На Востоке церковь стоит под защитой государственной власти. На Западе она предоставлена самой себе. Более того, она бережет и опекает здесь саму государственную власть в лице ничтожных и слабых императоров.

Вглядываясь внимательно в занимающую нас эпоху, мы убедимся, что в ней уже в конце IV-го и начале V-го века все элементы средневековой жизни и все признаки европейской цивилизации налицо. Атомарный индивидуализм разлагающегося общества в то время уже сливается с индивидуализмом пришлых германских элементов, прорвавшихся в империю. Расшатанный до основания государственный порядок уже не в состоянии сдержать анархического произвола, и церковь одна стоит против индивидуализированной личности с ее стремлением к безграничной свободе и ненасытной жаждой жизни. Привыкшая к разносторонней практической деятельности, не только духовной, но и мирской, церковь мало-помалу проникается элементами античной культуры, насыщается государственными идеями древнего Рима; ее епископы являются представителями не только духовной власти, но и светских преданий,

юридических и административных. Ее духовенство в управлении и господстве над людьми, и пастыри ее могли быть для варваров не только наставниками в вере, но и учителями права. На этой-то почве возрос и развился тот теократический идеал, который уже в начале V-го века нашел себе классическое выражение в творениях Бл. Августина. О нем-то мы теперь и будем говорить.

§ II

Блаженный Августин — одна из самых интересных исторических личностей, которые когда-либо существовали. Оценка ее — одна из сложнейших и труднейших задач в виду разнообразия и богатства элементов, вошедших в состав его учения и так или иначе повлиявших на образование его характера. Августин — во всех отношениях олицетворение той переходной эпохи V-го столетия, когда один обветшавший мир рушится, а другой создается на его развалинах.

Он стоит на рубеже между древностью и средними веками: собирая обломки древней культуры, он вместе с тем закладывает основы средневекового, частью же и новейшего европейского мирозерцания. Говоря словами Шарпантье, *Civitas Dei* Августина есть «надгробное вещание мира нового». Эти слова могут послужить прекрасной характеристикой и всей жизни и деятельности нашего отца церкви. Это во всех отношениях двойственная личность: в ней воплотились и сосредоточились все противоположности его века. Более того, он предвосхитил и объединил в себе контрасты нового времени, ибо, будучи отцом и, можно сказать, основателем средневекового католичества, он вместе с тем другими сторонами своего учения был пророком протестантизма. И если протестанты и католики с одинаковым правом видят в нем своего родоначальника, то мы без всякого сомнения можем признать его отцом западного христианства во всех главнейших его разветвлениях.

Сын развратного африканца-язычника и христианской святой, Августин во всей своей жизни остается двойственным порождением язычества и христианства, которые борются в нем до конца его жизни, не будучи в состоянии совершенно преодолеть одно другое. Внутренняя борьба этой личности — мировая борьба, и тот процесс психологического развития, который он увековечил в своей «Исповеди» есть прекрасное олицетворение мирового кризиса. Двум противоположным настроениям, сменившимся в жизни Августина, разнузданному язычеству его молодости и святому христианству зрелых лет, соответствуют две общественные среды; его внутреннее раздвоение есть раздвоение тогдашнего общества.

Родина Бл. Августина, северная Африка, являет собою яркий образец этого раздвоившегося общества. Здесь противоположные настроения усиливаются страстной и впечатлительной африканской природой. Африка в занимающую нас эпоху — страна контрастов: здесь мы находим крайний аскетизм, соседствующий с самым грубым развратом, племенную религиозность рядом со всевозможными чувственными эксцессами.

Младший современник Августина Сальвиан описывает Африку, как какой-то сплошной дом терпимости: целомудренный африканец, по его словам, уже не африканец. Это страна самых ужасных противоестественных пороков. Трудно пройти по улицам африканской столицы Карфагена, говорит он, чтобы не оскверниться. И вместе с тем, как мы знаем, Африка — родина таких величайших учителей церкви, как Тертуллиан, таких святых, как мученик Киприан и сам Августин. Тот же Сальвиан приходит в ужас от антирелигиозности африканского общества, не исключая и христиан, которые смешивают христианский культ с языческими, приносят жертвы идолам, а потом приходят к христианским алтарям.

Характерная черта африканцев — их ненависть к монахам и подвижникам. Монах, пришедший случайно в Карфаген, подвергался проклятьям, насмешкам и оскорблениям. Апостолы могли с большей безопасностью входить в языческие города, говорит Сальвиан, чем монахи в христианский Карфаген. Общество, как видно из этого описания, делится между аскетизмом отдельных подвижников, гонимых в пустыню всеобщей ненавистью, и разнузданным развратом масс. Суровый несколько склонен к преувеличению, и Гастон Буассье справедливо предостерегает против чрезмерного доверия его показаниям. Но в данном случае у нас нет причин подвергать сомнению истинность его слов, так как то же впечатление мы выносим из творений самого Августина, в особенности из его «Исповеди»: и здесь мы видим беснующееся развратное общество как темный фон, на котором контрастно выделяются такие исключительные личности, как святая Моника.

Полярной противоположности в настроении Августина соответствует, таким образом, полярная противоположность тогдашнего общества. Каковы главные впечатления его жизни? С одной стороны толпа нравственно падших людей, с другой —

немногие святые, избранные личности. С одной стороны обесцененные культы и дикие оргии отживающей старой религии, с другой — христианство, которое одно дает силу держаться на нравственной высоте своим последователям.

В самом себе Августин познал дисгармонию, внутренний разлад своей среды, как борьбу двух противоположных начал. Он испытал в своей развратной молодости силу злого начала, греха; но то не был только индивидуальный, личный грех: он жил «как все», повторяя грехи своего общества, где целомудрие считалось чем-то постыдным. То был грех социальный, но вместе с тем и грех его страстной и чувственной, отцовской природы, следовательно грех родовой, унаследованный. Вся общественная среда и унаследованная физическая организация толкает его на путь разврата, зла. С другой стороны, этим злым, необузданным влечениям противятся остатки христианского настроения, сохранившиеся в виде смутных детских воспоминаний.

В этих впечатлениях молодости уже содержится тот основной контраст, который впоследствии определил все мирозерцание Августина: с одной стороны, грех является не только индивидуальным, но и социальным и наследственным; с другой — сила добра, благодати. В цитированном уже сочинении «De Gubernatione Dei» Сальвиан говорит: «Почти во всех африканцах я не знаю, что не худо»; и в другом месте: «С трудом можно найти между ними доброго». Сопоставив хотя бы эти два изречения и все то, что Сальвиан говорит об африканцах, мы легко поймем, почему в особенности для африканца, как Августин, сила зла должна была представляться непомерной, неодолимой естественными человеческими силами; а добро, напротив, должно было казаться чем-то абсолютно сверхприродным, сверхчеловеческим. Это объясняет нам весьма многое в философии Августина и, между прочим, то, почему в его этическом мирозерцании человеческий элемент принижен, обречен на чисто пассивную роль, почему в его системе нет места человеческой свободе. Система эта раздирается контрастом между превосходящей силой зла в развращенной человеческой природе и неодолимой силой благодати, которая одна в состоянии сломить это зло. Между этими двумя полюсами человек — ничто: его свобода всецело поглощается снизу или сверху, вся уходит в грех или в

благодать. В тот век всеобщего разъединения и разлада отдельная личность чувствует себя одиноко и волей-неволей сосредотачивается в своем внутреннем мире. А потому мы не удивимся, что философствование Августина начинается с самоуглубления и самоисследования.

В новейшей литературе неоднократно было указано на его субъективизм, на его склонность к рефлексии, переходящую в болезненное прислушивание к себе; особенно часто любят подчеркивать в нем эту родственную черту протестантские немецкие историки. Центральным в умозрении Августина, говорят они нам, является субъективный внутренний мир человеческого сознания, воли и чувства. «Все внешнее имеет для него значение и цену, — говорит Зибек, — лишь когда оно является в рефлексии внутреннего», все объективное интересует его лишь в плане его отношения к человеку и его внутреннему миру. На первом месте у него, по словам Зибек, самое интимное, жизнь человеческой души в Боге.

Сам Августин действительно пишет, что он хочет знать только душу и Бога, и ничего более. Но мы были бы крайне несправедливы к нашему отцу Церкви, если бы во всем его мышлении видели один лишь субъективизм и всю его философию сводили к одной лишь субъектной рефлексии. Субъективизм того времени, как было уже сказано, соответствует состоянию одиночества сосредоточенной в себе личности, и если бы мышление нашего отца церкви оставалось при одной рефлексии, он никогда бы не вышел из состояния эгоистического обособления, умственного и нравственного, и никогда бы не мог возвыситься над индивидуализмом своего общества; во всяком случае не эта черта делает его основателем средневековой теократии. На самом деле, он человек контрастов и вмещает в своем сознании элементы самые разнообразные и разнородные. Осознав ничтожество материального, чувственного мира, он погружается в самого себя, но лишь для того, чтобы, признав пустоту и ничтожество замкнутой себе человеческой личности, выйти из этого состояния в мистическое созерцание. «Не выходи из себя наружу, — говорит он в одном из ранних своих сочинений, написанном вскоре после обращения в христианство, — войди в самого себя: истина обитает во внутреннем человеке; а если ты найдешь, что твоя природа изменчива, то выйди и из самого себя. Но помни, что когда ты выходишь из себя,

ты выходишь за пределы размышляющей души. Итак, стремись туда, откуда возжигается самый свет разума». Самоуглубление, самоанализ, как видно из этой цитаты, есть лишь исходная точка философии Августина; но конечная ее цель есть познание сверхприродной действительности, того горнего мира, что лежит за пределами всего субъективного, человеческого.

Сильно развитое самочувствование — безусловно отличительное свойство нашего мыслителя, а субъективизм — действительно черта его характера. Но не следует забывать, что исключительное господство самочувствования, исключительное самоутверждение индивида есть высшее зло, принцип всего злого с точки зрения философии Августина. Он всю жизнь боролся со своим субъективизмом, хотя никогда не был в состоянии его совершенно преодолеть. Самоуглубление, самоанализ есть для него лишь начало самоотречения: углубляясь в себя, он находит в себе один внутренний разлад — ту самую борьбу мировых противоположностей добра и греховной природы, от которой он ищет спасения.

Путь его философствования — от разлада и раздвоения личной жизни к объективному миру и единству. Поскольку мы замыкаемся в нашем чувственном мире, мы находим в себе один лишь мрак и страдания. «Не видишь ли ты и не ужасаешься этой бездны? — восклицает Августин. — «И что же это такое, как не наша природа, и притом не то, чем она была прежде, а какова она есть теперь. И вот мы более ищем ее познать, нежели действительно понимаем». Все мышление Августина в его дохристианскую эпоху есть ряд гигантских усилий, чтобы вырваться из этой отрицательной, мрачной глубины субъективного сознания к объективному свету и правде, освободиться от своей греховной личности и ее рокового раздвоения.

Сам он говорит в «Исповеди» о том периоде своей жизни, когда, уже освободившись от манихейства, он еще не обратился в христианство: «Пытаясь вывести строй моей мысли из пучины, погружался вновь, и часто делая усилия, я погружался опять и опять». Единственное, что подымало его к объективному свету Божию, рассказывает он, было то, что воля была для него столь же достоверна, как и его существование. И аргументы скептиков никогда не могли поколебать этой внутренней достоверности самосознания. Но в самой своей воле он находил одно внутреннее противоречие, один

безысходный разлад. «Ибо эта воля, причина моего греха, но я сам не хочу греха и делаю то, что ненавижу. Делая грех невольно, я скорее терплю его, чем делаю», и, следовательно, это состояние несвободы есть скорее наказание, чем вина, притом наказание, которое я терплю справедливо.

Следовательно, есть нечто абсолютно достоверное, что возвышается над моими противоречиями: в самом разладе я познаю объективный закон абсолютной справедливости, — таков ход мышления Августина. Абсолютная достоверность моей воли, моего существования сводится к абсолютной достоверности того объективного блага, того объективного мира и порядка, которого требует моя воля. Раздвоение и разлад есть форма временной действительности, но мир и единство есть ее вечный идеал. Основной мотив философии Августина есть искание такой вселенной, которая преодолевала бы контрасты временной действительности, ее дурную двойственность в единстве всеобщего мира и покоя. Искание это — прежде всего процесс болезненный и мучительный; в нем муки духовного рождения нового мира соединяются с предсмертными страданиями старого.

Чтобы стать родоначальником средневекового мирозерцания, Августин должен был в самом себе испытать и побороть язычество. Он соединил и выстрадал в себе все болезни своего века, в полном смысле слова нес на себе крест своего общества. Уже будучи на пути к обращению, наполовину христианином, рассказывает Августин, «я искал, внутренне стгорая, откуда зло. Каковы были мучения моего сердца, страдающего муками рождения, каковы были мои стенания, Бог мой!» Это — тревога души, невыразимая и непередаваемая словами, которую, — продолжает Августин, — никто из людей не мог разделить и понять, которой один Бог невидимо внимал. Еще не вполне отрешившись от манихейства, читаем мы далее в «Исповеди», он искал истину в чувственной вселенной, вовне, тогда как свет истины — внутри нас. «И он не заключен в каком-либо месте; между тем я взирал на вещи, находящиеся в определенном месте, и не находил в них места для покоя, и они не принимали меня в себя так, чтобы я мог сказать: теперь довольно, теперь мне хорошо, и не позволяли мне возвращаться туда, где бы мне было хорошо.»

Для раздвоенного в себе сознания весь мир представляется как нечто абсолютно внешнее, чуждое и враждебное. Ища что-либо высшее себя, абсолютное добро и истину и вопрошая внешний мир, Августин видит в нем только низшее и не находит себе покоя. Этот чуждый и враждебный мир не спасает его от внутренней тревоги, а подавляет и угнетает его сознание. «Когда я восставал против Бога в мыслях моих, — продолжает он, — эти низшие существа возвышались надо мною, подавляли меня, не давая ни отдыха, ни покоя». Чувственный мир извне давил его своей чуждой громадой, а когда он удалялся в глубину своего сознания, то и тут образы материальных вещей обступали и преследовали его, и все это вместе как бы говорило: «Куда идешь ты столь нечистый и столь недостойный».

Никто глубже и вернее Августина не изобразил это внутреннее противоречие, это глубокое раздвоение, проникающее в самые сокровенные глубины нашего нравственного существа. Отсутствие единства, цельности — основной признак нашей извращенной природы. Воля наша предписывает одно, а делает другое. Стало быть, она хочет не всем своим существом, не всем своим существом предписывает. «Ибо она предписывает, поскольку она хочет, вместе с тем то, что она предписывает, не совершается, поскольку не хочет. Ибо воля предписывает, чтобы была воля, и притом не другая воля, а она сама. Следовательно, не цельная воля предписывает, и потому нет того, что предписывает. Ибо, если бы воля была целостна, то она и не предписывала бы, потому что предписываемое уже было бы», т.е., если бы воля не была внутренне разделена, то не было бы раздвоения между намерением и действием и предписание совпадало бы в непосредственном тождестве с исполнением. Это ненормальное состояние духа, в котором наша воля частично хочет, а частично не хочет и единая личность теряется среди противоречивых желаний и аффектов, Августин называет уродством, болезнью духа. На самом деле «существуют две воли, так как ни одна из них не есть целостная воля, и то, что присуще одной из них, то самое недостает другой». Все в нашем внутреннем мире раздроблено, все в нем — борьба, хаос и противоречие.

Читая «Исповедь» Августина, мы чувствуем, как перед нами разверзается бездонная глубина субъективного сознания, но в этой глубине видна борьба объективных мировых контрастов. В ней

раскрывается перед нами тот психологический процесс, который в большей или большей степени переживают все, кому вера достается ценой борьбы и усилий, кто приходит к ней путем долгих исканий и сомнений. Вместе с тем, эта же «Исповедь» может быть рассматриваема как субъективное отражение тогдашнего общества, расколовшегося между противоположными полюсами разнузданной чувственной природы и аскетической святости.

§ III

Усматривая раздвоение в корне нашего существа, Августин видит в нем начало разложения и смерти. В нашей земной жизни мы переживаем процесс непрерывного умирания. Вражда духа и плоти, этот врожденный дуализм нашей природы есть проявление в нас смерти, и окончательное отрешение духа от плоти, смерть тела — лишь последняя земная стадия этого мучительного процесса. Первое в порядке времени проявление смерти есть сама наша *natura vitiatā*, мы воспринимаем ее в сопротивлении нашей плоти, которая не повинуетя волениям нашего сознания, и во внутренней раздробленности самого нашего сознания и воли. Смерть наступила уже тогда, когда первый человек ощутил в своих членах «враждующее непослушание чувственного желания»; он тем самым подпал необходимости смерти. Человек вообще не властен над своим телом, и утрата тела, физическая смерть есть лишь последовательный результат общего ненормального состояния, нашей неспособности подчинить и удержать наше тело. Смерть коренится в самой природе временного бытия, в котором все беспрерывно утекает. «Человек никогда не находится в жизни, поскольку он пребывает в этом теле, которое скорее умирает, чем живет»; «в этом беге времен мы ищем настоящее и не находим его, ибо это — только переход от будущего к прошедшему, который абсолютно лишен протяжения».

Дурная двойственность коренится в самой форме времени: все двоится между бесконечным прошедшим, которое мы не в силах удержать, и бесконечным будущим, которое, как только мы его достигаем, уходит в прошедшее, внутренне не наполняя нашу жизнь. Среди этого беспокойного движения мы ищем и не находим настоящего. Нам не на чем успокоиться, так как настоящего нет; мы беспрестанно умираем и беспрестанно внутренне тревожимся. Раздвоение, смерть есть всеобщий закон всей нашей действительности, всего, что существует во времени.

Главный интерес всей философии Августина вращается вокруг этого основного вопроса: как спастись от смерти, как преодолеть эту дурную двойственность нашей человеческой природы? Перед взором

Августина стоит идеал целостной личности, пребывающей в состоянии мира и покоя. Следовательно, основной вопрос его философии может быть сформулирован еще таким образом: как спасается человеческая личность? Но зло всеобще и объективно по своей природе: оно лежит в основе как человеческого общества, так и организации природного целого, к которому мы принадлежим как физические существа. Отсюда вытекает вопрос: как спасается человеческое общество, как спасается вселенная?

Идеальная, целостная личность мыслима только в идеальном обществе, в идеальной вселенной, свободной от самого времени, в которой все едино и целостно, все пребывает в состоянии внутреннего мира, покоя и равновесия. Но такой вселенной в нашем опыте мы не находим, это идеал абсолютно трансцендентный нашей земной действительности, где все враждует, это — предмет надежды.

Если дурная двойственность нашей природы, смерть и зло есть отрицательный постулат философии Августина, то вселенная, как единство всеобщего покоя — его положительный идеал. То, чего он хочет, не есть только внутреннее благо личности: он сознает вполне, что человек одними своими силами спастись не может, и потому сам вопрос о спасении личности есть для него прежде всего вопрос об объективном спасающем начале. Как грех не является свойством только личным, индивидуальным, но общим и родовым, также точно и деятельность этого объективного спасающего начала должна воплощаться в человечестве, как родовом единстве, во всемирной социальной организации. Таким образом, вопрос о спасении личности есть для него вместе с тем вопрос социальный и космический.

Зная этот основной мотив философского искания Августина, мы легко поймем тот внутренний процесс развития, который через ряд последовательных ступеней привел его к христианству, и будем в состоянии уяснить себе последовательный генезис его мирозерцания. Мне незачем входить здесь в подробное изложение биографии Августина. Основные этапы жизни этого великого учителя церкви слишком общеизвестны и интересуют нас, поскольку позволяют легче понять процесс возникновения и развития его системы. Каждый из нас еще на школьной скамье слышал о той бурной эпохе молодости Августина, когда утратив наивную детскую веру, сдвинувшись с христианских основ, он платил дань своему времени и

обществу, живя жизнью микроскопических интересов личного эгоизма, двоясь между тщеславием и чувственностью. Но уже и в это время внешний мир с его наслаждениями внутренне не наполняет и не насыщает будущего мыслителя. Философское призвание уже на этой ступени сказывается в нем, как некое смутное брожение, безотчетная тоска по идеалу, как неудовлетворенность действительностью, недовольство настоящим. Под влиянием Цицероновского «Гортензия», с которым он знакомится в 19-ть лет, это смутное искание обращается в сознательную философскую рефлексию. Это не дошедшее до нас сочинение Цицерона представляет собою красноречивое увещание к философствованию. По собственному признанию Августина, оно пробудило в нем сознательную любовь к мудрости, сознательную потребность к ее исканию. «Внезапно, — говорит он, — мне опротивела всякая суетная надежда, и я возжаждал бессмертия мудрости невыразимым, огненным желанием сердца». Таким образом, уже на самой ранней стадии своего развития философское мышление Августина носит резко идеалистический характер. Но этот идеализм молодости не выразился в каком-либо определенном философском мирозерцании, а имел лишь импульсивный характер. Философская рефлексия только уничтожила для него тот мир призрачных интересов и суетных мечтаний, которым он жил до того времени, разрушила его самодовольство. Философский идеализм, выразившийся в осознании несоответствия действительности искомому идеалу, был для него лишь новым источником боли и муки. Он не исцелил, а наоборот, усугубил в нем мучительное состояние нравственного раздвоения и разлада. Отсюда зарождается то пессимистическое настроение, которое в скором времени находит себе выражение в манихействе Августина.

Обращаясь от мрачной глубины субъективного сознания к созерцанию объективной вселенной, он не в состоянии, однако, возвыситься до чисто эпического к ней отношения и переносит в объективный космос свои внутренние противоречия. Внутренняя борьба, которую он находит в самом себе, гипостазирована для него как борьба двух объективных мировых начал, как противоположность двух враждующих субстанций, доброй и злой. Вглядываясь внимательно в манихейство, мы убедимся, что эта религиозно-философская система, в особенности в той западной ее форме, которую воспринял Августин, есть не что иное, как своеобразный

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

Практическая задача человека в мироздании сводится к разрушению этого ненормального соединения посредством аскетического подвига. В человеке борьба мировых начал достигает крайнего своего напряжения, — он есть двойственное существо: созданный сатаной, по его образу и подобию, он, однако, содержит в себе световые частицы в гораздо большей степени, чем остальные твари. Сатана сосредоточил в нем плененные частицы добра, чтобы через него господствовать над ними; в нем, следовательно, оба враждующих элемента достигают высшего своего земного средоточия. Отдаваясь плотским страстям, эгоистическому самоутверждению, человек поддерживает пленение световых частиц; путем питания и естественного размножения он служит целям злого начала, приковывая

добро к царству мрака новыми узами и передавая соединение из поколения в поколение. Напротив, путем аскетического самоумерщвления и самоотрицания, постом и воздержанием он может и должен содействовать высвобождению плененных частиц света. Но эту высшую свою практическую задачу человек может совершить лишь поскольку он просветлен познанием.

Задача познания, гнозиса, состоит в том, чтобы уяснить человечеству коренную ненормальность существующего, основное противоречие вселенной, и тем самым подготовить акт самоотрицания, самоуничтожения мироздания посредством аскетического подвига человека.

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

Этот манихейский период Бл. Августина представляет собою явление весьма сродное и аналогичное с пессимизмом нашего времени. Современный пессимист Шопенгауэр, как и Бл. Августин, переносит в созерцание объективного космоса свои субъективные

противоречия, гипостазируя внутреннее раздвоение своей личности. Он также кладет дурную двоицу в основу всего сущего: мир, с его точки зрения, также представляется противоречивым созданием двух враждующих начал: безумной злой воли — начала вражды и раздора и безвольного интеллекта, вся задача которого сводится лишь к пассивной борьбе со злою волей, к освобождению себя от нее. Сам путь освобождения у Шопенгауэра таков же, как и у Манеса, ибо и у него мировой кризис совершается в человеке, который, будучи совершеннейшей объективацией сатанического волевого начала, есть, вместе с тем, высший представитель и носитель мирового интеллекта. Задача человека в системе Шопенгауэра также состоит в том, чтобы, опознав ничтожество и злою природу существующего, освободить мир от его противоречий путем аскетического самоотрицания. У Шопенгауэра, как и у Августина, мы замечаем то же совпадение результатов субъективной рефлексии — западного мыслителя и чувственного, фантастического мирозерцания восточных религий, то же тяготение к религиозному акосмизму Востока. Ибо, если буддист Шопенгауэр упраздняет единый космос в нирване, вместе с тем раздвояя его в дуализме мировой сущности, и майи, то и Августин утрачивает единство космоса, признавая две манихейские субстанции и видя в мироздании результат противоречия. У Шопенгауэра, как и у Августина, западный субъективизм в своем крайнем и одностороннем развитии соприкасается со стихийным объективизмом Востока.

Совпадение это представляется нам явлением понятным и вовсе не случайным: крайний субъективизм и крайний объективизм сходны между собой в одном общем результате, — именно в том, что оба они утрачивают условную границу между субъективным и объективным, внутренним и внешним. Рассматриваем ли мы все внутреннее как феномен объективной субстанции, или, наоборот, все внешнее как рефлекс внутреннего, в обоих случаях результат получается одинаковый — слияние субъективного и объективного. Наша внутренняя сфера уходит в объективный мир, материализуется в нем; или же, наоборот, наши внутренние состояния гипостазируются в объективную субстанцию и все внешнее понимается по их образу и подобию. Результаты совпадают — в этом секрет всех восточных влияний на западную философию.

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

В мире, где все призрачно и все лживо, нет ничего объективно-достоверного, истинного. Само наше сознание противоречиво. Если все в мире, не исключая и нас самих, — ложь и противоречие, если нет единой в себе истины, то никакое объективное познание невозможно. От дуалистического пессимизма всего только один шаг к скептическому отчаянью. И вот, разочаровавшись в манихействе, Августин впадает в скептицизм новой академии. Но этот скептицизм был лишь преходящим моментом его развития и никогда не мог всецело овладеть его энергичной и страстной натурой.

То было лишь временное и притом непродолжительное состояние колебаний и нерешительности. «Мне показалось, — пишет Августин, — что те философы, которых называют академиками, были осторожнее других, утверждая, что нужно сомневаться во всем, и пребывая относительно всего в колебании, я решился оставить манихеев, думая, что мне не следует оставаться в этой секте, которой я уже предпочитал некоторых философов».

Очевидно, что мы имеем здесь дело не с абсолютным скептицизмом, ни вообще с каким бы то ни было определенным установившимся мирозерцанием, а только с признанием относительной правоты скептических философов. Они правы в том, что противопоставляют произвольным догматическим настроениям сомнение в силах и способностях человеческого разума. Они правее других, поскольку они смирнее других. Но если человек не в состоянии познать истины своими собственными силами, то из этого не следует, чтобы самой истины не существовало. Если человек, предоставленный самому себе, не в силах овладеть истиной, то истина может прийти навстречу его усилиям и открыться ему сама. Недоступная рациональному познанию, она может быть предметом откровения. В таком случае сам скептицизм обращается в акт смирения, в пассивное подчинение человеческого разума действию свыше.

Скептицизм Августина, действительно, был для него лишь переходной ступенью к мистическому мирозерцанию неоплатонических философов. «Ты волновал меня, Боже, — читаем в «Исповеди», — внутренними побуждениями, чтобы я горел нетерпением, доколе не удостоверюсь в Тебе чрез внутреннее созерцание». Мучительное состояние сомнений и колебаний было лишь проявлением неудовлетворенного искания, и скептицизм Августина был лишь последствием его врожденного мистицизма, который не давал ему успокоиться на догматических построениях. Мы уже видели раньше, как внутренняя достоверность самочувствия возвышала его над скептическими сомнениями: пусть все существующее недостоверно, но я есмь и я хочу. В самом раздвоении моего сознания и воли я нахожу единство, как абсолютное требование, как идеал. Этого единства нет ни во внешней действительности, доступной моему чувственному опыту, ни во мне самом: оно

возвышается надо всем, что я нахожу в моем опыте. Это идеал, неизмеримо превосходящий все земное, абсолютно трансцендентный. Я прихожу к нему лишь через отвлечение от всего внешнего, путем внутреннего созерцания. Только сознание, собранное в себе, внутренне сосредоточенное и отрешенное от всего чувственного, может прийти к признанию этого единства за пределами самого нашего сознания. Достоверность моего самосознания, моей воли — есть вместе с тем абсолютная достоверность ее трансцендентного идеала.

К такому именно результату пришел Августин под влиянием чтения неоплатонических философов, как это явствует из его рассказа. Побуждаемый ими войти в самого себя, продолжает он, «я углубился вовнутрь моего существа, водимый Тобою, Боже, и мог это сделать, так как Ты был моим помощником. Я вошел в себя и увидел некоторым умственным зрением, над этим моим душевным оком, над мыслью моею неизменный свет, не тот чувственный свет, который доступен всякой плоти». Это уже не чувственное манихейское божество, разлитое в пространстве, а абсолютно сверхчувственное начало. Этот объективный, нематериальный свет, озаряющий нас изнутри, являет собою совершенный контраст с нашим скудным, немощным сознанием. «Ты поразил мое слабое зрение, — продолжает Августин, — Твоими могучими лучами, и я содрогнулся любовью и ужасом и увидел, что далеко отстою от Тебя, пребывая в чуждой Тебе области, и как бы слышал голос Твой с высоты: «Я есмь пища сильных; расти — и будешь питаться Мною. И ты не превратишь Меня в себя, как ты превращаешь хлеб твой плотский, но сам превратишься в Меня». Если истина не разлита во внешнем мире и не заключена в пространстве, ни в конечном, ни в безграничном, то следует ли отсюда, что самой истины не существует? На этот вопрос моего сознания, говорит Августин, я слышал в ответ голос Твой, как бы издали: Я есмь сущий.

В этом Божественном Я Августин находит наконец предмет своих поисков. В энергии личного самосознания Божества восстанавливается утраченное единство и спасается единая личность. Это и есть объективное место, где человеческое «я» находит свой покой, тот внутренний мир, который освобождает от мук раздвоенного сознания. Утратив Бога, мы блуждаем, не находя себе места, и только в нем обретаем себя, приходим в себя. «Где я был, Господи, когда искал

Тебя? Ты был прежде меня, я же вышел из самого себя, не находил себя и тем более — Тебя». Бог есть «жизнь моей жизни». Утратив Его, мы теряем целостность нашего существа, лишаясь внутреннего мира. «Ты сделал нас для Тебя, Господи, — читаем мы в «Исповеди», — и сердце наше тревожится, доколе не успокоится в Тебе». Найдя Бога, мы как бы пробуждаемся от тяжелого сна. «Я пробудился в Тебе и иначе увидел в Тебе бесконечное, и зрение это не было плотским. И я воззрел на все существующее и увидел, что все вещи обязаны Тебе своим существованием и в Тебе пребывает все конечное, но не так как, как в каком-либо протяженном месте, так как Ты держишь все в себе силою истины». Восприняв в себя, таким образом, неоплатонические элементы, Августин, однако, в этот период не был вполне неоплатоником. Для него на первом плане стоит жизненная, практическая задача, и умозрительный, мистический идеал этих философов не удовлетворяет его в силу его отвлеченности.

Трансцендентное «Единое» неоплатоников не побеждает раздвоения земной действительности, и созерцательный мистицизм их философии уживается с глубоким дуализмом. Неоплатонизм раздрается контрастом между отвлеченным божественным единством, трансцендентным, сверхчувственным, абсолютно невоплотимым, и материей, враждебной и чуждой божественной действительности. Эта материя — начало всего несовершенного и злого в мире — противится Божеству. Она не им создана, существует одинаково вечно и не может быть им внутренне превращена или уничтожена. Между небом и землею, между Божественным и материальным существует непримиримая вражда; раздор спорящих начал, борьба и раздвоение лежат в основе всего существующего. Ясное дело, что эта система не в состоянии преодолеть манихейского пессимизма, и Августин не для того покинул дуализм восточный, чтобы погрязнуть в дуализме эллинском.

Мы видели, что стремление спастись от этого рокового дуализма есть жизненный нерв его философии. Задача философии, как я уже говорил, есть для него вместе с тем задача практическая, религиозная, задача спасения. Мир божественный для него есть прежде всего объективное, спасающее начало. Между тем, «Единое» неоплатоников абстрактно; все индивидуальное, личное в нем отрицается; человеческая личность может прийти к его созерцанию лишь через

самоуничтожение в экстатическом состоянии. В этом безличном божественном космосе личность не находит себе места и покоя. Безличное Божество равнодушно и чуждо человеку: оно его не бережет и не спасает.

Предмет искания Августина есть Бог, заинтересованный в спасении человека, в котором элемент человеческий, личный не уничтожается, а сохраняется, получая высшее содержание и средоточие. Вот почему неоплатонизм у него тотчас получает христианскую окраску. На место абстрактного «Единого» Плотина и Порфирия у него становится энергия личного самосознания Божества, которое вступает в диалог с человеком, отвечая его исканию. Чтобы освободить нас от раздвоения нашей земной действительности, чтобы спасти нас от страдания и смерти, Божественное единство должно стать фактом нашей действительности, проникнув ее собой. Чтобы спасти человека, Бог должен войти в непосредственное, интимное с ним отношение, лицом к лицу, — одним словом, вочеловечиться. Чтобы спасти человечество как род, как общество, Божественный порядок должен воплотиться во всемирной общественной организации. Таков логический процесс, толкающий Августина от неоплатонизма к христианству и церкви.

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

Параллельно с неоплатонизмом, Августин испытывает другое мощное влияние, которое с неотразимой силой влечет его в том же направлении. В то самое время, когда мистический идеал обращается для него в практический императив, когда он ищет божественного единства в земном, конкретном воплощении, он сталкивается с могучей личностью Амвросия. Мне нет надобности входить здесь в

подробную характеристику этого великого иерарха. Достаточно отметить в его характере те черты, которые так или иначе повлияли на мирозерцание его гениального ученика. Амвросий есть, можно сказать, конкретное олицетворение могучей церковной организации.

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

объективным откровением. В лице Амвросия христианский идеал является Августину как всестороннее господство божественного порядка над жизнью, как всемогущая церковь, властвующая над индивидом и обществом, как теократия, в которой мирское начало поглощено духовным. Впечатление от личности Амвросия, как было уже сказано, наложило неизгладимую печать на мирозерцание Августина. Его христианский идеал связался навсегда с этим впечатлением, остался навсегда идеалом теократическим. Такому влиянию способствовало глубокое сродство характеров обоих святителей.

Как уже говорилось выше, центральное впечатление всей жизни Августина есть контраст греха и всецельной благодати. Если благодать всецельна, а воля человека ничтожна, то отсюда следует, что человек, чтобы спастись, должен всецело пожертвовать своей свободой, отдавшись всем существом своей объективной благодати. Отдельный индивид должен исчезнуть в объективном благодатном порядке, человек получает свое значение и смысл лишь как орган всемирного боговластия. Всецельной благодати соответствует всевластная церковь, как ее воплощение. Таким образом, влияние Амвросия совпадает с центральным мотивом всей жизни и мирозерцания нашего отца церкви. Я не стану рассказывать здесь слишком общеизвестных подробностей его перехода в христианство. Нас интересует внутренняя история его мирозерцания, а не внешние события его жизни. Достаточно будет отметить здесь одну характерную черту этого обращения. Сам Августин приписывает этот глубокий внутренний переворот, в нем произошедший, внутреннему чуду. В минуту, когда его страдания, муки неудовлетворенного искания доходят до крайнего предела, внешний толчок выводит его из состояния сомнений и колебаний. Он слышит голос, говорящий «tolle et lege» (возьми и читай), и слышит плотскими ушами, но приписывает его откровению свыше и, раскрыв по внушению этого голоса Св. Писание, находит в нем текст, отвечающий его исканию, и относит этот текст к себе, чем и решается его обращение.

Для Августина в высшей степени характерно то, что в самом обращении своем он видит как бы насилие благодати над немощным человеческим естеством. Благодать уже здесь является как непреодолимая сила, действующая на человека изнутри и извне не только

внутренними побуждениями, но и внешними толчками. Она приводит нас к объективному единству не только путем внутреннего озарения нашего ума и сердца, но и путем внешнего насилия.

Упомянутый рассказ в «Исповеди» написан приблизительно через четырнадцать лет после обращения Августина с точки зрения уже вполне определившегося учения о благодати, и мы готовы присоединиться к мнению Гастона Буассье и Гарнака, которые утверждают, что в эту эпоху Августин был склонен представлять свое обращение более внезапным, чем оно было на самом деле. Внезапным оно действительно не было, а напротив, было подготовлено всем предшествовавшим развитием нашего героя. Отойдя на расстояние, он мог видеть свое прошлое в новом свете и мог ошибаться в оценке значения тех или других событий, но никто не заподозрит его в том, чтобы он сочинял сами эти события.

Для нас, следовательно, остается тот в высшей степени важный факт, что обращение Августина для него связалось с впечатлением внешнего чуда. Уже в этом впечатлении содержится повод к фаталистической теории благодати, развитой им впоследствии, согласно которой благодать действует на нашу волю не только как внутренняя необходимость, но и как внешний фатум, и воля наша превращается в автоматический орган ее предначертаний.

Мы проследили становление мирозерцания Бл. Августина и пришли к той точке, где оно фиксируется, утверждаясь незыблемо на христианской основе. Вглядываясь в учение, построенное им на этом фундаменте, мы увидим, что прошлое не исчезло в нем бесследно, что элементы, определявшие развитие Августина-язычника, продолжают жить и в его христианском сознании. Это языческое прошлое дает нам ключ к пониманию религиозно-философской системы великого учителя церкви. Развитие Августина, как мы могли убедиться из всего вышеизложенного, совершило полный круг, вернувшись после долгого блуждания к исходной точке — к христианскому мирозерцанию его матери.

Вглядываясь глубже в это мирозерцание, мы увидим, что оно сохраняет в себе тот могучий философский идеализм, который пробудился в нем под влиянием цицероновского «Гортензия». Далее мы найдем в нем и манихейские элементы. Он противопоставляет пессимизму манихеев оптимистическую теодицею, удержав вместе с

тем долю истины, заключающуюся в нем: ибо, будучи оптимистом в надежде лучшей жизни, он сохраняет вполне согласное с христианством пессимистическое отношение к жизни земной. Но, удержав элемент истины, заключавшийся в манихействе, он не вполне освободился и от его лжи. Вступив тотчас после обращения в борьбу со своими прежними заблуждениями, Августин отстаивает против манихейского дуализма единство божественного порядка вселенной. Против двоебожия последователей Манеса он развивает учение строго монотеистическое, их рационалистическому субъективизму он противопоставляет объективный церковный авторитет. Ища спасения от раздвоившейся вселенной, он развивает учение об идеальном единстве мирового плана, от века заключающегося в божественном сознании. Раздвоившемуся в себе человеческому сознанию он противопоставляет объективное откровение. Но и среди борьбы он не освобождается вполне от влияния своих противников, и неосознанное манихейство продолжает проявляться в его мирозерцании.

Зло в учении Августина еще не ограничивает извне Божества, но включается в мировой план, как необходимый момент божественного предопределения, логически вытекающий из самораскрытия божественной мысли о сотворенном. Зло перестает быть внешней границей для Божества, но зато становится внутренней необходимостью для божественной воли: оно представляет собою необходимый момент самооткровения божественной мысли, как темный фон, на котором обрисовывается красота и благость божественной мысли о сотворенном. Зло, тварный эгоизм не побеждается внутренне, в потенции, а втискивается насильственно в мировой план, служа необходимым средством чуждой ему цели добра. Августин никогда не мог совершенно преодолеть манихейского дуализма, и единство, которое он ему противопоставляет, есть единство насильственное, внешнее.

Углубляясь, далее, в мирозерцание нашего отца церкви, мы найдем в нем тот скептицизм, который, как мы видели, выражается в смирении ума, в сознании неспособности человека одними собственными его силами познать истину. Нечего и говорить о том, что оно сохраняет в себе мистический идеал неоплатоников; подобно неоплатоникам, оно рассматривает все существующее *sub specie aeterni*, относя все единичные вещи к их вечной сверхчувственной

идее. Затем, как мы говорили выше, оно несет на себе печать могучего влияния Амвросия. Эти элементы мирозерцания блаженного Августина отчасти суть необходимые моменты христианского сознания, отчасти же содержат примесь лжи, характеризующей ту одностороннюю форму христианства, которая проявилась в его творениях.

Все, кому христианство не достается даром, кто получает его не как наследственный дар, а приходят к нему разумом и волей путем свободного исследования, неизбежно проходят через идеалистические порывы молодости и через отчаянье пессимистов и скептиков: чтобы уверовать в мистический идеал христианства, нужно вместе с пессимистами отчаяться в земной действительности; но, чтобы подчиниться церкви, нужно вместе со скептиками отрешиться от рационалистического самомнения и гордости разума. Чтобы быть христианином, нужно уверовать в сверхчувственную идею и признать над собою божественный авторитет.

Моменты развития Августина суть, таким образом, до некоторой степени необходимые моменты в христианстве, и его «Исповедь» может быть названа феноменологией христианского сознания. Но мирозерцание нашего отца церкви, как уже указывалось ранее и в чем мы еще сможем убедиться после, содержит в себе немало субъективной и местной лжи. Мы говорили о том, что он не вполне преодолел в себе манихейский дуализм, и что единство, которое он противопоставляет последователям Манеса, есть единство насильственное, внешнее. Последнее обстоятельство имело неисчислимы последствия не только для самого Августина, но и для всей той западной формы христианства, которой он был родоначальником и основателем.

Эпоха Августина, как мы уже говорили в начале этой главы, характеризуется столкновением и борьбой двух противоположных полюсов — церкви с ее единством и атомарной, обособленной личности. Что же, спрашивается, могло противопоставить западное, латинское христианство исканию свободной личности и анархическому индивидуализму двух обществ? Это мы видим в системе Августина. Индивидуальной свободе он противопоставляет насилие благодати, беспорядку и анархии — единство божественного плана, как внешний порядок, объемлющий все сущее, который не

упраздняет зло и эгоизм, а подчиняет его своим целям. Божественное единство, как универсальный закон всего, что есть, и идеальная норма всего, что должно быть, как производящая причина и конечная цель всего существующего, — такова основная мысль Августина, проведенная им последовательно через всю его систему. Но это — не свободное единство, в котором свободное Божество вступает в союз со свободной тварью, а единство абстрактное, в котором Бог лишь внешним образом господствует над миром, единство принудительное, насильственное.

Пророк и предтеча средневекового католичества, Августин уже заключает в себе как положительные, так и отрицательные его стороны. В момент обращения Августина все элементы его христианского мирозерцания уже налицо, и все последующее — лишь развитие и применение тех начал, которые уже назрели к тому времени в его сознании.

Обозревая всю его литературную деятельность, мы отметим в развитии его учения три стадии, соответствующие его борьбе с тремя христианскими ересями: манихейством, донатизмом и пелагианством. 1) против манихеев он развивает учение об объективном единстве мирового плана и противопоставляет их рационализму единство церковного авторитета; 2) против донатистов тот же принцип единства мирового порядка специфицируется, как *unitas ecclesiae*; их церковному партикуляризму противопоставляется католический универсализм; 3) против пелагиан, отрицающих благодать, утверждается единство действия благодати, как объективного спасающего начала, единство, как всеобщее предопределение, торжествующее над индивидуальной человеческой свободой.

Во всех трех стадиях один и тот же принцип — идеальное единство — специфицируется как архитектурный принцип вселенной, как принцип социальной организации общества и как содержание субъективной человеческой свободы. Развивая отдельные стороны своего учения против ересей, отрицающих ту или иную сторону христианства, Августин сосредоточивает и суммирует его во всей полноте против язычников. Здесь идеал нашего мыслителя получает самое законченное и совершенное выражение, формулируется как *Civitas Dei*, как единство всемирного боговластия.

**Часть 2. Августин — апологет
теократического идеала западного
христианства**

§ I

Тремя великими историческими событиями обозначаются хронологические грани литературной деятельности блаженного Августина. Деятельность эта начинается при Феодосии Великом, в момент последнего государственного объединения обеих половин Римской империи и накануне окончательного ее распада; она достигает своего апогея в момент взятия Рима готами под предводительством Алариха и кончается в момент завоевания Африки вандалами, начавшегося незадолго до смерти Августина. Это совпадение начала, апогея и конца деятельности великого отца церкви с тремя великими мировыми событиями не есть результат простой исторической случайности. Для мирозерцания Августина не случайно то, что в самом начале его литературно-апологетической деятельности Римская империя, объединенная Феодосием, распадается. Этим событием ставится на очередь вопрос, как сохранить культурное римское единство вопреки распаду государства. С этого момента римское единство окончательно перестает быть государственным, но зато продолжает свое существование как единство церковное; *unitas Romana* сохраняется лишь как *unitas ecclesiae*, *unitas catholica*. Отсюда следует вывод, что разрушающее общество может спасти свое единство лишь в универсальном единстве церкви, которая одна связует Восток и Запад; что, по крайней мере по отношению к этому обществу, это универсальное единство есть верховное спасающее начало.

И вот, частью в ответ на исторические события, чаще же упреждая их, начинается деятельность величайшего из апологетов христианского единства. Закономерно и то, что кульминационная точка его апологетического творчества совпадает с моментом взятия и разграбления Рима Аларихом, ибо разрушение Рима есть красноречивый призыв к созданию нового.

Взятием Рима наносится смертельный удар римской языческой идее, выразившейся в культе римского государственного всемогущества. Победа готов повергла в прах не только римскую силу, но и римское языческое божество. Но будучи упразднением и

разрушением Рима языческого, победа эта была вместе с тем красноречивым свидетельством о жизненной силе и миссии христианской церкви. Предавая Рим огню и мечу, воины Алариха с благоговением останавливались перед христианскими; и побежденные находили в них спасение и убежище от ярости победителей. Одна церковь устояла среди всеобщего крушения, обратив поражение Рима в величайшее свое торжество; она одна со своими уцелевшими от пламени храмами представляла Рим, как вечный город. Разрушением Рима вновь с небывалой силой ставится на очередь все тот же вопрос о том, как спасти разрушающееся общество.

И вот, в ответ на падение древней столицы, зарождается величайшее творение Августина, где римской государственной идее города вселенной противопоставляется христианская идея всемирного града Божия, где христианская теократия торжественно возвещается, как единственный истинный, нерукотворный вечный город. На виду дымящихся развалин языческого Рима, кесарского, закладывается идеальная основа Рима христианского, католического.

Весьма знаменательным представляется и совпадение смерти Августина с началом завоевания Африки вандалами. Отторгая от Рима Африку, снабжавшую его хлебом, завоевание это лишало Рим необходимых материальных условий его существования, обрекало на голодную смерть и было почти равносильно его уничтожению. Но, вместе с тем, это послужило опять-таки к величайшему торжеству христианской теократической идеи: церковь и здесь, как и при взятии Рима, одна выходила целой из пламени. Поражая государство, победа вандалов давала новую силу церкви, которая теперь в Северной Африке одна оставалась представительницей культурной римской идеи против варварского германского мира. Вторжение ариан-варваров заставило сплотиться римское население вокруг вселенской церкви, и, странное дело, — победа вандалов продолжила дело проповеди Августина, нанося смертельный удар донатистскому расколу, отторгавшему дотоле от вселенской церкви большую часть африканского населения. Раскол этот, бывший прежде всего реакцией местного африканского национализма против римских порядков вообще и вселенской церкви, вследствие завоевания Африки утрачивал почву под ногами, теряя всякий смысл и значение. Среди вандалов-ариан католическая церковь перестала быть церковью господствующей

и благодаря этому могла привлечь к себе своих бывших противников-донатистов. Донатисты, для которых истинная церковь была прежде всего церковь мученическая, церковь гонимая, очутившись под владычеством варваров, одинаково враждебных ко всем не-арианам, сблизилась в общем несчастье со своими вчерашними врагами — католиками. Донатистский раскол почти исчез, и на развалинах единства государственного восстановилось единство церковное. Град Божий утвердился и окреп, придя в соприкосновение с варварским миром, и апологет церковного единства умер на пороге этого нового германского мира, как бы завещая ему свое дело для продолжения и завершения.

Вопросы, вокруг которых вращается мысль великого апологета, и его ответы подсказаны великими историческими событиями его эпохи. Всматриваясь в его апологетическую деятельность, мы увидим, что она вся есть не что иное, как проповедь боговластия как всеобщего закона вселенной и принципа всемирной социальной организации. Постепенным упразднением ветхого Рима и созиданием нового, т.е. главным историческим делом той эпохи, определяются исторические рамки этой проповеди. Идеал всемирного вечного города, построенного не на шаткой человеческой основе, подверженной разрушению и гибели, а на вечном божественном фундаменте, — идеал града Божия, — есть ее начало, середина и конец. Чтобы убедиться в этом, попытаемся охватить одним взглядом апологетическую деятельность Августина в целом. Казалось бы, что общего между разнообразными противниками, с которыми пришлось бороться Августину, отстаивая свою христианскую идею, что общего между этими столь разнородными по характеру и тенденциями ересями и сектами, — манихеями, донатистами, пелагианами? В чем сближаются между собой эти христианские ереси и римское язычество, против которого направлена *Civitas Dei* Августина? По-видимому, как между противниками блаженного Августина нет никакой солидарности и единства, так же точно и в его апологетической деятельности нет никакого центрального, господствующего интереса, нет центральной руководящей идеи, которая сообщила бы его проповеди единство системы.

К такому заключению, действительно, приходит большая часть немецких протестантских ученых, в особенности же Рейтер и вслед за

ним — Гарнак. «О системе Августина не может быть и речи, — говорит последний. — Главнейшая заслуга Рейтера заключается в том, что он доказал невозможность конструировать систему Августина и устранить противоречия, заключенные в ней». Против различных противников, по мнению этих исследователей, великий апологет руководствовался различными интересами, меняя каждый раз точку зрения. Кроме того, в качестве апологета церковной практики, он часто вынужден был защищать и отстаивать действующие в церкви обычаи и принципы, хотя бы они и противоречили его субъективному религиозному настроению. Отсюда множество противоречий в его учении, отсутствие в нем какой бы то ни было цельности и единства. Например, учение о свободе воли, развитое им против пелагиан, противоречит тому, что он учил о том же предмете против манихеев. Его антипелагианское учение о благодати находится в таком же противоречии с учением о церкви, которое он развил против донатистов.

Мы должны признать здесь вместе с названными немецкими историками, что противоречий у Августина действительно немало. Мы не только не намерены их сглаживать, но постараемся познакомить с ними читателя. Несомненно также и то, что учение Августина не может быть изложено и рассмотрено как философская система, хотя в нем и присутствует сильный философский элемент. Между философом и апологетом всегда существует та великая разница, что философ строит свою собственную систему, тогда как апологет является защитником мирозерцания, независимо от него существующего и развивающегося, до него исторически сложившегося и данного ему извне. Следовательно, единство системы, единство учения у апологета зависит от того, во-первых, есть ли такое единство в том материале, с которым он имеет дело, и, во-вторых, руководствуется ли он единым интересом, единой идеей в своем отношении к этому материалу. Если будет доказано присутствие такого единого интереса, то разбираемое учение должно быть признано системой, несмотря на субъективные противоречия, даже в том случае, если личное настроение апологета во многом не гармонирует с защищаемым им принципом.

Что касается Августина, то, вникая в его учение, мы, как было сказано выше, действительно наталкиваемся в нем на множество непоследовательностей. Но так как нет на свете ни одного

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

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

Рассматривая в лупу любое учение, мы всегда рискуем потеряться в деталях; преувеличивая значение отдельных противоречий, мы

никогда не будем в состоянии понять в нем единство целого. Это в особенности верно относительно целого, столь великого и обширного, как учение Августина. Чтобы понять его единство, чтобы охватить его одним взглядом, надо отойти от него на расстояние и постараться понять его, как звено всемирно-исторического процесса. Тогда только у нас перестанет рябить в глазах от множества разнородных элементов, входящих в состав занимающего нас учения, и мы увидим в нем единство мысли и плана.

§ II

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

С точки зрения манихейского учения, как мы уже указывали в предыдущем разделе, мир не есть создание единого принципа, а двух богов. Мир — не единый храм единого Бога, не единое Его царство, а порождение двух враждующих царств. В основе вселенной нет единого архитектурного принципа, нет единой организации. В мире вечно властвует не только Бог, но и сатана. Задача христианского апологета против манихеев заключается в том, чтобы показать единство организации вселенной, единство мирового порядка, представить мир как единое целое, подчиненное власти единого Бога. Против учения, разделяющего мир между двумя царствами, требуется показать, что единый Бог вечно царствует. Архитектурное единство вселенной, мир, как осуществление единого предвечного плана, боговластие, как факт вечной действительности, — такова центральная тема всех антиманихейских произведений Августина. С этим тесно связано развиваемое в этих же сочинениях учение о церковном авторитете. Истинность церковного авторитета здесь доказывается всемирным распространением церкви, представляющей собой всемирное согласие людей (*consensus gentium*). Церковь для Августина обладает авторитетом как представительница единого Божественного порядка, Божественной власти, простирающейся на всю вселенную. Если манихейство, таким образом, отрицает единство вселенской организации, то донатистский раскол есть прямое посягательство на единство вселенской церкви, которая в социальном порядке воплощает в себе Божественное единство. Земная церковь для донатистов не есть всемирное здание, а общество святых, избранных. Спасительная сила церкви и ее таинств коренится не в присущих ей объективных дарах

благодати, а в субъективном совершенстве ее служителей, совершающих таинства. Поэтому таинство, совершенное лицом недостойным, уличенным в явных пороках, с точки зрения донатистов, недействительно и уже не заслуживает названия таинства. Спасительная сила церкви обуславливается личной доблестью ее иерархов; характеристический признак истинной церкви, соответственно этому, не объективная вселенская организация, а личное совершенство ее святителей. В этом личном совершенстве святителей или, скорее, в отсутствии явных пороков в их среде заключается, с точки зрения донатистов, та чистота и святость церкви, о которой говорит апостол ([Еф. 5:27](#)), называющий ее *«церковью, не имеющей пятна, или порока»*. Вселенская церковь, по учению донатистов, опорочила себя тем, что после диоклетиановского гонения не только удержала в своей среде тех святителей, которые отреклись от нее под влиянием страха и предали св. книги в руки язычников, но и оставила за ними их сан и должность. С этого момента церковь перестала быть невестой Христовой «без пятна и порока», но стала обществом предателей. Таинства ее с тех пор уже не суть таинства, и единство ее утратило свою спасительную силу. Всего характернее то, что истинная церковь для донатистов, церковь святых и мучеников, совпадает с территориальными пределами их африканской общины, в противовес опорочившей себя предательством «церкви заморской», как они называли вселенскую церковь. Учение это таким образом является выражением не личного сомнения донатистских епископов, а прежде всего — национального высокомерия донатистской африканской общины.

Путем предвзятого толкования св. Писания, донатисты пытались доказать, что все пророчества о церкви касались Африки, что именно африканцы суть избранный народ — богоносец. Поэтому-то африканская, т.е. донатистская церковь — это такая церковь, какая она и должна быть. Церковный идеал для них совпадает с действительностью, и видимая земная церковь (т.е. африканская донатистская община) представляется совершенным его осуществлением. Все это указывает на то, что на самом деле под этими догматическими формулами скрывается протест пунического национализма против церкви, не связанной исключительно с какой бы то ни было народностью, против церкви вселенской. Отрицание

донатистов направлено именно против принципа вселенской организации церкви, который не исчерпывается никакими видимыми внешними проявлениями, не совпадает с церковью в ее временном земном состоянии.

Само собой разумеется, что в виду той тесной связи и того особого отношения, которое в то время установились между церковью и государством в Западной империи, донатистский раскол был движением столь же антигосударственным, сколь и антицерковным. Понятно, что западные императоры, искавшие в церкви спасения от собственной слабости, предпочли соединиться с той церковью, которая сама была обоснована прочнее. За невозможностью построить и укрепить государство на шатком основании пунических добродетелей донатистских священников, они предпочли опереться на более прочный фундамент объективной вселенской организации, представленный католической церковью. Проникнутая преданием всемирного государственного единства, империя не могла соединиться с местным национальным движением и, в силу естественного сродства, должна была примкнуть к церкви, представляющей всемирное социальное единство, т.е. к церкви вселенской. Вот почему донатистский раскол относится одинаково враждебно к вселенской церкви, как римской государственной церкви, и к империи, как католическому государству. В донатизме выразилось восстание африканского национализма против римской идеи универсального единства вообще; и вот почему вокруг донатистского знамени столпились все элементы северо-африканского общества, недовольные римской церковью и римским владычеством. К ним присоединилось, например, движение циркумцеллионов, существовавшее раньше донатизма. Первоначально оно не имело характера религиозного раскола. То было просто стихийное движение значительной части сельского населения северной Африки против римской аграрной системы, закрепощавшей бедный люд немногим крупным землевладельцам в качестве рабов или колонов. При первом появлении донатистов циркумцеллионы тотчас соединились с ними в общей вражде к ненавистным им римским порядкам. И таким образом, движение более раннего происхождения, чем донатизм, возникшее на аграрной почве, продолжало существовать в соединении с ним в новой форме христианского раскола. Вообще, мы видим донатистов во главе

всех африканских сепаратистских движений, в союзе с врагом империи, мавританским царем Фирмом, с восставшим мавританским князьком и африканским военачальником Гильдоном. Наконец, по их призыву и в союзе с ними совершилось нашествие вандалов, которые и стали их Немезидой. Между донатистами и церковью идет спор о том же роковом вопросе, которым мучится весь римский Запад того времени, — об идеальной общественной организации, спасительной для личности и для общества. Вопрос этот, само собой разумеется, особенно тревожен и мучителен для того времени, когда, в виду растущих и приближающихся волн варварских нашествий, существование общества и личности висит на волоске, подвергаясь ежеминутной опасности.

В виду указанных нами особенностей донатистского движения, задача апологета церкви заключается, во-первых, в том, чтобы отстаивать принцип единства церкви и ее вселенской организации, существующей объективно и спасительной независимо от субъективного совершенства священнослужителей. Во-вторых, он должен указать отличие церкви в ее видимой, земной действительности от ее вечного идеала. В виду строящегося на его глазах града Божия он должен восстать против учения, утверждающего, что оно уже построено; в строении видимой церкви он должен распознать и указать невыполненный еще, но постепенно осуществляющийся идеальный архитектурный план. В-третьих, так как на Западе принцип единства представляется римской церковью, — западный апологет христианского церковного единства есть волей-неволей апологет единства римского, — каковы бы ни были его личные симпатии или антипатии. В качестве апологета он не столько строитель, сколько зритель строящегося здания: он не предлагает свой архитектурный план, а защищает тот, который на его глазах осуществляется в действительности. Таков именно характер антидонатистской апологетической деятельности Августина. Спасение личности и общества — в объективном единстве церкви, которая не зависит от личной святости ее членов. Церковь не может быть осквернена пороками своих святителей; в несовершенном, земном своем состоянии она не есть общество святых. Напротив, согласно Евангелию церковь земная есть сеть, улавливающая в себя множество разного рода рыб, — добрых и злых; поле, на котором плевелы растут

рядом с пшеницей. Она включает в себя многих, которым не суждено войти в царствие будущего века, и не включает в себя многих таких, которые имеют в нее войти и спастись. Она есть общество святых в идее грядущего царствия, но до страшного суда Божия пшеница не может быть отделена от плевелов, и церковь земная остается смешанным обществом. Одним словом, церковь земная, видимая по отношению к церкви идеальной, церкви будущего века, — есть лишь недостроенное здание. Блуститель единства этого здания есть римский епископ, в порядке непрерывного преемства связанный с верховным апостолом св. Петром; и церковь антиримская, как община донатистов, по этому самому она не есть церковь истинная, вселенская.

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

§ III

Неизмеримо важнее двух предыдущих третья стадия апологетической деятельности Августина, — его борьба с пелагианством. Ибо если с манихеями шел спор о единстве вселенной, а с донатистами — о единстве церкви, то пелагиане поднимают вопрос о самом принципе внутренней, религиозной жизни личности и социальной жизни церкви, — о благодати. Вопрос об отношении благодати к человеческой природе и свободе есть вопрос о самом существе церкви, ибо церковь, согласно ее собственному учению — союз свободных личностей, объединенных и организованных в одно социальное тело благодатью. Следовательно, вся совокупность ее учреждений и таинств, вся ее социальная организация есть своего рода конкретное отношение между благодатью и свободой, т.е. как бы уже ответ на вопрос о благодати. Вместе с тем здесь идет речь о самой сущности христианского боговластия, — о том, в каком отношении между собой находятся два основные элемента божественного царствия, — благодать и свобода. В другой форме этот же роковой вопрос, подготовленный всеми событиями того времени и поставленный ребром крушением Рима, вопрос о социальных основах нового общества, которому предстоит построиться на месте старого.

В ту бедственную эпоху, под свежим впечатлением нашествия Алариха и разграбления древней столицы, христианское общество латинского Запада прежде всего спрашивало себя, откуда ему ждать спасения: от всемогущей божественной благодати, выражающейся в коллективной организации церкви, или от пробудившейся энергии личной деятельности? В виду наступившего мирового кризиса, готовясь вступить в новую всемирно-историческую эпоху, человечество как бы измеряет и испытывает свои силы, сопоставляя свободу и мощь человека с силою благодати Божией. Оно естественно спрашивает себя: что же может человек со своей свободой, достаточны ли его силы, чтобы избавиться от грехов древнего мира и создать обновленное общество, или же ему нужна благодатная, Божественная помощь для предстоящего возрождения, — человеку или Богу быть строителем нового здания?

Борьба Пелагия с Августином началась в 411 г., т.е. через год после взятия Рима и как раз в ответ на совершившиеся события. На самом деле это спор о социальной задаче и миссии церкви; от того или другого его решения зависит весь последующий ход всемирной истории, ибо в этой догматической полемике оба противника представляют собою в области теории, догмата, — два всемирно-исторические начала, которые уже боролись в тогдашнем обществе, и от взаимодействия которых сложилась средневековая Европа.

Главный фактор спасения у Пелагия — свободная личность, спасающаяся индивидуальным усилием своей воли; принцип Августина, выдвинутый им против Пелагия, есть всемогущая благодать, идеальным воплощением которой может служить лишь всемогущая церковь. Казалось бы, что общего может быть между пелагианским принципом спасения по заслугам и мировыми событиями того времени? Какое может быть соотношение между пелагианским отрицанием наследственного греха и социальными событиями той эпохи? Между тем, на самом деле, такое соотношение существует, и притом самое непосредственное; ибо этими двумя пелагианскими учениями кладется в основу религиозной жизни крайне индивидуалистическое начало, грозящее ниспровержением всего социального здания церкви. Этими двумя положениями отрицается единство человеческого рода, как организованного целого. Ибо человечество уже не представляется органически связанным ни во едином земном родоначальнике Адаме, ни в духовном родоначальнике Христе. Отдельный индивид ничем не связан с родом человеческим. Он не связан его прошлым, его историей: он свободен от грехов своих предков и не может передать своих грехов или доблестей потомству; он не связан солидарной связью со своими ближними ни в настоящем, ни в прошлом, ни в надежде на будущее. Мы не согрешаем и не умираем во Адаме, грех Адама повредил ему одному, и каждый из нас есть индивидуальный виновник своего греха. С другой стороны мы не спасаемся, не воскресаем во Христе даром благодати Божией, но спасаемся нашими индивидуальными заслугами: каждый из нас есть индивидуальный виновник своего спасения. В этом индивидуалистическом направлении заключается центр тяжести пелагианства. Пелагиане не отрицают благодати, как таковой, но они отрицают какое бы то ни было ее социальное действие. Как не

существует греха коллективного, родового, так же точно и благодать не есть принцип коллективной организации: индивидуалистическое учение пелагианства исключает как солидарную ответственность человечества во грехе, так и солидарное единство людей в спасении. Пелагиане не отрицают благодатной помощи, посылаемой Богом человеку. Но благодать не представляется им единым действием Божества, обнимающим и организующим человечество, как единый союз; она раздробляется на всех, на множество мелких, единичных актов Божественного произвола, представляется им рядом чисто внешних воздействий Бога на единичного человека. Все эти воздействия сводятся к трем главным: творению, законодательству и учению. Создавая человека, Бог вложил в него естественный закон, дав ему свободную волю для его исполнения. Человек мог не грешить, но так как он согрешил, и, следовательно, вложенного в него от природы сознания нравственного закона оказалось недостаточно, то явилась необходимость во внешнем напоминании закона богооткровенного и, наконец, во внешнем авторитетном примере и учении Спасителя. Жизнь и страдания Христа — Его индивидуальная заслуга, а не универсальное спасающее действие; крестной смертью не искупаются наши, чужие для Него грехи: она может быть спасительна для нас не как искупление, а как назидание и пример, могущий побудить нас к исполнению закона. Человек не органически связан со своим Спасителем, а относится к Нему лишь чисто внешним образом, как ученик и подражатель. Каждый из нас может спастись не чужими заслугами, а лишь полным и безукоризненным соблюдением закона. Основным принципом спасения является не милость, а правда Божия, выражающаяся в формуле «каждому свое»; спастись можно только полным и безукоризненным соблюдением закона: не исполнившие хотя бы одной йоты закона подпадают без милосердия осуждению и вечному аду.

Нетрудно понять, в каком отношении стояло это учение к общественному настроению и событиям того времени. Пелагий, начавший свою проповедь в Риме за несколько лет до катастрофы 410 г., был поражен глубоким нравственным упадком тогдашнего римского общества. В виду надвигающейся со всех сторон грозы, он считал необходимым вывести общество из состояния нравственной лени, апатии и отчаянья, возбудить в больном общественном организме

спасительную для него реакцию. Спасение общества — в нем самом, думал Пелагий; чтобы побудить его к деятельности, нужно прежде всего поднять в нем поколебавшееся доверие к его силам. В одном из своих писем он говорит, что лучшее средство побудить людей к действительности добру, заключается в том, чтобы их ободрить и обнадежить: наиболее целесообразная проповедь, поэтому, есть та, которая начинается с указания силы и мощи человеческой природы. Лучшим ободрением к войне, перед сражением, служит указание силы войска. Чтобы заставить человека работать над своим спасением, нужно убедить его в том, что оно зависит от него самого, что оно — в его власти. Бог, требуя от человека исполнения заповеди, не стал бы требовать от него невозможного. Очевидно, что он дал нам и свободу, как необходимое средство для ее исполнения. Итак, если мы захотим, то мы можем заслужить наше спасение. Мы должны, следовательно, мы можем, — заключает Пелагий по-кантовски.

Учение о наследственном грехе и о благодати, спасающей даром, с этой точки зрения, есть лишь оправдание апатии и лени; этими учениями устраняется индивидуальная ответственность личности, так как грехи наши взваливаются на наследственную нашу природу, а спасение представляется независимым от нас даром Божиим. Характерным представляется во всем этом пелагианском учении отрицание какого бы то ни было мистического элемента в христианстве, отрицание сверхприродного действия Божества на человека. Закон и свободная личность, как его исполнитель, суть единственные факторы спасения. Мало того, пелагианство для того лишь объявляет человека свободным от всякого сверхприродного действия на него божества, чтобы тем крепче связать его внешней заповедью: оно хочет отнять у своих последователей надежду на Божественное милосердие, чтобы сделать их тем более ревностными исполнителями закона. Пелагианство оставляет нетронутой всю совокупность церковных учреждений, но превращает их в чисто внешний юридический механизм. Спасительная сила коренится не в каком-либо мистическом, возрождающем действии на человеческую волю: человеческая воля не извращена наследственным грехом и потому не нуждается в возрождении. Спасение достигается ее собственными силами; церковные учреждения и таинства суть лишь обязательные внешние юридические нормы, от соблюдения коих

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

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

Еще Пелагий утверждал, что ветхий закон так же достаточен для спасения, как и Евангелие. А Юлиан, развивая далее мысль своего

учителя, пришел к тому заключению, что языческая доблесть какого-нибудь Фабриция точно так же спасительна, как праведность Иова или праведность в христианском смысле слова, что спасение так же легко достигается в церкви, как и вне ее. Аскет Пелагий придавал большое значение половому воздержанию. Юлиан же, как мыслитель более последовательный, утверждал, что если грех не передается путем совокупления, то в половом влечении нет ничего греховного; если человеческая природа добра, то в естественном ее влечении не может быть ничего предосудительного, и аскетическое воздержание не есть заслуга. Характерным девизом всей этой светской проповеди Юлиана служит формула: «Человек, эмансипированный Богом» (*Нomo а Deo emancipatus*). На самом деле в лице Юлиана совершается эмансипация учения Пелагия от христианства. Действительно Юлиан, для которого самый текст Св. Писания авторитетен, лишь поскольку он не противоречит разуму, для которого человек в его естественном состоянии есть высший идеал, — имеет уже мало общего с христианством, он скорее может быть назван гуманистом V-го века, и учение его есть мудрость гораздо более языческая, чем христианская. Всем этим достаточно изобличается характер пелагианства, как языческой реакции на церковной почве. В пелагианском учении, особенно у Юлиана, несомненно присутствует эллинский философский элемент; но господствующая черта этого учения, его практический характер, есть черта не эллинская, а существенно латинская, римская.

Пелагианство есть типичное олицетворение той римской деловитой религиозности, для которой важны прежде всего практические задачи, умозрение же обладает лишь второстепенным значением, для которого господство внешнего закона есть абсолютная цель, а все остальное обладает лишь условным значением средства. Черта эта и до наших дней составляет одну из типичных особенностей римского религиозного благочестия; она сближает Пелагия с узкоклерикальным его направлением, сильным в латинском западе во все времена. Этот практический характер пелагианства свидетельствует о том, что эллинский философский элемент имеет в нем лишь второстепенное значение. Всем своим складом и особенностями пелагианство сближается более всего с римским язычеством. Ибо самая характерная черта римского язычества,

отмеченная всеми выдающимися современными историками, есть юридический формализм, превращающий отношение человека к божеству и религию в механическое исполнение закона, в мертвое внешнее делание. Вся религиозная жизнь языческого Рима построена на том принципе, что человек оправдывается перед своими богами совершением известных внешних действий, требуемых законом; что соблюдение этих внешних предписаний закона имеет для него спасительное значение независимо от настроения, и что малейшее нарушение этих требований для него губительно, так как божественное правосудие не знает милосердия. Божество к человеку находится в отношении кредитора к должнику; человек получает от него лишь эквивалент своих заслуг и может спастись от его гнева лишь точным соблюдением договора. Все эти языческие римские принципы вошли целиком в учение Пелагия, которое, таким образом, представляет собою ни что иное, как латинскую языческую реакцию под внешней оболочкой христианства. Истощившее свои жизненные силы латинское язычество хотело жить паразитически, чужой жизнью, привившись к церкви, и воскресло в форме христианской ереси Пелагия. Как и римское язычество, пелагианство видит в религиозном общении людей собрание атомов-личностей, лишь внешним образом объединенных внешним законом и искусственным механизмом учреждений. Оно сочетает римский юридический универсализм с римским религиозным индивидуализмом, превращающим религию в частно-правовое отношение. Этим заранее предрешается историческая судьба пелагианства. Языческий Рим оттого и распался, что перестал быть живым организмом целым, оставаясь лишь искусственным механическим собранием. И конечно, не пелагианство с его индивидуалистическим мирозерцанием могло собрать и воздвигнуть вновь рассыпавшееся здание. Пелагианское учение в сущности говорило: «Спасайтесь, кто может и как может».

Само собой разумеется, что не с этим пелагианским *sauve qui peut* церковь могла противостоять варварам. Чтобы восторжествовать над германским индивидуализмом, она должна была предварительно обуздать этот индивидуализм пелагианский, латинский, возникший в ее среде. Весь ход всемирной истории повернулся бы иначе, если бы церковь, отринув Августина, последовала за Пелагием. На самом деле она осудила Пелагия и вступила в варварский германский мир, как

союз сплоченный, организованный и как сила организующая, объединяющая. Она признала вместе с Августином спасение делом общим, социальным, а не индивидуальным актом человеческой воли, признала для себя спасительным мистическое действие благодати, а не отвлеченную свободу личности. И с этим принципом она действительно спасла всемирную цивилизацию от крушения и гибели, обузда варваров и завоевала новое поле для распространения христианской и античной культуры.

Все события того времени наводят на ту мысль, что естественными своими силами человек спастись не может, что спасение Рима против варваров может быть лишь чудом благодати Божией. В тот момент, когда весь латинский мир ждет и требует этого явления божественной силы и власти, Августин выступает апологетом благодати, т.е. христианского апологетического принципа против индивидуалистического мирозерцания Пелагия.

Учение Августина, в противоположность самонадеянной проповеди его противников, исходит из смиренного сознания человеческой немощи, бессилия человека к добру. Оно опирается на наблюдение человеческой природы вообще и на наблюдение тогдашнего общества в частности и оправдывается им действительно гораздо более, чем точка зрения Пелагия, которая исходит из предположения умозрительного, из отвлеченного понятия человеческой личности абсолютно свободной, какая в опыте никогда не была наблюдаема.

За Августином стоит весь исторический опыт тогдашнего общества, мучительно испытывавшего свое бессилие. Он верит в силу Божию, которая совершается в смирении человеческой воли; он проникнут тем убеждением, что человек не может заслужить своего спасения и проповедует спасение даром, актом милости и благодати Божией, безо всяких предшествовавших заслуг человека. Сами так называемые заслуги, которыми мы кичимся, суть лишь результат этого дара Божия, без которого невозможно никакое движение нашей воли к добру. Бог не только дает нам заповедь, но движет нашей волей, чтобы мы исполнили заповедь. Это отношение человеческой воли к благодати как нельзя более ярко выражается в знаменитой молитве Августина, соблазнившей Пелагия: «Дай нам то, что Ты повелишь, и повели то, что Ты хочешь». Не только наши дела, самая вера наша, как в развитии

своим, так и в своем начале, есть дело благодати. «Бог чудесным образом действует на наши сердца, чтобы мы верили». Он дает нам не только силу творить добро, но производит в нас и самое желание добра. Он предупреждает нашу волю в ее движении к добру. Мы нуждаемся в помощи благодати в каждом нашем благом действии и без нее не делаем ничего доброго. Она ведет нас от колыбели до могилы, простираясь на каждый шаг нашей духовной жизни, просвещает ум и сердце наше изнутри, назидает нас и помогает нам извне, предшествует нашей духовной жизни и следует за ней в процессе постепенного нашего духовного роста. Это влияние благодати не исчерпывается никакими внешними проявлениями, будучи по существу таинственным, мистическим.

Под благодатью Августин понимает в сущности тот таинственный факт, в котором Бог сообщает себя человеку, действие нераздельной Троицы на ум и волю человека; ибо Отец наставляет и учит нас изнутри, чтобы мы пришли к Сыну и исполнились Духа и любви. Это благодатное действие не есть отношение между Богом и одинокой личностью, а действие по своей сути социальное, имеющее своим предметом человечество, как род, как общество. Человек не предоставлен самому себе в деле спасения, но связан солидарной властью с родом человеческим. Он связан со своими ближними природной, естественной связью через общего родоначальника Адама и в силу этого — общими узами греха. Адам для Августина есть олицетворение нашей общей социальной природы, и грех Адама по тому самому не есть для него только акт единичной воли, а родовой, социальный фактор. «Мы были в нем одном, когда были все он один». Мы еще не существовали тогда, как единицы, но уже существовали, как природа, — в семени родоначальника, и унаследовали от него греховную организацию. Во-вторых, индивид связан с человечеством узами благодати, которая объединяет всех участников спасения в единое социальное целое в общем духовном родоначальнике Христе. Ибо идеальная цель благодатного процесса именно и заключается в том, чтобы все избранные были единым телом Христовым, или, как выразился Августин, — единым Христом. Социальному греху противопоставляется социальное действие благодати на человечество, как род, как единый организм. Сам Августин говорит об этом своем учении о благодати, что он вынужден был развить его против

пелагиан; что до этой ереси, отрицавшей благодать, не было и надобности в такой богословской теории. Ибо церковь самими делами своими, молитвами и таинствами свидетельствовала о том, что она понимала под благодатью. Вся молитва Господня может быть кратко выражена словами: «Дай то, что Ты велишь»; а церковная практика крещения младенцев «во оставление грехов» свидетельствует о первородном грехе, которому они подвержены, за невозможностью предположить в младенце грех индивидуальный. Элементарная, земная форма действия благодати, по Августину, есть социальная жизнь земной церкви; конечная и безусловная цель его есть социальное единство избранных во Христе, единство вечного града Божия.

§ IV

Таким образом, как видно из всего вышеизложенного, вся апологетическая деятельность Августина проникнута одной центральной идеей, одним историческим мотивом. Теократия, как закон вселенной, как принцип архитектурного единства церкви, как содержание религиозной жизни личности и обществ, — таковы три стадии этой деятельности, которая вся резюмируется двумя словами — *Civitas Dei*. Но не следует забывать особенностей культурно-исторической задачи, выпавшей на долю великого отца церкви.

Центральная всемирно-историческая задача западного христианства того времени есть обоснование латинского единства против варваров. Это единство, которое требуется во что бы то ни стало удержать и спасти, не есть только единство христианское, церковное, но и мирское, государственное. Как нам уже приходилось указывать, западная церковь в то время была отягощена бременем мирского общества, которое она несла на своих плечах. Государственное единство держится исключительно ею; отношения церковные и мирские переплетены и связаны столь тесно, что никто не может сказать, где начинается государство и где кончается церковь. Западный апологет христианского единства в то время волей-неволей является апологетом единства латинского; его учение не есть чистое и беспримесное христианство: его идеал неизбежно насыщен преданиями мирскими, государственными. Сознательно или бессознательно, он участвует в строении нового христианского Рима, в котором дает себя чувствовать Рим старый, языческий. Его идеал вечного града Божия есть прямая антитеза языческого вечного города, идеальный анти-Рим. Августин не есть апологет чистого христианства, а апологет западной, односторонней его формы. Латинский идеал, которому в то время противостоит и угрожает мир варварский, есть прежде всего идеал всемирного закона, всемирного мирового порядка. Чтобы одолеть варваров, нужно противопоставить им закон неодолимый, сверхчеловеческий.

Понятие всемирного божественного закона, осуществляющегося во всем и подчиняющего себе все, есть действительно центральное

понятие мирозерцания Августина, как это будет нами показано ниже. Против манихеев, делящих вселенную на два царства, он отстаивает принцип божественного единовластия в космическом порядке. Но что же служит здесь высшим выражением божественной власти? Закон, которым Бог от века все упорядочивает, единый порядок, которым Он все нормирует, а не любовь, которой Он все к себе притягивает и все с Собой примиряет. Единый порядок — высшее проявление божественной власти, начало и конец всего сущего. С точки зрения теодицеи Августина, страдание или гибель — факт безразличный, так как сотворенное существо не в состоянии нарушить порядок мироздания. Торжество закона равно выражается как в победе добра, так и в наказании зла; более того, зло — необходимая антитеза добру, ибо через него, как через тень на картине, лишь резче и рельефней проявляется свет.

Христианский принцип божественной любви, для которой дорого всякое создание, отнюдь не центральная идея учения Августина. Верховный принцип у него не любовь, но порядок, закон, берегущий тех, кто ему противится. Любовь с этой точки зрения не есть вообще отношение Бога к твари, а лишь частичное проявление вечного божественного порядка.

Характерно отношение Августина к тайне боговоплощения. Этот центральный принцип христианства рассматривается им только как один из моментов мирового порядка. Вочеловечивание Бога не есть абсолютная цель, но лишь средство восстановления закона, нарушенного грехом человека. Цель его не в нем самом, а, отчасти, в удовлетворении божественной справедливости, отчасти же — в воспитании рода человеческого, способного воспринимать божественный порядок только в чувственной форме. Таким образом, главнейший принцип христианства у Августина низводится до уровня частного инцидента, вызванного грехом человека.

Против дуализма манихеев он выдвинул латинский теократический принцип, как всемогущий вечный закон, по отношению к которому человечность Божества имеет подчиненное значение средства. Существенно латинским характером отличается и апология церковного единства, выдвинутая Августином против донатистов. Сущность их спора такова, что апологет церковного единства неизбежно становится и апологетом единства

государственного, мирского. Ибо, если донатизм — восстание африканского национализма против универсальной римской идеи как в церкви, так и в государстве, то вселенская церковь выступает против донатистов как представительница идеи всемирного правового порядка. Церковь в этом споре явилась Августину как правовой организм, располагающий силой светского меча для борьбы против еретиков, как единство принудительное, насильственное.

Сам Августин вначале выступал против насилия. «Мое первоначальное мнение, — пишет он, — состояло в том, что никто не должен быть принуждаем к единству Христову; что нужно действовать словом, сражаться рассуждением, побеждать разумом, чтобы не сделать притворными католиками тех, кого мы знали открытыми еретиками». Так рассуждал Августин еще в 404 г. на Карфагенском соборе. Глубоко религиозный мыслитель, он желал единения с Богом интимного, внутреннего, а не единства насильного, внешнего. Но он видел тогдашнее римское, тем более африканское общество, на которое трудно было повлиять убеждением или проповедью; общество это могло быть побеждено лишь страхом и насилием. Созерцая в нем наглядно всю бездну извращенной человеческой природы, великий апологет видит, что в настоящем, греховном своем состоянии масса людей может быть принуждена к добру лишь силой. Сообразно с этим и единство Христово для огромного большинства есть неизбежно единство внешнее, насильственное. Между тем, чтобы спасти разлагающееся общество, необходимо заставить его войти в церковную ограду. Единство требуется во что бы то ни стало, и если нельзя достигнуть его силою оружия духовного, то остается прибегнуть к мечу государственному. На глазах Августина за обращение еретиков действительно взялось государство, и взялось с успехом. За Карфагенским собором 404 г. (и по ходатайству самого собора, где либеральное мнение Августина не восторжествовало) последовали суровые эдикты императора Гонория, коими начиналось настоящее гонение донатистов. И вот, под влиянием этих принудительных мер, донатисты стали массово переходить в господствующую церковь. «Мы видим, что не те или другие лица, но целые города прежде были донатистскими, теперь же стали католическими, — пишет Августин в 408 г., — они ненавидят дьявольское разделение и пламенно любят единство»; они «стали

католическими вследствие императорских законов». Под влиянием этих событий Августин отрекается от своего прежнего мнения, опровергая сам в 408 г. то, что он еще проповедовал в 404-м. Несостоятельность этого пережитого им мнения, говорит он, изобличается теперь уже не спорами противников, а самими фактами, живыми примерами. Так, город Гиппон, в котором Августин был епископом и который до названных эдиктов был почти всецело донатистским, стал почти целиком обращен ими в католичество. Августин был в гораздо большей степени апологетом объективной исторической системы, чем проповедником своих личных религиозных воззрений. Единство всемирной Божественной организации было его идеалом; и вот, на его глазах, оно осуществлялось путем принуждения и насилия. Теперь уже он видит в принудительных светских мерах против еретиков факт необходимый, провиденциальный. Действие Божества на нашу извращенную природу неизбежно должно быть насильственным. «Кто может любить нас больше, чем Бог!» — восклицает Августин, — «и однако Он не перестает не только учить нас с благостью, но и устрашать нас с пользою». Сам Бог употребляет принуждение, что видно из примера апостола Павла, «который был вынужден к познанию и обладанию истиной великим насилием Христа». Бог предписывает насилие, как это видно из притчи о домохозяине, который, посылая раба созывать гостей на ужин, говорит ему: «принуждай их войти» ([Лк. 14:23](#)).

В виду смешения порядка церковного и государственного, характеризующего ту эпоху, неудивительно, что порядок благодатный смешивается Августином с порядком правовым, и светское принуждение принимается им за необходимый способ действия благодати. Из того, что Бог устрашает и наказует, по его теории непосредственно следует, что государство должно устрашать и наказывать еретиков, т.е. отправлять пастырские обязанности. Но, с другой стороны, и духовная власть представляется ему облеченной силой и мощью власти государственной, ибо и «пастырь должен иногда бичом возвращать в стадо заблудших овец». Ересь подводится им под одну категорию с общими уголовными преступлениями: если государство наказывает воров и фальшивомонетчиков, то тем более оно должно карать еретиков! Таким образом, в полемике с донатистами юридический, латинский элемент восторжествовал над

личным религиозным настроением Августина, и он волей-неволей явился апологетом церкви-государства против антицерковного и антигосударственного движения донатистов.

Столь же сильно сказывается этот латинский элемент и в антипелагианской проповеди великого отца церкви. Человеческая природа подавлена силой зла, и свобода человека есть лишь отрицательное, злое начало: таково центральное убеждение Августина, являющееся плодом наблюдения и опыта всей его жизни. Естественно, что добро представляется ему лишь как начало абсолютно сверхчеловеческое, и благодать понимается им как фатум, совершающий спасение человека посредством уничтожения его свободы. По смыслу и сущности основного христианского принципа, спасение не может быть делом ни одного Божества, ни одного человека.

Христианская идея богочеловечества, кроме благодатного действия свыше, требует еще и содействия человеческой свободы в деле спасения. Но человечество, каким наблюдал его Августин, не было здоровым и нормальным человечеством, и нет ничего удивительного в том, что спасение представлялось ему односторонним действием благодати, в котором человеческий элемент был обречен лишь на пассивную роль. Принцип свободы в этом разложившемся обществе был началом центробежным, разрушительным, и в пелагианстве раскрылось действительное его отношение к общественному строю того времени. Принцип свободы в пелагианском учении выразился так же, как он выражался во всей исторической действительности того времени, — в отрицании органического социального единства и в востании против мистического, организующего действия благодати. Ради спасения общества этот разрушительный принцип должен быть насильственно обуздан и подавлен: коллективное единство церковного организма для масс могло быть лишь принудительным, насильственным. Этим объясняются своеобразные особенности Августинова учения о благодати.

Благодать Божья явилась ему, как сила всемогущая, неодолимая. Она создает духовную силу Рима руками варваров, уничтожающих его светское могущество, она приводит людей к единству во Христе силой светского меча; она торжествует в падении и унижении человеческой силы, ниспосылает людям бедствия для их вразумления,

действует на них толчками и ударами; она потрясает основы вселенной и совершает чудо человеческого спасения, сокрушая, насилая и разрушая. По отношению к обществу того времени, христианскому лишь по названию и языческому по существу, она — внешний насильственный закон, суровый и неумолимый, ибо она есть его осуждение и упразднение; по отношению к этому обществу она есть фатум. Таким действительно должно было представляться действие благодати христианам того времени. Но Августин принял временное явление благодати как всеобщий закон ее действия. «Предопределение Божие относительно добра, — говорит он, — есть уготовление благодати, благодать же есть следствие самого предопределения». Притом предопределение, этот вечный закон, которым Бог все нормировал, есть, с точки зрения Августина, всеобщее отношение Бога к твари, благодать же — лишь частное его действие, предопределение есть вселенский закон, осуществляющийся в целом строе мироздания, как в спасении праведных, так и в осуждении злых: оно простирается на всех. Благодать же спасает только некоторых, избранных, кому предопределено спастись. Сфера действия ее ограничена: она относится к предопределению, как частное к всеобщему. Как спасение, так и осуждение людей от века совершено в предопределении.

С этой точки зрения, конечно, нельзя говорить о каком-либо свободном содействии человека в деле спасения. Каждое движение человеческой воли к добру есть лишь автоматическое повторение предвечного Божественного акта; благодать, спасающая по предопределению, есть совершенной отрицание свободы. В этом заключается великое несовершенство учения Августина.

Если мы станем на условную историческую точку зрения, то должны будем признать, что по отношению к своей исторической среде и эпохе он прав. Тот великий всемирно-исторический кризис, который совершался на его глазах, был действительно великим насилием Христовым над греховным человечеством, и постольку торжеством августиновских начал и поражением пелагианства. Но для всесторонней исторической оценки учения, которое прежде всего хочет быть христианским, необходимо уяснить себе его отношение к христианству в целом. Если мы взглянем на него с универсальной точки зрения, то легко убедимся в том, что оно включает в себе

некоторое уклонение от основного христианского принципа. Уже раньше, при характеристике антиманихейских произведений великого отца церкви мы видели, что центральная идея христианства — боговоплощение, не есть центральный принцип его учения. То же следует сказать и о его антипелагианской проповеди. И здесь основным понятием является вечный порядок, закон, действующий как предопределение, а не богочеловеческая личность Христа.

Христос, по учению Августина, есть высшее явление благодати: в Нем, «как в нашем Главе, раскрывается сам источник благодати, откуда она изливается на все члены Его тела». Христос есть человек, воспринятый Словом Божиим и ставший с Ним едино безо всяких предшествовавших заслуг. Высшее явление благодатного принципа, Христос, потому есть высшее обнаружение предопределения. «Нет более славного примера предопределения, чем сам Иисус». «Кто из верных хочет хорошо понять предопределение, тот пусть взирает на Него и в Нем найдет самого себя». Бог, сделавший этого воспринятого Им человека из семени Давида праведным безо всяких его предшествовавших заслуг, так же поступит и со святыми, которых Он предопределил. Бог в людях, как и в Нем, соделывает благодатную волю. Создатель вселенной «и Его и нас предопределил. Ибо и в Нем, чтобы Он стал нашим Главою, и в нас, чтобы мы стали Его членами, Он предвидел не дела наши, имеющие предшествовать, а будущие Свои дела». Таким образом, человеческая воля Христа, как и человеческая воля вообще, низводится Августином до степени пассивной среды благодати, автоматического орудия предопределения. Притом, так как сама благодать не есть всеобщее Божественное действие, а лишь одно из последствий предопределения, то и человечность Христа, как выражение благодати по преимуществу, есть лишь частное проявление всеобщего закона предопределения.

Эта христология Августина служит лучшим показателем отношения его теократического идеала к христианской идее. Христианский идеал требует совершенного примирения человеческой свободы с Божественной благодатью во Христе, — органического единства и взаимодействия свободного Божества и свободного человечества. Между тем, учение Августина принципиально отрицает во Христе человеческую свободу. Конечно, и с точки зрения универсальной христианской идеи, наше греховное состояние есть

состояние относительной несвободы. Но учение Августина возводит это относительное временное состояние в вечный и абсолютный принцип; в этом именно и заключается уклонение его учения от христианства. Высшее понятие в учении Августина есть Божественный порядок вселенной; всемирное господство Божественного права есть его социальный идеал. Этот идеал всемирного Божественного права и правды как всеобщей нормы социальных отношений, есть необходимый элемент в христианстве; но заблуждение Августина заключается в том, что он принял часть за целое, сторону христианства за все христианство и возвел один из его моментов в верховное начало. Это заблуждение, однако, не индивидуальная, личная ошибка великого отца церкви, а особенность той односторонней формы христианства, которую он собою представляет.

Как было сказано выше, Августин — апологет латинской идеи в христианстве, и поскольку он принимает этот латинский элемент за высшее и безусловное, — он волей-неволей уклоняется в римское язычество, уступая силе векового предания латинского Запада. Здесь он встречается со своим противником Пелагием, с которым он, при всех взаимных разногласиях и различиях, стоит на общей исторической почве. Несмотря на глубокую противоположность в образе мыслей, в направлении и характере обоих мыслителей, несмотря на неизмеримое превосходство великого отца церкви над осужденным церковью еретиком, — в них обоих легко узнаются общие фамильные черты латинского типа. В конце концов, оба проповедуют спасение по закону, оба возводят закон в абсолютный принцип. Но у Пелагия верховный принцип есть закон, как внешняя эмпирическая норма, от соблюдения которой зависит спасение, тогда как у Августина верховное начало есть предвечный Божественный закон, как предопределение. Коренное различие между тем и другим заключается в том, что у Пелагия исполнительница закона есть свободная человеческая воля, награждаемая за заслуги, а у Августина — благодать, действующая по предопределению. Один приписывает спасение одностороннему действию человека, другой — Божества. У обоих законнический элемент учения выражается в умалении богочеловеческой личности Христа. Ибо, если для Пелагия жизнь и страдание Христово есть лишь Его частная заслуга перед законом,

лишенная всеобщего мирового значения, то и у Августина человечность Христа, как мы видели, есть лишь частное явление предвечного закона, и социальное действие благодати ограничено в своем объеме. Пелагианство включает в себе одну сторону христианского теократического идеала, которой недостает Августину: идеал этот требует действительно такой человеческой воли, которая была бы в состоянии содействовать благодати в свободе. С точки зрения этого идеала Пелагий прав в том, что призывает человеческую свободу к действию; но его учение есть проповедь антихристианская и антитеократическая, поскольку она утверждает свободу односторонним образом, поскольку оно отделяет человеческую волю от социального, организующего действия благодати. Христианская теократия не хочет быть делом рук человеческих, и с этой точки зрения Пелагий неправ. Но, с другой стороны, Августин, представляющий противоположную односторонность, точно так же и прав, и неправ, как и его противники — пелагиане.

Христианская теократия не хочет быть делом одного Божества и требует свободного человечества, как основы для действия благодати. Как учение одностороннее, августинизм никогда не мог преодолеть противоположной ему односторонности, пелагианства, которая всегда противопоставляется ему с некоторым, хотя и меньшим историческим правом. Но, не говоря уже об относительной правоте августинизма, как учения, более соответствующего идеальным историческим требованиям и событиям той эпохи, он имеет еще одно громадное преимущество. Пелагианство, как мирозерцание индивидуалистическое, антицерковное, не сдержано в своем развитии церковным преданием, которое действительно вскоре окончательно им отбрасывается. Отдельная личность здесь предоставлена своему индивидуальному усмотрению и произволу; и вот почему пелагианство очень скоро смогло отойти от христианства, обнаружив свои языческие особенности. В ином положении находится Августин. В качестве апологета социальной жизни церкви и церковной организации, он более сдержан в своей проповеди. Между тем, хотя в то время особенности двух половин христианства — восточного, эллинского и западного, латинского, — уже резко обозначились, они еще не начинали между собой братоубийственного спора. Особенности эти, следовательно, умерялись и сдерживались общими

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

Глубоко религиозный гений Августина, как мы видели, восставал и возмущался против насилия: он пламенно желал свободы и должен был ратовать за систему, основанную на подавлении свободы и насилии. Система эта не была его личным измышлением, — она была навязана ему историей. Он боролся с ней, и борьба эта выразилась во множестве колебаний, непоследовательностей и субъективных противоречий. И в конце концов эта объективно-историческая сила сломила и покорила его, принудила его войти в рамки латинской системы и против воли сделала его отцом и насадителем. Конечно, Августин не был только апологетом латинства: он, кроме того, увековечил свое христианское настроение в чудном, бессмертном изображении. Особенность этого религиозного настроения такова, что не укладывается в какие бы то ни было рамки системы. Религиозная жизнь личности для Августина есть прежде всего интимное, непосредственное отношение человека к Богу, которое характеризуется словами «жить в Боге», «прилепляться к Богу». Августин изобразил в своей «Исповеди» процесс религиозного искания, которое находит успокоение лишь в совершенной уверенности в обладании Богом. Пламенная любовь к Богу при глубоком сознании своей человеческой греховности, доверие к Нему и надежда на прощение — таковы основные мотивы этого настроения, глубоко религиозного и глубоко христианского. Но этот христианский элемент личного настроения Августина не вполне гармонирует с его системой, частично же находится в прямом противоречии и борьбе с нею. В сущности, оно подсекается ею в самом корне. Ибо если верховный принцип отношения Бога к твари не есть любовь, а бесстрастный, холодный закон, воздающий каждому должное, если спасающее действие благодати ограничивается меньшинством predetermined избранных, если, наконец, Сын Божий есть

искупление не для всех, а только для некоторых, то никто не может быть уверен в своем спасении. Тогда уже не может быть речи о доверии к Богу, и отношение к Нему человека обращается в вечный страх, который не может быть уравновешен надеждой. С точки зрения «порядка», осуждение или спасение человека есть факт безразличный; отдельный индивид не есть цель; он лишен безусловной цены и значения. Система Августина поэтому не представляет собой достаточных объективных оснований для религиозной надежды и не дает того успокоения в Боге, которого ищет его настроение. Оттого-то Августин гораздо симпатичнее в своей «Исповеди», чем в своем учении; он привлекательнее в том, что он искал, чем в том, что он нашел.