BV
209

Кн. Евгеній Трубецкой.

РЕЛИГІОЗНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ИДЕАЛЪ ЗАПАДНАГО ХРИСТІАНСТВА

ВЪ V-МЪ ВѢКѢ.

Часть I.

МІРОСОЗЕРЦАНІЕ БЛАЖЕННАГО АВГУСТИНА.

Regnum et justitia Dei bonum nostrum est et hoc appetendum et ibi finis constituendus, propter quod omnia faciamus, quaecunque facimus.

(Augustinus, De sermone Domini in monte, lib II, cap. 16, § 53.)

МОСКВА.
Типографія Э. Лиснера и Ю. Романа.
Воздвиженка, Крестовоздвиж. пер., д Лиснера
1892.

Пров 38

ВХ
1200

По опредѣленію юридическаго факультета Московскаго университета печатать разрѣшается. 23-го сентября 1892 года.

Деканъ В. Легонинъ.

БИБЛИОТЕКА
КОММУНИСТИЧЕСКОЙ
АКАДЕМИИ
1817
31

Посвящается

Княгинѣ Вѣрѣ Александровнѣ

Трубецкой.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Основныя мысли предлагаемаго труда уже были мною раньше изложены въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи» (кн. 9, 10, 13 и 14-я) подъ общимъ заглавіемъ «Философія христіанской теократіи въ V вѣкѣ». Статьи эти представляютъ собой лишь краткое извлеченіе изъ настоящаго сочиненія. Только введеніе и двѣ главы (первая и послѣдняя) были мною здѣсь перепечатаны, съ значительными, впрочемъ, измѣненіями и дополненіями (введеніе напр. увеличено почти вдвое и заключаетъ въ себѣ цѣлый новый параграфъ, — характеристику предшественниковъ Августина —Тертулліана и Кипріана). Тремъ остальнымъ главамъ (2-й, 3-й и 4-й) соотвѣтствуетъ всего только одна статья (въ кн. 10-й), которая представляетъ собой лишь краткій очеркъ, программу, болѣе подробно выполненную мною здѣсь, — въ названныхъ трехъ главахъ.

Изслѣдованіе объ Августинѣ составляетъ лишь первую часть задуманнаго мною сочиненія, которое должно обнять въ себѣ всѣхъ главнѣйшихъ представителей религіозно-общественнаго идеала христіанскаго запада въ V вѣкѣ (Павелъ Орозій, Сальвіанъ, полупелагіанство, папа Левъ Великій). Этимъ и объясняется общее заглавіе моей книги.

Въ задачу предпринятаго мною историческаго труда не входитъ ни изобличеніе, ни защита теократическаго міросозерцанія латинскаго Запада. Латинская идея въ христіан-

ствѣ съ самаго начала не была для меня ни абсолютной ложью, ни абсолютной истиной. Я не исходилъ изъ какого-либо заранѣе и разъ навсегда опредѣленнаго къ ней отношенія, такъ какъ такой заранѣе установленной оцѣнкой устранялась бы надобность въ какомъ бы то ни было изслѣдованіи. Цѣль безпристрастнаго историческаго изслѣдованія именно въ томъ и заключается, чтобы, вникнувъ въ сущность каждаго частнаго явленія, понять его въ его отношеніи ко всемірно-историческому цѣлому и лишь постольку дать ему ту или другую оцѣнку; послѣдняя такимъ образомъ является концомъ и результатомъ, а отнюдь не предположеніемъ и исходной точкой историческаго изученія

Такъ понимаемое всякое объективно-историческое изслѣдованіе, будучи одинаково чуждо какъ апологетическаго, такъ и полемическаго отношенія къ своему предмету, должно тѣмъ не менѣе въ концѣ концовъ приводить къ результату догматическому. Задача исторической науки не исчерпывается тѣмъ, чтобы объяснить генезисъ тѣхъ или другихъ явленій, — историкъ долженъ стремиться къ тому, чтобы въ каждомъ данномъ историческомъ явленіи распознать и выдѣлить универсальное, вѣчное его содержаніе въ отличіе отъ особенностей мѣстныхъ и временныхъ, отъ элемента случайнаго и мѣняющагося.

Въ частности, моя задача заключалась въ томъ, чтобы понять міросозерцаніе Августина и другихъ латинскихъ учителей V вѣка, — къ христіанству, какъ цѣлому — т. е. къ универсально-христіанской идеѣ. Я старался уяснить себѣ и выдѣлить въ этомъ міросозерцаніи его положительныя, общехристіанскія стороны, не скрывая однако его языческихъ элементовъ и его многочисленныхъ противорѣчій. Въ исторіи западнаго христіанства V вѣкъ представляетъ особый, центральный интересъ, потому что въ эту эпоху крушенія Западной римской имперіи

впервые ясно обрисовывается обликъ средневѣковой латинской теократіи и формулируются тѣ основные принципы, коими опредѣляется ея отличіе отъ христіанства восточнаго. Изученіе твореній латинскихъ учителей занимающей насъ эпохи знакомитъ насъ съ идеальной основой этой теократіи и даетъ намъ ключъ къ пониманію всего послѣдующаго ея развитія.

Задача историческаго изслѣдованія объ Августинѣ значительно облегчается существованіемъ богатой о немъ литературы; но, съ другой стороны, она въ высокой степени затрудняется тѣмъ вліяніемъ, какое оказалъ на эту литературу протестантско-католическій вѣроисповѣдный споръ. Само собою разумѣется, что католическіе изслѣдователи заинтересованы въ томъ, чтобы скрывать и затемнять анти-іерархическіе и анти-клерикальные элементы міросозерцанія учителя, пользующагося высокимъ авторитетомъ въ римско-католической церкви. Съ другой стороны понятно, что протестантскіе историки склонны преувеличивать значеніе этихъ именно сродныхъ имъ элементовъ ученія «предтечи евангелическаго христіанства» и умаляютъ въ немъ значеніе церковнаго элемента. Изслѣдователь, стоящій внѣ вѣроисповѣднаго спора Запада находится въ сравнительно благопріятныхъ условіяхъ, чтобы понять совмѣщеніе всякаго рода противоположностей въ ученіи и въ личности великаго отца церкви; но, съ другой стороны, онъ стоитъ какъ бы между двухъ огней: путь его чрезвычайно затрудняется малымъ количествомъ внѣпартійныхъ предшественниковъ, коихъ труды могли бы послужить ему надежной опорой. Необходимость быть постоянно насторожѣ увеличиваетъ количество трудностей, сопряженныхъ съ изученіемъ произведеній Августина, наполняющихъ пятнадцать томовъ in quarto въ изданіи Migne.

Въ частности наша отечественная литература не можетъ похвастаться изобиліемъ цѣнныхъ историческихъ изслѣ-

дованій по предмету, насъ интересующему. Изъ извѣстныхъ намъ назовемъ сочиненіе Красина, посвященное трактату De civitate Dei. За послѣднее время въ нашихъ періодическихъ изданіяхъ появилось кромѣ того нѣсколько статей объ Августинѣ, что указываетъ на пробудившійся интересъ къ его изученію. Изъ нихъ прежде всего заслуживаетъ упоминанія статья проф. Герье въ «Вѣстникѣ Европы» (Январь 1891 г.), содержащая въ себѣ изложеніе ученія Августина «О Божескомъ царствѣ», затѣмъ — статьи іеромонаха Григорія, трактующія о томъ же предметѣ въ «Вѣрѣ и Разумѣ» №№ 15 и 17 за 1891 г.; кромѣ того, укажемъ на актовую рѣчь проф. Лопухина «Идея промысла Божія въ исторіи, преимущественно по воззрѣнію Августина и Боссюэта» (см. годичный актъ С.-Пб. дух. академіи въ 1892 г.) и на «Опытъ о свободѣ воли» г. Малеванскаго, коего одна глава посвящена изложенію ученія Августина о свободѣ воли (см. Труды Кіевской духовной академіи 1891 г., Октябрь, № 10).

Имѣя въ виду прежде всего научныя требованія, я долженъ былъ снабдить мой трудъ значительнымъ количествомъ ссылокъ, дающихъ возможность провѣрки моихъ тезисовъ. Съ другой стороны, желая сдѣлать мое изложеніе доступнымъ нетолько ученымъ спеціалистамъ, но и болѣе обширному кругу читающей публики, я старался составить мой текстъ такимъ образомъ, чтобы читатель, по желанію, могъ ограничиться имъ однимъ, не заглядывая въ примѣчанія.

ВВЕДЕНІЕ[1]).

I.

Вѣкъ Августина есть, безъ сомнѣнія, одна изъ важнѣйшихъ эпохъ христіанской цивилизаціи. Это та критическая эпоха, когда церковь, во всеоружіи своей вполнѣ сложившейся организаціи, вступаетъ въ средніе вѣка, передаваясь отъ древняго греко-латинскаго міра варварамъ и воспринимая въ себя германскіе элементы. Вмѣстѣ съ тѣмъ это тотъ вѣкъ, когда уже весьма рѣзко и рельефно обозначается различіе между христіанствомъ эллинскимъ, восточнымъ, и латинскимъ, западнымъ.

Государственный порядокъ въ то время расшатанъ и поколебленъ въ самомъ своемъ основаніи: церковь одна представляетъ собою общественное единство, скрѣпляя и связуя собою имперію, распадающуюся въ процессѣ внутренняго разложенія. Она одна противостоитъ сепаратистскимъ движеніямъ и центробѣжнымъ силамъ, грозящимъ разрушить государство. Противъ варваровъ, со всѣхъ сторонъ прорывающихся въ имперію, сквозь ослабѣвшіе легіоны, она одна представляетъ собою культурное единство греко-латинскаго міра. „Среди волненій міра, — говоритъ еще въ концѣ IV-го вѣка св. Амвросій Медіоланскій, — церковь остается неподвижною; волны разбиваются о нее, не будучи въ состояніи ее пошатнуть. Въ то время, какъ всюду вокругъ нея раздается страшный трескъ, она одна предлагаетъ всѣмъ потерпѣвшимъ крушеніе тихую пристань, гдѣ они найдутъ себѣ спасеніе“ [2]).

---

[1]) Пособіями для Введенія служили мнѣ въ особенности слѣд. сочиненія *De Broglie,* L'Empire et l'Eglise au IV-e siècle; *G. Boissier,* La Fin du paganisme; *Beugnot,* Histoire de la destruction du paganisme en Occident; *Löning,* Gesch. d. deutschen Kirchenrechts; *Langen,* Gesch. d. Römischen Kirche; *Richter,* Das weström. Reich, *Harnack,* Dogmengeschichte, т. III, *Ranke,* Weltgesch. т. IV и др.

[2]) S. Ambros. Epist. II.

Уже при Діоклетіанѣ римская имперія перестаетъ быть единымъ цѣлымъ, раздробляется на части; идолъ римскаго язычества — всемірное царство, разбивается на куски руками языческаго кесаря. *Единаго Рима* уже нѣтъ; и если онъ не можетъ самъ себя обосновать и скрѣпить, то нужно обосновать его на чемъ-то другомъ, высшемъ чѣмъ онъ самъ. Ища противовѣса государственному и общественному разложенію, Діоклетіанъ покидаетъ Римъ: имъ руководствуетъ смутное исканіе *другого Рима,* обновленнаго, иначе обоснованнаго.

Но простой перемѣной резиденціи задача не разрѣшается. Чтобы преодолѣть раздоръ римской жизни, нужно обновить Римъ въ идеѣ, и такъ какъ нельзя возсоздать его посредствомъ физической силы, то нужно найти *нематеріальную, сверхприродную основу* его единству и могуществу. Чтобы спасти Римъ, надо объединить людей органически, внутреннимъ образомъ; а для этого необходимо поднять ихъ надъ сферой ихъ матеріальнаго, природнаго бытія, въ которой они раздѣлены; требуется найти такое объединяющее начало, которое преодолѣвало бы партикуляристическія стремленія отдѣльныхъ провинцій, общественныхъ классовъ и личностей. Иначе говоря, нужно найти такой новый, идеальный Римъ, который дѣйствительно могъ бы стать органическимъ центромъ всемірнаго общества въ отличіе отъ Рима языческаго, который былъ лишь внѣшнимъ, механическимъ средоточіемъ.

Великій политикъ — Константинъ понялъ, что имперія не можетъ однѣми естественными своими силами противиться естественному процессу разложенія и смерти. Чувствуя, что государство само себя спасти не можетъ, онъ обратился къ сверхъестественной помощи и призвалъ церковь къ обоснованію Рима. Онъ хотѣлъ *скрѣпить единое государство посредствомъ единой церкви.*

Церковь въ христіанской имперіи оказывается вынужденною взяться за возсозданіе мірского союза. Понятно поэтому, что она представляетъ здѣсь собою единство не только духовное, но и мірское. Одряхлѣвшее государство не въ состояніи отправлять самыхъ элементарныхъ своихъ функцій; свѣтская власть не можетъ собственными силами защитить государство извнѣ, ни управлять имъ извнутри; она не обезпечиваетъ ему ни справедливаго суда, ни сколько-нибудь сносной администраціи. По тому самому церковь, какъ единственная живая сила въ этомъ обществѣ, волею-неволею должна взяться за мірскія дѣла, испол-

нять задачи свѣтской власти. Мы видимъ въ ту эпоху епископовъ въ роли свѣтскихъ администраторовъ и судей, рѣшающихъ такія свѣтскія дѣла, какъ споры о наслѣдствѣ. Еще задолго до христіанской имперіи они разбирали споры христіанъ, не хотѣвшихъ судиться у язычниковъ, — вѣдали гражданскія дѣла, но лишь въ качествѣ третейскихъ судей. При Константинѣ Великомъ компетенція епископскихъ судовъ въ этой области уже получаетъ законодательное признаніе: изъ судовъ третейскихъ они обращаются въ равноправную съ свѣтскими судами инстанцію, вступая съ ними въ конкурренцію. Константинъ сообщаетъ имъ право рѣшать безапелляціонно гражданскія дѣла; каждая изъ тяжущихся сторонъ можетъ, въ любой стадіи процесса, перенести дѣло изъ свѣтскаго суда въ епископскій; притомъ рѣшеніе епископа, одинаково съ рѣшеніемъ свѣтскаго судьи, обязательно для сторонъ и приводится въ исполненіе посредствомъ actio rei judicatae. На Востокѣ императоръ Аркадій, въ 398 году, а десять лѣтъ спустя и Гонорій на Западѣ уничтожаютъ юрисдикцію духовныхъ судовъ въ гражданскихъ дѣлахъ, сохраняя однако за епископами право разбирать ихъ въ качествѣ третейскихъ судей[1]). И несмотря на это масса лицъ предпочитаетъ третейскій судъ епископовъ суду подкупныхъ свѣтскихъ судей; благодаря высокому обаянію представителей духовной власти и всеобщему недовѣрію къ свѣтскимъ судьямъ, епископы остаются попрежнему обременены гражданскими дѣлами.

Уголовныхъ дѣлъ епископскій судъ не вѣдаетъ[2]). Но епископамъ принадлежитъ въ высшей степени важное право интерцессіи — заступничества за уголовныхъ преступниковъ передъ свѣтскимъ судомъ. Таково было въ то время могущество и вліяніе духовной власти, что въ значительной части случаевъ она могла добиться исполненія своихъ требованій; нерѣдко епископъ, во главѣ своего духовенства и монашества, силой останавливалъ приведеніе въ исполненіе приговоровъ свѣтскихъ судовъ.

---

1) Рѣшенія третейскихъ судовъ приводятся въ исполненіе посредствомъ actio in factum. Выигравшая сторона не имѣетъ права ссылаться на res judicata, но имѣетъ искъ противъ проигравшей стороны на основаніи предварительно заключеннаго между ними договора, въ силу коего стороны заранѣе обязуются подчиниться третейскому рѣшенію (Löning, Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts гл. IV § 3).

2) Вообще всѣ уголовныя преступленія подлежатъ исключительной компетенціи свѣтскихъ судовъ, кромѣ преступленій, совершенныхъ епископами, которыя одни по закону Константина (355 г.) разбираются соборами епископовъ (Löning. цит. соч. стр. 306).

„И здѣсь“, говоритъ Лёнингъ „общее разложеніе государственнаго организма выразилось въ томъ, что элементъ, стоящій внѣ суда, — духовенство — фактически взяло въ свои руки послѣднее рѣшеніе въ вопросахъ о смерти и жизни, о свободѣ и заключеніи обвиняемыхъ, пользуясь при этомъ не закономъ предоставленными ему средствами, а тѣмъ давленіемъ, которое оно оказывало на судей“ [1]).

Вообще епископъ — глава духовенства, которое въ то время играетъ роль высшаго, привилегированнаго сословія, представитель церковнаго авторитета, судья и администраторъ, въ рукахъ котораго сосредоточено управленіе значительнаго церковнаго имущества, покровитель бѣдныхъ, защитникъ всѣхъ несчастныхъ и угнетенныхъ, въ особенности же обвиняемыхъ передъ судомъ — обладаетъ огромной сферой мощи; онъ — первое лицо въ своемъ городѣ; какъ представитель единственной въ то время общественной силы, онъ въ большинствѣ случаевъ превосходитъ могуществомъ свѣтскихъ администраторовъ [2]). Значеніе епископской власти въ занимающую насъ эпоху, само собою разумѣется, не исчерпывается правами, признаваемыми за нею закономъ; она восполняетъ своей дѣятельностью всѣ пробѣлы и всѣ прорѣхи, возникающіе вслѣдствіе ничтожества свѣтской администраціи. Мы видимъ въ то время епископовъ въ роли пословъ-дипломатовъ. Имъ принадлежитъ первая роль въ дѣлѣ выкупа плѣнныхъ; во времена непріятельскихъ нашествій необходимость иногда заставляетъ ихъ принимать дѣятельное участіе даже въ военной защитѣ государства: епископъ въ осажденномъ городѣ нерѣдко стоитъ во главѣ обороны.

II.

На Западѣ и на Востокѣ церковь въ занимающую насъ эпоху *обосновываетъ новый, христіанскій, Римъ противъ Рима языческаго;* въ этомъ состоитъ особенность ея соціальной и политической миссіи въ христіанской имперіи. Она спасаетъ государство, отправляя его функціи. Это ведетъ къ образованію такого

[1]) Ibid стр. 311.

[2]) Всѣ эти данныя относительно государственнаго значенія духовной власти заимствованы мною у Лёнинга, цит. соч., гл. IV, §§ 3, 4 и гл. V.

порядка вещей, при которомъ церковное единство смѣшивается съ государственнымъ, и благодатный порядокъ не отграничивается строго проведенной гранью отъ мірского.

Положивъ церковь въ основу государственнаго зданія, Константинъ и его преемники по тому самому естественно стремились властвовать въ церкви, чтобы чрезъ нее господствовать надъ государствомъ. Съ одной стороны, императоръ хочетъ сдѣлать свою мірскую власть центромъ христіанскаго общества, подчинивъ ей власть духовную въ качествѣ служебнаго органа. Но, съ другой стороны, и церковь желаетъ оставаться самостоятельною, и стремленіе восточныхъ императоровъ къ главенству въ дѣлахъ вѣры встрѣчаетъ въ ней энергическое противодѣйствіе. Притязаніямъ свѣтской власти противополагается независимый епископатъ съ римскимъ епископомъ, какъ главою и центромъ.

На Востокѣ и Западѣ, начиная съ царствованія Константина, мы присутствуемъ при образованіи своеобразной христіанской теократіи, въ которой церковь смѣшивается съ государствомъ: она не сливается съ нимъ въ полное безразличіе, но, какъ сказано, опредѣленныя, рѣзкія границы между ними отсутствуютъ. Въ обѣихъ половинахъ имперіи это смѣшеніе двухъ сферъ, церковной и государственной, ведетъ, однако къ противоположнымъ результатамъ.

На Востокѣ, за немногими исключеніями, черезъ всѣ отдѣльныя царствованія христіанскихъ императоровъ проходитъ красной нитью одинъ неизмѣнный принципъ церковной политики, увѣковѣченный императоромъ Константіемъ въ классическомъ изреченіи: „Что я хочу, то пусть считается канономъ“, говорилъ онъ собору епископовъ въ Миланѣ. При системѣ управленія государствомъ посредствомъ церкви, единый канонъ и, въ особенности, единый догматъ представляетъ для императора не только единую церковь, но и единое государство. Въ догматическихъ вопросахъ и спорахъ онъ заинтересованъ не только какъ вѣрующій, но и какъ глава мірской власти. „Я признаюсь,— пишетъ Константинъ къ своему викарію въ Африкѣ по поводу донатистскаго раскола, — что я считаю совершенно несовмѣстнымъ съ божественнымъ правомъ, чтобы подобные споры и разногласія оставлялись нами безъ вниманія: они могутъ вызвать гнѣвъ Всевышняго Бога не только противъ рода человѣческаго, но также и противъ меня самого, коего попеченію Онъ поручилъ небесной Своей волею все земное для управленія: такъ что,

разгнѣвавшись, Богъ можетъ постановить что-либо иное. Итакъ я тогда только могу быть поистинѣ и совершенно спокоенъ, когда я увижу, что всѣ въ братскомъ согласіи благоговѣйно почитаютъ Вышняго Бога должнымъ почитаніемъ каѳолической религіи“[1]). Согласно убѣжденію Константина, здѣсь выраженному и унаслѣдованному его преемниками, для спасенія императора и имперіи нуженъ единый Богъ и единая *каѳолическая* вѣра. Понятно, что съ этой точки зрѣнія всякій догматическій споръ, всякое раздѣленіе въ церкви — представляется угрозою цѣлости государства. Чтобы не выпустить изъ рукъ власть, необходимо заставить подданныхъ вѣрить такъ же, какъ вѣритъ императоръ: кто держится другого вѣроисповѣданія, тотъ не только еретикъ, но и невѣрноподданный. Отсюда стремленіе императора — опредѣлять самое содержаніе христіанскаго догмата. Онъ беретъ на себя обязаности духовной власти, диктуя своимъ подданнымъ догматическія формулы. Онъ предписываетъ имъ вѣрить или не вѣрить въ единосущіе Сына Божія Отцу или равенство Св. Духа Сыну, признавать въ Сынѣ одно или два естества и т. п. Такъ поступаютъ императоры какъ еретическіе, такъ и православные. Если церкви и поручаются разнообразныя мірскія задачи, то императоръ тѣмъ болѣе стремится утвердить надъ нею свою супрематію, обративъ ее въ органъ своей свѣтской политики. Само собою разумѣется, что властолюбіе императоровъ не есть единственная причина такого порядка вещей. Въ глазахъ массы христіанъ императоръ — защитникъ вѣры — является центромъ христіанскаго общества и, потому самому, повелителемъ въ церкви. Къ нему обращаются и епископы для рѣшенія своихъ догматическихъ споровъ, при чемъ большею частью случается, что тѣ, кому удается склонить его въ свою пользу, признаютъ за нимъ право авторитетнаго вмѣшательства въ дѣла вѣры, — отрицаютъ же это право тѣ, противъ кого власть императора обращается. Если, съ одной стороны, императоръ стремится къ главенству въ дѣлахъ вѣры, то, съ другой стороны, и іерархія стремится обратить церковные догматы въ принудительныя юридическія нормы. Языческое прошлое имперіи, гдѣ не было особаго жреческаго класса и всякій свѣтскій магистратъ могъ отправлять жреческія функціи, не подготовило общество къ строгому различенію порядка духовнаго и свѣтскаго, и мы видимъ, какъ и въ христіанской имперіи то и другое переплетается и смѣши-

[1]) Optatus, De Schism Donat. (ed. Dupin, Paris 1702), стр. 181.

вается. На Востокѣ, гдѣ государство сравнительно крѣпко, — это смѣшеніе ведетъ къ преобладанію свѣтской власти, которая узурпируетъ функціи церкви, торжествуя надъ сопротивленіемъ отдѣльныхъ іерарховъ и даже такихъ великихъ святителей, какъ св. Іоаннъ Златоустъ.

Совсѣмъ другое происходитъ на Западѣ. Здѣсь въ теченіе всего IV-го и V-го вѣка вплоть до паденія Западной имперіи мы видимъ, съ одной стороны, постепенное умаленіе свѣтской власти, а съ другой — быстрый ростъ и усиленіе независимаго епископата. Быстро развиваясь, духовная власть здѣсь господствуетъ надъ мірскою областью, подчиняя себѣ въ концѣ концовъ самую императорскую власть. Это отличіе Запада отъ Востока вызвано сложною совокупностью культурно-историческихъ условій.

На Западѣ христіанская имперія съ самаго начала не имѣла почвы подъ ногами и была осуждена на безсиліе. Перенося свою резиденцію на Востокъ, Константинъ Великій чувствовалъ, что онъ не въ состояніи сломить преданій языческаго Рима, и мечталъ лишь о томъ, чтобы самому отъ нихъ освободиться. Язычники на Западѣ были въ то время большинствомъ и въ Римѣ составляли господствующую силу. Язычниками былъ наполненъ сенатъ и вообще всѣ высшія магистратуры; они же составляли большинство народныхъ массъ. Римъ оставался центромъ язычества, а вступить въ открытую борьбу съ язычествомъ было не подъ силу и самому Константину. Христіанская имперія не могла упразднить языческое царство, а могла существовать лишь рядомъ съ нимъ, какъ *другой Римъ,* какъ *городъ Константина.* Выступая въ качествѣ главы христіанства на Востокѣ, Константинъ оставался главою язычества на Западѣ. Будучи „внѣшнимъ архіереемъ“ въ Константинополѣ, онъ не переставалъ быть верховнымъ жрецомъ въ Римѣ. Если на Востокѣ игнорировалось язычество императора, то на Западѣ игнорировалось его христіанство; имперія оффиціально не переставала быть языческою на Западѣ, будучи уже христіанскою на Востокѣ.

Въ теченіе всего IV-го вѣка язычники въ Римѣ составляютъ внушительную силу, если не большинство, и парализуютъ своей глухой оппозиціей власть христіанскаго императора. Уже одно это осуждаетъ западныхъ кесарей на безсиліе. Языческое большинство относится къ нимъ враждебно или равнодушно: имъ остается опереться на христіанское меньшинство. Среди раздвоившагося общества они между двухъ огней; они опасаются раздражить язычниковъ слишкомъ крутыми мѣрами, не отважи-

ваясь на энергическую, послѣдовательную борьбу съ ними[1]). Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, политикой нейтральной или слишкомъ нерѣшительной, пассивной по отношенію къ язычникамъ, они рискуютъ оттолкнуть отъ себя христіанъ. Какъ сказано, у нихъ нѣтъ почвы подъ ногами, и христіанскій элементъ, на который они опираются, держитъ ихъ въ зависимости отъ себя. Въ противоположность прямолинейной послѣдовательности внутренней политики восточныхъ императоровъ, политика западныхъ кесарей поражаетъ насъ своими частыми колебаніями, отсутствіемъ какого бы то ни было выдержаннаго принципа.

Императоръ Констанцій, властвовавшій надъ обѣими половинами имперіи, еще могъ выказывать на Западѣ тѣ же притязанія и проводить ихъ съ тѣми же деспотическими пріемами, какъ и на Востокѣ; но Констанцій есть исключеніе, подтверждающее правило: вступая въ борьбу съ церковью Запада, онъ могъ опереться на послушное ему большинство церковной іерархіи Востока. Преемникъ его, Валентиніанъ, уже не стремился къ главенству въ дѣлахъ вѣры; а Граціанъ во всемъ подчинялся наставленіямъ Амвросія, склоняясь, въ его лицѣ, передъ авторитетнымъ руководствомъ церкви.

То самое обстоятельство, которое создаетъ слабость императоровъ на Западѣ, обусловливаетъ здѣсь силу церкви. Пребываніе христіанскихъ императоровъ въ Римѣ, какъ центрѣ языческой оппозиціи, съ самаго начала было невозможнымъ. Язычество продолжало оставаться здѣсь оффиціальною религіей имперіи, что было возможно благодаря тому, что язычники, какъ сказано, занимали главнѣйшія свѣтскія магистратуры. Языческая партія, чтобы сохранить за своимъ обрядомъ прежнее значеніе, должна была притворяться, что никакой перемѣны не произошло, а все остается попрежнему. И дѣйствительно, императоровъ продолжаютъ провозглашать божествами послѣ ихъ смерти, и сенатъ учреждаетъ имъ оффиціальные культы. „Въ эпоху воцаренія Граціана“, говоритъ Beugnot, „языческій обрядъ еще назывался національнымъ обрядомъ. Жрецы совершали жертвоприношенія не во имя какой-либо секты, но во имя всего человѣческаго рода“[2]). Санкціонировать такой порядокъ вещей своимъ

[1]) Даже суровые эдикты Граціана и Ѳеодосія противъ языческихъ культовъ, повидимому, не могли быть исполнены въ Римѣ; языческіе храмы здѣсь остаются неприкосновенными и языческій культъ процвѣтаетъ попрежнему. См. *Beugnot*, Histoire de la destruction du paganisme en Occident. Paris 1835, l. I, ch. 1, l. VIII.

[2]) Цит. соч. стр. 327.

присутствіемъ христіанскій императоръ не можетъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ не смѣетъ и открыто выступить противъ него, такъ какъ это значило бы возстановить противъ себя сильную языческую партію. Чтобы избѣжать роковой коллизіи, императоры рѣдко показываются въ Римѣ, а живутъ въ Миланѣ или Равеннѣ, куда ихъ влечетъ, кромѣ того, и необходимость быть ближе къ сѣверной границѣ ихъ государства, которой постоянно угрожаетъ опасность варварскихъ нападеній. Они дозволяютъ обожать себя издали и смотрятъ сквозь пальцы на ненормальное положеніе, котораго они не въ состояніи уничтожить.

Но, вслѣдствіе этого, Римъ — политическій центръ ихъ государства, уходитъ изъ сферы ихъ вліянія. Христіанская община съ своимъ епископомъ во главѣ стоитъ здѣсь одиноко противъ царства язычниковъ, выноситъ борьбу съ язычествомъ на своихъ плечахъ безъ поддержки государства. Значеніе императора этимъ совершенно уничтожается: какъ христіанинъ, онъ безсиленъ надъ своими языческими подданными; какъ предметъ языческаго культа и какъ языческій верховный жрецъ, онъ — нуль въ глазахъ христіанъ[1]). Значеніе епископата усиливается на счетъ значенія императора; и въ особенности растетъ значеніе епископа римскаго — папы. Столица древняго міра является центральнымъ пунктомъ борьбы христіанства и язычества. Ведя эту борьбу собственными силами, безъ поддержки государства, римская церковь привыкаетъ къ самостоятельности, пользуется такою независимостью, какъ никакая другая церковь имперіи. Въ значительной мѣрѣ благодаря этому, здѣсь развивается самостоятельная, независимая духовная власть, какой нѣтъ на Востокѣ, гдѣ императоръ выступаетъ какъ представитель христіанскаго единства, господствуя надъ большинствомъ епископата. Въ Римѣ въ глазахъ большинства язычниковъ, стоявшихъ на почвѣ вѣковыхъ традицій имперіи, христіанство императора было лишь преходящимъ инцидентомъ, и христіане также не привыкли видѣть въ немъ своего дѣятельнаго помощника. Представителемъ христіанскаго единства является здѣсь папа, а не императоръ. Для римскихъ христіанъ папа больше императора: послѣдній не имѣетъ силы надъ нимъ и не можетъ принудить

---

[1]) Какъ извѣстно, впервые отказался отъ титула верховнаго жреца Граціанъ. Но отказъ этотъ былъ слишкомъ позднимъ и не могъ имѣть существеннаго вліянія на отношеніе христіанскихъ подданныхъ къ императору, — обаяніе его въ то время пало слишкомъ низко и уже не могло быть возстановлено.

его къ подчиненію. Еще въ языческія времена римская община съ ея епископомъ получаетъ первенствующее значеніе въ глазахъ христіанъ, какъ центръ въ борьбѣ съ язычествомъ. Римъ получаетъ особое значеніе, какъ пунктъ, гдѣ встрѣчаются представители всѣхъ частей имперіи, — слѣдовательно, и всѣхъ христіанскихъ общинъ, гдѣ стало-быть рельефнѣе, чѣмъ гдѣ-либо обрисовывается общенародный, вселенскій характеръ церкви. Это *центръ всечеловѣческаго общенія,* не связаннаго исключительно съ какою-либо мѣстностью или національностью, а по тому самому центръ общенія христіанскаго[1]).

„Стеченіе людей всѣхъ возможныхъ общественныхъ положеній и всѣхъ національностей въ столицѣ всемірнаго царства", говоритъ Лангенъ, „твердо укоренившееся обыкновеніе всѣхъ странъ искать тамъ свои права, подчиняться этой повелительницѣ, брать ея учрежденія за образецъ, признавать господствующія тамъ нормы за общеобязательныя" — всѣ эти факторы не могли остаться безъ вліянія и на церковныя отношенія[2]). Въ христіанской имперіи все содѣйствуетъ усиленію этого универсальнаго значенія римской общины и римскаго епископа, а въ особенности, какъ уже указано, слабая, колеблющаяся и двойственная политика западныхъ кесарей. Уходя изъ сферы вліянія императора, христіанскій Римъ становится Римомъ папскимъ. Онъ перестаетъ быть свѣтскою столицей, чтобъ утвердиться въ своемъ значеніи города святого Петра и апостольскаго престола[3]). Этому не мало способствуетъ и то, что императоръ поглощенъ заботами о сохраненіи въ неприкосновенности границъ своего государства, о цѣльности имперіи. Взоръ его постоянно обращенъ то на сѣверъ, то на югъ; ему угрожаетъ въ Галліи то варварское нападеніе, то возстаніе легіоновъ подъ знаменемъ узурпатора. Другую опасность представляетъ для него Африка, житница имперіи, снабжающая ее хлѣбомъ. Всякое возстаніе въ Африкѣ влечетъ за собою прекращеніе подвоза хлѣба и го-

---

[1]) О значеніи римской христіанской общины въ эпоху языческой имперіи ср. Harnack, Dogmengesch. т. I, стр. 400—412.

[2]) Gesch. d. römischen Kirche т. I, стр. 3.

[3]) Когда при Граціанѣ и Ѳеодосіи настало время болѣе рѣшительной христіанской политики императоровъ, значеніе папы, какъ представителя христіанскаго единства, уже имѣло за собою сил установившагося преданія и не могло быть поколеблено. Къ тому же, какъ извѣстно, Граціанъ и Ѳеодосій, которые менѣе чѣмъ кто бы то ни было изъ христіанскихъ кесарей заслуживаютъ упрека въ цезаро-папистскихъ стремленіяхъ, сами подчинялись церковному авторитету.

лодъ въ Италіи. Разрываясь между крайнимъ сѣверомъ и крайнимъ югомъ своихъ владѣній, императоръ выпускаетъ изъ рукъ центръ своего государства, невольно уступая его быстро возрастающему и расширяющемуся вліянію папы. Императоръ отвсюду тѣснимъ внѣшними врагами и сепаратистскими движеніями. Желая связать и скрѣпить прочною связью отдѣльныя провинціи имперіи, онъ волею-неволею обращается къ церкви, которая одна въ ту эпоху скрѣпляетъ общество, единитъ людей, тогда какъ все остальное ихъ раздѣляетъ. При каждомъ сепаратистскомъ движеніи императоръ ищетъ защиты и опоры въ церкви. Онъ силенъ ея силою; но по тому самому онъ долженъ выслушивать ея властный голосъ, долженъ неизбѣжно ей подчиняться. Уже въ концѣ четвертаго вѣка, даже не папа, а миланскій епископъ Амвросій помыкаетъ императорами. По мѣрѣ того, какъ свѣтская власть слабѣетъ, впадая въ старческое безсиліе, духовная власть епископа становится на ея мѣсто, отправляя ея функціи, и Августинъ жалуется на то, что, въ качествѣ епископа, онъ до того заваленъ свѣтскими, гражданскими дѣлами, что это мѣшаетъ ему въ исполненіи его религіозныхъ обязанностей[1]). Смѣшеніе церкви и государства, выразившееся на Востокѣ въ мірскомъ деспотизмѣ, въ господствѣ мірской власти надъ церковью, на Западѣ напротивъ ведетъ къ тому, что государство постепенно уходитъ въ церковь и церковь облекается въ государство. Возвышенію епископовъ надъ государствомъ способствуетъ и та благородная роль, какую они играютъ во время варварскихъ нашествій. Въ минуту, когда силы государства не хватаетъ, чтобы спасти своихъ подданныхъ отъ ярости завоевателей, епископы выступаютъ въ роли защитниковъ мирнаго населенія, не только христіанскаго, но и языческаго: они берутъ на себя обязанности посредниковъ между побѣдителями и побѣжденными и дѣлаютъ то, что не подъ силу государству, — спасаютъ свою беззащитную паству, укрощая дикіе, разрушительные инстинкты варваровъ. Понятно, что христіане больше надѣются на своихъ епископовъ, ждутъ своего спасенія отъ нихъ, а не отъ свѣтской власти.

Религіозныя распри Востока въ связи съ цезаро-папистскими стремленіями восточныхъ императоровъ съ своей стороны также способствовали расширенію власти папы, хотя и въ чисто

---

[1]) August. Epist. XXXIII, Epist. CCXIII, De opere monachorum, cap. 29. Ср. Ambrosius Epist. XXXIV ad Marcellum.

духовной сферѣ. Въ значительной степени благодаря этимъ распрямъ, вліяніе папы распространяется далеко за предѣлы западной имперіи, — на дальній востокъ. Распространяя свои религіозныя убѣжденія угрозами и насиліемъ, восточные императоры стремятся сдѣлать свое вѣроисповѣданіе всеобщей принудительною нормой, преслѣдуя разномыслящихъ съ ними, какъ ослушниковъ ихъ власти. Вотъ почему всякій разъ, какъ на константинопольскомъ престолѣ сидитъ еретическій кесарь, православныя церкви Востока, гонимыя и тѣснимыя имъ, ищутъ опоры и помощи извнѣ. Само собою разумѣется, что взоры ихъ обращаются къ центру независимой церковной власти, къ Риму. Апеллируя къ римскому епископу, онѣ тѣмъ самымъ какъ бы признаютъ за нимъ значеніе высшей инстанціи въ христіанскомъ мірѣ, — верховнаго авторитета и судьи въ вопросахъ догмата и церковной дисциплины. Императорскія ереси всегда на руку папамъ: онѣ даютъ имъ случай выступать въ роли защитниковъ гонимаго православія, представителей вселенской церкви въ ея единствѣ, обнимающемъ Западъ и Востокъ. Своей нетерпимой политикой восточные императоры создаютъ силу папъ, отдавая восточныя православныя церкви въ сферу ихъ вліянія. Такимъ образомъ вліяніе, а отчасти и власть папы, распространяется за предѣлы Западной имперіи. Во времена мира и безопасности, власть эта обыкновенно не признается на Востокѣ, но въ эпохи гоненій, въ критическіе моменты жизни церкви ее призываютъ на помощь и безъ нея не обходятся[1]).

Противъ слабой и ничтожной императорской власти на Западѣ уже въ концѣ IV вѣка стоитъ могущественная духовная власть съ универсальнымъ вліяніемъ и значеніемъ. Можно сказать, что церковь здѣсь одна скрѣпляетъ и поддерживаетъ государство, готовое рухнуть. На Востокѣ идея христіанскаго Рима олицетворяется *городомъ кесаря*. На Западѣ, напротивъ, новый, христіанскій Римъ есть по преимуществу городъ св. Петра, — апостольскаго престола. На Востокѣ церковь стоитъ подъ защитой государственной власти. На Западѣ она предоставлена

---

[1]) Указывая здѣсь на политическія причины развитія и возвышенія папской власти, мы, разумѣется, видимъ въ нихъ не болѣе, какъ внѣшніе поводы (causes occasionelles), вызвавшіе самораскрытіе папской идеи, не касаясь пока внутреннихъ причинъ, лежавшихъ въ самой этой идеѣ. Въ задачу этого вступительнаго очерка не входитъ также разборъ догматическихъ основаній папства, и мы воздержимся въ немъ отъ какихъ бы то ни было догматическихъ выводовъ, ограничиваясь пока изслѣдованіемъ той исторической почвы, на которой выросъ теократическій идеалъ Запада.

самой себѣ. Болѣе того, она бережетъ здѣсь и опекаетъ самую государственную власть въ лицѣ ничтожныхъ и слабыхъ императоровъ.

III.

Представительница правового порядка и носительница римскаго культурнаго идеала, западная церковь есть вмѣстѣ съ тѣмъ наслѣдница римскаго умственнаго склада и римскаго организаторскаго генія. Энергія воли, преобладанія практическаго интереса надъ умо зрѣніемъ и юридическая окраска всего мышленія,— таковы общія черты, характеризующія въ большей или меньшей степени всѣхъ христіанскихъ мыслителей Запада съ древнѣйшихъ временъ. Свѣтила западной церкви суть мыслители-юристы, подобно Тертулліану и Лактанцію, или же властители съ врожденною способностью къ управленію людьми, подобно Кипріану и Амвросію.

Тертулліанъ[1]), жившій во второй половинѣ второго и въ первой половинѣ третьяго вѣка, языческій юристъ, превратившійся въ христіанскаго проповѣдника, есть какъ нельзя болѣе типическій представитель этихъ латинскихъ особенностей въ христіанствѣ. Говоря словами Гарнака, онъ ввелъ въ церковное ученіе искусственный языкъ римскихъ юристовъ. Мало того, „онъ разсмотрѣлъ съ юридической точки зрѣнія всѣ отношенія отдѣльной личности и общины къ Богу, и, наоборотъ; онъ подвергъ юридическому анализу всѣ права и обязанности,— нравственный императивъ, точно такъ же какъ дѣла Божіи и дѣла Христовы и взаимное ихъ отношеніе“[2]). Уроженецъ сѣверной Африки, страстный и чувственный, Тертулліанъ въ особенности сильно ощущаетъ потребность внѣшней узды, *власти* надъ собою. „Онъ сознаетъ опасность, какую представляетъ для него малѣйшее приближеніе къ чувственному наслажденію, малѣйшая поблажка природѣ“; по этому самому. онъ вдается въ крайній аскетизмъ, въ отрицательное, „почти дуалистическое“ отношеніе къ природѣ, презри-

---

1) Для характеристики Тертулліана ср. вообще Möhler, Patrologie, стр. 701—790, Huber, Philosophie d. Kirchenvater стр. 100—129, Hackenschmidt, Die Anfange d. catholischen Kirchenbegriffs стр. 100—131, Noeldechen, Tertullian; Ebert, Gesch. d. christl. lateinischen Literatur т. I, стр. 25—32 и въ особенности Harnack, Dogmengesch. т. III, стр. 12—22.

2) Harnack, Dogmengesch. т. III, стр. 15.

раетъ бракъ, видя въ немъ только проявленіе чувственной страсти, пугается всякаго подобія тѣлесной красоты и ненавидитъ искусство, какъ бѣсовское навожденіе[1]). Это одна изъ тѣхъ натуръ, которыя неспособны держаться въ состояніи равновѣсія между противоположными крайностями, которыя спасаются отъ разврата лишь черезъ подчиненіе самой строгой, суровой дисциплинѣ. И вотъ поэтому-то Тертулліанъ съ его пылкимъ темпераментомъ, съ его сильнымъ воображеніемъ, „тогда лишь успокоивается отъ своей внутренней тревоги, когда онъ находитъ схему правового отношенія, которую онъ можетъ провозгласить, какъ непогрѣшимый авторитетъ; онъ тогда лишь пріобрѣтаетъ внутреннюю увѣренность, когда ему удается представить внутреннія влеченія какъ внѣшнія требованія, сверхъестественныя обѣтованія, какъ обезпеченныя договоромъ награды. При этомъ онъ всюду примѣняетъ схему частнаго права. Богъ здѣсь является, какъ могущественная сторона, ревниво оберегающая свое право“[2]).

Христіанская религія для Тертулліана есть прежде всего внѣшній *законъ*, требующій отъ человѣка безусловнаго подчиненія его ума и воли. Исканіе истины не можетъ и не должно быть безконечнымъ (infinita inquisitio non potest esse). Вѣра есть предѣлъ всякаго исканія. Увѣровавъ, намъ остается только беречь и хранить нашу вѣру. Христосъ разъ навсегда установилъ единое и достовѣрное ученіе, которому должны подчиняться всѣ народы[3]). А потому, „мы не нуждаемся въ любознательности послѣ Іисуса Христа, ни въ изслѣдованіи послѣ Евангелія. Когда мы вѣримъ, мы уже ни во что больше не желаемъ увѣровать“[4]). „Пусть любознательность уступитъ мѣсто вѣрѣ“[5]). Мы должны повиноваться заповѣдямъ, не потому что онѣ суть благо, а потому, что такъ предписалъ Богъ: можемъ ли мы судить о благости того, что Богъ установилъ?[6]) Религія требуетъ отъ насъ прежде всего послушанія: всякое произвольное дѣйствіе человѣка, какъ такое — грѣховно[7]). Изъ самопроизвольнаго выбора возникло отклоненіе человѣка отъ божественнаго ученія, ересь,

---

1) Ср. Huber, Philosophie d. Kirchenvater, Munchen 1859, стр. 101.
2) Harnack, Dogmengesch. III, стр. 15.
3) Tertull. De praescr. haeret. c. 9.
4) Ibid. cap. 7.
5) Ibid. cap. 14.
6) De paenit. cap. 4.
7) De praescr. cap. 6.

на что указываетъ и само греческое названіе этого преступленія: первымъ актомъ ереси было само грѣхопаденіе, т.-е. первое нарушеніе божественной дисциплины[1]).

Ревнитель закона по преимуществу, Тертулліанъ считаетъ страхъ основою отношенія человѣка къ Богу. Богъ для него — прежде всего праведный Судія, разгнѣванный грѣхомъ человѣка; человѣкъ — должникъ, подавленный непосильнымъ бременемъ лежащаго на немъ долга. Для нашего спасенія требуется обратить отношеніе и превратить Бога изъ кредитора въ должника человѣческой добродѣтели: ибо „всякое доброе, точно такъ же какъ и всякое злое, дѣло имѣетъ Бога своимъ должникомъ, такъ какъ Онъ въ качествѣ Судіи награждаетъ по заслугамъ всякое дѣло“[2]). Нужно удовлетворить божественной правдѣ (satisfacere Deo) смягчить и умилостивить Бога (Deum iratum, indignatum mitigare, placare, reconciliare)[3]). Вообще центральное понятіе въ ученіи Тертулліана есть Божественное правосудіе, а не Божественная любовь и милосердіе. Онъ съ наслажденіемъ думаетъ о тѣхъ будущихъ, вѣчныхъ мукахъ, которыми Богъ покараетъ грѣхи язычниковъ. Указывая на близость кончины міра и страшнаго суда, онъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ утѣшаетъ тѣхъ христіанъ, которые, въ надеждѣ будущихъ благъ, здѣсь, на землѣ, отказываются отъ посѣщенія языческихъ театровъ. „Каково будетъ *тогда* величіе зрѣлища! Чему мнѣ удивляться, чему мнѣ смѣяться, чему мнѣ радоваться: какъ я возвеселюсь, когда увижу, что столькіе и столь великіе цари, о которыхъ возвѣщалось, что они восприняты на небо, воздыхаютъ въ самой глубинѣ мрака съ самимъ Зевесомъ и съ тѣми, кто о нихъ свидѣтельствовалъ! Лучше тогда послушаемъ трагическихъ актеровъ, которые безъ сомнѣнія краснорѣчивѣе будутъ говорить въ собственномъ своемъ несчастіи; тогда узнаемъ истріоновъ, коимъ огонь сообщитъ гораздо большую развязность; тогда посмотримъ на возницу, какъ онъ, весь, красный, будетъ вращаться въ огненномъ колесѣ“[4]). Въ другомъ мѣстѣ, однако, Тертулліанъ оказывается болѣе милостивымъ къ язычникамъ, чѣмъ къ падшимъ христіанамъ; милосердіе Божіе, выразившееся въ притчахъ о заблудшей овцѣ и потеряной драхмѣ, рас-

---

[1]) De praescr. cap. 6.
[2]) De paenitentia cap. 2.
[3]) Ibid. cap. 11.
[4]) De spectaculis, cap. 30.

пространяется, по его толкованію, только на язычниковъ, и названныя притчи имѣютъ въ виду однихъ некрещенныхъ[1]).

Тертулліанъ ищетъ въ христіанствѣ внѣшняго порядка, дисциплины: дѣло Христово представляется ему прежде всего актомъ правосудія, явленіемъ силы и мощи. Но правда Божія, имѣющая восторжествовать въ будущемъ вѣкѣ, свершается постепенно уже здѣсь на землѣ; уже здѣсь она является видимымъ образомъ въ церкви, которая одна обладаетъ ключами царствія небеснаго. Церковь какъ единая божественная организація, внѣ которой нѣтъ спасенія, духовная власть епископа, какъ органъ божественнаго правосудія на землѣ — единый епископатъ, коего отдѣльные епископы суть солидарные участники, — таковы основныя мысли ученія карѳагенскаго епископа Кипріана[2]), ученика и преемника Тертулліана.

Епископъ здѣсь, на землѣ, представляетъ Христа (ille sacerdos vice Christi vere fungitur). Чрезъ него совершается та истинная и совершенная жертва, которую принесъ за насъ Христосъ[3]). Онъ — домоправитель Божій (dispensator Dei), судья вмѣсто Христа (judex vice Christi)[4]) и глава своей общины. Лишь черезъ соединеніе съ епископомъ-пастыремъ мы становимся стадомъ Божіимъ, т.-е. церковью въ истинномъ смыслѣ слова; только въ немъ мы обрѣтаемъ *единство церкви,* ибо „епископъ въ церкви и церковь въ епископѣ“[5]). Единому Богу въ каждой общинѣ долженъ соотвѣтствовать единый епископъ[6]); всякій членъ общины, сопротивляющійся власти своего законнаго епископа, тѣмъ самымъ отсѣкается отъ церкви, впадая въ ряды раскольниковъ или еретиковъ[7]). А кому церковь не служитъ матерью, тотъ уже не имѣетъ и Бога отцомъ[8]); таковому не-

[1]) De pudic. cap. 7.

[2]) Относительно ученія о церкви Кипріана см. *Mohler,* Patrologie стр. 849—894, *Hackenschmidt* цит. соч. стр. 161—194, въ особенности же *Rothe,* Die Anfänge d. christlichen Kirche, стр. 631—665 (гдѣ читатель найдетъ богатое собраніе текстовъ Кипріана, важныхъ для характеристики его ученія о церкви), *Otto Ritschl,* Cyprian von Karthago u. die Verfassung d. Kirche 1885 стр. 85—142, а также *Langen,* Gesch. d. rom. Kirche, т. I, гл. 20—23.

[3]) Epist. LXIII, cap. 14.

[4]) Epist. LV.

[5]) Epist. LXIX: Illi sunt Ecclesia plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non est, in ecclesia non esse и т. д.

[6]) Epist. XLVI.

[7]) Epist. LXIX.

[8]) De cath. eccles. unitate cap. 5.

чего надѣяться на спасеніе: „не можетъ достигнуть царствія Божія тотъ, кто оставилъ церковь, имѣющую царствовать". Расколъ — возстаніе противъ единства церкви — есть великій и тяжкій грѣхъ, который не можетъ быть покрытъ даже мученической смертью: „не можетъ быть мученикомъ (т.-е. истиннымъ мученикомъ) тотъ, кто не пребываетъ въ церкви": „таковой можетъ быть убитъ, но не увѣнчанъ" [1]). Раскольникамъ не можетъ принести пользы и крещеніе, совершенное въ ихъ общинѣ: ибо церковь одна есть обладательница Божественныхъ даровъ; и таинства только тогда дѣйствительны, когда они совершены въ церкви [2]).

Но, спрашивается, какъ отличить представителей истинной церкви отъ лжеучителей и раскольниковъ? Какъ быть въ тѣхъ случаяхъ, когда въ одной и той же общинѣ епископъ стоитъ противъ епископа? Какими признаками истинные пастыри отличаются отъ волковъ, расхищающихъ стадо?

Единство церкви не въ личности того или другого отдѣльнаго епископа, а въ единомъ епископатѣ. Этотъ единый епископатъ „разсѣянъ въ согласномъ множествѣ епископовъ" [3]). Церковь „связуется въ одно тѣло какъ цементомъ — согласіемъ епископовъ и связью единства" [4]). На епископахъ въ особенности лежитъ обязанность блюсти церковное единство, чтобы епископатъ въ нихъ обнаруживался „какъ единое и недѣлимое цѣлое" [5]). Если кто-либо изъ коллегіи епископовъ, впавши въ ересь, начнетъ раздирать и опустошать единое стадо Христово, то остальные должны сплотиться и выступить противъ него, какъ подобаетъ добрымъ и милосердымъ пастырямъ, чтобы вновь собрать воедино разсѣявшееся стадо [6]). Въ отличіе отъ еретиковъ и раскольниковъ, единый епископатъ истинной церкви обладаетъ Богомъ установленнымъ, видимымъ средоточіемъ: „на одномъ Петрѣ Господь зиждетъ церковь свою и ему одному поручаетъ пасти овецъ своихъ. И хотя, послѣ воскресенія, Онъ даетъ всѣмъ апостоламъ одинаковую власть, говоря: *Какъ посылалъ Меня Отецъ, такъ и Я посылаю Васъ: пріимите Духа Св.* и т. д., однако, чтобы

---

1) Ibid. cap. 12

2) Epist. LXXIII.

3) Epist. LII Cp. De cath. eccles. unitate c. 4: Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur.

4) Epist. XLVII.

5) De cath. eccles. unitate c. 4.

6) Epist. LXVII.

явить единство, Онъ установилъ своимъ авторитетомъ, чтобы начало этого единства исходило отъ одного. Конечно и остальные апостолы были тѣмъ же, что и Петръ, обладая одинаковымъ съ нимъ участіемъ въ чести и могуществѣ, но начало исходитъ отъ единства, дабы была явлена единая церковь Христова“ [1]). „Единъ Богъ, единъ Христосъ, едина церковь и едина каѳедра, основанная словомъ Господнимъ на Петрѣ. Не можетъ быть воздвигнутъ другой алтарь или учреждено новое святительство (sacerdotium) кромѣ единаго алтаря и единаго святительства. Кто въ другомъ мѣстѣ собираетъ, тотъ расточаетъ“. Что послѣднія слова имѣютъ въ виду римскую каѳедру, это тѣмъ болѣе несомнѣнно, что въ другомъ мѣстѣ Кипріанъ говоритъ о римскомъ престолѣ: „мѣсто Фабіана, т.-е. мѣсто св. Петра“ (Fabiani locus id est Petri locus)[3]). Онъ же пишетъ къ папѣ Корнелію: „сообщество твое, то-есть единство точно такъ же, какъ и любовь каѳолической церкви (communicatio tua, id est catholicae ecclesiae unitas pariter et caritas)[4]).

Вообще нельзя сказать, чтобы Кипріанъ былъ вполнѣ послѣдователенъ въ своемъ отношеніи къ римскому апостольскому престолу. Въ борьбѣ съ расколомъ Новаціана и Новата, а также и Фелициссимуса онъ ищетъ внѣшнихъ, объективныхъ признаковъ, коими истинная церковь распознается отъ раскольничьей; здѣсь общеніе съ римскимъ епископомъ получаетъ для него значеніе критерія каѳоличности отдѣльныхъ епископовъ и церковныхъ общинъ; если всякій, кто не съ нимъ, „не собираетъ, а расточаетъ“, то изъ этого слѣдуетъ, повидимому, что римскій епископъ въ вопросахъ канона и догмата обладаетъ верховнымъ авторитетомъ въ христіанскомъ мірѣ.

Но Кипріанъ далекъ отъ признанія верховныхъ правъ римскаго престола; онъ отнюдь не сознаетъ всѣхъ тѣхъ послѣдствій, къ которымъ ведетъ его собственная теорія. Онъ представитель той сѣверо-африканской церкви, которая при немъ и послѣ него всегда отстаивала свою провинціальную автономію противъ Рима. Въ борьбѣ съ папой Стефаномъ, онъ возстаетъ противъ церковной практики Рима, гдѣ бывшіе еретики и раскольники, крещеные во имя св. Троицы, принимались въ православную церковь безъ перекрещиванія; онъ отстаиваетъ сѣверо-африкан-

[1]) De cath. eccles. unitate cap. 3.
[2]) Epist. XLIII, cap. 5.
[3]) Epist. LV.
[4]) Epist. XLVIII. Ср. Otto Ritschl, Cyprianus стр. 92.

скую практику перекрещиванія еретиковъ, отказываясь принять за норму правило римской церкви. Будучи отлученъ папой Стефаномъ, Кипріанъ упрекаетъ послѣдняго въ томъ, что онъ погрѣшилъ противъ единства церкви[1]).

Это противорѣчіе въ ученіи Кипріана не есть результатъ простой случайности и въ исторіи африканской церкви не представляется явленіемъ изолированнымъ. Благодаря страстному и впечатлительному темпераменту своихъ членовъ, легко и быстро перескакивающихъ изъ крайности въ крайность, — сѣверо-африканская община находится безпрестанно въ состояніи внутренняго броженія: это вулканическая почва, весьма благопріятная для возникновенія всевозможныхъ фантастическихъ увлеченій, а слѣдовательно и расколовъ всякаго рода. Чѣмъ необузданнѣе африканская природа, тѣмъ сильнѣе чувствуется необходимость, сковать ее цѣпью желѣзной дисциплины; учителя сѣверо-африканской церкви, въ борьбѣ съ безпрестанно нарождающимися ересями и расколами, одинъ за другимъ взываютъ къ авторитету, къ власти. Не находя въ самихъ себѣ источника порядка и дисциплины, они принуждены воспринимать ее извнѣ: у африканскихъ мыслителей въ особенности мы находимъ зародыши того теократическаго идеала, который впослѣдствіи въ Средніе вѣка опредѣлилъ собою весь строй жизни латинскаго запада. Но, съ другой стороны, въ тѣхъ же мыслителяхъ есть что-то, что возстаетъ противъ дисциплины и противится внѣшнему обузданію. Тертулліанъ, для котораго въ борьбѣ съ гностическими сектами, ученіе церкви превратилось во внѣшній законъ, ревнитель внѣшняго авторитета и авторъ знаменитаго credo quia absurdum, — кончилъ тѣмъ, что сбросилъ съ себя узду церковнаго авторитета, ударившись въ монтанистскій расколъ. Кипріанъ, признавшій римскую каѳедру краеугольнымъ камнемъ церковнаго зданія, былъ въ концѣ концовъ отлученъ отъ церкви римскимъ епископомъ, которому онъ не хотѣлъ подчиниться; и наконецъ, Августинъ, отецъ средневѣковой теократіи по преимуществу, поражаетъ насъ своимъ двойственнымъ отношеніемъ къ римскому престолу. Предшественники блаженнаго Августина въ сѣверной Африкѣ точно такъ же, какъ и онъ самъ, были невольными и частью безсознательными строителями того самаго папскаго Рима, противъ котораго они часто возставали[2]).

1) См. Otto Ritschl, гл. 5, и Langen цит. соч. гл. 22.

2) О другихъ предшественникахъ бл. Августина, Амвросіи и Оптатѣ, будетъ сказано въ своемъ мѣстѣ — въ первой и третьей главѣ нашего изслѣдованія.

Провинціализмъ африканской церкви погибъ вмѣстѣ съ самостоятельной африканской общиной: онъ не пережилъ крушенія древняго міра; за то теократическіе элементы ученій африканскихъ мыслителей были восприняты христіанскимъ Римомъ и оплодотворили собою средневѣковое міросозерцаніе.

Вглядываясь внимательно въ занимающую насъ эпоху, мы убѣдимся, что въ ней уже въ концѣ IV-го и началѣ V-го вѣка всѣ элементы средневѣковой жизни и всѣ элементы европейской цивилизаціи на-лицо. Индивидуализмъ разлагающагося общества въ то время уже усиливается индивидуализмомъ пришлыхъ германскихъ элементовъ, прорвавшихся въ имперію. Расшатанный до основанія, государственный порядокъ уже не въ состояніи сдержать анархическаго произвола, и церковь одна стоитъ противъ личности — атома съ ея стремленіемъ къ безграничной свободѣ и ненасытною жаждой жизни. Привыкшая къ разносторонней практической дѣятельности, не только духовной, но и мірской, церковь мало-по-малу проникается элементами античной культуры, насыщается государственными идеями древняго Рима; ея епископы являются представителями не только духовной власти, но и свѣтскихъ преданій, юридическихъ и административныхъ. Ея духовенство вступаетъ въ Средніе вѣка уже подготовленное долгимъ опытомъ къ управленію и господству надъ людьми; и пастыри ея могли быть для варваровъ не только наставниками въ вѣрѣ, но и учителями права. На этой-то почвѣ возросъ и развился тотъ теократическій идеалъ, который началъ зарождаться еще въ эпоху языческой имперіи, и уже въ началѣ V-го вѣка нашелъ себѣ классическое выраженіе въ твореніяхъ бл. Августина. О немъ-то мы теперь и будемъ говорить.

ГЛАВА I.

Міросозерцаніе блаженнаго Августина въ его генезисѣ.

I.

Блаженный Августинъ — одна изъ самыхъ интересныхъ историческихъ личностей, которыя когда-либо существовали; оцѣнка его одна изъ сложнѣйшихъ и труднѣйшихъ историческихъ задачъ въ виду разнообразія и богатства элементовъ, вошедшихъ въ составъ его ученія и такъ или иначе повліявшихъ на образованіе его характера. Типическое олицетвореніе той переходной эпохи конца IV-го и V-го столѣтія, когда одинъ, обветшавшій міръ рушится, а другой создается на его развалинахъ, — великій отецъ церкви стоитъ на рубежѣ между древностью и Средними вѣками: собирая обломки древней культуры, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ закладываетъ основы средневѣкового, частью же и новѣйшаго европейскаго міросозерцанія. Говоря словами Charpentier, Civitas Dei Августина есть „надгробное слово древнему міру и вмѣстѣ съ тѣмъ торжественное возвѣщеніе міра новаго“. Эти слова могутъ послужить прекрасною характеристикой и всей жизни и дѣятельности нашего отца церкви. Это во всѣхъ отношеніяхъ двойственная личность; въ немъ воплотились и сосредоточились *всѣ противоположности его вѣка*. Болѣе того, онъ предвосхитилъ и объединилъ въ себѣ контрасты новаго времени, ибо, будучи отцомъ и предтечею средневѣкового католичества, онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, другими сторонами своего ученія былъ пророкомъ протестантизма. И если протестанты и католики съ одинаковымъ правомъ видятъ въ немъ своего родоначальника, то мы безъ всякаго сомнѣнія можетъ признать его отцомъ западнаго христіанства во всѣхъ главнѣйшихъ его развѣтвленіяхъ.

Сынъ развратнаго африканца-язычника и христіанской святой, Августинъ и во всей своей жизни остается двойственнымъ по-

рожденіемъ язычества и христіанства, которыя до конца въ немъ борются, не будучи въ состояніи совершенно преодолѣть одно другое. Внутренняя борьба этой личности есть міровая борьба, и тотъ процессъ психологическаго развитія, который онъ увѣковѣчилъ въ своей „Исповѣди", есть прекрасное олицетвореніе мірового кризиса. Двумъ противоположнымъ настроеніямъ, смѣнившимъ въ жизни Августина одно другое, разнузданному язычеству его молодости и святому христіанству его зрѣлыхъ лѣтъ соотвѣтствуютъ двѣ общественныя среды; его внутреннее раздвоеніе, есть раздвоеніе тогдашняго общества.

Родина бл. Августина, сѣверная Африка, въ особенности являетъ собою яркій образецъ этого раздвоившагося общества. Здѣсь противоположныя общественныя настроенія усиливаются страстной и впечатлительной африканской природой. Африка, въ занимающую насъ эпоху, есть страна контрастовъ по преимуществу. Здѣсь мы находимъ крайній аскетизмъ рядомъ съ грубымъ развратомъ, пламенную религіозность рядомъ со всевозможными чувственными излишествами. Младшій современникъ Августина, Сальвіанъ описываетъ Африку какъ какой-то сплошной домъ терпимости (lupanar — подлинное его выраженіе): цѣломудренный африканецъ, по его словамъ, уже не есть африканецъ. Это страна самыхъ ужасныхъ противоестественныхъ пороковъ. Трудно пройти по улицамъ африканской столицы Карѳагена, говоритъ онъ, чтобы не оскверниться[1]). И вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мы знаемъ, Африка есть родина величайшихъ учителей церкви, какъ Тертулліанъ, такихъ святыхъ, какъ мученикъ Кипріанъ и самъ Августинъ. Тотъ же Сальвіанъ приходитъ въ ужасъ отъ антирелигіозности африканскаго общества, не исключая и христіанъ, которые смѣшиваютъ христіанскій культъ съ языческимъ, приносятъ жертвы идоламъ, а потомъ приходятъ къ христіанскимъ алтарямъ. Характеристическая черта африканцевъ — ихъ ненависть къ монахамъ и подвижникамъ. Монахъ, пришедшій случайно въ Карѳагенъ, подвергается проклятіямъ, насмѣшкамъ и оскорбленіямъ. Апостолы могли съ большею безопасностью входить въ языческіе города, говоритъ Сальвіанъ, чѣмъ монахи въ христіанскій Карѳагенъ[2]). Общество, какъ видно изъ этого описанія, двоится между аскетизмомъ отдѣльныхъ подвижниковъ, гонимыхъ въ пустыню всеобщею не-

1) De gubernatione Dei, lib. VII.
2) Ibid. lib. VIII.

нависть и разнузданнымъ развратомъ массы. Суровый и страстный изобличитель того времени, Сальвіанъ нѣсколько наклоненъ къ преувеличеніямъ, и изъ новѣйшихъ изслѣдователей Gaston Boissier[1]) справедливо предостерегаетъ противъ чрезмѣрнаго довѣрія къ его показаніямъ. Но въ данномъ случаѣ мы не имѣемъ причинъ подвергать сомнѣнію истинность его словъ, такъ какъ то же впечатлѣніе мы выносимъ изъ твореній самого Августина и въ особенности изъ его Confessiones: и здѣсь мы видимъ бѣснующееся, развратное общество, какъ темный фонъ, на которомъ вырисовываются такія исключительныя, свѣтлыя личности, какъ святая Моника.

Основной противоположности въ настроеніи Августина соотвѣтствуетъ, такимъ образомъ, основная противоположность тогдашняго общества. Каковы центральныя впечатлѣнія его жизни? Съ одной стороны масса людей нравственно падшихъ; съ другой — немногія святыя, избранныя личности. Съ одной стороны — развратные культы и дикія оргіи отживающей старой религіи; съ другой — христіанство, которое одно даетъ силу держаться на нравственной высотѣ своимъ послѣдователямъ. Въ самомъ себѣ Августинъ позналъ дисгармонію, внутренній разладъ своей среды, какъ борьбу двухъ противоположныхъ началъ. Онъ испыталъ въ своей развратной молодости *силу злого начала, грѣха;* но то не былъ только индивидуальный, личный грѣхъ: онъ жилъ какъ всѣ, повторяя грѣхи своего общества, гдѣ цѣломудріе считалось чѣмъ-то постыднымъ. То былъ *грѣхъ соціальный,* но вмѣстѣ съ тѣмъ и грѣхъ его страстной, чувственной отцовской природы, слѣдовательно грѣхъ *родовой, унаслѣдованный.* Вся общественная среда и унаслѣдованная физическая организація толкаетъ его на путь разврата, зла. Съ другой стороны, этимъ злымъ, необузданнымъ влеченіямъ противятся остатки христіанскаго настроенія, сохранившіеся въ видѣ смутныхъ дѣтскихъ воспоминаній. Въ этихъ впечатлѣніяхъ молодости уже содержится тотъ основной контрастъ, который впослѣдствіи, опредѣлилъ собою все міросозерцаніе Августина: съ одной стороны *грѣхъ* не индивидуальный только, а соціальный и наслѣдственный, vitiata natura; съ другой стороны сила добра, благодати; съ одной стороны, толпа погибшихъ и заблудшихъ, massa perditionis; съ другой — ограниченное число избранныхъ личностей. Въ цитированномъ уже сочиненіи De gubernatione Dei Сальвіанъ гово-

[1]) Fin du paganisme, т. II, 485.

ритъ: „въ африканцахъ почти во всѣхъ я не знаю, что не худо“; и въ другомъ мѣстѣ: „съ трудомъ можно найти между ними добраго“[1]). Сопоставивъ хотя бы эти два изреченія и все то, что Сальвіанъ говоритъ объ африканцахъ, мы легко поймемъ, почему, въ особенности для африканца, какъ Августинъ, сила зла должна была представляться непомѣрною, неодолимой естественными человѣческими силами; а добро, напротивъ, должно было представляться какъ нѣчто абсолютно сверхприродное, сверхчеловѣческое. Это объясняетъ намъ весьма многое въ философіи Августина и, между прочимъ, то, почему въ его этическомъ міросозерцаніи элементъ человѣческій приниженъ, обреченъ на чисто пассивную роль, почему въ его системѣ нѣтъ мѣста для человѣческой свободы. Система эта раздирается контрастомъ между превозмогающей силой зла въ извращенной человѣческой природѣ и неодолимою силой благодати, которая одна въ состояніи сломить это зло. Между этими двумя полюсами человѣкъ ничто: его свобода всецѣло поглощается снизу или сверху, вся уходитъ въ грѣхъ или въ благодать[2]).

Въ тотъ вѣкъ всеобщаго разъединенія и разлада, отдѣльная личность чувствуетъ себя одинокою и волею-неволею сосредоточивается въ своемъ внутреннемъ мірѣ. А потому мы не удивимся, что философствованіе Августина начинается съ самоуглубленія и самоизслѣдованія. Въ новѣйшей литературѣ неоднократно было указано на его субъективизмъ, на его наклонность къ рефлексіи, переходящую въ болѣзненное прислушиванье къ себѣ; и въ особенности протестантскіе нѣмецкіе историки подчеркиваютъ въ немъ эту сродную имъ черту[3]). Централь-

---

[1]) De gub. Dei lib. VII. Zschimmer, Salvianus (Halle 1875) стр. 41.

[2]) Тотъ же основной контрастъ между силой Божіей и немощью человѣческой природы опредѣлилъ собою, какъ мы уже видѣли міросозерцаніе Тертулліана. О сродствѣ между Тертулліаномъ и Августиномъ прекрасно говоритъ Губеръ (Philosophie d. Kirchenvater стр. 233—234): Erst in Augustinus erhielt Tertullian einen Nachfolger, auf den das volle Erbe seines reichen Geistes überging, ohne dass jedoch damit die Weite dieser grossen Natur schon ausgefullt worden wäre. Tertullian wird in Augustinus wiedergeboren, aber nur als eine Seite seines Wesens, nämlich als jener substantiale Naturgrund, auf dem diese Persönlichkeit sich erbaut und aus dem sie ihre Gediegenheit und Starke, die Energie des Willens, eine unverwüstliche Frische und unermüdliche Thatkraft schopft; aus dessen Tiefe ihr die Dämonen der Leidenschaft aufsteigen aber auch der Stoff zu ewigen Gedanken — die Genialität gewonnen wird и т. д.

[3]) Siebeck въ Zeitschrift für Philosophie u. philosoph. Kritik 1888, отъ стр. 170, Harnack, Dogmengesch., т. III, стр. 97.

нымъ интересомъ умозрѣнія Августина, говорятъ намъ, является субъективный, внутренній міръ человѣческаго сознанія, воли и чувства. „Все внѣшнее имѣетъ для него значеніе и цѣну, — говоритъ Siebeck, — лишь поскольку оно является въ рефлексѣ внутренняго“[1]), все объективное интересуетъ его лишь въ отношеніи къ человѣку и его внутреннему міру. На первомъ планѣ у него, по словамъ Зибека, самое интимное и внутреннее, жизнь человѣческой души въ Богѣ. Самъ Августинъ дѣйствительно говоритъ въ своихъ Soliloquia, что онъ „хочетъ знать душу и Бога и ничего болѣе“[2]). Но мы были бы крайне несправедливы къ нашему отцу церкви, если бы во всемъ его мышленіи видѣли одинъ лишь субъективизмъ и все его философствованіе сводили къ одной лишь субъективной рефлексіи. Субъективизмъ того времени, какъ сказано, соотвѣтствуетъ состоянію одиночества сосредоточенной въ себѣ личности, и если бы мышленіе нашего отца церкви оставалось при одной рефлексіи, онъ никогда бы не вышелъ изъ состоянія эгоистическаго обособленія умственнаго и нравственнаго и никогда бы не могъ возвыситься надъ индивидуализмомъ своего общества; во всякомъ случаѣ, не эта черта дѣлаетъ его предтечею средневѣковой теократіи и авторомъ Civitas Dei. На самомъ дѣлѣ, какъ человѣкъ контрастовъ, Августинъ вмѣщаетъ въ своемъ сознаніи элементы самые разнообразные и разнородные. Опознавъ ничтожество матеріальнаго, чувственнаго міра, онъ погружается въ самого себя, но лишь для того, чтобы, признавъ пустоту и ничтожество замкнутой въ себѣ человѣческой личности, выйти изъ этого состоянія самоуглубленія въ мистическомъ созерцаніи. „Не выходи изъ себя наружу (noli foras ire), — читаемъ мы въ одномъ изъ раннихъ сочиненій нашего отца церкви, написанномъ вскорѣ послѣ обращенія его въ христіанство, — войди въ самого себя: истина обитаетъ во внутреннемъ человѣкѣ; и если ты найдешь, что твоя природа измѣнчива, то *выйди изъ самого себя* (transcende te ipsum). Но помни, что, когда ты выходишь изъ себя, ты выходишь за предѣлы размышляющей души. Итакъ, стремись туда, откуда возжигается самый свѣтъ разума“[3]). Самоуглубленіе, внутренній

---

[1]) Ibid, стр. 188.

[2]) Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.

[3]) De vera religione, cap. 39. Ср. аналогичныя мѣста въ Tract. XX in Ev. Joann. cap. 11. Transcende corpus et sape animum. Transcende et animum et sape Deum. Tu si in animo es in medio es. Si infra attendis, corpus est, si supra attendis, Deus est.

анализъ, какъ видно изъ этой цитаты, есть лишь исходная точка философіи Августина; но конечная цѣль ея есть познаніе сверхприродной дѣйствительности, того горняго міра, что лежитъ за предѣлами всего субъективнаго, человѣческаго. Сильно развитое самочувствіе есть безспорно отличительное свойство нашего мыслителя и субъективизмъ есть дѣйствительно черта его характера. Но не слѣдуетъ забывать, что исключительное господство самочувствія, исключительное самоутвержденіе индивида есть высшее зло, принципъ всего злого съ точки зрѣнія его философіи. Онъ всю жизнь боролся съ своимъ субъективизмомъ, хотя никогда не былъ въ состояніи его совершенно преодолѣть. Самоуглубленіе, самопознаваніе есть для него лишь начало самоотреченія: углубляясь въ себя, онъ находитъ въ себѣ одинъ внутренній разладъ — ту самую борьбу міровыхъ противоположностей добра и грѣховной природы, отъ которой онъ ищетъ спасенія. Путь его философствованія — отъ разлада и раздвоенія личной жизни къ объективному миру и единству. Поскольку мы замыкаемся въ нашемъ внутреннемъ мірѣ, мы находимъ въ себѣ одинъ лишь мракъ и страданія. „Не видишь ли ты этой бездны и не ужасаешься ли ей, — восклицаетъ Августинъ. И что же это такое, какъ не наша природа, и, притомъ, не то, чѣмъ она была прежде, а какова она есть теперь? И вотъ мы болѣе ищемъ ее познать, нежели дѣйствительно понимаемъ“[1]). Все мышленіе Августина въ его до-христіанскую эпоху есть рядъ гигантскихъ усилій, чтобы вырваться изъ этой отрицательной, мрачной глубины субъективнаго сознанія къ объективному свѣту и правдѣ, освободиться отъ своей грѣховной личности и ея рокового раздвоенія. Самъ онъ говоритъ, въ Confessiones, о томъ періодѣ своей жизни, когда уже освободившись отъ манихейства, онъ еще не обратился въ христіанство: „пытаясь вывести строй моей мысли изъ пучины, я погружался вновь, и часто, дѣлая усилія, я погружался опять и опять“[2]). Наблюдая надъ собою, мы находимъ въ нашемъ внутреннемъ мірѣ, въ самой нашей волѣ, одинъ лишь безысходный разладъ, цѣлый лабиринтъ противорѣчій. Ибо эта воля, объясняетъ Августинъ, есть причина моего грѣха, но я самъ не хочу грѣха и дѣлаю то, что ненавижу. Будучи съ одной стороны актомъ моей воли, грѣхъ съ другой стороны есть дѣйствіе отчасти невольное, поскольку я не властенъ надъ собою и не могу

[1]) De anima et ej. orig. IV, 7.
[2]) Confess. VII, 3.

не грѣшить: онъ есть состояніе моей воли, раздѣлившейся съ собою и потому противорѣчивой. „Дѣлая грѣхъ невольно, я скорѣе терплю его чѣмъ дѣлаю“; это состояніе несвободы есть столько же наказаніе, сколько и вина[1]). Отъ раздвоенія и разлада временной дѣйствительности Августинъ ищетъ спасенія въ созерцаніи вѣчности. Основной мотивъ его философіи есть исканіе такой новой, идеальной вселенной, которая преодолѣвала бы въ себѣ контрасты временной дѣйствительности, ея дурную двойственность въ единствѣ всеобщаго мира и покоя. Исканіе это есть прежде всего процессъ болѣзненный и мучительный. Родоначальникъ средневѣкового міровоззрѣнія, Августинъ несетъ на себѣ крестъ своей переходной эпохи. Онъ, выстрадавшій въ себѣ всѣ болѣзни того вѣка, испытываетъ заразъ и муки духовнаго рожденія новаго міра и предсмертныя страданія стараго.

Уже будучи на пути къ обращенію, наполовину христіанином, разсказываетъ Августинъ, „я искалъ, внутренно пламенѣя, откуда зло. Каковы были мученія моего сердца, *страдающаго муками рожденія,* каковы мои стенанія, Богъ мой!“ Это — тревога души (tumultus animae), невыразимая и непередаваемая словами, которую, — продолжаетъ Августинъ, — никто изъ людей не могъ раздѣлить и понять, которой одинъ Богъ невидимо внималъ: Tu sciebas, quid patiebar, nullus hominum. Еще не вполнѣ отрѣшившись отъ манихейства, читаемъ мы далѣе въ Confessiones, онъ искалъ истины въ чувственной вселенной, во внѣ, тогда какъ свѣтъ истины — внутри насъ. „Свѣтъ этотъ не заключенъ въ какомъ-либо мѣстѣ; между тѣмъ я взиралъ на вещи, содержимыя въ мѣстѣ (т.-е. заключенныя въ пространствѣ — quae locis continentur) *и не находилъ въ нихъ мѣста для покоя;* и онѣ не принимали меня въ себя, такъ, чтобы я могъ сказать: теперь довольно, теперь мнѣ хорошо и не позволяли мнѣ возвращаться туда, гдѣ бы мнѣ было хорошо“[2]). Для раздвоеннаго въ себѣ сознанія весь міръ представляется какъ нѣчто абсолютно внѣшнее, чуждое и враждебное. *Ища высшаго себя,* абсолютнаго добра и истины, и вопрошая внѣшній міръ, Августинъ видитъ въ немъ только низшее и не находитъ себѣ покоя. Этотъ чуждый, враждебный міръ не спасаетъ его отъ внутренней тревоги, а подавляетъ и угнетаетъ его сознаніе. „Когда я возставалъ противъ Бога въ мысляхъ моихъ, — продолжаетъ онъ, —

[1]) Confess. lib. VII, cap. 3, § 5.

[2]) См. для всего предшествующаго Confess. lib. VII, cap. 7.

эти низшія существа возвышались надо мною, подавляли меня, не давая мнѣ отдыха, ни покоя. Чувственный міръ извнѣ давилъ его своей чуждой громадой, а когда онъ удалялся въ глубину своего сознанія, то и тутъ образы матеріальныхъ, чувственныхъ вещей обступали и преслѣдовали его, и все вмѣстѣ какъ бы говорило: „куда идешь ты столь нечистый и столь недостойный“ [1]).

Никто глубже и вѣрнѣе Августина не изобразилъ это внутреннее противорѣчіе, это глубокое раздвоеніе, проникающее въ самыя сокровенныя фибры нашего нравственнаго существа. Отсутствіе единства, цѣльности, есть основной признакъ нашей извращенной природы. Воля наша предписываетъ одно, а дѣлаетъ другое. Стало-быть, она хочетъ не всѣмъ своимъ существомъ хочетъ, не всѣмъ своимъ существомъ предписываетъ (non ex toto vult, non ex toto imperat). „Ибо она предписываетъ, поскольку *она хочетъ;* вмѣстѣ съ тѣмъ, то, что она предписываетъ, не совершается, поскольку она не хочетъ. Ибо воля предписываетъ, чтобы была воля, и притомъ не другая воля, а она сама“ (т.-е. воля, какъ императивъ, предписываетъ тотъ или другой поступокъ, который также есть волевой актъ). „Слѣдовательно не цѣлостная воля предписываетъ и такимъ образомъ нѣтъ того, что предписываетъ“ (т.-е. нѣтъ единаго субъекта дѣйствія, non est, quod imperat). „Ибо если бы воля была цѣлостна (si plena esset), то она и не предписывала бы, потому что предписуемое уже было бы“ [2]), т.-е. если бы воля не была внутренно раздѣлена, то не было бы раздвоенія между намѣреніемъ и дѣйствіемъ, и предписаніе совпадало бы въ непосредственномъ тождествѣ съ исполненіемъ. Это ненормальное состояніе духа, въ которомъ воля наша частью хочетъ, частью не хочетъ, и единая наша личность теряется среди противорѣчивыхъ желаній и аффектовъ, Августинъ называетъ уродствомъ (monstrum), болѣзнью духа (aegritudo animi). На самомъ дѣлѣ „существуютъ двѣ воли, такъ какъ одна изъ нихъ не есть цѣлостная воля, и то, что присуще одной изъ нихъ, то самое недостаетъ другой“ [3]). Все въ нашемъ внутреннемъ мірѣ раздроблено, все въ немъ борьба, хаосъ и противорѣчіе.

Читая „Исповѣдь“ Августина, мы чувствуемъ какъ развертзается предъ нами бездонная глубина самосознанія; но въ этой

[1]) Ibid.

[2]) Confess. lib. VIII, cap. 9, § 21.

[3]) Ibid.

субъективной глубинѣ борятся объективные міровые контрасты. Въ ней раскрывается предъ нами тотъ психологическій процессъ, который въ большей или меньшей степени переживаютъ всѣ тѣ, кому вѣра достается цѣною борьбы и усилій, кто приходитъ къ ней путемъ долгихъ исканій и сомнѣній. Вмѣстѣ съ тѣмъ, эта же Исповѣдь можетъ быть разсматриваема какъ субъективное отраженіе тогдашняго общества, расколовшагося между противоположными полюсами разнузданной чувственной природы и аскетической святости.

II.

Усматривая раздвоеніе въ корнѣ нашего существа, Августинъ видитъ въ немъ начало разложенія и смерти. Въ нашей земной жизни мы переживаемъ процессъ безпрерывнаго умиранья. Вражда духа и плоти, этотъ врожденный дуализмъ нашей природы есть проявленіе въ насъ смерти, и окончательное отрѣшеніе духа отъ плоти, — смерть тѣла, — есть лишь послѣдняя земная стадія этого мучительнаго процесса. Первое въ порядкѣ времени проявленіе смерти есть сама наша извращенная природа (natura vitiata): мы воспринимаемъ ее въ сопротивленіи нашей плоти, которая не повинуется велѣніямъ нашего сознанія и во внутренней раздробленности самаго нашего сознанія и воли. Смерть наступила уже тогда, когда первый человѣкъ ощутилъ въ своихъ членахъ „сопротивленіе непослушнаго чувственнаго желанія“; онъ уже тѣмъ самымъ подпалъ „необходимости смерти“. Человѣкъ вообще *не властенъ надъ своимъ тѣломъ,* и утрата тѣла, физическая смерть есть лишь послѣдовательный результатъ общаго ненормальнаго состоянія, нашей неспособности подчинить и удержать наше тѣло[1]). Смерть коренится въ самой природѣ временнаго бытія, въ которомъ все утекаетъ и наша земная жизнь есть безпрерывный „бѣгъ къ смерти“. „Человѣкъ никогда не находится въ жизни, поскольку онъ пребываетъ въ этомъ тѣлѣ, которое скорѣе умираетъ, чѣмъ живетъ“; „въ этомъ бѣгѣ временъ мы ищемъ настоящаго и не находимъ его, ибо переходъ отъ будущаго къ прошедшему“ (т.-е. настоящее, какъ безконечно малый моментъ времени) „абсолютно лишенъ протяженія“ (sine ullo spatio est)[2]).

---

[1]) Civitas Dei, lib. XIII, cap. 2, 3.

[2]) Ibid. lib. XIII, cap. 9, 10, 11.

Дурная двойственность коренится въ самой формѣ времени: все двоится между безконечнымъ прошедшимъ, которое мы не въ силахъ удержать и безконечнымъ будущимъ, которое, какъ только мы его достигаемъ, *уходитъ въ прошедшее,* не наполняя внутренно нашей жизни. Среди этого безпокойнаго движенія, мы ищемъ и не находимъ настоящаго[1]). *Намъ не на чемъ успокоиться,* такъ какъ настоящаго нѣтъ; мы безпрестанно умираемъ и безпрестанно внутренно тревожимся.

Смерть есть всеобщій законъ всей нашей дѣйствительности, всего, что во времени. Центральный интересъ всей философіи Августина вращается вокругъ этого основного вопроса: какъ спастись отъ смерти, отъ раздвоенія нашей человѣческой природы? Предъ Августиномъ носится идеалъ цѣлостной личности, пребывающей въ состояніи мира и покоя. Слѣд., основной вопросъ его философіи можетъ быть формулированъ еще и такимъ образомъ: *какъ спасается человѣческая личность?* Но зло всеобще и объективно по своей природѣ: оно лежитъ въ основѣ какъ человѣческаго общества, такъ и организаціи природнаго цѣлаго, къ которому мы принадлежимъ, какъ физическія существа. Слѣдовательно, это вмѣстѣ съ тѣмъ вопросъ объ идеальной общественной и вселенской организаціи, вопросъ о томъ, *какъ спасается человѣческое общество, какъ спасается вселенная.* Идеальная, цѣлостная личность мыслима только въ идеальномъ обществѣ *и въ идеальной вселенной, свободной отъ самой формы времени, въ которой все едино и цѣлостно,* все пребываетъ въ состояніи мира, покоя и равновѣсія. Но такой вселенной въ нашемъ опытѣ мы не находимъ: по отношенію къ нашей земной дѣйствительности, гдѣ все враждуетъ, этотъ лучшій міръ есть лишь идеалъ безусловно трансцендентный, — предметъ надежды. То, чего хочетъ Августинъ, не есть только внутреннее благо личности: онъ сознаетъ вполнѣ, что человѣкъ однѣми своими силами спастись не можетъ, и потому самый вопросъ о спасеніи личности есть для него прежде всего вопросъ объ объективномъ спасающемъ началѣ. Какъ грѣхъ не есть свойство только личное, индивидуальное, а общее *родовое,* такъ же точно и дѣятельность этого объективнаго спасающаго начала должна воплощаться въ человѣчествѣ, какъ *родовомъ единствѣ,* — во всемірной соціальной организаціи. Такимъ образомъ, для Августина вопросъ о спасеніи личности есть вмѣстѣ съ тѣмъ вопросъ со-

[1]) Confess. lib. XI, cap. 11, 15.

ціальный и космическій. Его идеалъ есть *новая вселенная, какъ единство всеобщаго покоя.*

Зная этотъ основной мотивъ философскаго исканія Августина, мы легко поймемъ тотъ внутренній процессъ развитія, который черезъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней привелъ его къ христіанству, будемъ въ состояніи уяснить себѣ послѣдовательный генезисъ его міросозерцанія. Мнѣ незачѣмъ входить здѣсь въ подробное изложеніе біографіи Августина[1]). Главнѣйшія черты жизни этого великаго учителя церкви слишкомъ общеизвѣстны и интересуютъ насъ, лишь поскольку онѣ уясняютъ процессъ возникновенія и развитія его системы.

Кто изъ насъ не слыхалъ о той бурной эпохѣ молодости Августина, когда, утративъ наивную дѣтскую вѣру, сдвинув-

[1]) Для читателей неспеціалистовъ сообщаемъ здѣсь краткій перечень главнѣйшихъ событій жизни Августина. Родившись въ 353 году въ Нумидіи, въ городѣ Тагастѣ, гдѣ отецъ его, Патрицій, былъ декуріономъ, Августинъ въ раннемъ возрастѣ поступилъ здѣсь въ школу, откуда перешелъ затѣмъ въ сосѣдній городъ Мадавру и кончилъ образованіе въ Карѳагенѣ. Отецъ, его, мечтавшій о блестящей ораторской карьерѣ для сына, и мать его, чуждая этихъ честолюбивыхъ цѣлей, несмотря на скудныя средства, ничего не жалѣли для образованія мальчика. Вскорѣ послѣ поступленія въ Карѳагенъ, семнадцатилѣтній Августинъ лишился отца, который, благодаря усиліямъ его матери, кончилъ жизнь христіаниномъ. По окончаніи курса онъ занимался преподаваніемъ грамматики въ родномъ городѣ, затѣмъ реторики, — сначала въ Карѳагенѣ, потомъ въ Римѣ и наконецъ въ Миланѣ (384 г.), гдѣ онъ познакомился со св. Амвросіемъ, оказавшимъ, какъ мы увидимъ, рѣшительное вліяніе на его обращеніе. По обращеніи въ христіанство (386 г.), онъ сложилъ съ себя должность учителя краснорѣчія. Будучи крещенъ въ слѣдующемъ году св. Амвросіемъ, онъ немного спустя лишился матери, которая, доживъ до обращенія сына, умерла вскорѣ послѣ осуществленія этой ея завѣтной мечты. Вернувшись въ Африку, Августинъ проводилъ время въ монастырскомъ уединеніи недалеко отъ Тагасты съ нѣсколькими друзьями и учениками. Въ это время первыя сочиненія его, направленныя главнымъ образомъ противъ скептиковъ и манихеевъ, уже успѣли стяжать ему литературную славу, и когда онъ въ 391 году прибылъ въ Иппонъ, то народъ съ епископомъ во главѣ принудилъ его принять санъ священника; въ 395 году онъ уже занялъ мѣсто умершаго иппонскаго епископа, которое и занималъ до конца жизни. Въ 430 году онъ умеръ въ городѣ Иппонѣ, осажденномъ вандалами. Вообще жизнь Августина, который былъ больше мыслителемъ-теоретикомъ, чѣмъ практическимъ дѣятелемъ, бѣдна событіями внѣшними, но богата событіями внутренними. На нихъ-то мы и сосредоточимъ все наше вниманіе. Желающимъ ближе ознакомиться съ біографіей великаго отца церкви, рекомендуемъ слѣдующія сочиненія: Bindemann, Der heilige Augustinus, Berlin 1844—1869 (въ 3-хъ томахъ, солидный и обстоятельный трудъ); Böhringer въ XI т. его Kirchengeschichte in Biografien (Augustinus), Stuttgart 1877. Книга Poujoulat, Histoire de St. Augustin, безталанная и скучная, содержитъ также много фактическихъ данныхъ о нашемъ писателѣ. Главнѣйшими источниками для біографіи Августина служатъ его Confessiones и жизнеописаніе, составленное Каламскимъ епископомъ Поссидіемъ, его ученикомъ и другомъ.

шись съ христіанскихъ основъ, онъ платилъ дань своему времени и обществу, живя жизнью мелочныхъ интересовъ личнаго эгоизма, двоясь между тщеславіемъ и чувственностью. Уже и въ эту эпоху внѣшній міръ съ его наслажденіями внутренно не наполняетъ и не насыщаетъ будущаго мыслителя. Философское призваніе уже на этой ступени сказывается въ немъ, какъ смутное броженіе, безотчетная тоска по идеалу и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ неудовлетворенность дѣйствительностію, недовольство настоящимъ.

Подъ вліяніемъ Цицероновскаго „Гортензія“, съ которымъ онъ знакомится 19 ти лѣтъ, это смутное исканіе обращается въ сознательную философскую рефлексію. Это не дошедшее до насъ сочиненіе Цицерона представляетъ собою краснорѣчивое увѣщаніе къ философствованію. По собственному признанію Августина, оно пробудило въ немъ сознательную любовь къ мудрости, сознательную потребность къ ея исканію. „Внезапно, — говоритъ онъ, — мнѣ опротивѣла всякая суетная надежда и я возжаждалъ безсмертія мудрости невыразимымъ, огненнымъ желаніемъ сердца[1]). Такимъ образомъ, уже на самой ранней ступени своего развитія философское мышленіе Августина носитъ рѣзко идеалистическій характеръ. Но этотъ идеализмъ молодости не выразился въ какомъ-либо опредѣленномъ философскомъ міросозерцаніи, а имѣлъ лишь импульсивный характеръ. Философская рефлексія только уничтожила для него тотъ міръ призрачныхъ интересовъ и суетныхъ мечтаній, которымъ онъ жилъ до того времени, разрушила его самодовольство. Философскій идеализмъ, выразившійся въ *сознаніи несоотвѣтствія дѣйствительности съ искомымъ идеаломъ* былъ для него лишь новымъ источникомъ боли и муки. Онъ не исцѣлилъ, а напротивъ, углубилъ въ немъ мучительное состояніе нравственнаго раздвоенія и разлада.

Отсюда зарождается то *пессимистическое настроеніе,* которое, въ скоромъ времени, находитъ себѣ выраженіе въ *манихействѣ* Августина. Обращаясь отъ мрачной глубины субъективнаго сознанія къ созерцанію объективной вселенной, онъ не въ состояніи, однако, возвыситься до чисто эпическаго къ ней отношенія и переноситъ въ объективный космосъ свои внутреннія противорѣчія. Внутренняя борьба, которую онъ въ самомъ себѣ находитъ, представляется ему, какъ борьба двухъ объективныхъ міровыхъ началъ, какъ противоположность двухъ враждующихъ

1) Confess. lib. III, cap. 4.

субстанцій, доброй и злой. Вглядываясь внимательно въ манихейство, мы убѣдимся, что эта религіозно-философская система, въ особенности въ той западной ея формѣ, которую воспринялъ Августинъ, есть ничто иное, какъ *своеобразный пессимизмъ того времени*. Это прежде всего, „послѣдовательный, рѣзкій дуализмъ въ формѣ фантастическаго умозрѣнія о природѣ“ [1]).

Весь міръ, по ученію манихеевъ, есть результатъ случайнаго соединенія добраго и злого начала, которыя понимаются матеріалистически какъ физическій свѣтъ и мракъ. Первоначально свѣтъ былъ отдѣленъ отъ мрака. Свѣтлое царство не было ограничено ни сверху, ни справа, ни слѣва, а только снизу, гдѣ оно соприкасалось съ царствомъ мрака; равнымъ образомъ и послѣднее было ограничено только сверху и также простиралось въ безконечность по тремъ направленіямъ, т.-е. вправо, влѣво и внизъ. Первоначальный свѣтъ, или Богъ, заключаетъ въ себѣ десять основныхъ элементовъ или членовъ. Вѣчное царство Божества содержитъ въ себѣ двѣ области—свѣтлый эѳиръ и свѣтлую землю; изъ нихъ каждая состоитъ изъ пяти элементовъ или эоновъ. Эти двѣ области и составляютъ вмѣстѣ славу свѣтлаго Бога — его *плирому*. „Свѣтлая земля“ представляется манихеямъ какъ высшее совершенство тѣлесной красоты и вообще всякаго чувственнаго блаженства. Съ другой стороны, мракъ есть злое существо, которое также заключаетъ въ себѣ 10 элементовъ. Въ царствѣ мрака также есть подобіе нашей земли — мрачная земля, которая содержитъ въ себѣ все то, что безобразитъ нашу землю; она переполнена грязными болотами, мрачными ущеліями, ядовитыми источниками, дымомъ и пламенемъ, которое поднимается въ ней въ видѣ огненныхъ столповъ. Ворвавшись въ царство свѣта, князь мрака — сатана сразился съ свѣтлыми эонами, восторже-

---

1) Harnack, Dogmengesch. т. I, стр. 742, ср. вообще этотъ прекрасный очеркъ манихейской системы стр. 737—751. Какъ извѣстно, манихейство западное, конца IV и V вѣка, значительно отличается отъ ученія самого Манеса въ первоначальной его формѣ. Мы не пишемъ здѣсь изслѣдованія о манихействѣ, и оно интересуетъ насъ, лишь поскольку оно повліяло на Августина; а потому мы вполнѣ можемъ ограничиться здѣсь самыми краткими свѣдѣніями о разбираемомъ ученіи. Подробныя свѣдѣнія читатель найдетъ въ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ. См. *Flügel*, Mani seine Lehre und seine Schriften (арабскій текстъ Мухаммеда Ибнъ Исаака о Манесѣ, переводъ и комментарій къ нему). Leipzig 1862. *Kessler*, Mani Forschungen über die manichäische Religion. Berlin 1889. Ср. его же превосходную статью въ Real-Encyclopädie Герцога, т. IX, отъ стр. 223 (Mani, Manichaer). *Baur*, Das manichäische Religionssystem 1831 (сочиненіе блестящее, но нѣсколько устарѣвшее, тѣмъ болѣе что авторъ не были еще извѣстны арабскіе источники).

ствовалъ надъ ними и плѣнилъ часть свѣтовой субстанціи. Элементы свѣтлаго царства смѣшались съ элементами мрака. Изъ этого смѣшенія возникли стихіи нашей земли. Такъ, изъ соединенія легкаго дуновенія райскаго вѣтра съ адскимъ чадомъ возникъ нашъ воздухъ. Небесный огонь, смѣшавшись съ адскимъ пламенемъ, образовалъ земной огонь; свѣтъ въ соединеніи съ элементами мрака далъ наши блестящіе металлы: золото, серебро и т. п. Возникновеніе всего существующаго — неба съ его свѣтилами, земли и всего живущаго на ней — обусловлено этимъ плѣненіемъ частицъ доброй, свѣтовой субстанціи, которыя стремятся освободиться отъ ковъ злого начала,— сатаны, ихъ плѣнившаго, и возсоединиться съ царствомъ свѣта, отъ котораго онѣ были насильственно отторгнуты. Въ этомъ освобожденіи заключается конечная цѣль творческаго процесса, конечная цѣль развитія міросданія. Такимъ образомъ въ манихейской системѣ, въ сущности, зло активно, добро же лишь пассивно: роль его сводится къ чисто пассивному самосохраненію, самооборонѣ противъ напирающей силы зла. Добро можетъ и должно въ концѣ концовъ совершенно освободить себя отъ зла, и свѣтъ долженъ вновь отдѣлиться отъ мрака; но зло неуничтожимо; оно одинаково вѣчно съ добромъ, и свѣтлое царство не въ состояніи его совершенно преодолѣть и превратить въ себя. Этическое настроеніе, соотвѣтствующее дуалистическому характеру системы, есть *пессимизмъ* — послѣдовательный результатъ ученія, которое кладетъ раздвоеніе, непримиримую и вѣчную вражду въ основу всего существующаго. Міръ, какъ двойственное порожденіе добра и зла, есть нѣчто противорѣчивое, ложное, подлежащее упраздненію. Практическая задача человѣка въ міросданіи сводится къ разрушенію этого ненормальнаго соединенія посредствомъ аскетическаго подвига. Въ человѣкѣ борьба міровыхъ началъ достигаетъ крайняго своего напряженія,— онъ есть двойственное существо: созданный сатаною, по его образу и подобію, онъ, однако, содержитъ въ себѣ свѣтовыя частицы въ сильнѣйшей степени сравнительно съ прочими тварями. Сатана сосредоточилъ въ немъ плѣненныя частицы добра, чтобы чрезъ него надъ ними господствовать[1]); въ немъ, слѣдовательно, оба враждующіе элемента достигаютъ высшаго своего земного средоточія. Отдаваясь плотскимъ страстямъ, эгоистическимъ самоутвержденіемъ, — человѣкъ поддерживаетъ плѣненіе

[1]) Harnack, ibid. 743, Bindemann: Der H. Augustinus, т. I, стр. 60.

свѣтовыхъ частицъ; путемъ питанія и естественнаго размноженія онъ служитъ цѣлямъ злого начала, приковывая добро къ царству мрака новыми узами и передавая ненормальное соединеніе изъ поколѣнія въ поколѣніе. Напротивъ, путемъ аскетическаго самоумерщвленія и самоотрицанія, постомъ и воздержаніемъ онъ можетъ и долженъ содѣйствовать высвобожденію плѣненныхъ свѣтовыхъ частицъ[1]). Но эту высшую свою практическую задачу человѣкъ можетъ исполнить, лишь поскольку онъ просвѣтленъ познаніемъ. Задача познанія, гнозиса, состоитъ въ томъ, чтобы уяснить человѣчеству коренную ненормальность существующаго, основное противорѣчіе вселенной, и тѣмъ самымъ подготовить актъ самоотрицанія, самоуничтоженія мірозданія посредствомъ аскетическаго подвига человѣка.

Что же, спрашивается, привлекло Августина къ манихейству? Во-первыхъ, раціоналистическій характеръ системы, которая опирается не на внѣшній авторитетъ, а обращается къ разуму человѣка, пытаясь дать раціональное объясненіе существующаго. Этотъ раціонализмъ былъ по сердцу мыслителю, котораго, по его собственному признанію, въ то время отталкивала и соблазняла простота Евангелія[2]): онъ искалъ міросозерцанія разумно обоснованнаго. Во-вторыхъ, чувственнный, фантастическій характеръ этой системы, въ которой гностическій раціонализмъ уживается съ необузданнымъ восточнымъ воображеніемъ, весьма

1) Объ аскетизмѣ манихеевъ см. любопытную 15-ю главу въ сочиненіи Августина, De moribus Manichaeorum. Плѣненная частица божества безпрерывно освобождается ex omni parte mundi и возвращается въ свое царство. Но, испаряясь отъ земли, она входитъ въ растенія, прикрѣпляясь ихъ корнями къ землѣ, и такимъ образомъ сообщаетъ всему растительному міру его жизненную силу и энергію. Изъ растительнаго міра животныя заимствуютъ свою пищу. Совокупляясь, животныя вновь связываютъ съ плотью божественную частицу и, отвративъ ее, такимъ образомъ, отъ истиннаго ея пути, вовлекаютъ ее въ заблужденія и несчастія. „Итакъ, когда пища, которая приготовляется въ плодахъ древесныхъ и земныхъ, доходитъ до святыхъ, т.-е. до манихеевъ, то, что въ ней есть прекраснаго и божественнаго, очищается чрезъ ихъ цѣломудріе, молитвы, пѣніе псалмовъ, и совершенствуется во всѣхъ отношеніяхъ, чтобы вернуться къ своему царству, освободившись отъ всякой нечистоты и тяжести". Въ этой главѣ, между прочимъ, обнаруживается антигуманный характеръ манихейскаго аскетизма. Основной его мотивъ не есть спасеніе человѣка, какъ въ христіанствѣ, а какъ разъ наоборотъ — торжество Бога черезъ разрушеніе человѣка. Аскетизмъ этотъ чуждъ любви, и Августинъ, между прочимъ, упрекаетъ манихеевъ въ томъ, что они воспрещаютъ давать нищему, если только онъ не манихей, плода или даже воды, изъ опасенія, чтобы частицы Божества не были въ немъ задержаны въ своемъ движеніи къ небу. О манихейскомъ аскетизмѣ ср. также August., Enarrat. in Psalm. CXL, § 12.

2) Confess., lib. III, cap. 5.

сроденъ его южному африканскому темпераменту. Наконецъ, въ-третьихъ, какъ сказано, въ ней какъ бы олицетворяется тотъ этическій и психологическій дуализмъ, который онъ находитъ въ себѣ путемъ внутренняго анализа. „Любя въ добродѣтели *миръ*, — говоритъ онъ, — и ненавидя въ порокѣ *раздоръ*, я замѣчалъ въ первомъ случаѣ единство, во второмъ же — нѣкоторое раздѣленіе. Мнѣ казалось, что въ этомъ единствѣ состоитъ разумная душа и въ немъ заключается природа истины и верховнаго блага. Въ основу же этого раздѣленія неразумной жизни я полагалъ самъ не знаю какую субстанцію и природу высшаго зла, которая не только есть субстанція, но обладаетъ настоящею жизнью", притомъ это субстанція не Богомъ созданная, а одинаково съ Нимъ вѣчная[1]). Добро онъ представлялъ какъ безполую мыслящую субстанцію, называя его монадою, зло же — двоицею[2]).

Этотъ манихейскій періодъ бл. Августина представляетъ собою явленіе, весьма сродное и аналогичное съ пессимизмомъ нашего времени. Современный пессимистъ Шопенгауеръ, какъ и бл. Августинъ, переноситъ въ созерцаніе внѣшняго міра свои субъективныя противорѣчія, представляя внутреннее раздвоеніе своей личности какъ объективное, космическое противорѣчіе. Онъ также кладетъ дурную двоицу въ основу всего существующаго: міръ, съ его точки зрѣнія, также представляется противорѣчивымъ созданіемъ двухъ враждующихъ началъ: безумной злой воли — начала вражды и раздора, и безвольнаго интеллекта, коего вся задача сводится лишь къ пассивной борьбѣ со злою волей, къ освобожденію себя отъ нея. Самый путь освобожденія у Шопенгауера таковъ же, какъ и у Манеса, ибо и у него міровой кризисъ совершается въ человѣкѣ, который, будучи совершеннѣйшей „объективаціей" сатаническаго волевого начала, есть вмѣстѣ съ тѣмъ высшій представитель и носитель мірового интеллекта. Задача человѣка въ системѣ Шопенгауера также состоитъ въ томъ, чтобы, опознавъ ничтожество и злую природу существующаго, освободить міръ отъ его противорѣчій путемъ аскетическаго самоотрицанія. У Шопенгауера, который тяготѣетъ къ буддизму, какъ и у Августина, мы замѣчаемъ то же совпаденіе результатовъ субъективной рефлексіи западнаго мыслителя и чувственнаго, фантастическаго міросозерцанія восточныхъ религій, то же тяготѣніе къ религіозному акосмизму Востока. Въ системѣ Шопенгауера нѣтъ *единаго* космоса: здѣсь

[1]) Confess., lib. IV, cap. 15.

[2]) Ibid.

все двоится между міровою сущностью и ея обманчивымъ покровомъ, между истиннымъ міромъ воли и его миражемъ — міромъ представленія; точно такъ же и Августинъ утрачиваетъ единство космоса, поскольку онъ признаетъ двѣ манихейскія субстанціи и видитъ въ мірозданіи результатъ противорѣчія[1]).

Настроеніе Августина въ эту манихейскую эпоху характеризуется, какъ мрачное глубокое отчаяніе. Причину этого онъ самъ видитъ впослѣдствіи въ шаткости тогдашнихъ своихъ представленій о Богѣ[2]). Манихейское божество единородно и единосущно намъ по своей природѣ, душа наша есть частица этого божества; а потому оно не возвышаетъ насъ надъ нами самими, надъ слабостью и немощью нашей природы, не освобождаетъ насъ отъ нашихъ страданій. Напротивъ, оно раздѣляетъ нашу немощь и нищету. Если душа наша есть часть божества, то Богъ есть участникъ нашего безумія и паденія: „утративъ свое совершенство, онъ подвергся насилію и нуждается въ помощи; онъ ослабленъ болѣзнью, подавленъ несчастіемъ и опозоренъ рабствомъ“[3]). Отъ такого божества мы не можемъ ждать нашего спасенія: оно скорѣе само нуждается въ нашемъ содѣйствіи для своего освобожденія[4]). Августинъ въ особенности ясно сознаетъ всю безотрадность манихейскаго міросозерцанія, когда, скорбя о смерти друга, онъ искалъ и не находилъ утѣшенія въ вѣроученіи Манеса. Самъ онъ вѣрно характеризуетъ тогдашнее свое настроеніе, какъ „пресыщеніе жизни и страхъ смерти“ (taedium vivendi et moriendi metus)[5]); въ немъ — сознаніе пустоты и без-

---

[1]) Само собою разумѣется, что говоря о сходствѣ двухъ міровоззрѣній, мы не думаемъ здѣсь утверждать ихъ тождества. Шопенгауеръ болѣе пессимистъ, чѣмъ ученики Манеса, такъ какъ онъ учитъ, что одно зло обладаетъ положительной природой, добро же обладаетъ лишь отрицательнымъ, мнимымъ характеромъ, между тѣмъ манихеи признаютъ положительную природу добра; сходство въ нѣкоторыхъ пунктахъ не исключаетъ различія во многихъ другихъ. Несмотря на признаніе положительной природы добра, ученіе Манеса должно быть отнесено къ числу міровоззрѣній пессимистическихъ потому, во-первыхъ, что зло, согласно этому ученію, вѣчно и неистребимо (единство никогда не упраздняетъ двоицы); во-вторыхъ, по отношенію къ человѣку и человѣчеству манихейское ученіе совершенно безотрадно и безнадежно; ибо съ его точки зрѣнія человѣкъ, какъ такой, въ качествѣ произведенія сатаны, подлежитъ безусловному осужденію и упраздненію.

[2]) Quia non mihi eras aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam. Confess., lib. IV, cap. 7.

[3]) De morib. Manichaeorum, cap. 11.

[4]) Contra Faustum, lib. II, cap. 5.

[5]) Confess. IV, cap. 6, — слова, которыя могли бы послужить прекрасною характеристикой всего тогдашняго общественнаго настроенія.

содержательности настоящаго усиливается безнадежностью будущаго. „Мнѣ опротивѣло все существующее, — говоритъ онъ, — опротивѣлъ самый свѣтъ“, опротивѣло все, кромѣ воплей и слезъ. И далѣе: когда я пытался успокоить душу мою въ мнимомъ Богѣ, созданіи моего воображенія, „она вновь впадала въ пустоту и вновь обрушивалась на меня; и я оставался въ самомъ себѣ, въ несчастномъ мѣстѣ, гдѣ мнѣ было невыносимо оставаться и откуда выйти я не могъ. Ибо куда бѣжать моему сердцу отъ моего сердца? Куда я не послѣдую за самимъ собою“?[1]). Ища спасенія въ манихействѣ, онъ находилъ въ немъ лишь отраженіе своихъ субъективныхъ противорѣчій.

Въ мірѣ, гдѣ все призрачно и все лживо, нѣтъ ничего объективно-достовѣрнаго, истиннаго. Самое наше сознаніе противорѣчиво. Если все въ мірѣ, не исключая и насъ самихъ, — ложь и противорѣчіе, если нѣтъ единой въ себѣ истины, то никакое объективное познаніе невозможно. Отъ дуалистическаго пессимизма всего только одинъ шагъ къ скептическому отчаянію. И вотъ, разочаровавшись въ манихействѣ, Августинъ впадаетъ въ *скептицизмъ* новой академіи. Но этотъ скептицизмъ былъ лишь преходящимъ моментомъ его развитія и никогда не могъ овладѣть всецѣло его энергичной и страстной натурой. То было лишь временное и притомъ непродолжительное состояніе колебаній и нерѣшительности. „Мнѣ пришло на мысль, — говоритъ онъ,—что тѣ философы, которыхъ называютъ академиками, были осторожнѣе другихъ, утверждая, что нужно сомнѣваться во всемъ (quod de omnibus dubitandum esse censuerant) и что человѣкъ не можетъ познать чего-либо истиннаго“[2]). „Итакъ, подобно академикамъ (какъ объ нихъ говорятъ), сомнѣваясь во всемъ и пребывая относительно всего въ колебаніи (inter omnia fluctuans), я рѣшился оставить манихеевъ, думая, что мнѣ не слѣдуетъ оставаться въ этой сектѣ, которой я уже предпочиталъ нѣкоторыхъ философовъ“[3]). Очевидно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ абсолютнымъ скептицизмомъ, ни вообще съ какимъ бы то ни было опредѣленнымъ, установившимся міросозерцаніемъ, а только *съ признаніемъ относительной правоты* скепти-

---

[1]) Et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem, nec inde recedere. Quo enim cor meum fugeret a corde meo? Quo a me ipso fugerem? Quo me non sequerer? Confess. IV, cap. 7.

[2]) Confess. lib. V, cap. 10, § 19.

[3]) Ibid. lib. V, cap. 14.

ческихъ философовъ [1]). Они правы въ томъ, что противополагаютъ произвольнымъ догматическимъ построеніямъ сомнѣніе въ силахъ и способностяхъ человѣческаго разума. Они правѣе другихъ, поскольку они смиреннѣе другихъ. Но если человѣкъ не въ состояніи познать истины однѣми собственными своими силами, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы самой истины не существовало. Если человѣкъ, предоставленный самому себѣ, не въ силахъ овладѣть истиной, то истина можетъ прійти навстрѣчу его усиліямъ и открыться ему сама. Недоступная раціональному познанію, она можетъ быть предметомъ откровенія. Въ такомъ случаѣ самый скептицизмъ обращается въ актъ смиренія, въ пассивное подчиненіе человѣческаго разума дѣйствію свыше. — Скептицизмъ Августина, дѣйствительно, былъ для него лишь переходною ступенью къ мистическому міросозерцанію *неоплатоническихъ философовъ*.

„Ты волновалъ меня, Боже, — читаемъ въ Confessiones [2]), — внутренними побужденіями, чтобы я горѣлъ нетерпѣніемъ, доколѣ не удостовѣрюсь въ Тебѣ чрезъ внутреннее созерцаніе“. Мучительное состояніе сомнѣній и колебаній было лишь проявленіемъ неудовлетвореннаго исканія, и скептицизмъ Августина былъ лишь послѣдствіемъ его врожденнаго мистицизма, который не давалъ ему успокоиться на построеніяхъ догматическихъ. Самъ онъ разсказываетъ, что аргументы скептиковъ никогда не могли поколебать въ немъ внутренней достовѣрности самочувствія. Пусть все существующее недостовѣрно; но я есмь и хочу; я не могу сомнѣваться въ достовѣрности моего хотѣнія [3]). Въ самомъ раздвоеніи моего сознанія и воли я нахожу единство, какъ абсолютное требованіе, какъ идеалъ. Этого единства нѣтъ ни во внѣшней дѣйствительности, доступной моему чувственному опыту, ни во мнѣ самомъ: оно возвышается надъ всѣмъ, что я нахожу въ моемъ земномъ опытѣ. Это идеалъ, неизмѣримо превосходящій все земное, абсолютно трансцендентный. Я прихожу къ нему лишь черезъ отвлеченіе отъ всего внѣшняго, путемъ внутренняго созерцанія. Только сознаніе, собранное въ себѣ, внутренно сосредоточенное и отрѣшенное отъ всего чувственнаго, можетъ прійти къ признанію этого единства за предѣлами самаго нашего сознанія. Достовѣрность моего самосознанія, моей воли есть вмѣстѣ

---

1) Сравн. Storz, Philosophie d. heil. Augustinus, стр. 31.

2) Lib. VII, cap. 8.

3) Confess. lib. VII, cap. 3.

съ тѣмъ абсолютная достовѣрность ея трансцендентнаго идеала. Къ такому именно результату пришелъ Августинъ подъ вліяніемъ чтенія неоплатоническихъ философовъ, какъ это явствуетъ изъ его разсказа.

Побуждаемый ими войти въ самого себя (redire ad me ipsum), продолжаетъ онъ, „я углубился внутрь моего существа, водимый Тобою, Боже, и могъ это сдѣлать, такъ какъ Ты былъ моимъ помощникомъ. Я вошелъ въ себя и увидѣлъ нѣкоторымъ умственнымъ зрѣніемъ, надъ этимъ моимъ душевнымъ окомъ, надъ мыслью моею *неизмѣнный свѣтъ*, не тотъ чувственный свѣтъ, который доступенъ всякой плоти“ [1]). Это уже не чувственное манихейское божество, разлитое въ пространствѣ, а безусловно сверхчувственное начало. Этотъ объективный нематеріальный свѣтъ, озаряющій насъ изнутри, являетъ собою совершенный контрастъ съ нашимъ скуднымъ, немощнымъ сознаніемъ. „Ты поразилъ мое слабое зрѣніе, — продолжаетъ Августинъ, — Твоими могучими лучами (radians in me vehementer), и я содрогнулся любовью и ужасомъ и увидалъ, что далеко отстою отъ Тебя, пребывая въ чуждой Тебѣ области, и какъ бы услышалъ голосъ Твой съ высоты: Я есмь пища сильныхъ; расти и будешь питаться Мною. И ты не превратишь Меня въ себя, какъ ты превращаешь хлѣбъ твой плотскій, но самъ превратишься въ Меня“ [2]).

Если истина не разлита во внѣшнемъ мірѣ и не заключена въ пространствѣ ни конечномъ, ни въ безграничномъ, то слѣдуетъ ли отсюда, чтобы самой истины не существовало? На этотъ вопросъ моего сознанія, говоритъ Августинъ, я услышалъ въ отвѣтъ голосъ Твой, какъ бы издали: Я есмь сущій (Ego sum qui sum [3]). Въ этомъ Божественномъ *Я*, Августинъ находитъ наконецъ предметъ своего исканія. Въ энергіи личнаго самосознанія Божества возстановляется утраченное единство и спасается моя единая личность. Это и есть то, „мѣсто“, гдѣ я нахожу себѣ покой, тотъ внутренній міръ, который освобождаетъ меня отъ мукъ раздвоеннаго сознанія. Утративъ Бога, мы блуждаемъ, не находя себѣ мѣста, и только въ Немъ обрѣтаемъ себя, приходимъ въ себя. „Гдѣ я былъ, Господи, когда искалъ Тебя? И ты былъ прежде меня, *я же вышелъ изъ самого себя* (a me

[1]) Ibid. cap. 10.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.

discesseram), не находилъ себя и тѣмъ болѣе — Тебя“ [1]). Богъ есть „жизнь моей жизни“ [2]). Утративъ Его, мы теряемъ цѣльность нашего существа, лишаясь внутренняго мира. „Ты сдѣлалъ насъ для Тебя, Господи, — читаемъ мы въ Confessiones, — и сердце наше тревожится, доколѣ не успокоится въ Тебѣ“ [3]). Найдя Бога, мы какъ бы пробуждаемся отъ тяжелого сна. „Evigilavi in te“, говоритъ Августинъ, разсказывая о своемъ обращеніи. „Я пробудился въ Тебѣ и иначе увидѣлъ въ Тебѣ безконечное, и зрѣніе это не было плотскимъ. И я воззрѣлъ на все существующее и увидалъ, что всѣ вещи обязаны Тебѣ своимъ существованіемъ и въ Тебѣ пребываетъ все конечное; но не такъ, какъ въ какомъ-либо протяженномъ мѣстѣ, такъ какъ Ты держишь все въ себѣ силою истины“ [4]).

Воспринявъ въ себя, такимъ образомъ, неоплатоническіе элементы, Августинъ однако и въ этомъ періодѣ не былъ вполнѣ неоплатоникомъ. Для него на первомъ планѣ стоитъ жизненная, практическая задача, и умозрительный, мистическій идеалъ неоплатоническихъ философовъ не удовлетворяетъ его по своей отвлеченности. Трансцендентное, мистическое „единство“ неоплатониковъ не побѣждаетъ раздвоенія земной дѣйствительности, и созерцательный мистицизмъ въ ихъ философіи уживается съ глубокимъ дуализмомъ. Неоплатонизмъ раздирается контрастомъ между отвлеченнымъ божественнымъ единствомъ трансцендентнымъ, сверхчувственнымъ, абсолютно невоплотимымъ — и матеріей враждебною и чуждою божественной дѣйствительности. Эта матерія — начало всего несовершеннаго и злого въ мірѣ — противится Божеству. Она не Имъ создана, существуетъ одинаково вѣчно съ Нимъ и не можетъ быть Имъ внутренно превращена или уничтожена. Между небомъ и землею, между божественнымъ и матеріальнымъ существуетъ непримиримая вражда; раздоръ противоположныхъ началъ, борьба и раздвоеніе лежитъ въ основѣ всего существующаго. Ясное дѣло, что эта система не въ состояніи преодолѣть манихейскаго пессимизма, и Августинъ не для того покинулъ дуализмъ восточный, чтобы погрязнуть въ дуализмѣ эллинскомъ. Мы видѣли, что стремленіе спастись отъ этого рокового дуализма есть жизненный нервъ его философіи. Задача философіи, какъ я уже говорилъ, есть для него вмѣстѣ съ тѣмъ задача

[1]) Confess. lib. V, cap. 2.

[2]) Выраженіе, безпрестанно повторяющееся у Августина.

[3]) Confess. lib I, cap. 1.

[4]) Ibid. lib. VII, cap. 14, 15.

практическая, религіозная, *задача спасенія*. Міръ божественный для него есть прежде всего объективное спасающее начало. Между тѣмъ, „Единое“ неоплатониковъ абстрактно; все индивидуальное, личное въ немъ отрицается и уничтожается; человѣческая личность можетъ прійти къ его созерцанію лишь черезъ самоуничтоженіе въ экстатическомъ состояніи. Въ этомъ безличномъ божественномъ космосѣ личность человѣка не находитъ себѣ мѣста и покоя. Безличное божество равнодушно и чуждо человѣку: оно его не бережетъ и *не спасаетъ*. Предметъ исканія Августина есть Божество заинтересованное въ спасеніи человѣка, въ которомъ элементъ человѣческій, личный, не уничтожается, а сохраняется, получая высшее содержаніе и средоточіе. Вотъ почему неоплатонизмъ у него тотчасъ получаетъ христіанскую окраску. На мѣсто абстрактнаго „единаго“ Плотина и Порфирія у него становится энергія личнаго самосознанія Божества, которое вступаетъ въ діалогъ съ человѣкомъ, отвѣчая его исканію: „Ego sum, qui sum“. Чтобы освободить насъ отъ раздвоенія нашей земной дѣйствительности, чтобы спасти насъ отъ страданія и смерти, Божественное единство должно стать фактомъ нашей дѣйствительности, проникнувъ ее собою. Чтобы спасти человѣка, Богъ долженъ стать въ непосредственныя, интимныя отношенія съ человѣкомъ, *лицомъ къ лицу* съ нимъ,—однимъ словомъ,—вочеловѣчиться. Чтобы спасти человѣчество *какъ родъ, какъ общество,* Божественный порядокъ долженъ воплотиться во всемірной общественной организаціи. Таковъ ходъ мысли, приведшій Августина отъ неоплатонизма къ христіанству и церкви.

Отъ неоплатониковъ его отталкиваетъ именно отсутствіе *человѣчности* въ ихъ представленіи о Божествѣ. Онъ усвояетъ себѣ цѣликомъ ихъ ученіе о вѣчномъ божественномъ *логосѣ*, перифразируя его въ извѣстныхъ выраженіяхъ Евангелія Іоанна [1]). Но эти глубокомысленныя умозрѣнія неоплатониковъ, повидимому столь согласныя съ христіанскимъ ученіемъ, не удовлетворяютъ будущаго отца церкви, потому что имъ чужда идея вочеловѣченія, Боговоплощенія, которая одна въ состояніи побѣдить дуализмъ, примиривъ человѣческое, земное съ божественнымъ. Ихъ Божество не снисходитъ къ людской немощи, не приходитъ на помощь страждущимъ и не снимаетъ съ насъ прощеніемъ грѣховной тяжести. [2]).

[1]) Confess. lib. VII, cap. 9.

[2]) Другой вопросъ, разумѣется, насколько Августину удалось возвыситься до того человѣчнаго представленія о Божествѣ, котораго онъ искалъ. Хотя ученіе его безъ

Параллельно съ неоплатонизмомъ, Августинъ испытываетъ другое мощное вліяніе, которое съ неотразимою силой влечетъ его въ томъ же направленіи. Въ то самое время, когда мистическій идеалъ обращается для него въ практическій императивъ, когда онъ ищетъ Божественнаго единства въ земномъ, конкретномъ воплощеніи, онъ сталкивается съ могучею личностью Амвросія. Мнѣ нѣтъ надобности входить здѣсь въ подробную характеристику этого великаго іерарха. Достаточно отмѣтить въ его характерѣ тѣ черты, которыя такъ или иначе повліяли на міросозерцаніе его геніальнаго ученика. Амвросій есть, можно сказать, конкретное олицетвореніе могучей церковной организаціи. Христіанская идея въ его лицѣ является, какъ сила всесокрушающая, неодолимая: это какъ нельзя болѣе яркій образъ той всесильной благодати, которая торжествуетъ надъ человѣческимъ зломъ въ сильнѣйшихъ его проявленіяхъ, выноситъ борьбу съ высшей человѣческою властью. Въ лицѣ Амвросія представитель религіозной идеи торжествуетъ надъ человѣческимъ могуществомъ на его высшей ступени. Онъ выходитъ побѣдителемъ изъ столкновеній съ аріанской императрицей и повергаетъ въ прахъ самого Ѳеодосія Великаго. Говоря словами Рихтера[1]): „онъ полководецъ и государственный человѣкъ воинствующей церкви; онъ, больше чѣмъ кто бы то ни было, расширилъ внѣшнюю сферу ея мощи, подчинивъ ей провинціи и самихъ императоровъ“. Амвросій, съ одной стороны, и слабые императоры въ родѣ Граціана и Валентиніана, съ другой, — являютъ собой какъ бы олицетворенный контрастъ между величіемъ духовной власти представителя церкви и ничтожествомъ власти мірской. „Императоръ — въ церкви, а не надъ церковью; добрый императоръ ищетъ помощи церкви, а не отвергаетъ ее“, для него „нѣтъ высшей чести, какъ называться сыномъ церкви“[2]). Да не думаетъ императоръ, что онъ обладаетъ какою-либо властью надъ божественными вещами. Если онъ хочетъ повелѣвать, онъ самъ долженъ подчиняться Богу; пусть онъ не превозносится: ему дана власть надъ мірскимъ порядкомъ, а не надъ церковными святынями[3]). Такъ поучалъ великій

всякаго сомнѣнія, несравненно гуманнѣе неоплатонизма, однако, какъ мы увидимъ впослѣдствіи, и въ немъ человѣческій элементъ не стоитъ на надлежащей высотѣ.

1) Das Westromische Reich. стр. 602.

2) Ambros., Sermo c. Auxentium, c. 36.

3) Noli te gravare imperator, ut potes te in ea, quae divina sunt, imperiale aliquod jus habere, noli te extollere, sed si vis diutius imperare, esto Deo subditus. Publicorum tibi moenium jus commissum est, non sacrorum. (Epist. XX, cap. 19).

іерархъ величайшаго изъ кесарей того времени — Ѳеодосія. Господствуя надъ мірской властью, Амвросій является постоянно то въ роли суроваго судьи и наставника, то въ роли опекуна и дядьки слабоумныхъ императоровъ. По своему характеру и тенденціямъ, онъ во многихъ отношеніяхъ, является предшественникомъ великихъ средневѣковыхъ папъ, предтечею Григоріевъ и Иннокентіевъ [1]). Августинъ ищетъ религіозной идеи въ конкретномъ историческомъ воплощеніи. И вотъ христіанская идея является ему въ энергіи всесторонней практической дѣятельности. Онъ ищетъ объективнаго спасающаго начала, Божественнаго единства, какъ объективной нормы человѣческой жизни и дѣятельности, и сталкивается съ могучей, вселенской организаціей церкви, представляемой колоссальною личностью великаго епископа. Но Амвросій импонируетъ ему не только внѣшней авторитетностью своего величія и могущества. Онъ миритъ въ себѣ церковный авторитетъ съ научнымъ образованіемъ; слово его звучитъ не только какъ внѣшнее предписаніе, но обладаетъ внутренней убѣдительною силой. Онъ олицетворяетъ собою церковь не только какъ единство внѣшнее, но какъ порядокъ разумный, какъ единство органическое, внутреннее. Слушая Амвросія, Августинъ впервые убѣждается въ возможности разумнаго истолкованія христіанскаго ученія, удостовѣряется въ отсутствіи коренного противорѣчія между разумнымъ знаніемъ и объективнымъ откровеніемъ [2]).

Въ лицѣ Амвросія христіанскій идеалъ является Августину какъ всестороннее господство Божественнаго порядка надъ жизнью, какъ всемогущая церковь, властвующая надъ индивидомъ и обществомъ, какъ *теократія,* въ которой мірское начало подчинено духовному. Впечатлѣніе личности Амвросія, какъ сказано, наложило неизгладимую печать на міросозерцаніе Августина. Его христіанскій идеалъ связался навсегда съ этимъ впечатлѣніемъ, остался навсегда идеаломъ *теократическимъ.* Такому вліянію способствовало глубокое сродство характеровъ обоихъ святителей. Какъ уже было нами указано,— центральное впечатлѣніе всей жизни Августина есть контрастъ грѣха и всесильной благодати. Если благодать всесильна, а воля человѣка ничтожна, то отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ, чтобы спастись, долженъ

---

[1]) Для всей характеристики св. Амвросія ср. De Broglie, L'empire et l'Eglise au IV-e siècle т. III, ч. 2, и Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand. Halle 1884.

[2]) Confess. lib. VI, cap. 4.

всецѣло пожертвовать своею свободой, отдавшись всѣмъ существомъ своимъ объективной благодати. Отдѣльный индивидъ долженъ исчезнуть въ объективномъ благодатномъ порядкѣ; человѣкъ получаетъ свое значеніе и смыслъ лишь какъ органъ всемірнаго Боговластія. Всесильной благодати соотвѣтствуетъ всевластная церковь, какъ ея воплощеніе. Такимъ образомъ, вліяніе Амвросія совпадаетъ съ центральнымъ мотивомъ всей жизни и міросозерцанія нашего отца церкви.

Подъ этимъ вліяніемъ совершается наконецъ переходъ Августина въ христіанство. Отмѣтимъ здѣсь одну характерную черту этого обращенія. Самъ Августинъ приписываетъ этотъ глубокій внутренній переворотъ, въ немъ происшедшій, *внѣшнему чуду*. Въ минуту, когда его страданія — муки неудовлетвореннаго исканія — доходятъ до крайняго предѣла, внѣшній толчокъ выводитъ его изъ состоянія сомнѣнія и колебаній. Онъ слышитъ голосъ, говорящій tolle et lege (возьми и читай) и слышитъ плотскими ушами, но приписываетъ его откровенію свыше, и, раскрывъ, по внушенію этого голоса, наудачу св. Писаніе, нападаетъ въ немъ на текстъ, отвѣчающій его исканію, и относитъ этотъ текстъ къ себѣ, чѣмъ и рѣшается его обращеніе[1]). Было ли тутъ дѣйствительно чудо или нѣтъ, — для насъ во всякомъ случаѣ въ высшей степени важно то, что Августинъ въ самомъ обращеніи своемъ видитъ какъ бы насиліе благодати надъ немощнымъ человѣческимъ естествомъ (впослѣдствіи, какъ мы увидимъ, онъ называлъ обращеніе Павла „великимъ насиліемъ Христа“). Благодать уже здѣсь представляется ему, какъ неодолимая сила, дѣйствующая на человѣка изнутри и извнѣ не только внутренними побужденіями, но и внѣшними толчками. Она приводитъ насъ къ объективному единству не только путемъ внутренняго озаренія нашего ума и сердца, но и путемъ внѣшняго насилія. Упомянутый разсказъ Confessiones написанъ приблизительно черезъ четырнадцать лѣтъ послѣ обращенія Августина съ точки зрѣнія уже вполнѣ опредѣлившагося ученія о благодати, и мы вполнѣ присоединяемся къ мнѣнію Буасье[2]) и Гарнака[3]), которые утверждаютъ, что въ эту эпоху Августинъ былъ склоненъ представлять свое обращеніе болѣе внезапнымъ, чѣмъ оно было на самомъ дѣлѣ. Внезапнымъ оно дѣйствительно не было, а было напротивъ того, какъ мы старались показать во всей этой главѣ,

[1]) Confess, lib. VIII, cap. 12.
[2]) Fin du paganisme, т. I, кн. III, гл. 3, стр. 338—342.
[3]) Harnack, Dogmengesch. т. III, стр. 84.

подготовлено всѣмъ предшествовавшимъ развитіемъ нашего отца церкви. Отойдя на разстояніе, онъ могъ видѣть свое прошедшее въ новомъ освѣщеніи и могъ ошибаться въ оцѣнкѣ значенія тѣхъ или другихъ событій, но никто не заподозритъ его въ томъ, чтобы онъ сочинялъ самыя событія. Для насъ, слѣдовательно, остается тотъ въ высшей степени важный фактъ, что обращеніе Августина для него сказалось съ впечатлѣніемъ внѣшняго чуда. Уже въ этомъ впечатлѣніи содержится поводъ къ фаталистической теоріи благодати, развитой имъ впослѣдствіи, согласно которой благодать дѣйствуетъ на нашу волю нетолько какъ внутренняя необходимость, но и какъ внѣшній фатумъ, и воля наша превращается въ автоматическій органъ ея предначертаній.

Мы прослѣдили міросозерцаніе бл. Августина въ процессѣ его постепеннаго возникновенія и пришли къ той точкѣ, гдѣ оно фиксируется, утверждаясь незыблемо на христіанской основѣ. Вглядываясь въ ученіе, построенное имъ на этомъ фундаментѣ, мы увидимъ, что прошедшее не исчезло въ немъ безслѣдно, что элементы, опредѣлившіе собою развитіе Августина-язычника, воздѣйствуютъ потомъ и въ его христіанскомъ сознаніи. Это языческое прошлое даетъ намъ ключъ къ уразумѣнію религіозно-философской системы великаго учителя церкви.

Развитіе Августина, какъ мы могли убѣдиться изо всего вышеизложеннаго, совершило полный кругъ, вернувшись послѣ долгаго блужданія и странствованія къ исходной своей точкѣ — къ христіанскому міросозерцанію его матери. Вглядываясь глубже въ это міросозерцаніе, мы увидимъ, что оно сохраняетъ въ себѣ тотъ могучій философскій идеализмъ, который пробудился въ Августинѣ подъ вліяніемъ цицероновскаго „Гортензія“. Далѣе, мы найдемъ въ немъ и манихейскіе элементы. Онъ противопоставляетъ манихейскому пессимизму оптимистическую теодицею, удержавъ вмѣстѣ съ тѣмъ долю истины, заключающуюся въ немъ: ибо, будучи оптимистомъ въ надеждѣ лучшей жизни, онъ сохраняетъ вполнѣ согласное съ христіанствомъ *пессимистическое отношеніе* къ жизни земной. Но, удержавъ элементъ истины, заключавшійся въ манихействѣ, онъ не вполнѣ освободился и отъ его антихристіанскихъ сторонъ. Вступивъ тотчасъ послѣ обращенія въ борьбу съ своими прежними заблужденіями, Августинъ отстаиваетъ противъ манихейскаго дуализма единство божественнаго порядка вселенной; противъ двоебожія послѣдователей Манеса

онъ развиваетъ ученіе строго монотеистическое; ихъ раціоналистическому субъективизму онъ противополагаетъ объективный церковный авторитетъ. Но и среди борьбы онъ не освобождается вполнѣ отъ вліянія своихъ противниковъ, и безсознательное манихейство продолжаетъ реагировать въ его міросозерцаніи. Зло въ ученіи Августина уже не ограничиваетъ *извнѣ* Божества, но включается въ міровой планъ, какъ необходимый моментъ Божественнаго предопредѣленія, логически вытекающій изъ самораскрытія Божественной мысли о сотворенномъ. Зло перестаетъ быть *внѣшнею границей* для Божества, но зато становится *внутренней необходимостью* для божественной воли: оно представляетъ собою необходимый моментъ самооткровенія Божественной мысли, какъ темный фонъ, на которомъ обрисовывается красота и благость Божественной мысли о сотворенномъ. Зло, тварный эгоизмъ, не побѣждается внутренно, въ потенціи, а втискивается насильственно въ міровой планъ, служа необходимымъ средствомъ чуждой ему цѣли добра. Августинъ никогда не могъ совершенно преодолѣть манихейскаго дуализма, и единство, которое онъ ему противополагаетъ, есть постольку единство насильственное, внѣшнее[1]).

Углубляясь, далѣе, въ міросозерцаніе нашего отца церкви, мы найдемъ въ немъ тотъ *скептицизмъ,* который, какъ мы видѣли, выражается въ смиреніи ума, въ сознаніи неспособности человѣка однѣми собственными его силами познать истину. Нечего и говорить о томъ, что оно сохраняетъ въ себѣ *мистическій идеалъ* неоплатониковъ; подобно неоплатоникамъ, оно разсматриваетъ все существующее sub specie aeterni, относя всѣ единичныя вещи къ ихъ вѣчной сверхчувственной идеѣ. Затѣмъ, какъ мы видѣли, оно носитъ на себѣ печать могучаго *вліянія Амвросія.*

Эти элементы міросозерцанія нашего отца церкви частью суть необходимые моменты христіанскаго сознанія, частью же содержатъ въ себѣ примѣсь ограниченности характеризующей ту одностороннюю форму христіанства, которая выразилась въ твореніяхъ Августина.

Всѣ тѣ, кому христіанство не достается даромъ, кто получаетъ его не какъ наслѣдственный даръ, а приходятъ къ нему разумомъ и волею путемъ свободнаго изслѣдованія, неизбѣжно проходятъ черезъ идеалистическіе порывы молодости и черезъ

[1]) Ср. всю нашу слѣдующую главу. Какъ мы увидимъ впослѣдствіи, и пессимизмъ Августина лишь отчасти можетъ быть названъ христіанскимъ: онъ сохраняетъ въ себѣ слѣды своего манихейскаго происхожденія.

отчаяніе пессимистовъ и скептиковъ: чтобы увѣровать въ мистическій идеалъ христіанства, нужно, вмѣстѣ съ пессимистами, отчаяться въ земной дѣйствительности; но, чтобы подчиниться церкви, нужно вмѣстѣ съ скептиками отрѣшиться отъ раціоналистическаго самомнѣнія и гордости разума. Чтобы быть христіаниномъ, нужно увѣровать въ сверхчувственную идею и признать надъ собою Божественный авторитетъ. Моменты развитія Августина суть, такимъ образомъ, до нѣкоторой степени, необходимые моменты въ христіанствѣ, и его Confessiones постольку могутъ быть названы феноменологіей христіанскаго сознанія.

Но міросозерцаніе нашего отца церкви, какъ мы уже говорили, и какъ мы еще болѣе убѣдимся впослѣдствіи, содержитъ въ себѣ примѣсь субъективной и мѣстной ограниченности. Единство, которое онъ противопоставляетъ послѣдователямъ Манеса, есть, какъ сказано, единство насильственное, внѣшнее. Послѣднее обстоятельство имѣло неисчислимыя послѣдствія не только для самого Августина, но и для всей той западной формы христіанства, которой онъ былъ родоначальникомъ и основателемъ.

Въ моментъ обращенія Августина всѣ элементы его христіанскаго міросозерцанія уже на лицо, и все послѣдующее есть лишь развитіе и примѣненіе тѣхъ началъ, которыя уже въ то время назрѣли въ его сознаніи. Обозрѣвая всю его литературную дѣятельность, мы отмѣтимъ въ развитіи его ученія три стадіи или, скорѣе, три послѣдовательныя наслоенія мысли, соотвѣтствующія борьбѣ его съ тремя противниками, — манихействомъ, донатизмомъ и пелагіанствомъ: 1) Противъ манихеевъ, какъ мы говорили, Августинъ развиваетъ ученіе о единствѣ порядка вселенной и противополагаетъ ихъ раціонализму единство церковнаго авторитета. 2) Противъ донатистовъ онъ отстаиваетъ *единство церкви,* которая воплощаетъ въ себѣ единый Божественный порядокъ въ области соціальныхъ отношеній; партикуляризму донатистской общины здѣсь противополагается *католическій универсализмъ.* 3) Противъ пелагіанъ, упраздняющихъ сверхъестественное, организующее дѣйствіе благодати, утверждается благодать, какъ мистическое дѣйствіе и какъ принципъ единой соціальной организаціи человѣчества, *единство, какъ всеобщее предопредѣленіе,* торжествующее надъ индивидуальной человѣческой свободой. Эти стадіи не должны разсматриваться какъ три рѣзкія хронологическія грани: это три отдѣльныя теченія мысли, которыя возникаютъ одно за другимъ въ указанной послѣдовательности и затѣмъ частью текутъ параллельно, частью же пере-

сѣкаются и соединяются между собою, будучи всѣ развѣтвленіями одной и той же мысли. Въ нихъ во всѣхъ одинъ и тотъ же принципъ, — идеальное единство специфицируется, какъ архитектоническій принципъ вселенной, какъ принципъ соціальной организаціи церкви и какъ содержаніе религіозной жизни личности и человѣческаго общества. Развивая отдѣльныя стороны своего ученія, противъ полухристіанскихъ противниковъ, отрицающихъ ту или другую сторону христіанства, Августинъ сосредоточиваетъ и суммируетъ его во всей его полнотѣ противъ язычниковъ. Борьба съ язычествомъ, которую Августинъ ведетъ съ самаго своего обращенья въ христіанство уже потому не можетъ быть разсматриваема, какъ отдѣльная стадія его апологетической дѣятельности, что она представляетъ собою итогъ всей этой дѣятельности. Въ этой борьбѣ идеалъ нашего мыслителя получаетъ самое законченное и совершенное свое выраженіе формулируется какъ Civitas Dei, какъ единство всемірнаго боговластія.

ГЛАВА II.

Августинъ апологетъ теократическаго идеала западнаго христіанства. Борьба съ манихействомъ: ученіе о единствѣ мірового порядка и о церковномъ авторитетѣ.

Тремя великими историческими событіями обозначаются хронологическія грани литературной дѣятельности блаженнаго Августина. Дѣятельность эта *начинается* при Ѳеодосіи Великомъ, въ моментъ послѣдняго государственнаго объединенія обѣихъ половинъ Римской имперіи и *наканунѣ окончательнаго ея распаденія;* она *достигаетъ своего апогея* въ моментъ взятія Рима готами подъ предводительствомъ Аларіха и *кончается* въ моментъ завоеванія Африки вандалами, начавшагося незадолго до смерти Августина. Это совпаденіе начала, апогея и конца дѣятельности великаго отца церкви съ тремя великими міровыми событіями не есть результатъ простой исторической случайности. Для міросозерцанія Августина не случайно то, что въ самомъ началѣ его литературно-апологетической дѣятельности римская имперія, объединенная Ѳеодосіемъ, распадается. Этимъ событіемъ ставится на очередь вопросъ, какъ сохранить культурное *римское единство* вопреки распаденію свѣтскаго единства, какъ спасти общество вопреки распаденію государства. Съ этого момента римское единство окончательно перестаетъ быть *государственнымъ,* но зато продолжаетъ свое существованіе, какъ *единство церковное*; unitas Romana сохраняется лишь какъ unitas ecclesiae, unitas catholica. Прямой логическій выводъ отсюда тотъ, что разрушающееся общество можетъ спасти свое единство лишь въ универсальномъ единствѣ церкви, которая одна связуетъ Востокъ и Западъ; что, по крайней мѣрѣ по отношенію къ этому обществу, это универсальное единство есть верховное спасающее начало. И вотъ, частью въ отвѣтъ на историческія событія, частью же упреждая ихъ, начинается дѣятельность

величайшаго изъ *апологетовъ христіанскаго единства*. Не случайность и то, что кульминаціонная точка его апологетическаго творчества совпадаетъ съ моментомъ взятія и разграбленія Рима Аларихомъ: ибо разрушеніе ветхаго Рима есть краснорѣчивый призывъ къ созданію новаго. Взятіемъ Рима наносился смертельный ударъ римской языческой идеѣ, выражавшейся въ культѣ римскаго государственнаго всемогущества. Побѣда готовъ повергла въ прахъ не только римскую силу, но и римское языческое божество.

Но будучи упраздненіемъ и разрушеніемъ Рима языческаго, побѣда эта была вмѣстѣ съ тѣмъ краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ о жизненной силѣ и миссіи христіанской церкви. Предавая Римъ огню и мечу, воины Алариха съ благоговѣніемъ останавливались передъ христіанскими храмами; побѣжденные находили въ нихъ спасеніе и убѣжище отъ ярости побѣдителей. Одна церковь устояла среди всеобщаго крушенія, обративъ пораженіе Рима въ величайшее свое торжество; она одна съ своими уцѣлѣвшими отъ пламени храмами представляла *Римъ, какъ вѣчный городъ*. Разрушеніемъ Рима вновь съ небывалою силой ставится на очередь все тотъ же вопросъ о томъ, какъ *спасти разрушающееся общество*. И вотъ, въ отвѣтъ на паденіе древней столицы, зарождается величайшее твореніе Августина, гдѣ римской государственной идеѣ *города вселенной* противополагается христіанская идея *всемірнаго града Божія*, гдѣ христіанская теократія торжественно возвѣщается, какъ единственный истинный, нерукотворенный *вѣчный городъ*. Въ виду дымящихся развалинъ Рима языческаго, кесарскаго, закладывается идеальная основа Рима христіанскаго, католическаго.

Весьма знаменательнымъ представляется и совпаденіе смерти Августина съ началомъ завоеванія Африки вандалами. Отторгая отъ Рима Африку, снабжавшую его хлѣбомъ, завоеваніе это лишало Римъ необходимыхъ матеріальныхъ условій его существованія, осуждало его на голодную смерть и было почти равнозначительно его уничтоженію. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, эта побѣда послужила опять-таки къ величайшему торжеству христіанской теократической идеи: церковь и здѣсь, какъ и при взятіи Рима, одна выходила цѣлою изъ пламени. Поражая государство, побѣда эта давала новую силу церкви, которая теперь въ сѣверной Африкѣ одна оставалась представительницей культурной римской идеи противъ варварскаго, германскаго міра. Вторженіе аріанъ-варваровъ заставило сплотиться римское населеніе вокругъ вселенской церкви, и, странное дѣло, — побѣда

вандаловъ продолжала дѣло проповѣди Августина, нанося смертельный ударъ донатистскому расколу, отторгавшему дотолѣ отъ вселенской церкви большую часть африканскаго населенія. Расколъ этотъ, бывшій прежде всего реакціей мѣстнаго африканскаго національнаго противъ римскихъ порядковъ вообще и вселенской церкви, *какъ римской государственной церкви*, — вслѣдствіе завоеванія Африки утрачивалъ почву подъ ногами, теряя всякій смыслъ и значеніе. Среди вандаловъ-аріанъ вселенская церковь перестала быть церковью господствующею и благодаря этому могла привлечь къ себѣ своихъ бывшихъ противниковъ — донатистовъ. Донатисты, для которыхъ истинная церковь была прежде всего *церковь мученическая, церковь гонимая*, очутившись подъ владычествомъ варваровъ, одинаково враждебныхъ ко всѣмъ неаріанамъ, сблизились въ общемъ несчастіи со своими вчерашними врагами — католиками. Донатистскій расколъ почти исчезъ, и на развалинахъ единства государственнаго такимъ образомъ торжественно возстановлялось единство церковное. Градъ Божій утвердился и окрѣпъ, прійдя въ соприкосновеніе съ варварскимъ міромъ, и апологетъ церковнаго единства умеръ на порогѣ этого новаго, германскаго міра, какъ бы завѣщая ему свое дѣло для продолженія и завершенія.

Вопросы, вокругъ которыхъ вращается мысль великаго апологета, и его отвѣты подсказаны великими историческими событіями его эпохи. Всматриваясь въ апологетическую дѣятельность Августина, мы увидимъ, что вся она есть ничтò иное, какъ проповѣдь богоѣластія, какъ всеобщаго закона вселенной и принципа всемірной соціальной организаціи. Постепеннымъ упраздненіемъ ветхаго Рима и созиданіемъ новаго, т.-е. главнымъ историческимъ дѣломъ той эпохи, опредѣляются историческія рамки этой проповѣди. Идеалъ всемірнаго вѣчнаго города, построеннаго не на шаткой человѣческой основѣ, подверженной разрушенію и гибели, а на вѣчномъ божественномъ фундаментѣ,— идеалъ града Божія, — есть ея начало, середина и конецъ.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, надо постараться обнять однимъ взглядомъ апологетическую дѣятельность Августина въ ея цѣломъ.

Казалось бы, чтò можетъ быть общаго между разнообразными противниками, съ которыми пришлось бороться Августину, отстаивая свою христіанскую идею, чтò общаго между этими столь разнородными по характеру и тенденціямъ ересями и сектами, — манихеями, донатистами и пелагіанами? Въ чемъ сближаются между собою эти секты и римское язычество, противъ котораго направлена Civitas Dei Августина? Повидимому, какъ

между противниками блаженнаго Августина нѣтъ никакой солидарности и единства, такъ же точно и въ его апологетической дѣятельности нѣтъ никакого центральнаго, господствующаго интереса, нѣтъ центральной руководящей идеи, которая сообщала бы его проповѣди единство системы. Къ такому заключенію, дѣйствительно, приходитъ большая часть нѣмецкихъ протестантскихъ ученыхъ, въ особенности же *Рейтеръ* и вслѣдъ за нимъ — *Гарнакъ*. „О системѣ Августина не можетъ быть и рѣчи“, говоритъ послѣдній[1]). — „Главнѣйшая заслуга Рейтера заключается въ томъ, что онъ доказалъ невозможность конструировать систему Августина и устранить противорѣчія, въ ней заключающіяся“[2]). Противъ различныхъ противниковъ, по мнѣнію этихъ изслѣдователей, великій апологетъ руководился различными интересами, мѣняя каждый разъ точку зрѣнія. Кромѣ того, въ качествѣ апологета церковной практики, онъ часто вынужденъ былъ защищать и отстаивать дѣйствующіе въ церкви обычаи и принципы, хотя бы и противорѣчащіе его субъективному религіозному настроенію. Отсюда множество противорѣчій въ его ученіи, отсутствіе въ немъ какой бы то ни было цѣльности и единства. Мы должны признать здѣсь вмѣстѣ съ названными нѣмецкими историками, что противорѣчій у Августина дѣйствительно не мало. Мы вовсе не намѣрены ихъ сглаживать, и постараемся познакомить съ ними читателя. Несомнѣнно также и то, что ученіе Августина не можетъ быть излагаемо и разсматриваемо какъ философская система, хотя въ немъ и присутствуетъ сильный философскій элементъ. Между философомъ и апологетомъ всегда существуетъ та великая разница, что философъ строитъ свою собственную систему, тогда какъ апологетъ является защитникомъ міросозерцанія, независимо отъ него существующаго и развивающагося, до него исторически сложившагося и даннаго ему извнѣ. Единство системы, единство ученія у апологета зависитъ отъ того, руководствуется ли онъ единымъ интересомъ, единой идеей въ своемъ отношеніи къ тому историческому матеріалу, съ которымъ онъ имѣетъ дѣло. Если будетъ доказано присутствіе такого единаго интереса, то разбираемое ученіе должно быть признано системой, несмотря на субъективныя противорѣчія, даже въ томъ случаѣ, если личное настроеніе апологета во многомъ не гармонируетъ съ защищаемымъ имъ принципомъ.

---

[1]) Harnack: Dogmengeschichte, т. III, стр. 91.

[2]) Ibid., 91, прим. 2.

Что касается Августина, то, вникая въ его ученіе, мы, какъ сказано, дѣйствительно наталкиваемся въ немъ на множество непослѣдовательностей. Но такъ какъ нѣтъ на свѣтѣ ни одного *человѣческаго* ученія, религіознаго или философскаго, которое было бы безукоризненно логично и чуждо противорѣчій, такъ какъ система абсолютно логическая есть лишь недостигнутый идеалъ человѣческаго разума, то нельзя отрицать за какимъ-нибудь ученіемъ значеніе системы только потому, что оно имѣетъ свои противорѣчія; ибо въ такомъ случаѣ нельзя было бы вообще найти системы, заслуживающей этого названія. Вообще мы признаемъ системою всякое ученіе, которое проникнуто единымъ идеаломъ или принципомъ, а не представляетъ собою механическую комбинацію началъ разнородныхъ, внѣшнимъ образомъ между собою связанныхъ. Чтобы отрицать за какимъ-нибудь ученіемъ значеніе системы, мало того — показать въ немъ противорѣчія, нужно доказать еще, что эти противорѣчія суть результатъ столкновенія противоположныхъ элементовъ, не связанныхъ между собою въ данномъ ученіи никакимъ общимъ идеаломъ или интересомъ; что, слѣдовательно, разбираемое ученіе представляетъ собою не органическое единство, а лишь механическую комбинацію.

Если ученіе Августина, представляется нѣкоторымъ нѣмецкимъ ученымъ собраніемъ противорѣчій, объединенныхъ лишь личностью ихъ автора, то виноватъ въ этомъ не Августинъ, а они сами. Виноватъ въ этомъ, главнымъ образомъ, тотъ догматическій интересъ, который заставляетъ ихъ смотрѣть на историческія событія и ученія сквозь призму ихъ вѣроисповѣданія. Многія ученія Августина, какъ напримѣръ его ученіе о благодати, въ которомъ онъ является до извѣстной степени предшественникомъ Лютера, признаются ими постольку за ученія евангелическія и превозносятся ими. Къ другимъ его ученіямъ, какъ напр. къ ученію о церкви, гдѣ онъ является предтечей католицизма, они относятся чрезвычайно враждебно, какъ къ элементу „вульгарно-католическому“. Поэтому отъ нихъ ускользаетъ та тѣсная органическая связь, какая существуетъ между ученіемъ Августина о благодати и его церковнымъ идеаломъ, и вообще все ученіе великаго отца церкви произвольно и искусственно разсѣкается ими на элементы евангелическіе и неевангелическіе. Въ частности, нѣкоторые нѣмецкіе ученые, какъ напр. Рёйтеръ, не въ состояніи уловить единство идеала Августина, благодаря самому ихъ методу изслѣдованія, — добросовѣстнаго и тщательнаго, но слишкомъ мелочнаго и, если такъ можно выразиться, микроско-

пическаго. Разсматривая въ лупу любое ученіе, мы всегда рискуемъ потеряться въ деталяхъ; преувеличивая значеніе отдѣльныхъ противорѣчій, мы никогда не будемъ въ состояніи понять въ немъ единство цѣлаго. Это въ особенности вѣрно относительно цѣлаго, столь великаго и обширнаго, какъ ученіе Августина. Чтобы понять его единство, чтобы охватить его однимъ взглядомъ, надо отойти отъ него на разстояніе и постараться понять его, какъ звено всемірно-историческаго процесса. Тогда только у насъ перестанетъ рябить въ глазахъ отъ множества разнородныхъ элементовъ, входящихъ въ составъ занимающаго насъ ученія, и мы увидимъ въ немъ единство мысли.

I.

Тотчасъ послѣ обращенія въ христіанство, Августинъ вступаетъ въ борьбу съ только что пережитыми имъ заблужденіями; мысль его естественно обращается противъ скептиковъ и манихеевъ. Въ полемикѣ противъ манихеевъ онъ впервые формулируетъ умозрительныя основы своего міросозерцанія[1]). Знакомя читателя въ этой главѣ съ основными принципами ученія Августина, какъ оно опредѣлилось въ этой борьбѣ, мы однако не будемъ ограничиваться предѣлами одной антиманихейской и антискептической полемики: отдаваясь послѣдовательности логической, мы постараемся прослѣдить развитіе этихъ началъ и въ позднѣйшихъ произведеніяхъ нашего отца церкви.

„Душѣ, взирающей на многое“, говоритъ Августинъ въ одномъ изъ раннихъ своихъ сочиненій, написанномъ тотчасъ послѣ обращенія, „не дано видѣть красоту цѣлаго мірозданія“. Душа наша забываетъ, что мірозданіе есть прежде всего *единство* (universitas отъ unus) и съ жадностью бросается въ нищету, не зная, что ея можно избѣгнуть только чрезъ отвлеченіе отъ множества“. „И неудивительно, что она тѣмъ болѣе терпитъ нужду, чѣмъ

---

1) Для характеристики философскаго ученія бл. Августина ср. въ особенности: *Nourisson,* La philosophie de St. Augustin; *Huber,* Philosophie d. Kirchenvater; *Storz,* Die Philosophie d. heil. Augustinus; *Scipio,* D. Aurelius Augustinus Metaphysik; *Gangauf,* D. Augustinus spekulative Lehre v. Gott dem Dreieinigen; *Его же* Metaphysische Psychologie d. heil. Augustinus; *Loesche,* De Augustino plotinizante. Яркую характеристику философскаго міровоззрѣнія Августина читатель найдетъ въ книгѣ *Eucken,* Lebensanschauungen d. grossen Denker. Ср. также *Dorner,* Augustinus. Книга: *Stöckl,* Gesch. d. christl. Philosophie содержитъ въ себѣ довольно безцвѣтное и неинтересное изложеніе ученія Августина.

болѣе она стремится обнять многое". Въ кругѣ есть одна лишь точка — центръ, равно отстоящая отъ всѣхъ точекъ его окружности: въ одномъ лишь центрѣ окружность разсѣкается на части, равныя между собою; центръ какъ бы господствуетъ надъ всей окружностью, опредѣляетъ въ ней все собою; утративъ его, мы тѣмъ самымъ утрачиваемъ цѣлую окружность. Такъ же точно и въ строѣ вселенной есть единое средоточіе, которое господствуетъ надо всѣмъ; душа, утратившая этотъ центръ подавляется извнѣ множествомъ чувственныхъ вещей: она „поражается настоящей нищетою, такъ какъ собственная природа принуждаетъ ее всюду искать единства, между тѣмъ какъ множество не дозволяетъ его найти"[1]). Утративъ единство — это неподвижное средоточіе всего существующаго, — мы блуждаемъ въ безконечной периферіи, будучи лишены и нашего внутренняго средоточія. „Кто знаетъ только то, что доступно чувствамъ", читаемъ мы далѣе, „тотъ, кажется мнѣ, не пребываетъ не только съ Богомъ, но даже и съ самимъ собою"[2]). Напротивъ, кто нашелъ единство, тотъ обладаетъ Богомъ и есть „духъ, возвращенный себѣ" (animus sibi redditus)[3]), сознаніе нашедшее свой центръ.

На этой ступени своего развитія, мышленіе Августина всецѣло опредѣляется, какъ антиманихейство и антискептицизмъ. Противъ скептиковъ требуется найти абсолютно достовѣрный принципъ, который побѣждалъ бы сомнѣнія раздвоившагося сознанія. Противъ манихеевъ требуется указать такое верховное начало, которое преодолѣвало бы раздвоеніе вселенной. То и другое формулируется для нашего отца церкви, какъ *единое* или *единство*. Я могу усомниться во всемъ на свѣтѣ, но не могу усомниться въ самомъ моемъ сознаніи. Самое мое сомнѣніе свидѣтельствуетъ объ этой достовѣрности, которую имѣетъ для меня мое сознаніе[4]). Но потому самому для меня абсолютно достовѣренъ объективный принципъ и законъ моего сознанія, Каковъ же этотъ объективный принципъ? Дѣятельность моего сознанія выражается въ двухъ функціяхъ, опредѣляемыхъ словами *discernere* и connectere, т.-е. различающей и связующей. Во всемъ, что мы сознаемъ, мы или *различаемъ* одни представленія

---

1) De Ordine (написано въ 386 году) lib. I, cap. 2.

2) Ibid. lib. II, cap. 2, § 5.

3) Ibid. lib. I, cap. 2.

4) Ср. предшествовавшую главу, а также классическія мѣста въ Soliloquia, lib. II, cap. 1 и De Civ. Dei, lib. XI, cap. 26, гдѣ Августинъ являлся предшественникомъ Декарта, ясно формулируетъ cogito ergo sum.

отъ другихъ, или *связуемъ* ихъ между собою. Но, что значитъ различать, какъ не отдѣлять то, что смѣшивалось, что *считалось единымъ,* открывать разнородность и множество тамъ, гдѣ все было слитно и предполагалось единство? Что значитъ связывать, какъ не *соединять воедино?* „Итакъ и поскольку я различаю, и поскольку я связываю, я хочу единства; я люблю единство. Но когда я различаю, я ищу единства очищеннаго; когда я связываю, я хочу цѣлаго". Иначе говоря, *единство* есть форма моего сознанія; поэтому оно обладаетъ для меня такою-же достовѣрностью какъ и самое мое сознаніе; оно есть основной принципъ моего мышленія въ обѣихъ его функціяхъ, какъ discernere, такъ и connectere. Подъ послѣдними выраженіями Августинъ разумѣетъ то же, что мы называемъ анализомъ и синтезомъ. Поскольку мы *анализируемъ* т.-е. распознаемъ различія, мы освобождаемъ единство отъ множества, различаемъ единое отъ того, что не едино. *Въ синтезѣ* же мы стремимся осуществить единое въ разнообразіи. „Тамъ мы избѣгаемъ чуждаго, здѣсь же мы связуемъ собственное" (т.-е. опредѣляемъ вещь дѣйствительно присущими ей признаками), „чтобы нѣчто было совершенно единымъ"[1]). Мы познаемъ все существующее посредствомъ единства; вмѣстѣ съ тѣмъ это не только форма нашего сознанія, но объективная форма всего существующаго. Всѣ вещи *суть лишь поскольку онѣ едины.* Камень есть камень лишь поскольку онъ есть единство своихъ частей, животное есть животное, лишь поскольку оно объединяетъ свои органы въ единствѣ живого тѣла[2]). Воспринимая все, посредствомъ единства, мы однако не находимъ единства нашими тѣлесными чувствами. „Ибо все, что доступно этимъ чувствамъ, оказывается уже не единымъ, но многимъ: такъ какъ все это есть тѣло и по тому самому имѣетъ безчисленное множество частей". Ни въ одномъ тѣлѣ мы не находимъ единства въ чистомъ видѣ, т.-е. чистой и недѣлимой единицы „и однако мы не могли бы въ немъ счесть столь многихъ частей, если бы не различили ихъ познаніемъ этого еди-

---

1) De Ordine lib. II, cap. 18. Вотъ все это классическое мѣсто: Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere et connectere et haec vis mea ratio vocatur. Quid autem discernendum est, nisi quod aut unum putatur et non est, aut certe non tam unum est, quam putatur. Item, cur quid connectendum est, nisi ut unum fiat, quantum potest. Ergo et in discernendo et in connectendo, unum volo et unum amo. Sed cum discerno, purgatum; cum connecto integrum volo. In illa parte vitatur aliena, in hac propria copulantur ut unum, aliquid perfectum fiat.

2) De Ord. lib. II, cap. 18.

наго“ [1]). Всякое множество, всякое число есть функція единицы — результатъ ея сложенія или помноженія, и слѣдовательно, мы не могли бы распознавать или различать никакого множества, если бы не обладали въ нашемъ умѣ сознаніемъ единства. Самое понятіе числа, безъ котораго мы не могли бы ничего различать ни познавать, — не чувственнаго происхожденія [2]). Если всякое познаніе есть признаніе единства въ опредѣленномъ множествѣ, то оно выражается прежде всего въ *числѣ*, какъ совокупности единицъ, объединенныхъ въ одно цѣлое. Всякая вещь можетъ быть разсматриваема какъ единство, состоящее изъ множества единицъ и постольку опредѣляема *числомъ*. Познаніе, съ этой точки зрѣнія, можетъ быть разсматриваемо, какъ счисленіе. „Въ разумѣ“, говоритъ Августинъ, нѣтъ ничего лучше и могущественнѣе числа; иначе говоря, самый разумъ есть ничто иное, какъ число“ [3]). Мы познаемъ посредствомъ числа все то, что мы познаемъ. Функція единства, число, есть субъективное условіе всякаго нашего познанія, будучи вмѣстѣ съ тѣмъ объективной формой всякаго бытія.

Въ числѣ выражается объективно-логическая, вселенская природа нашего сознанія; число есть то, что выводитъ насъ за предѣлы нашего ограниченнаго индивидуальнаго разума. Оно не есть функція индивидуальнаго сознанія, а общій всѣмъ сознающимъ индивидамъ элементъ, то, въ чемъ всѣ они объединяются. „Итакъ, слѣдуетъ считать собственнымъ и какъ бы частнымъ (proprium et quasi privatum) то, что присуще каждому изъ насъ въ отдѣльности и что каждый чувствуетъ въ себѣ одинъ, что въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ къ его природѣ. Общимъ же и какъ бы публичнымъ нужно считать то, что всѣми сознающими воспринимается безо всякаго своего извращенія или измѣненія“ [4]). На вопросъ, есть ли нѣчто, „что всѣ мыслящіе, каждый своимъ разумомъ и мыслью, — видятъ сообща“, Августинъ соглашается съ своимъ собесѣдникомъ, который указываетъ, какъ на такой всеобщій элементъ на „вѣчныя и неизмѣнныя отношенія чиселъ“ (immutabiles rationes numerorum) [5]). Ибо истина чиселъ для всѣхъ одна, и каждый сознаетъ ее собственнымъ ра-

---

1) De libero arbitrio lib. II, cap. 9, § 22. Ср. De gen. contra Manich. lib. I, cap. 21.

2) Ibid. §§ 22, 23.

3) De Ord. lib. II, cap. 18. In ratione autem aut nihil esse melius et potentius numeris, aut nihil aliud, quam numerum esse rationem.

4) De lib. arbitrio lib. II cap. 7, § 19.

5) Ibid. cap. 8, § 20.

зумомъ, но не измѣняетъ ее въ своемъ субъективномъ сознаніи, не ассимилируетъ ее себѣ[1]). Августинъ глубоко сознаетъ, что человѣческое сознаніе, поскольку оно истинно, не есть только индивидуальная функція, и усматриваетъ въ основѣ его нѣкоторое коллективное единство, нѣкоторый объективный, организующій принципъ, объединяющій отдѣльныя сознанія: „Никакъ нельзя отрицать, что существуетъ неизмѣнная истина, которая содержитъ въ себѣ все, что неизмѣнно истинно. Она не моя и не твоя, ни какого бы то ни было человѣка. Но всѣмъ, различающимъ неизмѣнное и истинное, она присуща и представляется сообща (praebet se communiter) чудеснымъ образомъ, какъ тайный и общій всѣмъ свѣточъ (publicum lumen); а все то, что сообща присуще всѣмъ разсуждающимъ и понимающимъ, можетъ ли принадлежать къ индивидуальной природѣ кого-либо изъ нихъ?“[2]) Вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ объективный элементъ возвышается надъ моимъ индивидуальнымъ сознаніемъ, служа ему критеріемъ во всѣхъ его сужденіяхъ. Мы судимъ обо всемъ „сообразно съ этими внутренними правилами истины, которыя мы въ себѣ сообща различаемъ; объ нихъ же самихъ никто никоимъ образомъ не судитъ“[3]). Наше сознаніе относится къ нимъ какъ мѣняющееся къ вѣчному, какъ обоснованное къ тому, что обосновываетъ[4]).

Какъ сказано, число не есть только форма нашего сознанія, но и объективный законъ вселенной. Разсматривая міръ органическій и неорганическій, мы увидимъ, что все существующее имѣетъ число, опредѣляется числомъ, замѣтимъ во всемъ нѣкоторую численную пропорціональность. Число есть *начало формы* въ мірозданіи. „Воззри на небо и землю и море и все, что въ нихъ либо блистаетъ сверху, либо ползаетъ внизу, или летаетъ, или плаваетъ. Всѣ эти существа обладаютъ *формою,* ибо обладаютъ числомъ. Отыми у нихъ число, и они уничтожатся. Отъ кого же они происходятъ, если не отъ Того, отъ кого число; такъ какъ они постольку обладаютъ бытіемъ, поскольку они обладаютъ числомъ“[5]). Число въ ученіи Августина есть, можно

---

[1]) Ibid.

[2]) Ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? De lib. arb. lib. II, cap. 12.

[3]) Ibid, ср. также lib. III, cap. 5.

[4]) Ibid.

[5]) Quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse. Ibid. lib. II, cap. 16 § 44 — начало. Si ergo quidquid mutabile adspexeris vel sensu corporis, vel animi consideratione, capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur,

сказать, архитектоническій принципъ вселенной, начало ея законом'рнаго строенія. Оно представляетъ собою единство въ безконечномъ множествѣ, ибо, при безграничномъ множествѣ чиселъ, всѣ они, какъ сказано, суть функціи единицы. Болѣе того, въ прогрессивно возрастающихъ числахъ единица періодически возвращается въ десяткѣ, сотнѣ, тысячѣ и т. д. Такимъ образомъ, счисленіе есть безконечный процессъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно имѣетъ въ себѣ нѣкоторый предѣлъ: оно исходитъ изъ единицы и къ ней приводится; хотя оно нигдѣ не кончается, но тѣмъ не менѣе оно есть расчлененный въ себѣ и законом'рный процессъ[1]). Число являетъ собою образъ *вѣчнаго, неизмѣннаго закона,* обнимающаго всю безконечную область дѣйствительнаго и возможнаго. Постольку оно есть для Августина „показатель вселенской истины“ (universae veritatis index)[2]). Законы чиселъ непреложны: никто не можетъ сдѣлать, чтобы слѣдующее за единицей число не было два, или чтобы тройка раздѣлялась на двѣ равныя части. „Разумъ чиселъ не при какихъ условіяхъ не можетъ быть нарушенъ или измѣненъ“ — число неизмѣнно какъ Божественный разумъ[3]). Единство и гармонія составляютъ самую сущность числа: оно есть „согласіе, превращающее многое въ единое“[4]). Въ одномъ мѣстѣ Августинъ даетъ понять, что Божественная „Премудрость“, какъ ее разумѣетъ священное Писаніе, и число, въ его метафизическомъ значеніи, суть, быть можетъ, различныя наименованія одного и того же. Ибо когда о Премудрости говорится, что она проникаетъ изъ конца въ конецъ, располагая все съ благостью (quod attingit a fine ad finem fortiter, disponit omnia suaviter) (Премудр. 8, 1), то весьма возможно, что, подъ дѣятельностью Премудрости, „проникающей все изъ конца въ конецъ“, разумѣется именно число; подъ словами же „disponit omnia suaviter“ разумѣется премудрость въ собственномъ смыслѣ, устрояющая все съ благостью, располагающая все въ прекрасномъ порядкѣ. Ибо все существующее предопредѣлено и устроено посредствомъ чиселъ, которыя присущи и

---

qua detracta in nihil recidat и т. д. Здѣсь ясно сказывается неопиѳагорейское и неоплатоническое вліяніе. Loesche (De Augustino Plotinizante. Halle 1880. стр. 46) приводитъ въ параллель тексты Плотина: *τὸ εἶναι ταυτὸν τῷ καλῷ* (Enn. V, 8, 9) и тамъ же: *ἐν τῷ γὰρ ἀπολειφθῆναι τοῦ καλοῦ ἐλλείπει καὶ τῇ οὐσίᾳ* (для Плотина, какъ и для Августина, число есть необходимое условіе красоты).

[1]) De Musica, cap. 11, § 19.

[2]) De ord. lib. II, cap. 15.

[3]) De morib. Manichaeorum lib. II, cap. 11, § 24.

[4]) Оно, какъ concordia unum quiddam de pluribus efficit, ibid.

низшимъ вещамъ (rebus etiam infimis); тогда какъ сознаніе дано только высшимъ существамъ, въ коихъ мудрость какъ бы устроила себѣ сѣдалище[1]). „Итакъ, такъ какъ мы легко судимъ о тѣлахъ, какъ о вещахъ, занимающихъ низшее по сравненію съ нами мѣсто въ устройствѣ вселенной, и различаемъ запечатлѣнныя въ нихъ числа ниже насъ самихъ, то поэтому мы придаемъ имъ (т.-е. числамъ) менѣе цѣны. Но если мы обратимъ взоръ нашъ кверху, то мы найдемъ, что они возвышаются надъ самой нашей мыслью и пребываютъ неизмѣнными въ самой истинѣ. И такъ какъ немногимъ дано быть мудрыми, считать же могутъ и глупые, то люди удивляются мудрости и презираютъ числа. Ученые же и любящіе знаніе, чѣмъ болѣе они удалены отъ праха земного, тѣмъ болѣе созерцаютъ числа и мудрость въ самой истинѣ и любятъ то и другое; и въ сравненіи съ этой истиною они презираютъ не только золото и серебро и все прочее, изъ-за чего борятся люди, но и самихъ себя“[2]). Въ заключеніе Августинъ считаетъ безразличнымъ вопросъ о томъ, пребываетъ ли число въ мудрости, или изъ нея происходитъ, или сама мудрость происходитъ изъ числа, или тождественна съ нимъ: несомнѣнно и ясно только то, что они тѣсно связаны между собою, ибо то и другое принадлежитъ къ области вѣчной и неизмѣнной истины[3]). Число не есть только всеобщій законъ существующаго, но и начало красоты и блага въ мірозданіи.

Размышляя о красотѣ въ природѣ, мы убѣдимся, что эта красота обусловлена числомъ; „куда бы ты ни обратился, мудрость говоритъ тебѣ нѣкоторыми знаками, которыми она запечатлѣла свои дѣла и, когда ты впадаешь во внѣшній міръ, она самими формами внѣшнихъ вещей побуждаетъ тебя возвратиться внутрь, чтобы ты видѣлъ, что все то, что тебѣ нравится въ тѣлахъ и прельщаетъ тебя чрезъ тѣлесныя чувства, — обладаетъ числомъ; чтобы ты искалъ, откуда это“ (т.-е. красота) „и дабы ты вошелъ въ самого себя и понялъ бы, что ты не могъ бы одобрять или неодобрять того, что ты воспринимаешь тѣлесными чувствами если бы ты не обладалъ въ самомъ тебѣ нѣкоторыми *законами красоты,* къ которымъ ты относишь все то, что ты находишь прекраснымъ во внѣшнемъ мірѣ“[4]). Взглянемъ ли мы

---

[1]) De lib. arbitrio, lib. II, cap. 11, § 30, 31.

[2]) Ibid § 31, ср. также § 32.

[3]) Ibid. § 32.

[4]) De lib. arb. lib. II cap. 16, § 41. Ср. слова Плотина: *ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μήτοι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντα, ὡς εἰσιν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαί, φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο, οὗ ταῦτα εἰκόνες.* (Enn I, 6, 8).

на красоту въ природѣ или въ произведеніяхъ человѣческаго искусства, мы убѣдимся, что только то прекрасно, что имѣетъ въ себѣ нѣкоторую числовую пропорцію; и гдѣ нѣтъ пропорціональности, тамъ уже нельзя говорить и о красотѣ. Художникъ неудовлетворенъ своимъ произведеніемъ и не перестаетъ работать надъ нимъ, доколѣ въ немъ не изобразится „вышнее число“; ибо красота умопостигаемаго числа должна служить прототипомъ и идеаломъ всякому истинно-художественному произведенію[1]). То же самое видимъ мы во всѣхъ искусствахъ; въ танцахъ, въ музыкѣ мы найдемъ размѣренный ритмъ, пропорціональность въ движеніяхъ тѣла и въ сочетаніи звуковъ, какъ необходимое условіе эстетическаго наслажденія[2]). Пребывая въ умѣ всякаго художника, вѣчныя числа однако возвышаются надъ всякимъ человѣческимъ искусствомъ; по отношенію къ нимъ человѣческія произведенія суть лишь блѣдныя отраженія. „Итакъ, выйди за предѣлы ума художника (transcende animum artificis), чтобы видѣть вѣчное число; уже сама мудрость сверкнетъ тебѣ изъ своего внутренняго сѣдалища и изъ самаго тайника истины (de ipso secretario veritatis). Если же она отталкиваетъ твой взоръ дотолѣ болѣе изнѣженный, то возврати твое душевное око къ путямъ, гдѣ оно показывалось *играючи* (т.-е. созерцай ее въ отраженіи чувственныхъ вещей, — намекъ на цитированный Августиномъ раньше текстъ о Премудрости: In viis ostendet se illis hilariter et omni providentia occurrit illis)[3]). Здѣсь, на землѣ, мы видимъ лишь тѣни чиселъ вмѣсто самихъ чиселъ, прилѣпляемся къ тѣни мудрости, вмѣсто того, чтобы любить самую мудрость.

Начало всякаго числа, — единство, есть не только принципъ всякаго искусства, но и цѣль, къ которой все тяготѣетъ, а по тому самому, — *идеалъ нашей воли,* то чего мы желаемъ, и то, что мы любимъ. Ибо „чего хочетъ всякая любовь, какъ не соединиться воедино съ тѣмъ, что она любитъ; и если достигнетъ своего предмета, дѣйствительно становится съ нимъ едино. „Самая страсть именно потому столь сильно услаждаетъ, что любящія другъ друга тѣла соединяются воедино“[4]). Но если содержаніе всякаго желанія есть единство, то изъ этого слѣдуетъ, что единственный предметъ *достойный желанія* есть единство

---

1) De lib. arb. lib. II, cap. 16, § 42.

2) Ibid.

3) Ibid.

4) De Ord. lib. II, cap. 18, § 48.

абсолютное, вѣчное, источникъ и принципъ всякаго единства, т.-е. сама Божественная мудрость. Для нея мы должны отказаться отъ любви къ тѣлеснымъ вещамъ; для нея мы должны отказаться отъ всякой другой любви. Мудрость должна владѣть нами всецѣло и въ этомъ состоитъ идеалъ истиннаго *цѣломудрія*. Если ты желаешь любви прекрасной женщины, поясняетъ Августинъ, то она по праву откажетъ тебѣ въ своей любви, если только ты не любишь *ее одну:* „покажется ли тебѣ цѣломудренная красота мудрости, если ты не будешь желать ее одну?“[1]) Если мы по природѣ *хотимъ единства* и стремленіе къ единству для насъ совпадаетъ съ естественнымъ стремленіемъ къ бытію, то мы можемъ быть вполнѣ счастливы, *блаженны,* лишь въ обладаніи *совершеннымъ единствомъ,* т.-е. Божественною мудростью. Наше *блаженство* (beatitudo) заключается въ томъ, что воля наша соединяется въ *нераздѣльномъ единствѣ* съ предметомъ ея желанія и любви и обладаетъ имъ; для полнаго блаженства онъ долженъ быть отъ нея *неотъемлемъ*. Онъ долженъ быть „всегда пребывающимъ и не подверженнымъ никакимъ случайностямъ. Ибо всѣмъ тѣмъ, что смертно и тлѣнно, мы не можемъ обладать, когда мы хотимъ и сколько мы хотимъ“ (quando volumus et quamdiu volumus). Между тѣмъ, одинъ Богъ „вѣчно пребываетъ и не можетъ быть отнятъ внезапнымъ ударомъ судьбы“. Блаженна только человѣческая воля, внѣдрившаяся въ Бога, пребывающая въ недвижимомъ, внѣвременномъ единствѣ съ Его мудростью[2]).

Мудрость и благо суть различныя названія для одного и того же, и теоретическая задача *познанія* непосредственно переходитъ въ практическую задачу *спасенія* или *освобожденія*. Согласно тексту Евангелія (Іоан. 8, 3), Истина должна *сдѣлать насъ свободными,* т.-е., освободивъ насъ отъ грѣха и смерти, воспринять насъ въ совершенное единство съ собою[3]). Одна вѣчная, внѣвременная Истина есть *благо для всѣхъ,* предметъ *наслажденія всеобщаго,* ибо только въ отношеніи къ ней дѣйствительно прекращается вражда противоположныхъ интересовъ единичныхъ существъ. „Она принимаетъ всѣхъ любителей своихъ не какъ

---

[1]) Soliloquia lib. I, cap. 12.

[2]) Ср. небольшой трактатъ *De Vita beata,* который всецѣло посвященъ развитію этой темы о блаженствѣ, какъ *обладаніи Богомъ,* въ противоположность безконечному исканію, не нашедшему свой предметъ. Ср. въ особенности cap. 2, § 11, откуда заимствованы приведенныя цитаты и § 35.

[3]) De lib. arb. lib. II, cap. 13, §§ 36, 37.

завидующихъ другъ другу, она всѣмъ общa и всѣмъ вѣрна. Никто здѣсь не говоритъ другому: отойди, чтобы мнѣ приступить; отыми руки твои прочь, чтобы и мнѣ ее обнять. Всѣ къ ней прилѣпляются (omnes inhaerent), всѣ касаются одного и того же. Пища ея ни въ какой части своей не раздробляется; ты ничего не пьешь изъ нея, что бы и я не могъ пить. Ибо ты ничего не превращаешь въ твою частную собственность изъ ея общенія; но то, что ты берешь изъ нея, то и для меня остается цѣлымъ“ [1]). „Она одновременно общa всѣмъ“ [2]). „Она близка ко всѣмъ, кто со всего свѣта обращается къ ней и любитъ ее; она существуетъ вѣчно для всѣхъ; она не находится ни въ какомъ (опредѣленномъ) мѣстѣ и нигдѣ не отсутствуетъ; она извнѣ увѣщеваетъ, извнутри учитъ (foris admonet, intus docet); познающихъ ее она превращаетъ въ лучшее и никѣмъ не превращается въ худшее; никто объ ней не судитъ и никто безъ нея не судитъ хорошо“ [3]).

Однимъ словомъ, Божественная мудрость или истина есть то, въ чемъ *все и всѣ едино*. Единство это предшествуетъ времени, предшествуетъ созданію всего существующаго. Ибо все созданное отъ вѣка существовало въ Божественномъ предвидѣніи, въ вѣчномъ міровомъ планѣ. Божественная премудрость прежде возникновенія времени заключала въ себѣ идеи — первообразы всего существующаго. „Ибо существуютъ идеи, нѣкоторыя первоначальныя формы или разумныя основанія (rationes) вещей, постоянныя и недвижимыя, которыя сами не созданы (formatae non sunt) и черезъ это вѣчны и существуютъ всегда одинаковымъ образомъ, которыя содержатся въ Божественномъ разумѣ. И между тѣмъ, какъ сами онѣ не рождаются и не погибаютъ, однако все, что можетъ рождаться и умирать и что дѣйствительно рождается и умираетъ, — образуется сообразно съ ними“ [4]). Онѣ доступны только разумной душѣ и притомъ не всякой, а только святой и очищенной отъ всего земного, которая взираетъ на нихъ чистымъ окомъ, будучи сама подобна тому, что она созерцаетъ [5]). Итакъ, когда Создатель создавалъ міръ „Онъ не взиралъ на нѣчто внѣшнее Себѣ, чтобы создавать сообразно съ этимъ то, что Онъ создавалъ: ибо кощунственно было бы такъ думать. Если, такимъ образомъ, въ Божественной мысли содержатся ра-

[1]) Ibid. cap. 14, § 37.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid. § 38.
[4]) De diversis Quaestionibus LXXXIII, quaest. XLVI.
[5]) Ibid.

зумныя основанiи всего долженствующаго быть сотвореннымъ или сотвореннаго, а въ Божественной мысли нѣтъ ничего, кромѣ неизмѣннаго и истиннаго, то эти первоначальныя причины вещей, которыя Платонъ называетъ идеями, суть нетолько идеи, но онѣ сами суть истина, ибо онѣ вѣчны и остаются тождественны съ собою и неизмѣнны; черезъ пріобщеніе къ нимъ все то, что есть, становится тѣмъ, что оно есть“[1]). Но идеальный міръ бл. Августина отличается отъ Платонова „*κόσμος νοητὸς*“ тѣмъ, что онъ содержитъ въ себѣ не одни общія родовыя представленія *(εἴδη καὶ γένη)*, но и идеи индивидуальныхъ вещей, напр. не только общую родовую идею человѣка, но и индивидуальную идею каждаго единичнаго человѣка[2]). „Въ св. Писаніи мудрость называется многоразличною (Премудр. VII, 22) потому, что она имѣетъ въ себѣ многое: но то, что она имѣетъ въ себѣ, — то она и есть, и все это едино. Ибо и мудростей не много, но существуетъ единая мудрость, въ которой содержатся нѣкоторыя огромныя и безконечныя сокровища умопостигаемыхъ вещей, въ коихъ пребываютъ всѣ невидимыя и неизмѣнныя разумныя основанія вещей (rationes rerum) даже видимыхъ и измѣнчивыхъ, которыя черезъ нее сотворены“[3]). Мы не знали бы этого міра, если бы онъ не существовалъ. Но онъ не существовалъ бы, если бы Богъ его не предузналъ раньше его созданія[4]).

Это единая мудрость, заключающая все въ себѣ — для Августина отождествляется съ самимъ Божественнымъ Логосомъ[5]). Единство мірового плана, такимъ образомъ, заключается въ томъ, что Богъ есть все во всемъ, и все существующее создано по образу и подобію Божественнаго Логоса, въ которомъ объединяется весь идеальный міръ первообразовъ[6]). Намъ нѣтъ надобности подробно излагать здѣсь теорію творенія блаженнаго Августина[7]). Для нашей цѣли совершенно достаточно будетъ отмѣтить въ ней нѣсколько важныхъ для насъ пунктовъ. Теорія эта всецѣло

---

1) Ibid.

2) Epist. XIV ad Nebridium.

3) Civitas Dei lib. XI, cap. 10. Текстъ этотъ, хотя и заимствованъ изъ позднаго сочиненія нашего писателя, представляетъ собою, однако лишь точную формулировку мыслей, назрѣвшихъ въ немъ уже въ самый ранній періодъ его дѣятельности.

4) Ibid.

5) De Trinitate lib. VII, cap. 3.

6) De genes. ad lit lib II, cap. 6.

7) Подробное изложеніе читатель найдетъ у Nourisson, La philosophie de St. Augustin, Paris 1866, т. I, гл. IV, стр. 321—377.

опредѣляется монархическимъ интересомъ метафизики нашего отца церкви, будучи ученіемъ о Божественномъ всевластіи и единовластіи по отношенію къ созданному.

Твореніе, какъ выраженіе вѣчнаго Божественнаго всеединства, не есть во-первыхъ произведеніе двухъ началъ. Оно есть непосредственный актъ всемогущей воли, которая не нуждается въ помощи чуждаго начала для созданія вселенной[1]). Съ этой точки зрѣнія неправы не только манихеи, дѣлающіе сатану участникомъ въ твореніи, но и греческіе философы, — Платонъ, Аристотель и неоплатоники, обусловливающіе Божественное дѣйствіе матеріей не созданной и совѣчной Божеству, которая слѣдовательно, противолежитъ Ему какъ внѣшняя граница. Міръ не созданъ изъ какого-либо внѣшняго Ему матеріала, какъ учатъ греческіе философы; и Богъ — не архитекторъ-строитель мірозданія, а всемогущій Творецъ. То ничто, nihil, изъ котораго Онъ все извлекаетъ не должно быть понимаемо, какъ небытіе относительное, какъ возможность бытія *(δυνάμει ὄν)*, извнѣ ограничивающая Божественную идею, а какъ небытіе абсолютное. Ибо актъ творенія изъ ничего заключаетъ въ себѣ все, — какъ форму, такъ и матерію существующаго, и сама матерія есть нѣчто созданное, а не вѣчное[2]). Не обусловленный извнѣ, этотъ актъ не вынужденъ и изнутри какою-либо необходимостью или рокомъ, будучи совершенно свободнымъ[3]). Но потому самому, твореніе не есть актъ вѣчный[4]), такъ какъ твореніе совѣчное Творцу было бы для Него опять-таки внѣшней границей, недопустимой съ точки зрѣнія теоріи строго монотеистической. Твореніе предполагаетъ время; но вмѣстѣ съ тѣмъ и время предполагаетъ твореніе: ибо, не будучи формой абсолютной дѣйствительности, оно всегда предполагаетъ нѣчто мѣняющееся, слѣдовательно сотворенное. Пустая, ничѣмъ не наполненная форма времени, гдѣ *ничто не протекаетъ*, — немыслима; поэтому начало времени полагается самымъ твореніемъ; время создано заразъ съ твореніемъ, какъ его форма: *внѣ созданнаго время — ничто*[5]).

---

1) De civitate Dei, lib XII, cap. 24.

2) De Genesi contra Manich , lib. I, cap. 6, De Fide et Symbolo, cap. 2, Confess. lib. XI, cap. 5.

3) De Genesi contra Manich. lib. I, cap. 2, De divers. Quaest. LXXXII, quaest. XXVIII.

4) De civitate Dei, lib. XI, cap. 4.

5) Классическое мѣсто о времени Confess lib. XI, cap. 10—31, также De civitate Dei, lib. XI, cap. 6.

Всего важнѣе во всей этой теоріи творенія блаженнаго Августина, то, что міровой процессъ въ ней представляется, какъ закономѣрный процессъ развитія, какъ планомѣрная эволюція вѣчнаго Божественнаго единства. Онъ воплощаетъ во времени, въ послѣдовательномъ генезисѣ то, что содержится заразъ въ вѣчной Божественной мудрости, которая, такимъ образомъ есть начало, середина и конецъ мірового процесса. Единый порядокъ прогрессивно осуществляется здѣсь въ рядѣ восходящихъ ступеней. Единое и недѣлимое Божественное дѣйствіе въ твореніи не дробится и не разбивается на множество отдѣльныхъ актовъ, торжествуя надъ разнообразіемъ сотвореннаго и сводя все къ единству. „Богъ отъ начала вѣковъ прежде сотворилъ все вмѣстѣ, создавъ иныя вещи въ самой ихъ природѣ, другія же предустановивъ въ ихъ причинахъ (praeconditis causis); такъ что Онъ сотворилъ не только настоящее, но и будущее, будучи всемогущъ; Онъ почилъ отъ этихъ дѣлъ, чтобы потомъ, посредствомъ господства и управленія, создать также порядокъ временъ и временныхъ вещей. Такъ что Онъ и закончилъ твореніе вслѣдствіе окончанія всѣхъ родовъ, и началъ его для продолженія вѣковъ; Онъ почилъ ради окончанія всѣхъ дѣлъ, и дѣйствуетъ даже донынѣ вслѣдствіе ихъ начатія“ [1]). Т.-е., иными словами, отношеніе Бога къ сотворенному характеризуется какъ совершенное единство дѣйствія, которое вмѣстѣ съ тѣмъ постоянно и непрерывно. Съ одной стороны актъ творенія, въ которомъ закончены роды и виды всего существующаго, — *единъ;* съ другой стороны къ этому единому акту въ Божественномъ управленіи безпрестанно относится все существующее. Богъ заразъ и *покоится* въ своемъ твореніи, въ которомъ безпрестанно повторяются роды и виды сотворенные и законченные *отъ начала;* и *безпрестанно дѣйствуетъ,* приводя все черезъ управленіе къ этимъ вѣчнымъ моментамъ единаго мірового плана [2]).

Шесть дней творенія Августинъ толкуетъ не въ смыслѣ шести сроковъ, а въ смыслѣ шести идеальныхъ моментовъ единаго творческаго процесса. Въ этомъ смыслѣ эти шесть дней (и седьмой день покоя) не протекли и не уничтожились, какъ протекаютъ дни нашей жизни; они суть непреходящіе моменты, сохраняющіеся въ бѣгѣ временъ въ тѣхъ родахъ и видахъ сотворенныхъ су-

---

[1]) De genesi ad lit., lib. VII, cap. 28, § 42.

[2]) Ibid. lib. V, cap. 23 § 46. Ср. De c. Dei, l. XII c. 17. Novit quiescens agere et agens quiescere.

ществъ, которые пріурочиваются Писаніемъ къ шести днямъ творенія. Въ Богѣ не можетъ быть послѣдовательности дней, ибо въ Немъ — все одинъ день Божій. Этотъ единый день въ отношеніи къ твари представляется шесть разъ не въ чередованіи временъ, а въ порядкѣ познанія твари, различающей отдѣльные моменты творенія *не заразъ,* какъ они въ Богѣ, *а въ послѣдовательности,* одинъ за другимъ [1]). Единый актъ творенія, коимъ положено начало временъ, заключаетъ въ себѣ въ сѣмени, въ потенціи (vi potentiaque causali) все послѣдующее. „Какъ въ сѣмени невидимо заключается заразъ все, что должно съ теченіемъ времени вырости въ дерево, такъ должно думать и относительно самаго міра: такъ какъ Богъ сотворилъ все вмѣстѣ, то міръ имѣлъ въ себѣ заразъ все то, что въ немъ и съ нимъ было сотворено, когда былъ созданъ день“ [2]). „Какъ матери чреваты своими дѣтьми, такъ же точно и самый міръ чреватъ причинами рождающихся существъ“ [3]).

Изо всего вышеизложеннаго мы видимъ, что противъ манихеевъ и скептиковъ ученіе Августина формулировалось, какъ система христіанскаго неоплатонизма, въ которой христіанское ученіе о Логосѣ и твореніи вступило въ нѣкоторый органическій синтезъ съ ученіемъ о числѣ Пиѳагора и ученіемъ объ идеѣ Платона Мы умышленно подчеркнули и выдвинули здѣсь именно пиѳагорейскій элементъ, который въ особенности составляетъ характерную черту метафизики нашего отца церкви. Въ борьбѣ противъ ученія дуалистическаго, ему нужно было прежде всего показать въ основѣ вселенной *единый архитектурный принципъ.* Нужно было представить міръ, какъ единый храмъ единаго Бога, какъ *единый порядокъ,* въ которомъ Богъ господствуетъ и властвуетъ надъ всѣмъ, предопредѣливъ все существующее въ идеяхъ и числахъ, — какъ архитектурное единство, въ которомъ все размѣрено и пропорціонально — omne numerosum est. Отстаивая противъ манихейскаго двоебожія и двоевластія Божественную монархію, Августинъ естественно долженъ былъ выдвинуть на первый планъ число, какъ схему единства во множествѣ, какъ символъ порядка, однообразія въ разнообразіи. Самъ онъ въ одномъ изъ первыхъ своихъ сочиненій, написанномъ тотчасъ послѣ обращенія, не возражаетъ своему со-

[1]) О днях творенія см. Ibid , lib. V, cap. 23, § 46, lib. IV, cap. 26, § 43, cap. 18 § 33, cap. 1 § 1, De c. Dei, lib. XI, cap. 7, 8, 9, 30, 31.

[2]) De genesi ad lit., lib V, cap. 23.

[3]) De Trinitate, lib. III, cap. 9.

бесѣднику и другу Алипію, который называетъ его ученіе *пиѳагорейскимъ* (Pythagorae disciplina)[1]), отвѣчая ему лишь похвалами въ честь Пиѳагора. Отношеніе между „числами“ и „идеями“ въ системѣ Августина остается неопредѣленнымъ, какъ это видно изъ цитированнаго нами мѣста (De lib. arbitr. lib. II, cap. 11), гдѣ онъ оставляетъ открытымъ вопросъ о томъ, отождествляется ли вѣчная Мудрость съ числомъ или нѣтъ. Какъ бы то ни было, но уже изъ этого одного видно, что число, какъ идеальный метафизическій принципъ для него не есть простое количество; начало формы и творческая причина, оно тѣсно связано съ качественными особенностями вещей. Съ другой стороны, и вѣчнымъ идеямъ, качественнымъ принципамъ вещей присуща извѣстная идеальная пропорція. При неопредѣленности отношенія между числомъ и идеей, остается однако несомнѣннымъ, что то и другое тѣсно связано между собою въ единой вѣчной Премудрости, что существующее предопредѣлено въ ней числомъ и идеей, что *Богъ господствуетъ надо всѣмъ посредствомъ того и другого;* въ этомъ принципѣ Божественнаго господства сосредоточивается весь интересъ метафизики Августина. Усматривая въ основѣ мірозданія нѣкоторую архитектурную правильность, Августинъ видитъ въ этомъ архитектурномъ единствѣ вселенной не только формальный ея принципъ, но и безусловный ея идеалъ, высшую цѣль всего существующаго. Въ геометрической простотѣ и правильности для него отражается Божественная мудрость „множественная въ простотѣ„ и „однообразно разнообразная (sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis)[2]). Въ совершенномъ архитектурномъ единствѣ заключается основной принципъ Боговластія и высшій его идеалъ. „Когда ты видишь во всемъ мѣру, число и порядокъ, — ищи художника. И ты не найдешь другого, кромѣ Бога, у Котораго пребываетъ высшая мѣра, высшее число и высшій порядокъ: ибо относительно Него истиннымъ образомъ сказано, что Онъ все расположилъ мѣрою, числомъ и вѣсомъ“ (Премудр. XI, 21)[3]). „Все прекрасно для Художника, который всѣмъ пользуется для управленія цѣлымъ мірозданіемъ,

---

[1]) De ord. lib. II, cap. 20. Впослѣдствіи, въ Retractationes, lib. I, cap. 3, § 3, Августинъ не отрекается отъ пиѳагорейскихъ принциповъ, высказанныхъ въ этомъ сочиненіи, но упрекаетъ себя только за чрезмѣрныя похвалы пиѳагорейству, изъ коихъ можно было бы заключить, что онъ въ то время не видѣлъ въ немъ никакихъ заблужденій.

[2]) De civitate Dei, lib. XII, cap. 18.

[3]) De genesi contra Manich. lib. I, cap. 16, § 26.

надъ которымъ Онъ господствуетъ посредствомъ высшаго закона“ [1]). Этотъ верховный законъ (summa lex), которымъ Богъ все нормируетъ и упорядочиваетъ, а не актъ любви, въ которомъ Онъ все въ себѣ притягиваетъ, — есть центральное понятіе метафизики Августина и его теократическій принципъ.

II.

Отрицательной инстанціей противъ единства мірового порядка въ ученіи манихеевъ является зло. Борьбу добра и зла въ мірозданіи они, какъ мы знаемъ, сводятъ къ борьбѣ двухъ вѣчныхъ субстанцій. А потому, чтобы преодолѣть манихейство, требуется объяснить зло съ точки зрѣнія единаго мірового порядка, нужно прежде всего создать христіанскую теодицею.

Мы уже видѣли, что для Августина *единство*, *порядокъ* самъ по себѣ есть абсолютное благо. Усматривая въ основѣ вселенной порядокъ, какъ *вѣчный законъ*, которому все подчиняется, онъ смѣшиваетъ эту элементарную форму вселенскаго единства съ идеальнымъ, Божественнымъ всеединствомъ: для него законъ есть выраженіе не только Божественнаго всемогущества, все держащаго въ единствѣ, но и *Божественной благости*. Единство закона, царящаго надъ вселенной, есть для него не только форма существующаго, но и *абсолютный идеалъ, норма всего долженствующаго быть*.

Въ минуту, когда, тотчасъ послѣ обращенія, Августинъ вступилъ въ борьбу съ своими пережитыми заблужденіями, — въ его сознаніи уже назрѣла аксіома, опредѣлившая собою всю его философію: природный порядокъ какъ непосредственное выраженіе Божественной мудрости есть *благо:* законъ природы есть законъ Божій, и слѣд., если мы и находимъ зло въ отдѣльныхъ частяхъ мірозданія, то въ цѣломъ, *природа какъ такая,* есть благо, natura in quantum natura bonum est (Contra epist. Man. § 36); злое, слѣдовательно, есть то же, что противоприродное. „Неучи, не будучи въ состояніи обнять и созерцать слабымъ умомъ всеобщую гармонію и согласіе вещей (universam rerum coaptationem et concentum), если что-либо ихъ соблазнитъ, будучи слишкомъ велико для ихъ ума, думаютъ, что вещамъ присуще большое безобразіе. Важнѣйшая причина этого заблужденія за-

[1]) Ibid. § 25.

ключается въ томъ, что человѣкъ неизвѣстенъ самому себѣ“[1]); ибо только сознаніе, привыкшее къ отвлеченію отъ всего чувственнаго, только духъ, собранный въ себя, въ самомъ себѣ созерцающій образъ всеединства, способенъ понять единство и благость мірового цѣлаго[2]). *Благое* для Августина есть съ самаго начала то же, что *универсальное*. Но по тому самому, та пустая форма всеединства, которую мы находимъ въ нашемъ сознаніи, есть для него уже нѣчто содержательное, этически цѣнное, точно такъ же, какъ и законъ природы, въ которомъ выражается ея универсальное единство.

Если всѣ вещи существуютъ, поскольку онѣ причастны *единству,* то онѣ *суть* лишь поскольку онѣ причастны *благу*. Манихеи указываютъ на зло въ вещахъ. Но вглядываясь внимательно въ это зло, мы убѣдимся, что оно есть лишь случайное и несущественное свойство вещей, извращеніе ихъ природы, тогда какъ *благо въ нихъ есть самая ихъ природа, то, безъ чего онѣ существовать не могутъ*. Если мы отнимемъ отъ вещей то, что вы находите въ нихъ дурного, говоритъ Августинъ манихеямъ, то останется только неповрежденная ихъ природа, т.-е. благое въ нихъ. Если же мы отнимемъ отъ вещей всѣ благія ихъ свойства, то *самая природа ихъ уничтожится* (nulla natura erit): онѣ перестанутъ существовать[3]). Манихеи, напримѣръ, описывая царство злого начала,— сатаны,— находятъ въ немъ, грязныя, бурныя воды и буйные адскіе вихри. Но пусть вода утратитъ свои злыя свойства, пусть воды перестанутъ быть грязными и бурными, остаются свѣтлыя и чистыя воды, — возстановляется неповрежденная природа воды. Пусть адскій вихрь перестанетъ быть буйнымъ и страшнымъ, и вѣтеръ все-таки останется вѣтромъ: мы можемъ мыслить его тихимъ и умѣреннымъ. Но попробуй отнять отъ воды и вѣтра благія ихъ свойства: отними отъ воды *согласіе ея частей,* и ты уничтожишь самую воду; „отними отъ вѣтровъ сходство ихъ частей, которымъ ихъ тѣло содержится въ единствѣ и покоряется, дабы быть тѣломъ, — и не останется уже никакой природы, которую ты могъ бы помыслить“[4]). Природу всего существующаго составляетъ *поря-*

[1]) De ordine lib. I cap. 1 §§ 2, 3

[2]) Ibid. § 3. Ср. приведенныя нами выше стр. 56 цитаты изъ того же сочиненія. Замѣтимъ, что всѣ эти тексты о единствѣ мірового порядка написаны въ самый годъ обращенія Августина.

[3]) Contra epistolam Manichaei cap. XXXIII, § 36.

[4]) Ibid.

докъ или единство; а потому, стремленіе къ порядку или единству присущее вещамъ, есть то же, что стремленіе ихъ къ бытію. „Тѣ вещи, которыя стремятся къ бытію, стремятся къ порядку: достигнувъ порядка, онѣ достигаютъ самаго бытія, насколько тварь его можетъ достигнуть. Ибо порядокъ приводитъ къ нѣкоторой стройности то, что онъ упорядочиваетъ. Но быть — значитъ тоже, что быть единымъ. Ибо дѣятельность единства заключается въ стройности и согласіи, посредствомъ котораго существуетъ все сложное, поскольку оно существуетъ: простыя вещи суть сами по себѣ, такъ какъ онѣ сами по себѣ едины; тѣ же вещи, которыя не просты — подражаютъ единству согласованіемъ частей и *суть* лишь поскольку онѣ его достигаютъ“ [1]). И если единство, какъ такое, порядокъ какъ такой есть благо, *то и природа какъ такая, въ силу присущаго ей единства — есть благо* [2]). Это единство, лежащее въ основѣ природы и слѣд. сама природа, — отъ Бога и отъ Него происходитъ все, что согласно съ природою“ (ab illo est omne quod naturaliter est). „Всякая природа отъ Бога“ [3]). Отсюда не слѣдуетъ, конечно, чтобы всякая измѣнчивая вещь, какъ такая была благомъ. Все что во времени, „все, подверженное перемѣнѣ, есть благо не само по себѣ, по черезъ пріобщеніе къ неизмѣнному благу; оно есть благо, поскольку оно есть“ [4]). Т.-е. иными словами, все, что есть реальнаго, существеннаго въ вещахъ, самое ихъ бытіе (esse), какъ такое, есть благо; благо есть естественный законъ, присущій вещамъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ, — имманентная имъ мудрость.

Въ этомъ отождествленіи порядка или единства съ абсолютнымъ благомъ заключается основное заблужденіе системы Августина. Ибо въ этомъ ея положеніи или лучше сказать предположеніи заключается совершенное смѣшеніе двухъ порядковъ, природнаго и сверхприроднаго. Христіанскій супранатурализмъ отца церкви здѣсь смѣшивается и сливается съ натурализмомъ бывшаго язычника. Въ его системѣ совершается тотъ же историческій процессъ, который въ то время переживало его общество. Въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ обществѣ не существуетъ рѣзкой и опредѣленной грани между духовною и свѣтской областью,

---

[1]) De morib. Manich. cap. 6.
[2]) De natura boni contra Manich. cap. 3.
[3]) Ibid. cap. 19.
[4]) De diversis quaest. LXXXIII quaest. 24.

между *сверхприроднымъ единствомъ церкви и мірскимъ единствомъ государства.* Это самое, т.-е. отсутствіе какой-либо рѣзкой грани между областью природнаго, *земного,* и сверхприроднаго, *небеснаго,* составляетъ характерную черту всей системы Августина. Ибо провозглашая съ одной стороны трансцендентный принципъ Божественной мудрости, которая представляется отрицаніемъ всего земного, идеальной противоположностью нашей земной дѣйствительности и нашей „извращенной природы“, — Августинъ, съ другой стороны, боготворитъ природный порядокъ, принимая элементарную, земную форму закономѣрности и единства за воплощеніе этой самой мудрости. Онъ, съ одной стороны, низводитъ и *упраздняетъ все временное,* сводя все существующее къ акту вѣчнаго Божественнаго законодательства, гдѣ Богъ *прежде времени* упорядочилъ все до мельчайшихъ подробностей; но вмѣстѣ съ тѣмъ и по тому самому, онъ необычайно *возвеличиваетъ временную дѣйствительность,* смѣшивая ее съ вѣчнымъ Божественнымъ порядкомъ. При отсутствіи грани между природнымъ и Божественнымъ, крайность аскетизма, упраздняющаго все временное въ вѣчномъ, соприкасается съ противоположною крайностью — натурализма, боготворящаго временное какъ вѣчное. Въ этомъ отношеніи система Августина вовсе не есть явленіе исключительное и изолированное: все зданіе католической средневѣковой теократіи покоится на соединеніи этихъ двухъ крайностей, присутствующихъ уже въ умозрѣніи Августина, — аскетическаго презрѣнія ко всему мірскому и сліянія духовнаго съ мірскимъ, — низведенія всего временнаго и боготворенія временныхъ формъ земной дѣйствительности. Исходя изъ указаннаго нами принципа, Августинъ не могъ создать глубокой христіанской теодицеи, ибо на самомъ дѣлѣ универсальный порядокъ, какъ онъ является на низшихъ ступеняхъ творенія, *въ природѣ,* — есть естественный законъ безъ всякаго нравственнаго элемента. Предполагая въ этомъ законѣ этическое содержаніе, признавая его за *благо,* Августинъ тѣмъ самымъ возводилъ въ идеалъ тотъ несовершенный порядокъ природы, въ которомъ міровое зло не побѣждается внутренно, а лишь подчиняется внѣшнимъ образомъ единому порядку вселенной, въ которомъ зло *не упраздняется, а только упорядочивается.* Ложный супранатурализмъ превратилъ для него природу въ нравственный порядокъ. Но зато, ложный натурализмъ воздѣйствовалъ на его представленіе о вѣчномъ идеальномъ міровомъ порядкѣ: этотъ идеальный порядокъ обратился для него въ насильственное единство мірового плана,

который господствуетъ надо всѣмъ, *какъ естественный законъ*, уничтожая всякую нравственную свободу.

Такъ какъ все существуетъ лишь по пріобщенію къ единству и *быть* по Августину значитъ то же, что быть единымъ, до для него реально, истинно существуетъ только благо. Зло же обладаетъ только чисто отрицательною природой: оно не есть бытіе, а только отрицаніе бытія[1]); оно не есть субстанція, ибо всякая субстанція, какъ такая, есть благо. „Это зло относительно котораго я искалъ, откуда оно, — не есть субстанція: ибо если бы оно было субстанціей, оно было бы благомъ“[2]). Такъ какъ все включено въ единый порядокъ и все подчиняется законамъ Создателя, то съ универсальной точки зрѣнія *все есть благо*. „И для Тебя вовсе нѣтъ зла“, читаемъ мы въ Confessiones[3]) „и не только для Тебя, но и для Твоего созданія въ цѣломъ: ибо нѣтъ ничего, что бы *вторгалось извнѣ* и извращало бы порядокъ, который Ты ему положилъ. Въ частяхъ же творенія нѣкоторыя вещи считаются зломъ, потому что не согласуются съ нѣкоторыми другими. Но тѣ же самыя вещи, согласуются съ третьими и постольку суть благо и сами въ себѣ благо“. Въ мірѣ все устроено прекрасно и цѣлесообразно, *существующее въ немъ совпадаетъ съ долженствующимъ быть*. „Порядокъ созданій отъ высшаго до низшаго такъ расположенъ въ правильной послѣдовательности ступеней (gradibus justis), что тотъ долженъ почитаться недоброжелателемъ (т.-е. недоброжелателемъ Божества), „кто скажетъ: это созданіе не должно бы было существовать. Долженъ почитаться недоброжелателемъ также и тотъ, кто скажетъ: лучше чтобы такая-то вещь была бы такою-то. Ибо, если онъ хочетъ, чтобы она была совершенна, то она уже есть такова и столь велика, что ничего не нужно къ ней прибавлять, ибо она уже безъ того сове-

---

[1]) Поэтому и понятіе „бытія“ произвольно получаетъ у Августина этическое содержаніе, на что указываетъ между прочимъ и Scipio, Aur. August. Metaphys. стр. 14. „Sein heisst bei Augustin soviel als lebenvolles, innerliches Sein“. Но всего важнѣе не то, что бытіе для него есть нѣчто „живое и внутреннее“, а то, что оно для него, какъ такое, — благо.

[2]) Confess lib. VII cap. 12, § 18 Malum illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset Этотъ оптимизмъ Августина вовсе не есть выраженіе наивнаго, жизнерадостнаго сознанія, какъ думаетъ Scipio (Des Aurelius Augustinus Metaphysik стр. 14); это прямая антитеза противъ манихейскаго ученія о 2-хъ субстанціяхъ, котораго самъ Августинъ держался раньше; это оптимизмъ системы, для котораго всякое бытіе, какъ проявленіе Промысла Божія, есть благо, а не оптимизмъ непосредственнаго, наивнаго сознанія.

[3]) Ibid cap. XIII, § 19.

ршенна“[1]). Для нашего отца церкви, признающаго во всемъ существующемъ осуществленіе предвѣчнаго плана, въ томъ же смыслѣ слова, какъ и для Гегеля, „все существующее разумно“, и я охотно бы назвалъ его космологію системою христіанскаго панлогизма. Всякое созданіе, разсматриваемое отвлеченно, въ отдѣльности, — несовершенно; но каждое изъ нихъ необходимо въ своемъ мѣстѣ: ибо совершенство не въ части, но въ цѣломъ. Въ универсальномъ порядкѣ (ordo) низшія ступени точно такъ же нужны и необходимы, какъ и высшія. Поэтому заблуждался бы тотъ кто бы сказалъ. „да не будетъ луна, – да будетъ вмѣсто нея солнце“. Солнце, несомнѣнно, есть болѣе совершенное свѣтило, чѣмъ луна; но то и другое на своемъ мѣстѣ украшаетъ вселенную. Кто выразитъ подобное желаніе, тотъ хочетъ прибавить къ мірозданію нѣчто излишнее и ненужное, — второе солнце отнимая отъ него вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто необходимое и существенное — луну[2]). То и другое составляетъ необходимую часть космоса, который есть единство въ разнообразіи; а потому, все въ мірѣ, даже самое малое и ничтожное, должно быть относимо ad perfectionem universitatis[3]).

Совершенству цѣлаго, pulchritudini universitatis, служитъ и самое зло. Ибо „даже то, что называется зломъ, будучи въ немъ хорошо упорядочено и поставлено на своемъ мѣстѣ, въ большей степени выставляетъ добро, чтобы оно больше нравилось и представлялось болѣе достойнымъ похвалы по сравненію со зломъ“[4]). Зло нужно уже для того, чтобы сдѣлать проявленія добра болѣе рельефными и, конечно, всеблагой Создатель не могъ бы допустить его въ своихъ созданіяхъ, „если бы Онъ не былъ настолько всемогущъ и благъ, чтобы извлечь добро изъ самаго зла“[5]). Зло, *самымъ существованіемъ своимъ свидѣтельствуетъ о добрѣ*. Ибо не имѣя, какъ мы уже видѣли, субстанціальной природы, оно есть лишеніе добра (privatio boni), извращеніе субстанціи, которая сама въ себѣ есть добро (corruptio boni). Слѣдовательно, зло не можетъ существовать безъ добра: если бы не было субстанціи, то не было бы и извращенія субстанціи; если бы не было добра, то не было бы и лишенія добра, т.-е. зла; ибо зло есть

1) De lib. arbitrio lib III, cap. IX, § 24.
2) Ibid.
3) Ibid. § 25. Nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi majora sic praesto sunt, ut minora non desint.
4) Enchiridion ad Laurentium cap. 11.
5) Ibid.

ничто иное, какъ извращенное добро (vitiatum bonum)[1]). Будучи свойствомъ чисто отрицательнымъ, зло можетъ существовать лишь въ качествѣ предиката какой-нибудь субстанціи или природы, которая, какъ такая, — добра. „Итакъ всякая природа, если даже она — порочная природа — есть добро, поскольку она — природа. Поскольку же она извращена, она дурна“[2]). Относительно добра и зла, пишетъ Августинъ, непримѣнимо діалектическое правило, которое говоритъ, что „ни въ одной вещи не могутъ быть заразъ противоположныя, качества (nulli rei duo simul inesse contraria); ибо эти противоположности не только одновременно совмѣщаются въ одномъ субъектѣ, но болѣе того, одна изъ нихъ — зло по своей дефективной природѣ не можетъ существовать безъ другой — добра (хотя добро можетъ отлично существовать безъ зла). Ибо человѣкъ или ангелъ, напримѣръ, можетъ быть несправедливъ, и въ этомъ случаѣ „хорошо то, что онъ ангелъ, хорошо то, что онъ человѣкъ, дурно же то, что онъ несправедливъ“[3]). Зло, какъ такое, всегда предполагаетъ добро. Между тѣмъ міровое зло приводятъ какъ инстанцію противъ всеблагого Создателя; враги христіанства указываютъ на страданія животныхъ и безвинныхъ младенцевъ. Чѣмъ оправдать эти страданія съ точки зрѣнія разумнаго мірового плана? Августинъ обращаетъ ихъ въ свидѣтельство въ свою пользу. Въ страданіяхъ живыхъ существъ обнаруживается врожденное имъ стремленіе къ единству (appetitus unitatis). „Ибо что такое страданіе, какъ не нѣкоторое нетерпѣливое чувство раздѣленія, либо извращенія? Отсюда ясно, какъ свѣтъ, насколько душа въ цѣломъ своемъ тѣлѣ жаждетъ и держится единства, ибо она не охотно и не равнодушно, а скорѣе сопротивляясь и упорствуя, относится къ страданію своего тѣла, которое болѣзненно потрясаетъ его цѣлость и единство. Итакъ, если бы не страданія животныхъ, то не обнаруживалось бы, сколь сильное стремленіе къ единству присуще низшимъ животнымъ тварямъ. Если бы это не обнаруживалось, то мы меньше, чѣмъ слѣдуетъ, получали бы назиданія о томъ, что этимъ возвышеннымъ и неизреченнымъ единствомъ Создателя всѣ эти существа устроены“[4]). Вся тварь отъ высшихъ до низшихъ ступеней своимъ желаніемъ и страданіемъ

---

[1]) Ibid. cap. 11, 12, 3.
[2]) Ibid. cap. 14.
[3]) Ibid.
[4]) De libero arbirtio lib. III cap. 23, § 69.

свидѣтельсвуетъ о „единствѣ Создателя“. И разумная душа, въ своемъ стремленіи къ познанію относитъ все къ единству, и избѣгаетъ заблужденія, спасаясь отъ состоянія сомнѣнія, недостовѣрности, раздвоенія (ambiguitas) [1]).

Зло есть необходимая эстетическая антитеза добра въ мірозданіи [2]). Ибо въ мірозданіи, какъ въ художественномъ произведеніи, борьба контрастовъ составляетъ необходимое условіе эстетическаго наслажденія. Какъ диссонансъ въ музыкѣ, зло не нарушаетъ гармоніи цѣлаго, а напротивъ является въ немъ существеннымъ и необходимымъ звеномъ. Если что-либо въ мірозданіи кажется намъ дурнымъ, неустроеннымъ, то это, какъ сказано, зависитъ отъ того, что имѣя передъ глазами лишь часть, мы не въ состояніи обнять взоромъ цѣлаго. Такъ точно, если бы въ обширномъ и великолѣпномъ зданіи кто-либо былъ, какъ статуя, прикрѣпленъ неподвижно къ одному углу, — онъ не могъ бы понять красоты цѣлаго зданія; такъ точно и солдатъ не въ состояніи понять порядка цѣлаго строя, будучи ничтожнѣйшимъ въ немъ звеномъ; еслибы отдѣльные слоги и буквы въ поэмѣ обладали жизнью и сознаніемъ, они навѣрное не поняли бы красоты поэмы, въ которой всѣ вмѣстѣ они составляютъ гармонію. Такъ и мы, люди, самыми нашими грѣхами, сами того не зная, служимъ красотѣ мірозданія; великій грѣхъ напр. есть прелюбодѣяніе, но отъ прелюбодѣянія рождается человѣкъ въ міръ; изъ нашего зла рождается добро и диссонансъ нашего грѣха разрѣшается въ гармоніи цѣлаго [3]). Служа объективнымъ цѣлямъ красоты въ мірозданіи, грѣхъ нашъ вмѣстѣ съ тѣмъ въ самомъ себѣ находитъ и свое наказаніе: „человѣкъ сталъ дурнымъ по своей волѣ, утративъ универсальное единство цѣлаго, коимъ онъ обладалъ, когда подчинялся заповѣдямъ Божіимъ; онъ былъ заключенъ въ части, дабы тотъ, кто не захотѣлъ осуществлять законъ былъ подчиненъ закону“ [4]). Въ силу вѣчнаго закона Божія всякая душа безпорядочная (нарушившая порядокъ) есть сама себѣ на-

---

[1]) Ibid. § 70.

[2]) Ср. Scipio Aur August Metaph стр. 87—88.

[3]) De Mus. cap. XI, § 30, De genesi contra Manich. lib. I, cap 16, §§ 25, 26. Ср. развитіе той же темы De ord. lib. II, cap. 4, §§ 11, 12, 13, гдѣ таже мысль иллюстрируется многочисленными примѣрами (необходимость солецизмовъ и барбаризмовъ въ нѣкоторыхъ стихотвореніяхъ, диссонансовъ въ музыкѣ, палача въ благоустроенномъ государствѣ и т. п.).

[4]) De Mus. ibid.

казаніе[1]); и такимъ образомъ, всякій грѣхъ служитъ къ обнаруженію не только Божественной красоты, но и справедливости. Отсюда не слѣдуетъ выводить заключенія, чтобы грѣхъ той или другой единичной души былъ необходимъ для красоты цѣлаго, ибо грѣшитъ она или нѣтъ, она одинаково служитъ раскрытію Божественнаго порядка, какъ карающей справедливости для грѣшниковъ или какъ единства мира и покоя для праведныхъ. „Богъ сотворилъ всѣ природы, — не только тѣ, которыя пребудутъ въ добродѣтели и справедливости, но также и тѣ, которыя имѣютъ согрѣшить: не для того, чтобы онѣ согрѣшили, но для того, *чтобы онѣ украшали міръ, захотятъ ли онѣ грѣшить и ни не грѣшить*“[2]). „Не самые грѣхи и не само несчастье необходимо для совершенства мірозданія, но необходимы самыя души; онѣ, если хотятъ, грѣшатъ; если же грѣшатъ, — несчастны“[3]). Но получая достойную мзду, онѣ не нарушаютъ красоты космоса. Всякое человѣческое страданіе свидѣтельствуетъ о горнемъ, небесномъ мірѣ, объ его справедливости и благости. Подвергается ли добрый и великій мужъ за благое дѣло жесточайшимъ пыткамъ, напримѣръ сожженію, — „мы называемъ это не наказаніемъ за грѣхъ, а свидѣтельствомъ мужества и терпѣнья“. „Мы удивляемся природѣ души которая не измѣняется измѣнчивостью тѣла; когда же мы видимъ, какъ такою пыткой поражаются члены жесточайшаго разбойника, мы одобряемъ порядокъ законовъ. Итакъ, *объ эти пытки служатъ красотѣ* (ornant ambo illa tormenta); но одна изъ нихъ — заслугою добродѣтели, другая же — заслуженнымъ наказаніемъ грѣха“[4]). Для мірозданья необходимы такіе безплотные духи, какъ ангелы, которые не могутъ грѣшить и страдать; но необходимы и такія души, которыя могутъ грѣшить. Грѣшатъ ли онѣ или нѣтъ, — *для порядка безразлично;* но онѣ нарушили бы строй вселенной, если бы не существовали[5]). Идеалъ Августина, какъ видно изъ этихъ цитатъ, не требуетъ согласія между цѣлью всеобщей и цѣлью индивида; послѣдній *не есть цѣль въ себѣ и для себя,* а служитъ лишь средствомъ для осуществленія Божественнаго порядка, который одинъ есть абсолютная цѣль. Этотъ объективный порядокъ по отношенію къ отдѣльному индивиду остается чуж-

---

[1]) Jussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus. Confess. lib. I, cap. 12, § 19

[2]) De lib. arbitrio lib. III, cap. 11.

[3]) Ibid. cap. 9.

[4]) Ibid. cap. 9 § 28.

[5]) Ibid. cap. 11.

дымъ и холоднымъ. Это не любовь, которая внутренно побѣждаетъ тварный эгоизмъ, а лишь внѣшнее единство, которое его въ себя включаетъ и насильственнымъ образомъ обуздываетъ. Это *внѣшній фатумъ* тяготѣющій надъ индивидомъ. Этотъ антигуманный характеръ Августиновой теодицеи вполнѣ объясняется указаннымъ нами смѣшеніемъ супранатуралистическаго и натуралистическаго элемента. Ибо поскольку она упраздняетъ все въ предвѣчномъ Божественномъ законѣ, для нея *все безразлично, лишь бы торжествовалъ* Божественный порядокъ. Съ другой стороны, жестокость этой теодицеи объясняется ея *ложнымъ натурализмомъ;* ибо въ природѣ, гдѣ все борется за существованіе, индивидъ и цѣлое суть враждующіе между собою элементы; цѣлое торжествуетъ надъ индивидуальнымъ эгоизмомъ, лишь какъ насильственный, внѣшній законъ, какъ естественная необходимость; жестокость системы состоитъ именно въ томъ, что, принимая естественный порядокъ за *благой* и *Божественный,* она неизбѣжно переноситъ равнодушіе природы, ея безразличное отношеніе къ радостямъ и страданіямъ индивида, — въ представленіе самаго горняго міра[1]). Это и случилось въ ученіи Августина. Красота вѣчнаго Божественнаго порядка въ его системѣ, осуществляется не во временной только, но и въ вѣчной противоположности добра и зла, рая и ада. Ибо и въ вѣчномъ, загробномъ мірѣ Августина адъ „*украшаетъ*“ собою вселенную, какъ необходимая эстетическая антитеза рая, служа вмѣстѣ съ тѣмъ отрицательнымъ свидѣтельствомъ о Божественной справедливости, простирающейся на все временное и торжествующей въ вѣчности.

III.

Такимъ образомъ, зло не нарушаетъ порядка вселенной, ибо „внѣ порядка ничто не случается“ (praeter ordinem nihil fieri)[2]). Но этимъ мы еще не отвѣтили на вопросъ, *откуда зло* и *какъ оно возможно.* Вопросъ этотъ, безспорно, одинъ изъ труднѣйшихъ въ метафизикѣ Августина, такъ какъ проводя черезо всю свою теодицею ту мысль, что *Богъ господствуетъ надъ зломъ*, онъ

---

[1]) Отношеніе универсальнаго порядка къ индивиду, Августинъ выразилъ въ классической формулѣ: Nihil seu commodi seu incommodi contigit in parte, quod non conveniat et congruat universo Contra Acad. I, 1 cap. 1.

[2]) De ord. I, 7.

съ самаго начала предполагаетъ, что *Богъ не есть виновникъ зла*.

Мы видѣли, что зло, не имѣя самостоятельной природы, можетъ существовать лишь какъ свойство какой-нибудь природы, и постольку обязано своимъ существованіемъ *добру* Но вмѣстѣ съ тѣмъ, оно не можетъ быть приписано абсолютному добру,— Богу; Богъ есть высшее благо не черезъ пріобщеніе къ чему-либо другому, а самъ по себѣ; зло же возможно только въ такихъ существахъ, которыя суть благо не сами по себѣ, а черезъ пріобщеніе къ единому высшему благу[1]). Относительно сотворенныхъ существъ мы видѣли, что они суть благо не сами по себѣ, а лишь черезъ пріобщеніе къ единству вселенной, въ которомъ одномъ выражается „благость Творца“ (bonitas Creatoris); ибо въ универсальномъ единствѣ цѣлаго, всякая тварь обладаетъ высшимъ благомъ; поскольку же она отвращается отъ этого высшаго блага и въ эгоистическомъ самоутвержденіи обращается къ низшимъ благамъ, дѣлая ихъ центромъ своего существованія, она утрачиваетъ высшее и подавляется единствомъ извнѣ, когда не хочетъ проникнуться имъ извнутри. Въ этомъ эгоистическомъ самоутвержденіи твари въ свободномъ отклоненіи ея отъ всеединства мірового порядка, заключается начало, принципъ всего злого. Нормальное состояніе всякаго существа, слѣд. и всякой человѣческой души заключается въ совершенномъ единеніи съ Богомъ, и Августинъ опредѣляетъ блаженство, какъ „состояніе души, прилѣпляющейся къ высшему благу“[2]) Грѣхъ состоитъ именно въ произвольномъ отклоненіи отъ этого идеальнаго состоянія. Но при этомъ не слѣдуетъ думать, чтобы сама наша воля или тѣ низшія блага, къ которымъ она обращается, были зломъ: *зломъ должно почитаться самое движеніе нашей воли, самое ея обращеніе* (ipsa conversio) *отъ вѣчнаго блага ко временнымъ*. Наша воля дана намъ, какъ органъ для блаженной жизни и какъ такая есть добро; зломъ поэтому должна почитаться не самая воля, а только злоупотребленіе ею; точно такъ же и тѣ низшія блага, къ которымъ мы стремимся, остаются благами по своей субстанціи. Дурно только то употребленіе, которое мы изъ нихъ дѣлаемъ[3]). Воля наша сама по себѣ не есть высшее, а *среднее благо* (medium bonum). Отвращаясь отъ перво-

[1]) De mor. Manich. lib II, cap. 4.

[2]) De lib. arbitrio, lib II, cap 19. Eaque ipsa vita beata, id est animi affectio inhaerentis incom mutabili bono, proprium et primum est hominis bonum

[3]) Ibid.

источника всякаго блага, она впадаетъ въ низшую жизнь, которая, по сравненію съ высшей, есть *смерть*[1]). На вопросъ же о томъ, откуда это движеніе нашей воли ко грѣху, мы можемъ только отвѣтить, что оно не отъ Бога. Это свободное, самопроизвольное движеніе нашей воли, притомъ, движеніе отъ большаго къ меньшему, — отъ бытія къ небытію, — слѣд. чисто дефективное[2]). Объяснить это движеніе воли невозможно въ силу самой его дефективной природы, „ибо невозможно знать того, что есть ничто“[3].) Самый вопросъ о положительной причинѣ зла неумѣстенъ, ибо зло не имѣетъ положительной причины (causa efficiens), а только чисто отрицательную (causa deficiens). Возможность такого движенія ко злу въ сотворенныхъ существахъ обусловлена тѣмъ, что они сотворены „изъ ничего“, и каждое изъ нихъ соединяетъ въ себѣ бытіе и небытіе, поскольку оно не обладаетъ абсолютной полнотою бытія; но это чисто отрицательная, формальная возможность зла, не объясняющая возникновенія его въ дѣйствительности.[4]) За невозможностью объяснить зло,— мы можемъ успокоиться на томъ, что оно, какъ чисто дефективное движеніе, происходитъ *изъ ничего* (ex nihilo), и слѣд. не относится къ Богу, не имѣетъ ничего общаго съ Нимъ, какъ абсолютною полнотою бытія[5]) Богу не можетъ быть поставлено въ вину и то, что Онъ сотворилъ души, коихъ грѣхъ Онъ предвидѣлъ. Дурно было бы, еслибы грѣшная душа была въ состояніи поколебать порядокъ міроздания; но этого она не можетъ, ибо порядокъ возстановляется черезъ наказаніе грѣха.[6]) Души, даже грѣшныя и несчастныя,— все же по своей природѣ выше вещества и *на своемъ мѣстѣ* украшаютъ міроздание; такія души разстроили бы гармонію космоса только въ томъ случаѣ, еслибы онѣ были допущены въ рай,— сферу высшую и имъ не подобающую[7]).

Изъ предшествующаго видно, что система Августина не преодолѣваетъ въ себѣ манихейскаго дуализма, съ которымъ она борется и что, напротивъ, этотъ дуализмъ реагируетъ въ ней въ видо-

1) Ibid.

2) Ibid lib. II, cap. 20. Contra Secundinum Manich. cap. 17.

3) De lib. arb. lib. II, cap. 20.

4) Contra Secund. cap. 19, Contra epist. Manich. cap. 38 и 40.

5) De lib. arb. lib. II, cap. 20.

6) De lib. arbitrio lib. III, cap 9.

7) Ibid. Во всемъ этомъ отдѣлѣ, мы могли касаться вопроса о злѣ и грѣхѣ лишь насколько онъ не связанъ съ вопросомъ о благодати позднѣйшаго происхожденія, т.-е. лишь поскольку самъ Августинъ трактовалъ о немъ до столкновенія съ пелагианствомъ.

измѣненномъ видѣ, какъ раздвоеніе между частью и цѣлымъ, — индивидомъ и космосомъ. Какъ мы уже говорили раньше субъективный, внутренній міръ индивида по отношенію къ цѣлому является въ ученіи Августина чѣмъ-то безразличнымъ и случайнымъ. Вслѣдствіе этого, непобѣжденный и непримиренный эгоизмъ твари, проявляющійся какъ *злое начало,* есть для него лишь слѣпая случайность, необъяснимый дефектъ съ точки зрѣнія разумнаго порядка: зло противополагается порядку, какъ нѣчто *абсолютно ирраціональное, слѣд. абсолютно ему внѣшнее,* несмотря на то, что система Августина не признаетъ ничего внѣшняго порядку; съ другой стороны, сама эта система, ничего не въ состояніи противопоставить злу кромѣ *внѣшней уголовной реакціи закона.* Для цѣлаго въ сущности безразлично добро и зло въ отдѣльныхъ его частяхъ, лишь бы сохранялось цѣлое. Поэтому, торжество порядка выражается не въ упраздненіи зла, а лишь въ томъ, что ему отводится „*подобающее ему мѣсто*“ въ мірозданіи. Оно не уничтожается, а напротивъ того, *содержится* закономъ.

IV.

Эта непримиренная противоположность между частью и цѣлымъ, индивидомъ и универсальнымъ закономъ, есть центральное противорѣчіе метафизики Августина. При всемъ своемъ внѣшнемъ единствѣ и стройности *она двоится.* Это въ особенности станетъ для насъ яснымъ, если мы постараемся прослѣдить ее во всѣхъ ея послѣдствіяхъ. Мы уже видѣли, какъ натуралистическій моментъ системы выражается въ оптимистическомъ возвеличеніи временнаго природнаго порядка; между тѣмъ аскетическій ея элементъ выражается въ презрѣніи къ земному какъ земному, къ временному какъ временному. Система Августина, въ сущности, находится въ двойственномъ отношеніи къ временной, земной дѣйствительности, совмѣщая въ себѣ двѣ противоположныя точки зрѣнія относительно нея. Становится ли она на точку зрѣнія универсальнаго единства, порядка, — и зло утрачиваетъ для нея свою реальность; оно испаряется, обращаясь въ пустую видимость. Созерцаетъ ли она вселенную съ точки зрѣнія страждущаго и чувствующаго индивида, — для него напротивъ, на первый планъ становится *реальность зла, страданія,* а добро обращается въ недостигнутый идеалъ, въ нѣчто трансцендентное, далекое. Подавленный извнѣ закономъ враждебной природы, индивидъ

ощущаетъ единство лишь какъ утраченное благо, какъ неудовлетворенную потребность своего грѣховнаго существа. Единство цѣлаго здѣсь вновь заслоняется контрастомъ между временною, *дурною дѣйствительностью* и трансцендентною, *загробною жизнью*. Отсюда происходитъ то, что одна и та же система является оптимистической и пессимистической заразъ, колеблясь постоянно между двумя точками зрѣнія. Въ ученіи бл. Августина страхъ не упраздняется надеждою: настроеніе его не въ меньшей, а можетъ быть въ большей степени, чѣмъ настроеніе его латинскихъ предшественниковъ, — характеризуется, какъ „постоянное колебаніе“ между тѣмъ и другимъ[1]). Ибо съ точки зрѣнія системы нашего отца церкви, — личность, съ одной стороны, сознаетъ себя частью прекраснаго и разумнаго цѣлаго и постольку настроена оптимистически, надѣясь на свое спасеніе; но съ другой стороны, противопоставляя себя этому цѣлому, она чувствуетъ себя непримиренной съ нимъ: міровое единство противополагается ей извнѣ, какъ холодный, безстрастный законъ, а поэтому и она, въ свою очередь, остается къ нему холодною. Декламаціи о „красотѣ“ и „благости мірозданія звучатъ фальшью; онѣ не успокоиваютъ тревоги вѣрующей души. Она чувствуетъ все шаткимъ, непрочнымъ и *трепещетъ* за свое спасеніе: „Я тогда только буду поистинѣ жить“, говоритъ Августинъ, „когда я уже ни отъ чего не буду бояться, чтобы мнѣ не умереть. Ибо никакая другая жизнь кромѣ вѣчной и блаженной не называется безо всякаго прибавленія просто жизнію, какъ единственно достойная этого названія; въ сравненіи съ нею та, которою мы живемъ, — должна быть скорѣе называема смертію, чѣмъ жизнію“[2]). Всѣ вы хотите жить, всѣ вы хотите быть здоровы, обращается Августинъ въ одной изъ своихъ проповѣдей къ своей паствѣ. „Но здоровье и жизнь, если только мы боимся, чтобы она не кончилась, уже не есть жизнь. Ибо это не есть *постоянная*

---

[1]) Гарнакъ характеризуетъ словами „Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung настроеніе древнихъ христіанъ до Августина (Dogmengesch. стр. 59—61). Августина онъ считаетъ, напротивъ, реформаторомъ христіанскаго благочестія въ томъ смыслѣ, что онъ замѣнилъ эти элементы древняго настроенія „спокойствіемъ въ вѣрѣ и любви“ (ibid. стр. 63—64). Но именно этого „спокойствія“ мы и не находимъ въ системѣ Августина. Благодать, спасающая только ограниченное число избранниковъ по предопредѣленію, — не избавляетъ отъ страха. Самъ же Гарнакъ, противорѣча себѣ, признаетъ, что ученіе Августина о предопредѣленіи дѣлаетъ все недостовѣрнымъ въ вѣрѣ (ibid. стр. 197). О какомъ же послѣ этого можно говорить спокойствіи?

[2]) In psalm. CXVIII, Enarr., Sermo XIX § 4.

жизнь, но постоянный страхъ (non est enim semper vivere, sed semper timere). Но постоянно бояться, значитъ постоянно терзаться (semper cruciari). Если же мука продолжается въ вѣчность, то гдѣ же вѣчная жизнь? Мы достовѣрно знаемъ, что нѣтъ жизни блаженной, кромѣ вѣчной, или, еще лучше, что нѣтъ ничего блаженнаго кромѣ жизни; ибо если она не вѣчно и не постоянно насыщаетъ, то, безо всякаго сомнѣнія, она и не блаженна, и не жизнь“ [1]). Мы тогда только можемъ успокоиться когда очутимся въ томъ царствѣ, относительно котораго сказано: „царствію Его не будетъ конца“, ибо *тогда только вѣчная жизнь станетъ для насъ вполнѣ достовѣрною* [2]). Въ этомъ только царствіи будущаго вѣка, мы найдемъ миръ и покой. Ибо, „что это за миръ, если не тотъ, котораго міръ не имѣетъ. Что это за миръ, если не тотъ, которымъ не обладаетъ эта жизнь, которая есть смерть въ сравненіи съ тою“ [3]). Мы проводимъ дни нашей земной жизни „въ порчѣ этой плоти, подъ столь великимъ бременемъ тлѣннаго тѣла, среди столькихъ искушеній, столькихъ трудностей; здѣсь господствуетъ ложная страсть и нѣтъ ни малѣйшей безопасности въ радости; здѣсь страхъ мучителенъ, страсть ненасытима, скорбь жгуча (tristitia arida). Вотъ сколь злы наши дни; и никто не хочетъ кончить эти несчастные дни, и люди здѣсь много просятъ Бога, чтобы имъ долго жить. Что же значитъ долго жить, какъ не долго мучиться! Что значитъ долго жить, какъ не прибавлять несчастные дни къ несчастнымъ днямъ“ [4]). Прибавимъ къ этому, что мы не можемъ быть увѣрены въ завтрашнемъ днѣ [5]) что „конецъ нашей жизни недостовѣренъ, ибо всякій человѣкъ подверженъ случаю“ (omnis homo cum casu suo ambulat) [6]) и земная жизнь представится намъ въ самомъ безотрадномъ свѣтѣ. Ея блага суть миражъ, сновидѣніе, ея наслажденія достойны презрѣнія [7]). Въ ней мы *реально испытываемъ* лишь тяжесть труда, обладая покоемъ *лишь въ идеѣ*, въ на-

---

1) Sermo CCCVI, cap. 8. § 7.

2) Ibid.

3) Sermo XVI, cap. 1. Наша жизнь въ сравненіи съ вѣчною есть umbra vitae (Sermo CCCLI, cap. 3). Longa vita nihil aliud est, quam longa infirmitas (Sermo LXXX, cap. 1. § 2.

4) Sermo LXXXV ср. вообще всю эту прекрасную проповѣдь.

5) Sermo IX, cap. 2.

6) Sermo CCXXXII, cap. 8.

7) Sermo CCCXLV.

деждѣ [1]). Надежда эта, однако, никогда до самаго конца жизни человѣка, хотя бы даже и святого (De C. D. L. XIX, cap. 10) — не можетъ перейти въ полную увѣренность, а потому въ этой жизни недостижимо и полное спокойствіе.

Земная дѣйствительность представляется Августину то какъ прекрасный, величественный храмъ, въ которомъ обитаетъ Богъ, то какъ мѣсто казни. Эта двойственность какъ нельзя болѣе соотвѣтствуетъ общественному настроенію той эпохи. Всегда присущій человѣчеству *страхъ смерти* въ то время усиливается угрожающей со всѣхъ сторонъ опасностью варварскихъ нападеній; тогдашнее общество живетъ въ ожиданіи близкаго конца, — всеобщаго крушенія. Но съ другой стороны, оно чувствуетъ себя въ несокрушимомъ и величественномъ зданіи церкви, ища спасенія отъ гнетущаго его страха въ *храмѣ Божіемъ*. Контрастъ въ системѣ Августина соотвѣтствуетъ, такимъ образомъ, *контрасту историческому*.

Вглядываясь въ ученіе Августина, мы убѣждаемся, что эта двойственность въ отношеніи къ временной дѣйствительности тѣснѣйшимъ образомъ связана съ метафизическимъ его принципомъ, и прежде всего — съ платонизмомъ нашего отца церкви. Ибо, съ одной стороны, поскольку временная дѣйствительность есть осуществленіе идеальнаго Божественнаго космоса, она есть нѣчто прекрасное, благое; но поскольку она, напротивъ, противополагается Божественной дѣйствительности, *идеѣ*, она, по сравненію съ ней, есть нѣчто призрачное, ложное, не долженствующее быть. Только вѣчное есть подлинно, истинно сущее *(ὄντως ὄν)* и долженствующее быть; все временное, напротивъ, есть нѣчто „всегда возникающее и уничтожающееся, подлинно же никогда не существующее“ *(ἀεὶ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν)* и быть не долженствующее. Какъ оптимистическое, такъ и пессимистическое отношеніе къ земной дѣйствительности можно указать уже въ системѣ Платона, коего метафизическій принципъ воспринялъ Августинъ. Платонъ, слѣдовательно, является предтечей его въ томъ и въ другомъ; а потому ошибочно было бы видѣть, вмѣстѣ съ Рёйтеромъ [2]), въ одномъ оптимизмѣ нашего

---

[1]) Epist. LV Ad Inquis. Januar. cap. 14, § 26. Ambulamus ergo in re laboris, sed in spe quietis, in carne vetustatis, sed in fide novitatis. Для характеристики пессимистическаго настроенія Августина ср. многочисленныя цитаты, приведенныя у Рёйтера, Augustinische Studien стр. 357–364.

[2]) Reuter, August. Studien, стр. 374.

отца церкви результатъ эллинскаго вліянія. Какъ то, такъ и другое, какъ пессимизмъ системы, такъ и ея оптимизмъ суть выраженія одного и того же метафизическаго и, вмѣстѣ съ тѣмъ, этическаго принципа. Ибо поскольку Божественный порядокъ *наполняетъ* собою нашу дѣйствительность и господствуетъ надъ нею, постольку она представляется истинною, благою; поскольку же онъ трансцендентенъ ей, она неизбѣжно представляется лишенною истинной жизни, слѣдовательно чѣмъ-то ненормальнымъ въ своемъ отчужденіи отъ Бога и подлежащимъ упраздненію. Поэтому, Рейтеръ напрасно противополагаетъ оптимистическій элементъ разбираемой системы пессимистическому въ томъ смыслѣ, будто пессимизмомъ отличается этическое міросозерцаніе Августина, тогда какъ оптимистическая его тенденція объясняется метафизическими и эстетическими интересами[1]), какъ будто можно отдѣлять то и другое и противополагать этику нашего мыслителя ея метафизикѣ. На самомъ дѣлѣ Августинъ одинаково метафизически заинтересованъ и въ трансцендентности Божества и въ имманентности Божественнаго порядка: и то и другое суть необходимые моменты одного и того же метафизическаго принципа; съ другой стороны, для этики нашего отца церкви одинаково важно и то, что Божественная дѣйствительность есть трансцендентный идеалъ, съ которымъ мы должны сообразовать нашу дѣятельность, не прилѣпляясь къ земному, какъ такому, и то, что земная наша жизнь просвѣтляется провиденціальнымъ смысломъ, въ силу осуществляющагося уже на землѣ Божественнаго порядка. Этика Августина и его метафизика не суть безусловно чуждыя другъ другу области, а напротивъ, составляютъ органическое цѣлое. Вообще, та и другая точка зрѣнья, и трансцендентность, и имманентность Божественнаго по отношенію

---

1) Ibid. стр. 475, ср. 372, 373 Гарнакъ (Dogmengesch т. III, стр. 102) указываетъ на то, что, съ точки зрѣнія неоплатоническаго принципа, временная дѣйствительность получаетъ для Августина «двоякое освѣщеніе": она разсматривается имъ то какъ художественное произведеніе, то какъ „ничто" въ сравненіи съ Божествомъ. Но двоякое отношеніе къ земной дѣйствительности безъ сомнѣнья влечетъ за собой у Августина и двоякую этическую оцѣнку земной жизни. Я рѣшительно не вижу возможности отдѣлять здѣсь этическій элементъ отъ метафизическаго. Если въ наши дни ученіе объ идеѣ Платона было цѣликомъ воспринято въ пессимистическое ученіе Шопенгауера, то это объясняется только тѣмъ, что оно заключаетъ въ себѣ элементъ пессимистическій — сознаніе несоотвѣтствія земной призрачной дѣйствительности съ идеей. Ученіе Августина не двоится между его этикой и метафизикой, какъ думаютъ почтенные нѣмецкіе ученые; скорѣе двоится и то и другое, т.-е. какъ метафизическая такъ и этическая точка зрѣнія Августина.

къ земному суть необходимые моменты въ христіанской идеѣ и не составляютъ въ ней противорѣчія, ибо одинъ и тотъ же Богъ обитаетъ во всемъ, не раскрываясь однако же во всей полнотѣ въ нашей земной дѣйствительности. Необходимы и связанныя съ этимъ этическія тенденціи, — и пессимистическое презрѣніе къ временнымъ благамъ, *какъ такимъ*, (т.-е. къ временному, поскольку оно не служитъ вѣчному), и оптимизмъ христіанской надежды, которая видитъ въ самой временной дѣйствительности проявленіе разумнаго плана, необходимую ступень къ вѣчности. Но система Августина, какъ видно уже изъ всего предшествовавшаго изложенія, вовсе не есть чистое и безпримѣсное христіанство и пессимистическій ея элементъ находится въ ней не совсѣмъ въ такомъ отношеніи къ оптимистическому, какъ это требуется сущностью христіанской идеи. И тутъ сказывается противоположность ложнаго аскетизма и ложнаго натурализма, составляющая *πρῶτον ψεῦδος* всего умозрительнаго ученія великаго отца церкви. Оптимизмъ нашего мыслителя не можетъ быть признанъ вполнѣ христіанскимъ потому, что онъ превозноситъ тотъ несовершенный порядокъ природы, въ которомъ спасенье индивида безразлично для цѣлаго; оптимизмъ этотъ, слѣдовательно, не удовлетворяетъ элементарному требованію христіанской надежды; — онъ не даетъ личности *увѣренности въ ея собственномъ спасеніи*. Съ другой стороны, аскетическій *пессимизмъ* Августина также заключаетъ въ себѣ антихристіанскій элементъ: ученіе Августина не въ состояніи преодолѣть того *страха*, который, по словамъ апостола, чуждъ духу истинной любви потому, что, не будучи уравновѣшенъ надеждою, онъ заключаетъ въ себѣ элементъ *недовѣрія*. Это не есть только страхъ передъ временной опасностью, но страхъ вѣчныхъ адскихъ мукъ. Этотъ антихристіанскій элементъ ученія Августина, его ложный оптимизмъ, точно такъ же, какъ и его ложный пессимизмъ обусловленъ тѣмъ, что центральнымъ, высшимъ его понятіемъ служитъ не то, что по сущности христіанской идеи является единственно достойнымъ предметомъ надежды, — не любовь, для которой дорого всякое созданіе, какъ такое, а порядокъ, *безстрастный законъ*, который бережетъ только тѣхъ, кто его исполняетъ и казнитъ тѣхъ, кто ему противится, — justitia suum cuique retribuens. Порядокъ вселенной такъ устроенъ, читаемъ мы въ трактатѣ De libero arbitrio[1]), что „такъ какъ никто не

---

[1]) Lib. III, cap. XV.

преодолѣваетъ законовъ всемогущаго Творца, то душа не можетъ не заплатить своего долга; ибо она отдаетъ его, или хорошо пользуясь тѣмъ, что она получила, или же утрачивая то, чѣмъ она не хотѣла хорошо пользоваться. Итакъ, если она не отдаетъ должнаго, творя справедливость, то она заплатитъ свой долгъ, страдая несчастьемъ, такъ какъ въ томъ и другомъ звучитъ это слово долга". Съ каждымъ будетъ поступлено *по закону* и порядокъ мірозданья есть прежде всего строго-юридическій порядокъ; въ этомъ перенесеніи юридической схемы въ понятіе о Божественномъ міроправленіи Августинъ сходится съ большею частью латинскихъ отцовъ церкви. Этотъ юридическій элементъ не есть нѣчто случайное по отношенію къ его системѣ, ибо онъ необходимо связанъ съ понятіемъ порядка (ordo), — центральнымъ и основнымъ ея понятіемъ.

Съ точки зрѣнія этого понятія Августинъ смотритъ и на тайну Боговоплощенія. Весьма любопытнымъ представляется то, что Боговоплощеніе, этотъ центральный принципъ христіанства, не поставлено въ центръ системы нашего мыслителя, а разсматривается лишь какъ *одна изъ манифестацій вѣчнаго порядка*, подчиняясь такимъ образомъ этой ея центральной идеѣ. Цѣль Боговоплощенія не въ немъ самомъ, а въ возстановленіи порядка, нарушеннаго грѣхопаденіемъ. Въ теоріи искупленія Августина, какъ она формулировалась уже въ раннихъ его сочиненіяхъ, *порядокъ есть абсолютная цѣль, Боговоплощеніе же лишь средство* по отношенію къ нему; оно не центръ, а звено въ міровомъ процессѣ; оно обусловлено „простирающейся на все справедливостью Божіей", которая „не могла оставить неупорядоченными самыя развалины согрѣшающихъ" (ruinas peccantium)[1]. Содержимыя узами грѣха, человѣческія души уже не могли иначе возвыситься къ созерцанію горняго, невидимаго міра, какъ будучи понуждаемы къ тому самими чувственными вещами; онѣ могли воспринимать сверхчувственное содержаніе лишь въ чувственной формѣ. Потому-то и явился Сынъ Божій, облеченный въ человѣка (homine indutus), и сталъ видимымъ, „чтобы преданныхъ чувственнымъ вещамъ воззвать къ Себѣ сверхчувственному" (ut visibilia sectantes ad se invisibilem revocaret)[2]. Абсолютная цѣль такимъ образомъ — не въ воплощеніи Божества, какъ такомъ, а вочеловѣченіе нужно лишь для того,

[1]) De lib. arbitrio, lib. III, cap. 10.
[2]) Ibid.

чтобы *воззвать вновь души къ созерцанію горняго порядка,* сдѣлать послѣдній болѣе наглядным доступнымъ, для нихъ. „Слово стало плотью“, читаемъ мы въ Confessiones, гдѣ та же мысль выражена еще яснѣе, „чтобы дѣтство наше питалось молокомъ Твоей мудрости, которою Ты сотворилъ все“ (ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua)[1]). Боговоплощеніе представляется здѣсь, какъ *педагогическая мѣра,* вызванная незрѣлостію рода человѣческаго, которому нужно молоко вмѣсто твердой пищи, — предварительная ступень, и не вершина и абсолютная цѣль въ процессѣ спасенія. Въ другомъ мѣстѣ[2]) Августинъ толкуетъ слова Евангелія „Азъ есмь путь, истина и жизнь“ (Іоанн. XIV, 6) въ томъ смыслѣ, что воплощеніе Христа, есть только „путь“, притомъ начало нашего земного пути, переходная стадія, а не высшая цѣль нашего странствованія, воспитательное средство, въ которомъ уже не нуждаются достигшіе совершенства въ любви[3]). Впослѣдствіи, на вопросъ о томъ, не могъ ли Богъ спасти людей какимъ либо другимъ способомъ, и было ли Боговоплощеніе безусловно необходимо, Августинъ могъ отвѣчать, что у Бога, „Коего власти все одинаково подчинено, *не было, недостатка въ другихъ способахъ*; но для исцѣленія нашего страданія не было другого, болѣе подходящаго способа и не было въ немъ надобности“[4]). Съ точки зрѣнія основного христіанскаго принципа Богочеловѣчества, тутъ, собственно говоря, нѣтъ никакого вопроса; ибо соединеніе Христа съ человѣческой природой, по самой сущности христіанскаго ученія, не есть одинъ изъ способовъ человѣческаго спасенія, но *само наше спасеніе.* Самое возникновеніе этого вопроса, свидѣтельствуетъ о нѣкоторомъ уклоненіи Августина отъ основного христіанскаго принципа, въ томъ смыслѣ, что для него Боговоплощеніе есть лишь *„наиболѣе подходящій способъ“* (conveniens modus) нашего спасенія, слѣдовательно нѣчто внѣшнее и случайное по отношенію къ самому спасенію: спасеніе для него мыслимо и безъ Бого-

---

1) Confess. VII, cap. 18, § 24 ср. De utilitate cred cap 15, § 33.

2) De doctrina Christiana, lib I, cap. 34 ср. Harnack Dogmengesch. т. III, стр. 88. Er hat sich sogar der Auffassung genahert, dass auch die Thatsachen der irdischen Offenbarung Christi Stufen sind, die der Glaubige, dessen Herz von Liebe erfullt ist, uberschreitet. Harnack указываетъ тамъ же на связь этого воззрѣнія, съ ученіемъ о Богѣ, на которое мало воздѣйствовало представленіе о Христѣ, какъ исторической личности.

3) De c. D. lib. XI, cap. 2.

4) Ср. De Trinitate, lib. XIII, cap 10.

воплощенія. Гарнакъ, излагая христологію Августина, поражается тѣмъ высокимъ значеніемъ, какое послѣдній придаетъ человѣческому элементу во Христѣ[1]). Это плохо мирится съ только что приведенными словами того же писателя, гдѣ онъ говоритъ, напротивъ, объ умаленіи значенія Христа, какъ исторической личности въ ученіи нашего отца церкви[2]). Мы, съ свой стороны, поражены въ ученіи Августина именно умаленіемъ человѣческаго элемента во Христѣ, который низводится на степень *вспомогательнаго орудія искупленія*. Весь смыслъ Боговоплощенія резюмируется для Августина словами: „сила совершается въ слабости“ (robur in infirmitate perficitur); здѣсь гордость человѣческой воли сокрушается смиреніемъ Божества, совершающаго наше спасеніе въ уничиженіи[3]). Во всемъ этомъ ученіи есть, разумѣется, и христіанскій и нехристіанскій элементъ. Ибо поскольку Августинъ видитъ въ Боговоплощеніи *актъ смиренія* человѣческаго естества передъ Божествомъ, — онъ конечно стоитъ на почвѣ христіанскаго принципа; поскольку же человѣческій элементъ въ Божествѣ перестаетъ быть цѣлью и низводится на степень средства, пассивнаго орудія самооткровенія божественной силы и порядка, — по стольку мы имѣемъ дѣло съ антихристіанскимъ элементомъ разбираемаго ученія[4]). То же умаленіе человѣческаго элемента, выразилось и въ ходячей въ то время на западѣ юридической теоріи искупленія, которую усвоилъ себѣ Августинъ. Самый процессъ искупленія, по смыслу этой теоріи, разсматривается какъ правильный юридическій процессъ, — тяжба между Богомъ и діаволомъ. Человѣкъ былъ подчиненъ діаволу въ наказаніе за грѣхъ, и въ силу самаго факта грѣхопаденія послѣдній пріобрѣлъ *нѣкоторое законное надъ нимъ право*. Это правомѣрное и законное господство діавола надъ потомствомъ Адама должно было продолжаться до тѣхъ поръ, пока, убивъ одного праведнаго и безгрѣшнаго, діаволъ тѣмъ самымъ не нарушитъ закона, въ силу котораго онъ господствуетъ: „Итакъ, онъ (діаволъ) справедливѣйшимъ образомъ принуждается утратить вѣрующихъ въ Того, Кого онъ несправедливо

---

1) Dogmengesch. III, 116, 120.

2) Ibid. стр. 88, ср. только что приведенную цитату ср. также стр. 213. „Die Menschenwerdung tritt ganz zuruck, oder wird in eine Beleuchtung gestellt, die den Griechen vollig fremd war“.

3) Ср. Harnack, ibid. стр. 120.

4) Мы еще вернемся впослѣдствіи къ христологіи Августина, которую мы не могли пока разсматривать съ точки зрѣнія позднѣйшаго его ученія о благодати.

убилъ, чтобы они *заплатили долгъ* и тѣмъ, что они временно умираютъ, и тѣмъ, что они вѣчно живутъ въ Томъ, Который заплатилъ за нихъ то, *чего онъ не былъ долженъ*“ [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ силу той же справедливости, діаволъ сохраняетъ, „какъ соучастниковъ въ вѣчномъ своемъ осужденіи“ тѣхъ, кто вмѣстѣ съ нимъ пребудетъ въ непослушаніи [2]). Во всей этой юридической теоріи искупленія, составлявшей въ то время на западѣ нѣкотораго рода мѣстное преданіе, центральнымъ понятіемъ опять таки является справедливость — justitia (у Августина ordo), а вочеловѣченіе есть лишь средство, хитрость Бога, чтобы, не нарушая закона, выиграть тяжбу у діавола. Не будь грѣха, не было бы и вочеловѣченія. Центральный догматъ христіанства низводится такимъ образомъ до степени инцидента, вызваннаго грѣхомъ человѣка.

Протестантскіе историки, которые видятъ въ Августинѣ прежде всего предтечу и родоначальника евангелическаго христіанства, любятъ представлять дѣло въ такомъ видѣ, будто юридическій, законническій элементъ его ученія есть нѣчто по отношенію къ нему внѣшнее и случайное. Все то, что есть въ его системѣ законническаго и антигуманнаго, относится большею частью на счетъ его церковности, какъ „вульгарно католическое“, тогда какъ особенность самого Августина, съ точки зрѣнія тѣхъ же писателей, выражается по преимуществу въ христіанскихъ, „евангелическихъ“ элементахъ его ученія. Мы здѣсь не можемъ входить въ обстоятельный разборъ аргументаціи этихъ ученыхъ, пока мы не изложили ученій о церкви и благодати, имѣющихъ особо важное значеніе для опредѣленія отношенія Августина къ церкви вообще и къ церкви того времени въ частности. Но уже и теперь, на той точкѣ, гдѣ мы стоимъ, — мы можемъ констатировать тотъ въ высшей степени важный фактъ, что антигуманный элементъ міросозерцанія нашего отца церкви коренится въ основномъ его принципѣ, а потому присутствуетъ въ немъ съ самаго начала. Особенности религіознаго ученія Августина, по словамъ Harnack'a яснѣе всего проявляются въ самыхъ раннихъ его сочиненіяхъ [3]), написанныхъ тотчасъ послѣ обращенія. Не будучи посвященъ въ духовный санъ, онъ въ ту эпоху еще не связанъ „церковно-догматическимъ интересомъ“, и по тому самому —

---

[1]) De lib. arbitrio lib. III, cap. 10.

[2]) Ibid.

[3]) De vita beata, Adv. Academicos, De ordine и письма къ Небридію.

свободнѣе въ выраженіи своего субъективнаго религіознаго настроенія, чѣмъ въ послѣдующихъ сочиненіяхъ[1]). Что же сказать объ этихъ произведеніяхъ молодости нашего отца церкви? Въ нихъ онъ дѣйствительно меньше связанъ церковью, но зато меньше связанъ и христіанствомъ. Имя Христа въ нихъ рѣдко упоминается; слѣд. то, что въ христіанствѣ составляетъ центральную идею, — стоитъ здѣсь на заднемъ планѣ. И самое ученіе, какъ мы видѣли, называется не ученіемъ Христа, а „ученіемъ Пиѳагора". Зато уже въ этихъ сочиненіяхъ стоитъ на первомъ планѣ то, что въ христіанствѣ составляетъ лишь подчиненный моментъ, *идея порядка, — формальное единство возводится въ абсолютный принципъ*. Въ нихъ дѣйствительно уже выразился тотъ идеалъ истинно религіознаго настроенія, которое опредѣляется какъ „*наслажденіе въ обладаніи Богомъ*" въ противоположность безконечному блужданію и исканію. Но рядомъ съ этимъ *христіанскимъ элементомъ религіознаго чувства*, мы уже находимъ *антигуманный и антихристіанскій принципъ системы*, выразившійся въ теодицеѣ Августина, уже изложенной нами, классически формулированный имъ уже въ одномъ изъ первыхъ сочиненій[2]).

Что же касается юридическаго элемента, то по словамъ Гарнака, именно этотъ, характеристическій элементъ западнаго христіанства „противорѣчитъ образу мыслей Августина въ дѣлахъ вѣры"[3]). Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, юридическій элементъ коренится въ томъ же основномъ принципѣ его системы, въ понятіи ordo. Ибо поскольку въ порядкѣ вселенной выражается свободная, творящая воля Божества этотъ вѣчный порядокъ есть Его вѣчное законодательство (понятіе ordo покрывается другимъ понятіемъ: leges omnipotentis Creatoris).

Вслѣдствіе указаннаго нами раздвоенія между индивидомъ и космосомъ, универсальный порядокъ противополагается личности, какъ *законъ внѣшній, какъ принудительная, юридическая норма*.

---

[1]) Harnack, Dogmengesch. III, стр. 85.

[2]) См. цитированное самимъ Гарнакомъ положеніе: mala in ordinem redacta faciunt decorem universi, De ord. II, 11.

[3]) Dogmeng. III, 3.

V.

Мудрость Божія есть то *въ чемъ все и всѣ едино*. Она не есть только архитектурный принципъ вселенной, но и принципъ всемірной соціальной организаціи. Она есть все во всемъ; она проявляется и открывается въ человѣкѣ и человѣческомъ обществѣ, какъ и во всемъ существующемъ; но откровеніе это не можетъ быть совершеннымъ и полнымъ въ нашей земной дѣйствительности. Наша земная, извращенная природа противополагается Божественной мудрости, какъ область ей внѣшняя, чуждая. Грѣховное человѣчество подавляется единствомъ Божественнаго закона извнѣ. Между тѣмъ, идеалъ Августина требуетъ совершеннаго единенія съ Богомъ, совершеннаго обладанія Имъ, т.-е. такого состоянія, при которомъ Божественное единство всецѣло господствуетъ надъ человѣческой жизнью, какъ индивидуальной, такъ и общественной. Высшее благо человѣка состоитъ въ томъ, чтобы „прилѣпляться къ Богу“. Но какимъ же путемъ наша грѣховная природа приводится къ этому Божественному единству?

Человѣкъ самъ не можетъ выйти изъ своего грѣховнаго состоянія и возвыситься къ мудрости: „ибо всякая грѣшная душа подвергается этимъ двумъ наказаніямъ: незнанію и слабости“ (ignorantia et difficultas) [1]). Чтобы выйти изъ состоянія мрака и невѣдѣнія, „остается молить Провидѣніе слезными и жалостными мольбами, чтобы Оно пришло къ намъ на помощь“ [2]). Чтобы намъ спастись, Божественное единство должно противопоставить себя нашей слабости, какъ спасающее начало, прійти на помощь нашему невѣдѣнію, какъ объективный авторитетъ.

Большинство людей не способны къ разумному познанію истины: разумное сознаніе вообще составляетъ аристократическую привиллегію меньшинства мудрыхъ. Что же касается массы людей темныхъ, неразвитыхъ, умственно немощныхъ, то одинъ лишь авторитетъ можетъ заставить ихъ поспѣшать къ мудрости [3]). Допустимъ даже, что нѣкоторые избранные въ состояніи собственными силами своего ума возвыситься къ познанію истины: слѣ-

---

[1]) De libero arb. lib. III, 18.

[2]) Такъ описываетъ Августинъ свой собственный переходъ отъ скептическаго отчаянья къ вѣрѣ въ церковный авторитетъ (De utilitate credendi, cap. 8, § 20).

[3]) De util. cred. cap. 16, § 34.

дуетъ ли изъ этого, что нужно остальнымъ людямъ, не обладающимъ столь совершенными умственными способностями, отказать въ религіи и въ спасеніи? Религія есть универсальное откровеніе Божественной мудрости *для всѣхъ*, а не монополія *нѣкоторыхъ*,— умнѣйшихъ; никто изъ жаждущихъ спасенія не долженъ быть ею отвергаемъ [1]). Раціональное познаніе, доступное лишь меньшинству людей, потому самому не можетъ быть формой универсальнаго откровенія истины. Между тѣмъ, если существуетъ универсальное Провидѣніе, простирающее свои заботы на все существующее, то по отношенію къ человѣчеству дѣйствіе этого Провидѣнія должно выразиться въ *универсальномъ откровеніи,* которое было бы всѣмъ явно и доступно. „Я думаю, говоритъ Августинъ, что нѣтъ никого, кто, будучи связанъ какой бы то ни было религіей, не считалъ бы что по крайней мѣрѣ о нашихъ душахъ заботится Провидѣніе“ [2]). Если Божественное Провидѣніе не управляетъ человѣческими дѣлами, то нечего и заботиться о религіи. Но такъ какъ все въ мірѣ, и цѣлесообразное его устройство, и прекрасныя формы видимыхъ вещей, и наше внутреннее сознаніе, свидѣтельствуетъ намъ о единомъ Богѣ, такъ какъ мы побуждаемся искать Его и извнѣ и извнутри, и частнымъ и какъ бы публичнымъ образомъ (publice et privatim), то необходимо предположить, что само Провидѣніе идетъ навстрѣчу нашему исканію [3]). „Не должно отчаиваться въ томъ, что тѣмъ же Богомъ установленъ нѣкоторый авторитетъ, на который мы можемъ опереться, какъ на несокрушимую твердыню, чтобы возноситься къ Богу“ [4]). Божественное Провидѣніе заботится не только о единичныхъ людяхъ, т.-е. какъ бы частнымъ образомъ, но о цѣломъ человѣческомъ родѣ, *какъ бы публично (tanquam publice).* Что дѣлается для единичныхъ людей, про то знаетъ Богъ, Который дѣлаетъ, и сами тѣ, для кого Онъ дѣлаетъ. То же, что Онъ дѣлаетъ относительно рода человѣческаго, то Онъ захотѣлъ показать черезъ исторію и пророчества“ (per historiam commendari voluit et per prophetias) [5]). Познаніе доступно отдѣльнымъ личностямъ, но всемірно-историческая форма Божественнаго дѣйствія на человѣчество, какъ цѣлое, есть откровеніе, являющееся въ формѣ авторитета. Это обусловливается чело-

[1]) Ibid. cap. 10, § 24.

[2]) De morib. eccles. cath cap. 6, § 19.

[3]) De utilitate credendi cap. XVI, § 34.

[4]) Ibid.

[5]) De vera religione, cap. 25, § 46

вѣческой незрѣлостью и немощью. „Большинство людей таковы, что если они пожелаютъ понять разумомъ, они въ высшей степени легко обманываются видимостью разума, впадая въ разнообразныя и вредныя мнѣнія, такъ что или вовсе не могутъ отъ нихъ освободиться или освобождаются съ величайшимъ трудомъ. Таковымъ въ высшей степени полезно и вѣрить превосходнѣйшему авторитету и сообразовать съ этимъ свою жизнь“ [1]). Познаніе разума и тѣмъ немногимъ, кому оно доступно, достается цѣною долгихъ блужданій вокругъ да около (longi circuitus); авторитетъ же представляетъ кратчайшій и легчайшій путь къ истинѣ [2]). Авторитетъ есть прежде всего *принципъ педагогическій.* Таковъ порядокъ природы, что когда мы чему-нибудь учимся, разуму предшествуетъ авторитетъ“ [3]). Всѣ мы начинаемъ съ невѣжества, восходя лишь постепенно къ знанію, всѣ мы сначала вѣримъ авторитету наставника, чтобы потомъ убѣдиться собственнымъ умомъ въ истинѣ того, чему насъ учатъ [4]). По тому самому авторитетъ есть необходимый элементъ во всякомъ организованномъ обществѣ. Имъ держится семья: для того, чтобы повиноваться своимъ родителямъ, сынъ долженъ вѣрить имъ, что они дѣйствительно суть его родители; этого онъ не можетъ самъ знать своимъ умомъ, а долженъ вѣрить *авторитету* старшихъ; вообще всякая семейная связь держится *довѣріемъ къ старшимъ.*

„Можно привести многое въ доказательство того, что ничто не можетъ уцѣлѣть въ человѣческомъ обществѣ, если мы рѣшимся не вѣрить ничему, чѣмъ мы не можемъ овладѣть собственнымъ мышленіемъ“ [5]) *Авторитетъ,* такимъ образомъ, по смыслу всѣхъ приведенныхъ текстовъ, есть *всеобщее и необходимое условіе человѣческаго общенія;* потому самому, онъ представляетъ собою единственно возможный путь къ осуществленію универсальнаго Божественнаго порядка въ человѣческомъ обществѣ. Богъ, господствующій надъ всѣмъ, заботящійся обо всемъ, управляетъ родомъ человѣческимъ посредствомъ авторитетнаго ученія [6]). Притомъ, само собою разумѣется, что авторитетъ не есть высшая, идеальная форма Божественнаго откровенія, а только временная педаго-

---

1) De quantitate animae, cap. 7, § 12.
2) Ibid.
3) De morib. ecclesiae cath. cap. 2, § 3.
4) De ord. lib. II, cap. 9, § 26.
5) De utilitate credendi, cap. 12, § 26
6) De agone christiano, cap. 8, § 9.

гическая мѣра, *цѣлебное средство,* вызванное болѣзненнымъ состояніемъ человѣчества. „По времени предшествуетъ авторитетъ, по существу же первѣе разумъ; ибо одно предпочтительно, какъ болѣе практическое средство, другое же, какъ цѣль къ которой должно стремиться“ [1]). Высшая и безусловная цѣль не есть откровеніе внѣшнее, а разумное пониманіе истины, откровеніе внутреннее. Но такъ какъ всѣ мы начинаемъ съ совершеннаго невѣдѣнія, „то всѣмъ желающимъ, познать тайное, только авторитетъ можетъ открыть дверь“ [2]). Конечно, выше всего на свѣтѣ авторитетъ самой познанной и очевидной истины, но такъ какъ мы впали во временное, и любовь ко временному отвращаетъ насъ отъ вѣчнаго, то *нѣкоторое цѣлебное средство* (temporalis quaedam medicina), призывающее ко спасенію не знающихъ, но вѣрующихъ, предшествуетъ не въ порядкѣ природы и не въ смыслѣ превосходства, а въ порядкѣ времени [3].)

Божественное дѣйствіе на родъ человѣческій есть постепенное врачеваніе, плановмѣрное раскрытіе истины. Авторитетъ требуетъ послушанія и вѣры, но онъ постепенно приводитъ людей къ разуму; разумъ же приводитъ ихъ къ пониманію и сознанію [4]). Это разумное сознаніе, въ которомъ истина становится предметомъ непосредственнаго созерцанія, есть высшая ступень блаженства личности. „Неправда ли, ты любишь жизнь не ради самой жизни, а ради познанія“, восклицаетъ Августинъ въ одномъ изъ раннихъ своихъ сочиненій [5]). Блаженство состоитъ въ знаніи, а потому тѣ, кто довольствуется однимъ внѣшнимъ авторитетомъ откровенія, презирая науки или не будучи въ состояніи имъ обучиться, тѣ покрайней мѣрѣ въ этой земной жизни не могутъ быть названы блаженными [6]). Въ раннихъ сочиненіяхъ Августина мы находимъ отдѣльныя мѣста, которыя заставляютъ думать, что онъ первоначально считалъ авторитетъ необходимымъ только для невѣжественной массы, а не для мудрыхъ. Такъ, напримѣръ, въ De utilitate credendi онъ различаетъ между мудрыми, которые понимаютъ (intelligunt) т.-е. вѣрятъ непосредственно самой

---

1) De ord. lib. II, cap. 9, § 26.

2) Ibid.

3) De vera relig. cap. 24, § 45.

4) Ibid.

5) Soliloquia lib. II, cap. I. Non igitur vivere propter ipsum vivere amas, sed propter scire?

6) De ord. lib. II cap. 9, § 26.

истинѣ, и людьми простыми, которые вѣрятъ авторитету[1]). Въ цитированномъ только что мѣстѣ изъ De ordine, онъ повидимому, предполагаетъ возможность достигнуть на землѣ той совершенной мудрости, которая уже не нуждается въ помощи внѣшняго откровенія. Но и въ этихъ раннихъ сочиненіяхъ онъ, какъ мы видѣли, указываетъ на авторитетъ, какъ на неизбѣжную посредствующую стадію, черезъ которую долженъ пройти всякій, кто хочетъ достигнуть мудрости[2]). А въ Retractationes, гдѣ, на старости лѣтъ, великій апологетъ подвергъ пересмотру и критикѣ, свои прежніе труды, исправляя ихъ ошибки,— прямо говорится по поводу упомянутаго различенія между простыми и мудрыми, что блаженство совершеннаго знанія и мудрости не дается никому не только въ этой жизни, но даже и умершимъ святымъ — до всеобщаго воскресенія мертвыхъ[3]). Такимъ образомъ, съ годами окрѣпло воззрѣніе Августина на авторитетъ, какъ на универсальное явленіе Божественнаго управленія, власти.

Августинъ сходится съ Платономъ и неоплатониками въ пониманіи блаженства, какъ идеальнаго состоянія, въ которомъ человѣкъ достигаетъ совершеннаго знанія, обладая истиной въ непосредственномъ созерцаніи. Но идеалъ великаго отца церкви не исчерпывается этимъ умозрительнымъ, философскимъ элементомъ: онъ больше и шире идеала неоплатониковъ. Для Августина безусловная, высшая цѣль — не есть только субъективное созерцаніе, а Божественный порядокъ, являющійся во всемъ, *какъ власть*. Потому самому, онъ расходится съ неоплатониками и въ средствахъ къ осуществленію этой цѣли. Всеобщій путь къ освобожденію душъ отъ мрака грѣховнаго невѣдѣнія есть авторитетъ, обращающійся ко всѣмъ, а не философская діалектика, доступная лишь немногимъ. Основной мотивъ всего эллинскаго философскаго мышленія, ярко выраженный Сократомъ и господствующій въ философіи Платона, — сознаніе несоотвѣтствія между шаткимъ человѣческимъ мнѣніемъ (*μνήμη, δόξα*) и универсальнымъ Божественнымъ знаніемъ, (*επιστήμη*),— звучитъ и въ міросозерцаніи Августина; но здѣсь онъ вторитъ а не господствуетъ, покрываясь другимъ, центральнымъ мотивомъ ученія великаго отца церкви, — мотивомъ *порядка, власти*. Идеальное состояніе человѣчества и по ученію Августина есть совершенное

---

[1]) Cap. 11, 25.
[2]) De ord. lib. II, cap. 9, § 26.
[3]) Retract. lib. I cap. 14, § 2.

знаніе, пониманіе (intelligere); дѣйствительное состояніе массы людей и съ его точки зрѣнія есть *мнѣніе,* (opinari) принимающее миражъ, призракъ истины за саму истину. Но потому самому, что люди не могутъ сразу перейти отъ совершеннаго мрака къ совершенному свѣту, они должны пройти черезъ посредствующее состояніе, которое характеризуется словомъ credere (вѣрить) [1]). Эта промежуточная стадія вѣры въ авторитетъ не есть ни совершенный свѣтъ ни совершенный мракъ; она можетъ быть сравнена скорѣе съ полусвѣтомъ, тѣнью, которая укрѣпляетъ непривычный глазъ, постепенно приготовляя его къ созерцанію свѣта [2]). Такимъ образомъ, самое сознаніе несоотвѣтствія между универсальнымъ знаніемъ и мнѣніемъ, которое составляетъ исходную точку умозрительнаго ученія Платона,— у Августина обращается въ требованіе активнаго вмѣшательства Божественной власти, которая одна въ состояніи преодолѣть и упразднить это несоотвѣтствіе, — воспитать людей къ познанію. „Прежде, чѣмъ что-либо понимать,— мы должны вѣрить“ [3]). При этомъ, „тѣмъ что мы знаемъ, мы обязаны разуму, тѣмъ, во что вѣримъ, — авторитету“ [4]).

Но не всякій авторитетъ, какъ такой, *заслуживаетъ вѣры:* надо отличать авторитетъ Божественный отъ человѣческаго, истинный — отъ ложнаго [5]). Какимъ же способомъ ихъ отличить? Для этого опять-таки требуется разумъ; хотя самъ по себѣ онъ и не обладаетъ достаточными силами для абсолютнаго знанія, однако совершенно обойтись безъ него нельзя, хотя бы для того, чтобы отвѣтить на вопросъ о томъ, кому слѣдуетъ и кому не слѣдуетъ вѣрить [6]). Мы можемъ отличить истинное откровеніе отъ лжи и обмана по многимъ признакамъ. Единство, которое мы замѣчаемъ въ строѣ вселенной, заставляетъ насъ прежде всего искать единства и въ религіи. Въ человѣческомъ обществѣ, какъ и во всемъ существующемъ, это единство должно прояв-

---

1) De Utilitate credendi, cap. 11, § 25.

2) De morib. Eccles. catholicae cap. 2, § 3: Quia caligantes hominum mentes consuetudine tenebrarum, quibus in nocte peccatorum vitiorumque velantur, perspicuitati, sinceritatique rationis aspectum idoneum intendere nequeunt; saluberrime comparatum est, ut in lucem veritatis aciem titubantem veluti ramis humanitatis opacata inducat auctoritas. Ibid. cap. 6, 7, §§ 10, 11.

3) De Trinitate lib. VIII, c. 5 и 8.

4) De Utilit. cred. cap. 11, § 25.

5) De ord. lib. II, cap. 9, § 27.

6) De vera Religione cap. 24, § 45.

ляться во всеобщемъ согласіи; истинная религія должна прежде всего связывать насъ съ единымъ всемогущимъ Богомъ[1]). Первый характеристическій признакъ истинной религіи есть согласіе народовъ (consensus gentium). Но Августинъ прекрасно знаетъ, что всякая религія въ состояніи указать на множество своихъ почитателей — и спѣшитъ разъяснить, каково должно быть то согласіе, которое составляетъ характерное отличіе религіи истинной отъ ложной. „Какъ въ самой природѣ вещей всего больше авторитетъ единаго, все приводящаго къ единству, такъ же точно и въ человѣческомъ родѣ ничего не значитъ сила множества (т.-е. простое ариѳметическое большинство), а значитъ только сила согласнаго, т.-е. *единомыслящаго множества* (consentientis, id est unum sentientis multitudinis). Также и въ религіи долженъ быть большимъ и почитаться болѣе достойнымъ вѣры авторитетъ тѣхъ, которые призываютъ къ единству“[2]).

Для Августина истинна и авторитетна та религія, которая воплощаетъ въ себѣ идеалъ универсальнаго единства рода человѣческаго и всеобщаго согласія людей въ Богѣ. Этимъ для него совершенно разрѣшается вопросъ о томъ, кому вѣрить и кому слѣдовать: число начинается единицей, весь міръ есть функція числа, *единства*, — слѣдовательно надо слушать почитателей *единаго Бога,* а не многихъ боговъ „въ особенности потому, что эти почитатели многихъ боговъ, соглашаются между собою объ этомъ единомъ Господѣ и управителѣ всего“[3]). Какая же вѣра болѣе соотвѣтствуетъ идеалу единомыслящаго, согласнаго множества, чѣмъ вѣра христіанская и притомъ католическая? Не великое ли доказательство истинности христіанской вѣры то, что она отвращаетъ отъ почитанія всего земного, отъ вещественнаго множества доступнаго нашимъ чувствамъ — *къ единому* сверхчувственному Божеству, и заставляетъ служить и вѣрить Ему не немногихъ ученыхъ, „а невѣжественную толпу мужей и женъ среди столь многихъ и различныхъ народовъ?“ Не отдѣльныя лица, а цѣлыя народныя массы внимаютъ аскетической проповѣди поста, воздержанія, воодушевляются примѣромъ мучениковъ, сочувствуютъ благотворительности, доходящей до раздачи всего имущества

---

[1]) Ibid. cap. 55, § 113. Religet nos religio uni omnipotenti Deo.

[2]) Ibid. cap. 25, § 46.

[3]) Ibid. Весьма распространенное въ то время среди язычниковъ и въ особенности философовъ воззрѣніе — дѣйствительно видитъ во „многихъ богахъ“, лишь подчиненныя силы надъ которыми господствуетъ универсальное Провидѣніе.

нищимъ, и учатся презрѣнію ко всему мірскому [1]). Отъ многихъ чувственныхъ благъ люди толпами отвращаются къ единой сверхчувственной мудрости: это ли не идеальная форма согласія и единомыслія? Немногіе дѣлаютъ подобные подвиги, продолжаетъ Августинъ, „еще меньшее количество людей хорошо и благоразумно это дѣлаютъ“ (т.-е. предаются аскетизму). „Но народы одобряютъ, народы этому внимаютъ, благопріятствуютъ и, наконецъ, это любятъ; народы обвиняютъ свою слабость за то, что не могутъ этого дѣлать; а это было бы невозможно безъ нѣкотораго движенія мысли къ Богу, безъ нѣкоторой добродѣтели“. Вотъ что дѣлаетъ авторитетъ церкви! Желать противостоять ему не значитъ ли тоже, что отвергать единственный путь къ спасенію для массъ, отвергать помощь Божію? [2]). Кромѣ чистой мудрости, доступной въ этой жизни лишь немногимъ духовнымъ, говоритъ Августинъ, „многое другое справедливѣйшимъ образомъ удерживаетъ меня въ лонѣ церкви. Удерживаетъ меня *согласіе племенъ и народовъ* (consensio populorum atque gentium), удерживаетъ авторитетъ, обоснованный чудесами, вскормленный надеждой, увеличенный любовью, укрѣпленный древностью; удерживаетъ меня послѣдовательность епископовъ, отъ самого престола св. Петра, которому Господь поручилъ пасти овецъ своихъ послѣ воскресенія — и до существующаго въ настоящее время епископата. Наконецъ, меня удерживаетъ и самое названіе *католической*, которое не безъ причины среди столь многихъ ересей пріобрѣла одна эта церковь; такъ что, хотя всѣ еретики хотѣли бы называть себя католиками, однако, если какой-либо иностранецъ спроситъ, — гдѣ мѣсто католическихъ собраній, — никто изъ еретиковъ не посмѣетъ указать на свою базилику, или на домъ свой“ [3]). „Я ли несчастный усумнюсь въ истинности той вѣры, которую я вижу постоянно въ высшей

---

[1]) De util. cred. cap. 17, § 35.

[2]) Ibid. Nam si nulla certa ad sapientiam salutemque animis via est, nisi cum eos rationi praecolit fides; quid, est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore praedictae auctoritati velle resistere?

[3]) Contra Epist. Fund. cap. 4, § 5. Сравн. совершенно однородное мѣсто De util. cred. cap. 17, § 35. Cum igitur tantum auxilium Dei tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos ejus Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani, ab apostolica sede, per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus et partim plebis ipsius judicio partim conciliorum gravitate, partim miraculorum majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit.

степени широко распространенною и засвидѣтельствованною церквами, разсѣянными по всей вселенной“![1]).

Церковь въ порядкѣ соціальномъ осуществляетъ въ себѣ ту вселенскую, Божественную организацію, которая господствуетъ надо всѣмъ, воплощается во всемъ. Для Августина авторитетна та церковь, которая воплощаетъ въ себѣ идеалъ всемірнаго порядка (universalis ordo). Вотъ почему для него имѣетъ такое обаятельное значеніе самое названіе „католической“, которымъ называетъ себя церковь; нечего удивляться и тому, что перечисляя основанія, которыя заставляютъ его подчиняться церковному авторитету, онъ не одинъ разъ указываетъ на римскую церковь, связанную въ порядкѣ непрерывнаго преемства съ верховнымъ апостоломъ св. Петромъ[2]). Мы уже говорили раньше о совокупности культурно-историческихъ условій, въ силу которыхъ для западныхъ христіанъ того времени римская церковь олицетворяетъ собою принципъ всемірнаго церковнаго единства, вселенскаго пастырства. Она представляетъ собою для нихъ единый, незыблемый порядокъ, преемственно передающійся отъ епископа къ епископу и сохраняющійся въ чередованіи смѣняющихъ другъ друга поколѣній. Говоря о католичности, *вселенскости* церкви. западный апологетъ того времени невольно обращается къ *католической церкви;* апологетъ церковнаго единства здѣсь волей-неволей — апологетъ единства римскаго.

Истинный авторитетъ свидѣтельствуетъ о себѣ чудесами и множествомъ послѣдователей[3]). Мы видѣли, что это „множество“ не есть для Августина синонимъ простого большинства, что оно есть для него человѣчество, органически связанное и объединенное въ единомъ божественнымъ порядкѣ. Остается отвѣтить на вопросъ, въ какомъ смыслѣ чудо, съ точки зрѣнія Августина, можетъ быть принято, какъ свидѣтельство истины.

Всѣ религіи приводятъ въ свою пользу чудеса и знаменія; и Августинъ ни мало не сомнѣвается въ фактической достовѣрности языческихъ чудесъ[4]). Онъ, какъ и всѣ отцы церкви, приписываетъ ихъ демоническимъ, бѣсовскимъ силамъ, которыя, посредствомъ

---

1) De morib. eccl. cath. c. 29, § 61.

2) Ср. кромѣ приведенныхъ текстовъ Epist. CXVIII, cap. 5, § 32.

3) Вездѣ, гдѣ Августинъ говоритъ о церковномъ авторитетѣ, онъ приводитъ въ пользу него эти два главныя основанія см. De util. credendi, cap. XVI, § 34; Epist. CXVIII cap 5, § 32, De util. cred. XIV §§ 31, 32, De ord. lib. II, cap. 9 § 27 и всѣ приведенные выше тексты.

4) De civ. Dei, lib. X, cap. 16.

знаменій, завлекаютъ въ ложную вѣру души, жаждущія чудесъ; онъ совѣтуетъ, однако, осторожно относиться къ этимъ таинственнымъ проявленіямъ невѣдомыхъ намъ силъ. Не всякое чудо, какъ такое, должно возбуждать въ насъ вѣру [1]). Достойнымъ вѣры и божественнымъ долженъ почитаться не тотъ авторитетъ, который прельщаетъ наши чувства необычайными явленіями, а только тотъ, который, проявляя чудесами свою власть надъ міромъ вещественнымъ, — вмѣстѣ съ тѣмъ не приковываетъ насъ къ земному, чувственному, а возвышаетъ насъ къ сверхчувственной, горней дѣйствительности, „показывая одновременно и то, какую власть онъ имѣетъ въ этой (т.-е. чувственной) области, и для чего онъ творитъ эти чудеса, и какъ мало онъ придаетъ цѣны этому“ (т.-е. чувственно необычайному) [2]). Истинный авторитетъ свидѣтельствуетъ дѣлами о своемъ могуществѣ, а смиреніемъ — о своей милости [3]); въ немъ *Божественный разумъ становится чувственно воспринимаемымъ*, открываясь въ доступной человѣку тѣлесной формѣ; но вмѣстѣ съ тѣмъ предписаніями и самими дѣлами, онъ побуждаетъ души людей войти въ самихъ себя и обратить взоръ свой къ небесной ихъ родинѣ [4]). По смыслу цитированныхъ текстовъ, истинный авторитетъ пользуется чудомъ, какъ способомъ популяризаціи истины. Чудеса не нужны мудрому, — „кто станетъ это отрицать, но объ этомъ то теперь и идетъ рѣчь, чтобы мы могли стать мудрыми, т.-е. прилѣпляться къ истинѣ“ [5]). Все значеніе авторитета сводится къ тому, чтобы быть орудіемъ, способомъ дѣйствія Божественнаго провидѣнія на массы, проводникомъ и органомъ Боговластія.

Единственный авторитетъ, достойный нашей вѣры, въ силу приведенныхъ выше основаній, есть вселенская церковь. „По истинѣ, я не повѣрилъ бы Евангелію, еслибы меня не побуждалъ къ тому авторитетъ вселенской церкви“, восклицаетъ Августинъ [6]). Мы узнаемъ ученіе Христа и Евангелія черезъ посредство церкви;

---

[1]) De ord. lib. II, cap. 9, § 27.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid.

[4]) Contra Academicos lib. III, cap. 19, § 42 Никакая философія, читаемъ мы здѣсь, не могла бы освободить души отъ чувственнаго плѣна, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cujus non solum praeceptis, sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent.

[5]) De util. cred. cap. 16 § 34.

[6]) Contra epist. Manich. Fund cap. 5, § 6.

слѣдовательно, первоначально мы вѣримъ церкви, чтобы потомъ, черезъ нее увѣровать въ Евангеліе. Авторитетъ церкви предшествуетъ *во времени*, какъ первоначальная инстанція надъ нами въ процессѣ нашего духовнаго воспитанія [1]). Этому не противорѣчитъ мысль, высказанная Августиномъ впослѣдствіи, въ спорѣ съ донатистами, — что мы дѣйствуемъ въ согласіи съ св. Писаніемъ „когда мы дѣлаемъ то, чего требуетъ вся церковь, о которой свидѣтельствуетъ самый авторитетъ Писанія“ (quam ipsarum scripturarum commendat auctoritas). Шмидтъ несовсѣмъ точно передаетъ смыслъ того текста, утверждая, что въ немъ Августинъ „обосновываетъ“ авторитетъ церкви [2]) Писаніемъ. Въ означенномъ текстѣ Августинъ имѣетъ въ виду донатистовъ, которые признаютъ наравнѣ съ католиками авторитетъ св. Писанія, но отвергаютъ авторитетъ вселенской церкви. Вышеприведенныя слова значатъ только то, что Писаніе *подтверждаетъ* ученіе церкви, а не ученіе донатистовъ. Они не выражаютъ собой основанія, почему самъ Августинъ вѣритъ церкви, а представляютъ собой скорѣе аргументъ ad hominem противъ донатистовъ. Для самого Августина, свидѣтельство св. Писанія ни въ какомъ случаѣ не *обосновываетъ*, а лишь *подтверждаетъ* своимъ согласіемъ авторитетъ церкви.

Если, какъ мы уже говорили, авторитетъ для Августина не есть высшая стадія въ процессѣ откровенія, то это не значитъ, чтобы ученіе церкви было для него лишь условной, человѣческой точкой зрѣнія и чтобы истина представлялась ему только „трансцендентной величиной, которую сама церковь (т.-е. церковь земная) не въ состояніи обнять“ [3]). Авторитетъ, съ точки зр. нія великаго отца церкви, есть дѣйствительно несовершенная форма откровенія; но это — *несовершенство формы, а не содержанія*. Содержаніе церковнаго ученія для него безусловно истинно и авторитетно: несовершенна только та внѣшняя оболочка, въ которой здѣсь, на землѣ, человѣкъ воспринимаетъ и усвояетъ истину, т.-е. форма *внѣшняго авторитета*. Августинъ говоритъ, правда: „если истина будетъ доказана столь очевиднымъ образомъ, что уже не останется мѣста для сомнѣнія, то слѣдуетъ предпочесть ее всему тому, что удерживаетъ меня въ католической церкви“ [4]). Та же мысль, выраженная

---

[1]) Ibid. Сравн. также De utilitate cred. cap. 14, § 31. Здѣсь Августинъ также указываетъ на то, что онъ первоначально повѣрилъ церкви и лишь черезъ нее — ученію Христову. Cur non igitur apud eos potissimum diligentissime requiram, quid Christus praeceperit, quorum auctoritate commotus Christum aliquid praecepisse jam credidi. Ср. Schmidt, Augustin's Lehre v. d. Kirche (Teolog. Jahrbücher т. VI, 1861 г. стр. 235).

[2]) Ibid., стр. 236.

[3]) Подлинныя выраженія Рейтера August. Stud. стр. 354.

[4]) Contra epist. Manich. Fund. Veritas si tam manifesta monstratur, ut in dubium

почти тѣми же словами, встрѣчается очень часто у Августина, въ особенности въ его анти-манихейскихъ произведеніяхъ. Но ошибочно было бы думать вмѣстѣ съ Шмидтомъ, что подобными выраженіями значеніе авторитета низводится до степени простой человѣческой вѣры, въ отличіе отъ откровенія, засвидѣтельствованнаго Св. Духомъ[1]) Ошибочно было бы заключать вмѣстѣ съ Рейтеромъ, что церковь, по смыслу подобныхъ текстовъ, есть лишь земное учрежденіе, не обладающее знаніемъ Божественной истины[2]). Хотя авторитетъ, съ точки зрѣнія Августина, долженъ уступать очевидной истинѣ, но необходимость авторитета тѣмъ-то именно и обусловливается, что совершенная очевидность въ вопросахъ религіи представляется ему по крайней мѣрѣ здѣсь, на землѣ — недостижимою. Въ этомъ онъ убѣдился всѣмъ горькимъ опытомъ своей жизни (до обращенія въ христіанство). Манихеи хотятъ познать истину разумомъ, но Августину, прошедшему черезъ школу скептицизма, *испытавшему безсиліе разума*, эти высокомѣрныя притязанія манихеевъ представляются пустой похвальбой, неисполнимыми обѣщаніями[3]). Онъ выражаетъ готовность отказаться отъ церковнаго ученія, если несостоятельность послѣдняго будетъ ему очевидно доказана[4]). Но онъ заранѣе увѣренъ, въ томъ, что она *не можетъ быть доказана*[5]), а потому приведенными текстами вовсе не устанавливается того сходства между Августиномъ и Лютеромъ, на которое съ такимъ удовольствіемъ указываетъ Шмидтъ[6]).

Авторитетъ, какъ видно изъ всего вышеизложеннаго, представляетъ собою тотъ мостъ, по которому отъ платоническихъ умозрѣній великій отецъ церкви перешелъ къ практическимъ, соціальнымъ задачамъ современной ему дѣйствительности. Въ моментъ обращенія своего въ христіанство Августинъ былъ пропитанъ насквозь неоплатоническими воззрѣніями; приступая къ церкви, онъ хотѣлъ видѣть въ ней осуществленіе платоновскихъ идеаловъ въ такихъ широкихъ размѣрахъ, какіе не грезились самому Платону. Подобно Платону, онъ желалъ пересозданія человѣ-

---

venire non possit, praeponenda est omnibus illis rebus, quibus in catholica teneor. Ср. De vera religione cap. 25, § 46, De baptismo lib. III, cap. 6, § 9.

[1]) Augustins Lehre v. d. Kirche стр. 235. Es ist also zunachst nur eine Prasumtion, welche die Kirche für sich hat, es ist im gewissen Sinne nur eine fides humana, noch keinerlei testimonium spiritus sancti, um was es sich handelt.

[2]) August. Stud. стр. 354.

[3]) Въ томъ же текстѣ Contra epist fund. cap. 4, § 5, изъ котораго Шмидтъ цитируетъ лишь приведенный выше отрывокъ, Августинъ говоритъ, что у манихеевъ sola personat veritatis pollicitatio.

[4]) De vera relig. c. 25, § 46.

[5]) По поводу цитированнаго въ предыдущемъ примѣчаніи текста, самъ онъ говоритъ въ Retractationes lib. I, cap. 13, § 6. Quod ita potest videri dictum, quasi de hujus religionis veritate dubitaverim. Dixi autem sicut ei congruebat, ad quem scribebam. Sic enim dixi: si apud hos veritas non eluxerit (т.-е. apud catholicos) nihil dubitans, quod apud eos elucesceret; quemadmodum ait Apostolus; si Christus non resurrexit (I Кор. гл. 25, ст. 46, 47) non utique dubitans, quod resurrexerit.

[6]) August. Lehre v. d. Kirche, стр. 235.

ческаго общества согласно съ вѣчнымъ его первообразомъ — сверхчувственной Божественной идеей. Идеальное общество представлялось ему осуществленіемъ божественной мудрости въ человѣческихъ отношеніяхъ: въ этомъ, какъ и во многомъ другомъ, великій христіанскій мыслитель шелъ по стопамъ великаго философа древности. Но идеальное общество Платона есть царство философовъ — теократія въ узкой эллинской формѣ государства — города [1]). Идеалъ Августина есть всеобщее единство рода человѣческаго, согласіе народовъ, объединенныхъ божественною мудростью во вселенскомъ зданіи церкви. Идеалъ спасенія мудрыхъ посредствомъ философской діалектики представляется ему слишкомъ узкимъ, эгоистическимъ. Для него Божественная мудрость есть основа всемірной соціальной организаціи: она обращается не къ философамъ, а къ массамъ; она хочетъ быть общимъ достояніемъ человѣчества, его *спасеніемъ*, а не аристократической привилегіей избранныхъ умовъ. Вотъ почему она снисходитъ къ людской немощи, предупреждая и предвосхищая усиліе человѣческаго ума, и вотъ почему она является въ доступной всѣмъ *осязательной* формѣ авторитета. Она не есть холодная и равнодушная красота, являющаяся человѣку въ эстетическомъ созерцаніи, ни отвлеченный міръ мысли, открывающейся ему въ умозрѣніи. Она есть вѣчно дѣятельная *сила Божія*, свыше управляющая родомъ человѣческимъ и господствующая на нимъ, *какъ власть*.

Противъ манихейскаго ученія, для котораго вселенная есть противорѣчивое созданіе двухъ враждующихъ царствъ, задача христіанскаго апологета естественно заключается въ томъ, чтобы показать, что она есть единое вѣчное царство единаго Бога. Противъ ученія, раздвояющаго міръ между Богомъ и сатаной и противополагающаго власти Божіей внѣшнюю границу — силу темнаго царства, онъ долженъ показать, что единый Богъ вѣчно царствуетъ, властвуя надо всѣмъ. Архитектурное единство вселенной, міръ, какъ осуществленіе единаго предвѣчнаго плана, воплощеніе вѣчнаго закона, — *Боговластіе, какъ фактъ вѣчной дѣйствительности*, — такова центральная тема всей антиманихейской проповѣди Августина. Изо всѣхъ ученій, съ которыми пришлось бороться великому апологету, манихейство содержитъ въ себѣ наибольшее количество умозрительныхъ элементовъ; оно

---

[1]) См. мою статью «Политическіе идеалы Платона и Аристотеля въ ихъ всемірно-историческомъ значеніи». (Вопросы философіи и психологіи, сентябрь 1890 г.).

возстаетъ противъ единства метафизическаго принципа вселенной. Противъ этого умозрительнаго отрицанія вселенской теократіи апологія Августина неизбѣжно является умозрительнымъ ея обоснованіемъ; но и въ этомъ своемъ фазисѣ, апологетическая дѣятельность великаго отца церкви не исчерпывается однимъ умозрѣніемъ. Въ тѣснѣйшей связи съ ученіемъ о единствѣ Божественнаго порядка вселенной, мы находимъ въ тѣхъ же антиманихейскихъ его произведеніяхъ — ученіе объ авторитетѣ вселенской церкви, какъ временномъ, земномъ явленіи Боговластія въ порядкѣ соціальномъ. Ученіе это, какъ сказано, вводитъ Августина въ кругъ практическихъ интересовъ дѣйствительности; церковный вопросъ пріобрѣтаетъ для него значеніе центральнаго интереса, вокругъ котораго группируются всѣ остальные.

ГЛАВА III.

Апологія церковнаго единства противъ донатистовъ.

Если манихейство, какъ мы видѣли, отрицаетъ единство Божественной организаціи вселенной, то донатистскій расколъ есть прямое посягательство на единство вселенской церкви, которая въ соціальномъ порядкѣ воплощаетъ въ себѣ Божественное единство. Подобно манихеямъ, донатисты суть *враги единства.* Но манихеи, какъ мы видѣли, — враждуютъ противъ теократіи преимущественно *въ порядкѣ космическомъ*, — донатисты, напротивъ, возстаютъ противъ вселенской теократіи *въ порядкѣ соціальномъ;* ихъ отрицаніе направлено непосредственно противъ тѣхъ основъ, на которыхъ покоится зданіе церкви. А потому, задача апологета церкви противъ нихъ есть по преимуществу задача соціальная, — болѣе практическая, чѣмъ умозрительная.

На самомъ дѣлѣ, полемика противъ донатистовъ лишь продолжаетъ то, что уже начато Августиномъ въ полемикѣ противъ манихеевъ, — раскрытіе теократическаго идеала западнаго христіанства. Это не двѣ различныя задачи, а скорѣе двѣ стороны одной и той же апологетической задачи. Противъ манихеевъ Августинъ отстаиваетъ Боговластіе, какъ законъ вселенной; противъ донатистовъ, — онъ отстаиваетъ земную церковь, какъ осуществленіе вѣчнаго архитектурнаго единства, вѣчнаго Божественнаго плана въ человѣческомъ обществѣ, — какъ земную форму Боговластія; при чемъ посредствующимъ звеномъ между анти-манихейской и анти-донатистской проповѣдью великаго отца церкви является ученіе о церковномъ авторитетѣ, развитое имъ противъ манихеевъ. Ученіе это, какъ мы видѣли, связуетъ во едино умозрительный интересъ метафизики Августина съ практическимъ интересомъ его ученія о церкви.

Чтобы понять значеніе этого новаго фазиса апологетической дѣятельности Августина, необходимо предварительное ознакомленіе съ его противниками — донатистами[1]).

I.

Въ эпоху гоненія, начатаго Діоклетіаномъ противъ христіанъ въ 303 году, гражданскимъ властямъ было предписано принуждать христіанъ къ языческимъ жертвоприношеніямъ и отбирать у нихъ священныя книги для всенароднаго сожженія. Между христіанами сѣверной Африки въ этотъ моментъ, какъ и въ эпохи предшествовавшихъ гоненій,— было не мало людей крайнихъ, фанатиковъ, которые напрашивались на мученія; было, конечно, и не мало лицъ благоразумныхъ, умѣренныхъ, которые не рѣшились бы спасти свою жизнь цѣною отреченія отъ христіанскихъ убѣжденій, но вмѣстѣ съ тѣмъ не считали нужнымъ искать мученическаго вѣнца; было много и слабыхъ, малодушныхъ, которые подчинялись требованіямъ властей, уступая силѣ страха. Были, наконецъ, и такіе, которые спасались отъ мученичества фиктивнымъ исполненіемъ требованій Діоклетіановскихъ эдиктовъ; напримѣръ,— нѣкоторыя духовныя лица, въ отвѣтъ на требованіе выдачи священныхъ книгъ, выдавали властямъ *еретическія сочиненія,* при чемъ сами власти сквозь пальцы смотрѣли на этотъ остроумный способъ обхода закона.

Всѣми этими случаями ставился передъ церковью рядъ вопросовъ первостепенной важности. Что должно думать о духовныхъ лицахъ, предавшихъ св. книги въ руки язычниковъ? Сохраняютъ ли свой санъ епископы или священники, опорочившіе себя предательствомъ, или же, въ силу самаго акта предательства, они его утрачиваютъ? Должны ли такія лица, т.-е. предатели (traditores), продолжать разсматриваться какъ епископы или священники? Дѣйствительны ли таинства, совершенныя ими послѣ ихъ отступничества? Должно ли признавать за ними право крестить, а за епископами — право рукополагать?

Всѣ эти практическіе вопросы сводятся въ концѣ концовъ къ принципіальному вопросу первостепенной важности: обусло-

[1]) Подробное изложеніе исторіи донатистскаго раскола читатель найдетъ въ соч. *Ribbeck:* Donatus und Augustinus. Ср. также *Bohringer:* Augustinus, стр. 142—232; *Bindemann:* D. heil. Augustinus, т. II, стр. 366—412; *Voelter:* Der Ursprung des Donatismus. Ср. также замѣчанія у *Reuter:* August Studien, V.

вливается ли спасительная сила церкви и ея таинствъ субъективнымъ состояніемъ ея святителей, ихъ личнымъ совершенствомъ, или она коренится въ объективной Божественной организаціи, дѣйствующей и спасающей независимо отъ человѣческихъ качествъ служителей церкви? Обусловлена ли сила и дѣйствительность таинствъ чистотою и святостью служителей алтаря, — совершителей таинствъ, или же она коренится въ объективныхъ дарахъ благодати, связанныхъ съ самимъ совершеніемъ таинства, независимо отъ личности совершающаго? Что такое духовный санъ? Долженъ ли онъ разсматриваться подобно таинству крещенія, какъ неизгладимая печать, какъ неотчуждаемый даръ Божій, который не можетъ быть оскверненъ или уничтоженъ человѣческими грѣхами и слабостями, или же онъ можетъ быть утраченъ въ силу какихъ-либо грѣховъ его носителей?

Таковы центральныя темы, вокругъ которыхъ вращается весь споръ между донатистами и церковью. Это, въ сущности, тотъ же роковой вопросъ, которымъ мучится весь римскій западъ того времени, — объ идеальной общественной организаціи, спасительной для личности и для общества. Спасается ли христіанское общество добродѣтелями своихъ епископовъ или же Божественною силой, воплощающейся въ учрежденіяхъ и таинствахъ церкви? Вопросъ этотъ, само собою разумѣется, становится особенно тревожнымъ въ концѣ IV-го и въ началѣ V-го вѣка, когда существованіе общества виситъ на волоскѣ, подвергаясь постоянной опасности извнѣ и извнутри. Въ ту смутную эпоху болѣе чѣмъ когда-либо чувствуется необходимость противопоставить внѣшнему врагу и внутреннему разложенію имперіи сплоченное и сильное своимъ единствомъ христіанское общество.

Насъ интересуетъ здѣсь принципіальный вопросъ, поднятый донатистскимъ расколомъ, а потому мы можемъ не вдаваться въ эпизодическія подробности его исторіи.

Ближайшимъ поводомъ къ возникновенію раскола было обвиненіе въ предательствѣ, направленное противъ нѣсколькихъ епископовъ сѣверной Африки, между прочимъ, — противъ карѳагенскаго епископа Мензурія и Феликса, епископа аптунгскаго, который посвятилъ въ епископскій санъ преемника Мензурія — Цециліана. Соборъ 70 нумидійскихъ епископовъ, собравшихся въ Карѳагенѣ, отказался признать Цециліана законнымъ епископомъ на томъ основаніи, что рукоположеніе, совершенное Феликсомъ, какъ лицомъ, виновнымъ въ предательствѣ, не должно признаваться дѣйствительнымъ. Вмѣсто Цециліана соборъ поставилъ еписко-

помъ карѳагенскимъ Майорина; а вскорѣ вслѣдъ затѣмъ, на мѣсто умершаго Майорина, былъ избранъ *Донатъ,* по имени котораго вся партія и была названа *донатистскою* или партіей Доната. Одинъ за другимъ два православныхъ собора — Римскій и вслѣдъ за нимъ Арльскій — признали Цециліана законнымъ епископомъ; а Арльскій соборъ, кромѣ того, постановилъ считать законнымъ и дѣйствительнымъ рукоположеніе, совершенное лицомъ, хотя бы и виновнымъ въ „предательствѣ“[1]); кромѣ того, соборъ высказался противъ принятаго среди партіи Доната обычая перекрещиванія еретиковъ или схизматиковъ, при вступленіи ихъ въ церковь. Соборъ постановилъ, чтобы всѣ крещенные во имя Отца и Сына и Св. Духа, хотя бы и еретиками, — принимались въ церковь безъ повторенія крещенія. Вслѣдствіе отказа партіи Доната подчиниться рѣшенію соборовъ, донатистское движеніе пріобрѣло значеніе раскола.

Само собою разумѣется, что не споръ о лицахъ, а гораздо болѣе важныя, принципіальныя разногласія были истинной причиной раздѣленія африканской церкви. Донатисты отличаются отъ своихъ противниковъ — вселенскихъ христіанъ — самымъ понятіемъ о существѣ церкви и присущихъ ей даровъ благодати. Говоря словами Августина, споръ идетъ о томъ, *гдѣ находится истинная церковь* (ubi sit ecclesia)[2]), — у донатистовъ или у католиковъ; но рѣшеніе этого вопроса зависитъ отъ того, *что понимается подъ церковью,* въ чемъ полагаются характеристическіе признаки церкви истинной. Августинъ прямо говоритъ, что для него важны не лица, а принципы, что для рѣшенія спора между донатистами и церковію важно не то, былъ ли епископъ Цециліанъ рукоположенъ „предателями священныхъ книгъ“, а то, — какое понятіе о церкви можно извлечь изъ св. Писанія, на какую церковь оно указываетъ, какъ на истинную[3]).

Съ точки зрѣнія донатистовъ, земная церковь не есть всемірное зданіе, а *общество святыхъ.* Характеристическій признакъ истинной церкви не есть объективная, вселенская организація, а *святость,* выражающаяся въ личномъ совершенствѣ ея святителей:

---

[1]) Донатисты клеймили именемъ «предательства» (traditio) передачу св. книгъ въ руки язычниковъ, а христіанъ, въ этомъ виновныхъ, они называли предателями (traditores), сравнивая ихъ съ Іудой Искаріотомъ.

[2]) De unitate eccles. cap 2, § 2.

[3]) De correct. Donatist, liber seu Epist CXXXV, §§ 4, 5, ср. также Contra Cresc. lib. II cap. 37, § 47.

истинная церковь не можетъ терпѣть въ своей средѣ порочныхъ святителей, иначе она оскверняется ихъ пороками и перестаетъ быть церковью. Церковь, связанная узами церковнаго общенья съ епископами-предателями священныхъ книгъ,— сама обращается въ *общество предателей*. Выраженіе апостола Павла: „церковь, не имѣющая пятна или порока“ — (Ефес. V, 27 въ латинскомъ текстѣ ecclesia sine macula et ruga) — донатисты понимаютъ въ томъ смыслѣ, что словами этими предполагается святость и непорочность епископовъ, какъ представителей церкви. Истинная церковь, съ этой точки зрѣнія, узнается потому, обнаруживается ли въ ея пастыряхъ та „святость“, которая требуется самимъ существомъ церкви. Подъ „святостью“ пастырей однако не разумѣется безусловная святость, а только отсутствіе *явныхъ пороковъ* и преступленій[1]). Церковь не можетъ быть опорочена тайными преступленіями своихъ членовъ (crimen incognitum non gravat)[2]). Иное дѣло — явные пороки пастырей церкви; согласно донатистскому правилу, пороки тѣхъ, съ кѣми сохраняется церковное общеніе, — *заражаютъ всѣхъ* (quales fuerint cum quibus fuerit communicatum, tales fieri omnes et universam massam)[3]). Вселенская церковь, съ точки зрѣнія донатистовъ, перестала быть церковью вслѣдствіе того, что сохраняя связь церковнаго общенія, съ Мензуріемъ, Феликсомъ, Цециліаномъ — т -е. съ предателями и лицами рукоположенными ими,— она тѣмъ самымъ запятнала себя ихъ пороками и, слѣдовательно перестала быть святою[4]), невѣстой Христовой вступивъ въ сообщество Іуды,— апостола-предателя[5]).

Съ этого момента,— единство вселенской церкви утратило свою спасительную силу, таинства ея перестали быть таинствами; преемственная благодатная связь, между ея пастырями и апостолами порвалась. Священникъ или епископъ который самъ не невиненъ, — не обладаетъ „святостью“ церкви (qui non fuerit innocens, non habet sanctitatem)[6]) и не можетъ совершать таинствъ.

[1]) О „святости“ церкви по ученію донатистовъ Ср. Contra Petil. l. II c. 48, § 111, ср. также Kostlin, Die kathol. Auffassung d. Kirche въ Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissensch. 1856, стр. 102 (Marz) и Reuter August. Stud. стр. 260.

[2]) Aug. Epist XXXIX, § 4 ср. Sermo CCXCII.

[3]) Enarratio in Psalmum XXXVI, § 20.

[4]) Epist. LXXXIX.

[5]) Contra litteras Petiliani lib II, cap. 44, § 103 приводятся слова Донатиста Петиліана. Nos enim ut scriptum est, Baptismo nostra Christum induimus traditum vos vestro contagio Judam induitis traditorem.

[6]) Ibid. lib. II., cap. 48, § 111.

Дѣйствительность таинства, напримѣръ крещенія, — обусловливаетя чистотою лица его совершающаго [1]). Кто принимаетъ крещеніе отъ лица, завѣдомо виновнаго въ вѣроломствѣ противъ религіи тотъ воспринимаетъ отъ него не спасительную вѣру, а становится сообщникомъ его вины и осужденія [2]). Точно тоже должно сказать и о рукоположеніи или священствѣ. Какъ апостолъ Іуда самымъ фактомъ предательства утратилъ свое апостольство, свой „епископатъ“ и на мѣсто его долженъ былъ быть избранъ другой апостолъ [3]), также точно и епископъ, виновный въ предательствѣ св. книгъ тѣмъ самымъ утрачиваетъ свой санъ апостольскій. Онъ не можетъ рукополагать другихъ, ибо духовный санъ, какъ и крещеніе сообщается только при условіи чистоты совѣсти рукополагающаго [4]).

Всего характеристичнѣе для донатистовъ то, что „святость“ церкви представляется для нихъ чѣмъ то географически опредѣленнымъ. Весь міръ отпалъ отъ церкви. „Церковь заморская“ (ecclesia transmarina), какъ называютъ донатисты церковь вселенскую, — утратила свою чистоту, превратившись изъ невѣсты Христовой въ блудницу. Церковь какъ общество святыхъ, за незначительными исключеніями сохранилась только въ Африкѣ, совпадая съ территоріальными предѣлами донатистской общины [5]). Въ христіанскомъ мірѣ совершилось нѣчто подобное тому, что нѣкогда произошло въ исторіи Израиля, когда 10 колѣнъ отпали отъ царства Ровоама, предавшись рабу Саломонову и только два остались вѣрными царству сына Саломона и наслѣднику обѣтованія дома Давидова. Какъ тогда, „такъ и теперь“, гово-

---

1) Крещеніе по словамъ донатиста Петиліана, омываетъ грѣхи тѣхъ надъ кѣмъ оно совершается только при условіи чистоты совѣсти лица совершающаго крещеніе: Conscienta sancte dantis attenditur, quae abluat accipientis (т.-е. conscientiam). Contra litt. Petiliani lib. III, c. 15, § 18.

2) Qui fidem sciens a perfido sumserit, non fidem percipit, sed reatum. Ibid., lib. III, cap. 20, § 23. Ср. Kostlin, Die katholische Auffassung d. Kirche in ihrer ersten Ausbildung въ Deutsche Zeitschrift f. chr. Wissensch u. chr. Leben. 1856 г. стр. 120. Петиліанъ говоритъ прямо, что его противники осквернены крещеніемъ предателей Contra Pet. l. II c. 36, § 83.

3) Ibid. lib. II c. 7, § 17.

4) Ibid. lib. II cap. 36, § 83. Neque enim Spiritus Sanctus in quemquam manus impositione pontificis poterit inseri, nisi aqua purae conscientiae praecesserit generatrix.

5) Кромѣ Африки донатисты имѣли лишь весьма незначительное количество послѣдователей въ Римѣ и небольшую общину въ Испаніи. Общины эти не играли никакой роли въ исторіи донатистскаго движенія, чисто мѣстнаго, африканскаго.

рятъ донатисты, „весь міръ впалъ въ отступничество“ (totus mundus apostavit). Мы же какъ эти два колѣна остались въ храмѣ Божіемъ, т. е. въ церкви. Такъ же точно за Господомъ Іисусомъ слѣдовало много учениковъ; но семьдесятъ два отпали и осталось только двѣнадцать [1]). Объ этомъ отступничествѣ вселенной предсказано словами Евангелія „Сынъ Божій, пришедши, найдетъ ли вѣру на землѣ?“ (отъ Луки, гл. 18,—8) [2]). Другіе тексты священнаго писанія, гдѣ говорится объ узкихъ вратахъ спасенія и о незначительномъ числѣ спасающихся (отъ Матѳ., VII, 14 и отъ Луки, XIII, 23) прямо указываютъ на то, что церковь святыхъ, избранныхъ — представляетъ собою меньшинство христіанства [3]). Но какъ доказать, что пророчества св. Писанія объ избранникахъ спасенія имѣютъ въ виду именно африканскую, донатистскую общину? Для этого донатисты привлекаютъ рядъ другихъ текстовъ и, посредствомъ въ высшей степени ухищреннаго и натянутаго ихъ толкованія, стараются доказать, что всѣ эти пророчества сбываются именно въ Африкѣ, въ партіи Доната, что именно африканцы и притомъ донатисты,— суть избранный *народъ Богоносецъ*. „Объ насъ“, говорятъ они, сказано: „послѣдніе будутъ первыми“ (Матѳ. XX, 16), ибо африканцы послѣ всѣхъ услышали слово проповѣди Евангельской. Напротивъ, слова того же текста „первые будутъ послѣдними“ имѣютъ въ виду христіанъ восточныхъ и другихъ, которые первые услышали благую вѣсть, но отпали отъ вѣры [4]). Въ Пѣсни Пѣсней Саломона (I, 7) „невѣста (т.-е. церковь) вопрошаетъ „жениха“ т.-е. Христа: „скажи мнѣ любимый душою моею, гдѣ ты покоишься въ полдень“. Этотъ текстъ, уже прямо указываетъ на Африку, какъ на *полуденную страну* [5]). Изъ этого видно, что дѣло спасенія представляется донатистамъ связаннымъ нетолько съ опредѣленными избранными лицами, епископами, которые въ силу особаго личнаго дара одни воплощаютъ въ себѣ апостольское преемство, но и съ *опредѣленной мѣстностью* [6]).

---

1) De unitate Ecclesiae, cap. 13, § 33.

2) Ibid. cap. 15, § 38.

3) Contra Cresc. lib III, cap. 66, § 75.

4) De unitate Eccles. cap. 15, § 37.

5) Ibid. cap. 16, § 4. Ср. также Sermo XLVI гдѣ донатисты подкрѣпляютъ ту же мысль пророчествомъ Аввакума: гл. 3, § 3 ср. Bindemann, стр 187.

6) Ср. упрекъ, который Августинъ дѣлаетъ донатистамъ. In epist. Johannis ad Parthos Tract. II, § 3. Isti (т.-е. донатисты) sic honorant Christum, ut dicant illum remansisse ad duas linguas, latinam et punicam, id est afram. Solas duas linguas tenet Christus? Istae enim duae linguae solae sunt in parte Donati; plus non habent.

Этимъ изобличается національный характеръ донатистскаго движенія; въ этомъ движеніи, какъ можно заключить изъ приведенныхъ текстовъ, выражается не только личное самомнѣніе донатистскихъ священниковъ, но и національное высокомѣріе и исключительность африканской донатистской общины, которая считаетъ себя одну, среди всего христіанскаго міра, обществомъ святыхъ, пшеницей Божіей въ отличіе отъ плевеловъ. Африканская донатистская церковь, въ ея наличной дѣйствительности, есть, съ точки зрѣнія послѣдователей Доната, церковь, *какъ она должна быть,* т.-е. церковь „безъ пятна и безъ порока“. Предположеніе святости церкви подъ руками донатистовъ обращается въ боготвореніе временной, несовершенной ея дѣйствительности, и видимая земная церковь, т.-е. африканская, донатистская община представляется имъ совершеннымъ осуществленіемъ идеала[1]). Все это показываетъ, что на самомъ дѣлѣ подъ этими догматическими формулами скрывается протестъ сѣверо-африканскаго національнаго противъ церкви, не связанной исключительно съ какой-либо мѣстностью и народностью, — *противъ церкви вселенской, какъ такой.* Отрицаніе донатистовъ направлено именно *противъ принципа вселенской церковной организаціи,* существующей объективно, независимо отъ совершенства и достоинства лицъ, ее представляющихъ; они враждуютъ прежде всего *противъ универсальнаго идеала церкви,* который не исчерпывается никакими видимыми, внѣшними проявленіями, не совпадаетъ съ церковію *въ ея временномъ, земномъ состояніи.*

Само собою разумѣется, что въ виду той тѣсной связи и того особаго отношенія, которое въ то время установилось между церковью и государствомъ въ западной имперіи, донатистскій расколъ былъ движеніемъ столь же анти-государственнымъ, сколь и анти-церковнымъ. Понятное дѣло, что западные императоры, искавшіе въ церкви спасенія отъ собственной слабости, предпочли соединиться съ тою церковію, которая сама была обоснована прочнѣе. За невозможностью построить и укрѣпить государство на шаткомъ основаніи пуническихъ добродѣтелей донатистскихъ священниковъ, они предпочли опереться на болѣе прочный фундаментъ объективной вселенской организаціи, пред-

1) Ср. Schmidt D. August. Lehre v. d. Kirche, стр. 266, который справедливо замѣчаетъ противъ Ниднера (Kirchengesch. § 121 стр. 335), что донатистское понятіе о церкви страдаетъ отсутствіемъ истиннаго идеализма, такъ какъ оно подставляетъ дѣйствительность на мѣсто идеала.

ставляемый церковью. Проникнутая преданіями всемірнаго государственнаго единства, имперія не могла соединиться съ мѣстнымъ національнымъ движеніемъ и въ силу естественнаго сродства должна была примкнуть къ церкви, представлявшей идеалъ всемірнаго соціальнаго единства, т.-е. къ церкви вселенской. Въ силу такой же естественной логики вещей донатистскій расколъ, какъ возстаніе мѣстнаго націонализма противъ римскаго универсализма, долженъ былъ относиться одинаково враждебно къ вселенской церкви, какъ римской государственной церкви, и къ имперіи, какъ католическому государству. Возстаніе противъ государства повидимому первоначально не входило въ намѣренія донатистовъ; они апеллировали къ Константину противъ рѣшенія двухъ православныхъ соборовъ, высказавшихся въ пользу Цециліана, прося императора рѣшить ихъ споръ съ вселенской церковію. И впослѣдствіи они обращались къ содѣйствію властей противъ секты максиміанистовъ, выдѣлившейся изъ ихъ среды; одни изъ нихъ вовсе не желали враждовать противъ государства, другіе же не были послѣдовательны въ этой враждѣ. Но логика принциповъ сильнѣе намѣреній отдѣльныхъ лицъ,— и донатизмъ волей-неволей, обратился въ движеніе анти-государственное. Въ донатистскомъ расколѣ выразилось возстаніе африканскаго націонализма противъ римской идеи всемірнаго соціальнаго единства вообще; и вотъ почему вокругъ донатистскаго знамени столпились всѣ элементы, недовольные римской церковью и римскими свѣтскими порядками.

II.

Къ донатистамъ присоединилось движеніе циркумцелліоновъ, существовавшее раньше ихъ и первоначально не имѣвшее характера религіознаго раскола. Движеніе это, само по себѣ весьма интересное и любопытное, въ высшей степени важно для насъ какъ потому, что оно бросаетъ яркій свѣтъ на церковно государственныя отношенія и на весь соціальный строй того времени, такъ и по тому вліянію, которое оно оказало на развитіе теократическаго идеала христіанскаго запада.

Какъ видно изъ многочисленныхъ свидѣтельствъ Августина и Оптата, движеніе циркумцелліоновъ вызвано вовсе не одними религіозными мотивами, а всѣми недостатками соціальнаго строя той эпохи. Circumcelliones, значитъ буквально „вокругъ сельскихъ жи-

лищъ живущіе". Говоря словами Августина, такъ называется масса людей, причисляющихъ себя къ партіи Доната, не имѣющихъ постояннаго жилища и опредѣленнаго занятія. Они получили названіе циркумцелліоновъ вслѣдствіе того, что они бродятъ вокругъ крестьянскихъ жилищъ (circum cellas rusticanas vagantur)[1]. „Ибо они скитаются то здѣсь, то тамъ, никогда не имѣя опредѣленнаго мѣста жительства"[2]. Они живутъ преимущественно въ поляхъ, наводя страхъ и ужасъ на окрестныхъ жителей, но сами они не занимаются земледѣліемъ, а питаются подаяніемъ, обходя для этого крестьянскія жилища[3]. Они считаютъ себя христіанскими подвижниками, предаваясь своеобразному аскетизму и называютъ себя сами „борцами" (agonistici), „воинами Христовыми" (milites Christi)[4]. Это своего рода бродячіе монахи. Говоря словами Августина, бродяжничество, отсутствіе опредѣленнаго мѣста жительства, — составляетъ одно изъ характерныхъ ихъ отличій отъ церковнаго монашества, организованнаго въ постоянныя конгрегаціи[5]. Праздность, въ соединеніи съ отсутствіемъ средствъ къ жизни, дѣлаетъ этихъ бродягъ элементомъ въ высшей степени опаснымъ для общественнаго спокойствія. „Кто не знаетъ этой породы людей", восклицаетъ Августинъ, „буйныхъ въ совершеніи ужасныхъ преступленій, праздныхъ вмѣсто того, чтобы предаваться полезнымъ занятіямъ, въ высшей степени жестокихъ въ умерщвленіи другихъ, умирающихъ достойнымъ презрѣнія образомъ" (намекъ на массовыя самоубійства циркумцелліоновъ, о которыхъ рѣчь впереди)[6]. Въ качествѣ воиновъ Христовыхъ и борцовъ противъ діавола, какъ они себя величаютъ, они считаютъ своею обязанностію борьбу противъ всяческой неправды и ведутъ ее, само собою разумѣется, не духовнымъ оружіемъ, а поражаютъ своихъ враговъ дубинами, называя ихъ почему-то „розгами Израиля"[7] и

---

[1]) Contra Gaudentium lib. I, cap. 28, § 32. Enarrat. in Psalm. CXXXII § 3.

[2]) Enarr in Ps. CXXXII, § 3.

[3]) Contra Gaud. lib. I, cap. 28, § 32.

[4]) Optatus de schismate Donatistarum lib. III, cap. IV, August., Enarratio in Psalm. CXXXII, § 6. Названіе agonistici объясняется тѣмъ, что они считаютъ своимъ призваніемъ бороться противъ діавола.

[5]) Ibid § 3, Циркумцелліоны отличаются отъ монаховъ, какъ vagantes отъ congregati. Имъ противно имя «монаха» quia nolunt cum fratribus habitare in unum (ibid. § 6).

[6]) Contra Gaudent lib. I, cap. 28, § 32.

[7]) Enarratio in Psalm. X, § 5.

мечами. Августинъ говорихъ о цѣлыхъ войскахъ циркумцелліоновъ, вооруженныхъ, кто палкою, кто пращемъ или камнемъ, кто мечомъ или сѣкирою [1]). Съ какими же врагами сражалось это разношерстное войско?

Они боролись не только противъ неправды религіозной, но и противъ неправды соціальной. По свидѣтельству Оптата [2]), еще до эпохи христіанской имперіи [3]), слѣдовательно, раньше начала донатистскаго раскола, толпы циркумцелліоновъ бродили, переходя съ мѣста на мѣсто подъ предводительствомъ двухъ вожаковъ, Аксидо и Фазира, которые назывались у нихъ, „вождями святыхъ". Никто въ своемъ имѣніи не могъ считать себя въ безопасности во время этихъ ихъ странствованій. Они уничтожали долговыя росписки должниковъ: ни одинъ кредиторъ не былъ въ то время свободенъ взыскать что-либо съ должника. Они посылали кредиторамъ угрожающія письма, и, въ случаѣ какого-либо замедленія въ исполненіи ихъ требованій, — внезапно налетали яростной толпой, производя насилія, и страхомъ смерти принуждали всѣхъ къ повиновенію. Благодаря имъ и дороги не были безопасны: они останавливали экипажи, высаживали оттуда господъ, сажая вмѣсто нихъ ихъ рабовъ, заставляя господъ „рабскимъ образомъ" бѣжать передъ экипажемъ „*Ихъ судомъ и властью мѣнялось состояніе рабовъ и свободныхъ*" [4]) Отсюда видно, что вражда „воиновъ Христа" еще до начала донатистскаго раскола была направлена противъ богатыхъ и рабовладѣльцевъ въ пользу бѣдныхъ должниковъ и рабовъ, что движеніе ихъ, слѣдовательно, съ самаго начала отличалось соціально-революціоннымъ характеромъ [5]). Это подтверждается массой свидѣтельствъ Августина. Августинъ упоминаетъ о тиранническомъ образѣ дѣйствій циркумцелліоновъ

---

[1]) Enarr. in Psalm. LV, § 25, ср. Contra Petil. lib. II, cap. 96, § 221.

[2]) De Schismate Donatistarum lib. III, cap. 4.

[3]) Такъ повидимому, должно понимать слова только что цитированнаго мѣста Оптата ante unitatem см. убѣдительную аргументацію Риббека стр. 123—124.

[4]) Optatus, De schismate Donatistarum ibid.

[5]) Мнѣ представляется не совсѣмъ понятнымъ, почему Риббекъ, относящій цитированное только что свидѣтельство Оптата, къ до-Константиновской эпохѣ, говоритъ однако о соціально-революціонной дѣятельности циркумцелліоновъ, какъ о начавшейся уже послѣ соединенія послѣднихъ съ донатистами (ibid. стр. 124). Оптатъ прямо говоритъ, что они все это дѣлали *ante unitatem;* а unitas по вѣрному толкованію самого Риббека, означаетъ *единство церкви, признанное государствомъ*. Ясное дѣло, что по Оптату соціально-революціонная дѣятельность циркумцелліоновъ началась до признанія единой церкви государствомъ т.-е. до эпохи Константина.

„въ чужихъ имѣніяхъ“ (in fundis alienis) [1]). Въ особенности владѣльцамъ латифундій приходилось много отъ нихъ терпѣть. „Былъ ли тотъ господинъ“—читаемъ мы въ одномъ изъ писемъ Августина [2]),— „который бы не былъ вынужденъ бояться своего раба, если только послѣдній прибѣгалъ къ ихъ защитѣ? Кто бы посмѣлъ хотя угрожать разорителямъ? Кто могъ бы взыскать что-либо съ человѣка, ограбившаго его кладовую, или съ должника, обратившагося къ ихъ покровительству и помощи!“ Далѣе, почти въ тѣхъ же выраженіяхъ какъ въ приведенномъ только-что свидѣтельствѣ Оптата, разсказывается о томъ, какъ циркумцелліоны уничтожали долговыя росписки, освобождали рабовъ, угрожая смертью кредиторамъ и рабовладѣльцамъ, сравнивая съ землею или предавая огню ихъ жилища. Они преслѣдовали враговъ своихъ и мучили ихъ съ изысканной жестокостью; притомъ всѣ эти тяжкія уголовныя преступленія совершались ими *совершенно безнаказанно*. „Что касается помощи гражданскихъ властей“, продолжаетъ Августинъ, которую онѣ по закону обязаны были оказывать,—могла ли она что-нибудь сдѣлать противъ нихъ? Кто изъ *должностныхъ лицъ смѣлъ дохнуть въ ихъ присутствіи?* Кто изъ сборщиковъ податей посмѣлъ взыскать то, чего они не хотѣли? Кто пытался покарать ихъ за тѣхъ, кто были жертвами ихъ убійствъ?“ [3]). Въ тѣ времена безсилія власти, когда всѣ военныя силы имперіи поглощены отраженіемъ внѣшнихъ враговъ, государство не всегда располагаетъ достаточными силами для борьбы съ врагомъ внутреннимъ, для подавленія революціонныхъ движеній въ провинціяхъ. Отъ времени до времени противъ циркумцелліоновъ посылались легіоны, которые укрощали мятежниковъ, предавая ихъ пыткамъ и казнямъ, но легіоны удалялись и циркумцелліоны вновь оставались хозяевами въ странѣ. Все зависѣло отъ случайности, отъ колебаній императорской политики, безпрестанно мѣнявшейся. Такъ съ 404 до 408 года, въ эпоху суровыхъ эдиктовъ Гонорія противъ донатистовъ, циркумцелліоны присмирѣли, будучи сдержаны страхомъ передъ энергичнымъ Стилихономъ, который въ то время былъ всемогущимъ руководителемъ императорской политики. Но Стилихонъ былъ казненъ въ 408 г., и императоръ, которому въ то время угрожало нашествіе Аларіха, отмѣнилъ названные эдикты не располагая военною силой, которая могла бы

---

[1]) Contra litt Petil. lib. I, cap. 24, § 26.
[2]) Epist. CLXXXV, cap. 4, § 15.
[3]) Ibid.

обезпечить ихъ осуществленіе. Циркумцелліоны снова воспрянули духомъ; опять начались ихъ безобразія и неистовства. До эдиктовъ 404 года они были всесильны въ Африкѣ, такъ какъ донатисты составляли большинство населенія. Августинъ разсказываетъ, какъ однажды въ Иппонѣ донатистскій епископъ Фаустинъ запретилъ печь хлѣбъ для католиковъ; и ни одинъ булочникъ не посмѣлъ нарушить это запрещеніе [1]). Вообще, сила вселенской церкви сосредоточивалась въ городахъ, центрахъ римскаго вліянія и римской культуры, донатисты же, опиравшіеся на циркумцелліоновъ, господствовали въ селахъ. „Конечно", говоритъ Августинъ, обращаясь къ донатисту Петиліану, „мы были бы повсемѣстно изгнаны изъ полей набѣгами вашихъ циркумцелліоновъ, если бы мы не держали васъ, какъ заложниковъ, въ городахъ" [2]). Города, романизировавшіеся въ гораздо большей степени чѣмъ села, представляли, сравнительно съ послѣдними, гораздо менѣе благодарную почву для мѣстнаго національнаго движенія; а римская аграрная система, закрѣпощавшая бѣдный сельскій людъ немногимъ владѣльцамъ крупныхъ помѣстій (латифундій) ложилась невыносимой тяжестью на сельчанъ и дѣлала ихъ по преимуществу наклонными къ возстаніямъ Большая часть циркумцелліоновъ были туземцы сѣверной Африки, и Августинъ разсказываетъ о томъ, какъ донатистскій епископъ Макробій говорившій по-латыни и не знавшій мѣстнаго нарѣчія, долженъ былъ объясняться съ ними черезъ пуническаго переводчика [3]). Во время господства вандаловъ о циркумцелліонахъ упоминается, какъ о низшемъ классѣ африканскаго населенія [4]).

Всѣ эти данныя указываютъ на то, что соціально-революціонное движеніе циркумцелліоновъ возникло на аграрной почвѣ. Аграрныя отношенія въ ту эпоху въ особенности обостряются невозможной фискальной системой, которая возлагаетъ на немногихъ крупныхъ землевладѣльцевъ имущественную отвѣтственность за исправное поступленіе всѣхъ податей въ казну. Изнемогая и раззоряясь сами подъ непосильнымъ бременемъ податей, городскіе декуріоны, которые соединяютъ въ своемъ лицѣ роль крупныхъ землевладѣльцевъ съ обязанностію агентовъ фиска, берутъ съ своихъ рабовъ что могутъ, эксплоатируютъ и раззо-

---

1) Contra litt. Petil. lib. II, cap. 83, § 184.
2) Contra litt. Petil. lib. II, cap. 83.
3) Epist. LIII, cap. 5, § 14.
4) Dahn, Konige der Germanen I, 257.

ряютъ бѣдныхъ. Говоря словами Сальвіана[1]), въ каждомъ городѣ, въ каждомъ мѣстѣ, „сколько декуріоновъ столько и тирановъ“ (quot curiales, tot tyranni). Вся римская фискальная система основана сверху до низу на жестокой эксплоатаціи массы меньшинствомъ. Рабы толпами бѣгутъ вслѣдствіе жестокаго съ ними обращенія ихъ господъ, и въ особенности управляющихъ изъ рабовъ же, крадутъ, чтобы избѣжать голодной смерти, лгутъ, чтобы избѣжать пытки. Въ римскихъ областяхъ притѣсненія бѣдныхъ, вдовъ и сиротъ, доходятъ до того, что многіе бѣгутъ къ варварамъ, отдаваясь имъ въ плѣнъ, ища у нихъ болѣе гуманнаго обращенія, ибо многіе „предпочитаютъ подъ видомъ плѣна быть свободными, нежели быть въ плѣну подъ именемъ свободныхъ“. Такова картина римскаго общества, изображенная Сальвіаномъ въ концѣ первой половины пятаго вѣка[2]). Мнѣ нѣтъ надобности доказывать здѣсь, что эта характеристика въ общихъ чертахъ соотвѣтствуетъ состоянію общества не только въ пятомъ, но и въ четвертомъ вѣкѣ, — что причины, заставлявшія, въ эпоху Сальвіана, рабовъ бѣжать отъ господъ, а бѣдныхъ — искать спасенія у варваровъ, существовали и въ ту эпоху, о которой пишутъ Оптатъ и Августинъ. Аграрная система во времена Оптата, какъ и во времена Сальвіана, была источникомъ взаимной ненависти между различными слоями римскаго общества[3]), будучи ферментомъ революціоннаго броженія. Въ Африкѣ эта взаимная вражда обостряется еще во-первыхъ тѣмъ, что въ качествѣ хлѣбной провинціи, на ней лежитъ обязанность кормить Италію, что, само собою разумѣется, ведетъ къ увеличенію тягостей, лежащихъ на сельскомъ, земледѣльческомъ населеніи; во-вторыхъ, къ враждѣ сословной здѣсь примѣшивается еще и вражда національная, такъ какъ значительная часть землевладѣльцевъ — римляне, большая же часть сельскаго населенія — туземцы сѣверной Африки.

Очевидно, что эта масса людей безъ матеріальныхъ средствъ, не связанныхъ никакими общественными узами, безъ опредѣленныхъ занятій и мѣста жительства, — свидѣтельствуетъ объ общественномъ разложеніи, дошедшемъ до крайнихъ предѣловъ. Къ циркумцелліонамъ примыкали не одни только недовольные

---

1) Salvianus, De gubernatione Dei, lib. V.

2) De gubernatione Dei, особенно кн. IV, V.

3) Ibid. lib. V, Классическое мѣсто о разобщеніи римскаго общества: omnes pene se Romani mutuo persequuntur Quis enim civis non invidet civi? Quis enim plenam vicino exhibet caritatem? Omnes quippe a se, etsi loco non absunt, affectu absunt, etsi habitatione junguntur, mente disjuncti sunt и т д.

элементы сельскаго населенія — съ ними соединялись всѣ обездоленные и обнищавшіе, которыхъ въ то время было такъ много; къ нимъ поступали недовольные всякаго сорта, а главнымъ образомъ, повидимому, элементы дрянные, отбросы разнообразныхъ слоевъ общества. Августинъ разсказываетъ, напримѣръ, объ одномъ католическомъ діаконѣ, который, будучи исключенъ изъ духовнаго званія за прелюбодѣяніе, перешелъ съ двумя своими конкубинками къ донатистамъ, продолжая предаваться разврату и вступилъ въ ряды циркумцелліоновъ [1]); въ одномъ изъ писемъ Августина упоминается о нѣкоемъ юношѣ, который, подвергшись порицанію отъ своего епископа за побои, наносимые имъ матери, грозилъ послѣдней, что онъ перейдетъ къ донатистамъ и тогда упьется ея кровью; чтобы совершить безнаказанно это преступленіе онъ дѣйствительно перешелъ въ ряды враговъ церкви [2]).

Изъ множества свидѣтельствъ Августина мы узнаемъ о разнообразныхъ и чудовищныхъ проявленіяхъ религіознаго фанатизма въ средѣ циркумцелліоновъ. Они совмѣщаютъ въ себѣ въ уродливомъ, каррикатурномъ искаженіи обѣ крайности мѣстнаго національнаго генія: необузданный и ложный въ своей безчеловѣчной крайности аскетизмъ съ столь же необузданной чувственностью. Августинъ сообщаетъ о пьяныхъ толпахъ циркумцелліоновъ, которые днемъ и ночью бродятъ съ пьяными толпами донатистскихъ монашенокъ, предаваясь съ ними вмѣстѣ дикому разврату [3]). Любимыя мѣста ихъ оргій суть могилы донатистскихъ мучениковъ [4]). Здѣсь они предаются „безбожному культу труповъ людей, добровольно бросившихся въ пропасть“, чествуя ихъ, какъ мучениковъ, празднуя по нимъ тризну „вакханаліями пьянства“ и разврата [5]). Проведя такимъ образомъ ночь въ неистовствахъ и развратѣ, они умерщвляютъ себя толпами самымъ жестокимъ, безчеловѣчнымъ образомъ [6]): бросаются съ крутыхъ скалъ, кидаются въ огонь либо въ воду, останавливаютъ прохожихъ, заставляя ихъ убивать себя [7]); но любимыя мѣста ихъ

---

1) Epist. XXXV § 2.
2) Epist XXXIV § 2
3) Contra Parm. lib. II, cap. 9, § 19
4) De unitate eccles. cap. 19, §. 50.
5) Contra litt. Petil. l. I, c. 24, § 26.
6) Contra epist. Parm. l. II, c. 3, § 6.
7) De unitate eccles. cap. 19. § 50.

самоубійствъ суть могилы мучениковъ[1]). Августинъ упоминаетъ обо всѣхъ этихъ фактахъ, какъ общеизвѣстныхъ въ его эпоху[2]).

Биндеманъ[3]) объясняетъ эти массовыя самоубійства тѣмъ, что циркумцелліоны, преслѣдуемые войсками, предпочитали сами покончить съ собой, нежели достаться въ руки враговъ. Но такое объясненіе прямо исключается рядомъ свидѣтельствъ Августина. Такъ напр., въ одномъ изъ писемъ послѣдняго, гдѣ говорится о совершенной безнаказанности преступленій циркумцелліоновъ, мы читаемъ: „развѣ только собственное безуміе ихъ требовало наказанія, такъ какъ они подвергали себя добровольной смерти“ (in mortes voluntarias se mittebant)..... далѣе перечисляются разныя способы самоубійствъ, которыя были у нихъ въ ходу[4]). Въ другомъ мѣстѣ Августинъ прямо указываетъ на мотивъ этихъ самоубійствъ, не имѣющій ничего общаго съ тѣмъ, который предполагаетъ Биндеманъ: „они ищутъ столькихъ добровольныхъ и жестокихъ смертей, чтобы быть почитаемыми людьми“ (tot spontaneas et furiosas mortes, ut colantur ab hominibus, appetunt)[5]); „они живутъ, какъ разбойники, умираютъ, какъ циркумцелліоны, почитаются какъ мученики“[6]). Самоубійства эти, такимъ образомъ, суть явленія религіознаго фанатизма, нисколько не обусловленныя тѣми преслѣдованіями, которымъ донатисты подвергались со стороны свѣтской власти. Августинъ прямо говоритъ, что они были въ ходу между циркумцелліонами ранѣе той эпохи, когда донатисты могли вдохновлять ихъ своею проповѣдью на ложное мученичество[7]), — раньше, чѣмъ начались

---

[1]) Contra ep. Parm. l. II, cap. 3, § 6, Contra Gaudent. lib. II, cap. 28, § 32.

[2]) Ibid. Aetatis nostrae hominibus res notissimas loquor. Этими словами устраняется возможность сомнѣнія въ достовѣрности приводимыхъ здѣсь свидѣтельствъ Августина о циркумцелліонахъ. Трудно предположить, чтобы онъ сталъ выдумывать факты, которые легко могли быть провѣрены каждымъ изъ его современниковъ: такого рода полемическій пріемъ могъ бы только компрометировать его дѣло и принесъ бы болѣе вреда самому Августину, чѣмъ его противникамъ. Достовѣрность нашихъ свѣдѣній относительно циркумцелліоновъ подтверждается кромѣ того единогласіемъ нашихъ источниковъ — Оптата, Августина и Поссидія относительно главнѣйшихъ характеристическихъ чертъ этого движенія. До сихъ поръ, насколько мнѣ извѣстно, истинность сообщаемыхъ здѣсь фактовъ не подвергалась сомнѣнію со стороны представителей исторической науки.

[3]) Der heilige Augustinus т. II, стр. 398, т. III, стр. 267.

[4]) Epist. CLXXXV, cap. 4, § 15

[5]) De unitate eccles. cap. 19, § 50.

[6]) Epist. LXXXVIII, § 8.

[7]) Contra Gaudentium lib. I, cap. 28, § 32. Обращаясь къ донатистамъ, Августинъ говоритъ здѣсь о циркумцелліонахъ: Eorum est enim hominum genus, cui hoc

преслѣдованія донатистовъ христіанской властью[1]). Еще до того времени, въ ту эпоху, когда процвѣталъ языческій культъ, циркумцелліоны стекались массами на языческія празднества; во время религіозныхъ процессій, коими язычники праздновали своихъ боговъ, они толпами бросались на копья язычниковъ, заставляя убивать себя, ибо „языческіе юноши (поясняетъ Августинъ), посвящали своимъ идоламъ всѣхъ тѣхъ, кого они убивали". Уже въ то время, какъ видно изъ разсказа Августина, убитые почитались своими, какъ мученики, и исканіе мученичества было единственнымъ мотивомъ этихъ самоубійствъ[2]).

Мало того, что подобныя вещи совершались ante leges, quae pro unitate sunt constitutae, т.-е. раньше 317 года, — есть основаніе думать, что мы имѣемъ дѣло съ обычаемъ гораздо болѣе древнимъ, чѣмъ донатизмъ и христіанская имперія, быть можетъ болѣе древнимъ, чѣмъ само христіанство. Въ самомъ дѣлѣ, обычай, о которомъ идетъ рѣчь, всего менѣе можетъ быть названъ *христіанскимъ;* основной принципъ христіанскаго аскетизма не есть *кровавая человѣческая жертва, а духовное отрѣшеніе человѣка отъ міра;* мученичество допускается христіанскимъ идеаломъ не какъ самовольный актъ, не какъ самоубійство мученика, а какъ зависящее отъ него послѣдствіе мужественнаго исповѣданія его вѣры т.-е. той нравственной жертвы, которую онъ приноситъ своему Спасителю. Между тѣмъ, физическое страданіе, которое, съ точки зрѣнія христіанскаго идеала, составляетъ лишь *средство,* — у циркумцелліоновъ получаетъ значеніе *цѣли:* христіанская идея мученичества у нихъ извращается въ языческій обычай кровавыхъ человѣческихъ жертвъ. Самоубійства циркумцелліоновъ предполагаютъ, что Бога можно умилостивить *физической жертвой,* что пролитіе человѣческой крови, независимо отъ какого бы то ни было нравственнаго мотива,

---

malum persuadere potuistis, qui solent haec et antea facere. Слова hoc malum persuadere potuistis относятся въ той связи, въ которой находится цитированный текстъ, къ льстивымъ увѣреніямъ донатистовъ, которые прославляли какъ мучениковъ циркумцелліоновъ, подвергавшихся свѣтскимъ наказаніямъ за совершенныя ими преступленія.

[1]) Epist. CLXXXV, cap. 3, § 12. Ante leges, quae pro unitate sunt constitutae. Такъ какъ законы, угрожавшіе донатистамъ свѣтскими наказаніями и имѣвшіе цѣлью оградить противъ нихъ церковное единство, впервые были изданы Константиномъ Великимъ въ 316 или 317 г. (см. Voelter, Ursprung d. Donatismus, стр. 191), то эти слова Августина очевидно имѣютъ въ виду эпоху, предшествовавшую изданію этихъ законовъ.

[2]) Ibid. cp. Contra Gaud. l. I, cap. 28, § 32.

уже само по себѣ, есть для Бога дѣло угодное и пріятное. То самое, что одна и таже жертва, могла служить въ глазахъ язычниковъ Молоху или Целестѣ, а въ глазахъ циркумцелліоновъ — Христу, что одни и тѣ же лица посвящались язычниками, какъ жертвы ихъ идоламъ, а циркумцелліонами почитались, какъ мученики Христовы, — доказываетъ, что у тѣхъ и другихъ были въ сущности однородныя понятія о божествѣ и богопочитаніи. Двѣ характерныя особенности культа финикійскихъ и пуническихъ боговъ, — пролитіе человѣческой крови и оргіи разврата, — свальный грѣхъ, встрѣчаются и у циркумцелліоновъ. Это даетъ основаніе предполагать, что мы имѣемъ дѣло съ явленіемъ переживанія, съ языческимъ религіознымъ обычаемъ, сохранившимся въ христіанскую эпоху. Что циркумцелліоны принадлежатъ къ тому разряду полухристіанъ, или скорѣе полуязычниковъ, которые, принимая христіанство внѣшнимъ образомъ, — влагали въ него языческую сущность, искажая образъ Христа безчеловѣчными чертами Молоха это подтверждается свидѣтельствомъ Сальвіана, который, говоритъ, что множество африканцевъ, будучи христіанами по имени, не разставались вполнѣ съ языческими богами. Многіе изъ нихъ, почитая Христа, оставались однако поклонниками богини Целесты и „будучи христіанами по исповѣданію, душою служили идоламъ“[1]). Но не объ одномъ душевномъ настроеніи идетъ здѣсь рѣчь: Сальвіанъ сообщаетъ, что многія христіанскія дѣти отъ рожденія были посвящаемы служенію Целестѣ, что христіане приносили жертвы этой богинѣ, что они являлись въ христіанскіе храмы „пропитапные чадомъ языческихъ жертвъ“[2]). Естественнымъ результатомъ такого сліянія двухъ культовъ должна была быть амальгама двухъ міросозерцаній. Этимъ объясняется для насъ вполнѣ, почему въ сѣверной Африкѣ могло возникнуть то уродливое искаженіе христіанства, которое нами только что было описано. Въ особенности сельское населеніе, среди котораго, какъ извѣстно, языческіе обычаи и вѣрованія повсемѣстно держались упорнѣе, а христіанство распространялось медленнѣе, представляло благопріятную для этого почву.

Прибавимъ къ этому, что среди многочисленныхъ колоновъ и рабовъ, наполнявшихъ латифундіи, было не мало лицъ, которыхъ невыносимо тяжкія условія жизни заставляли жаждать смерти, что толпы циркумцелліоновъ въ значительной своей

---

1) De gubernatione Dei, lib. VIII.

2) Ibid.

части состояли изъ голодныхъ и несчастныхъ, которымъ было нечего терять и нечего ждать отъ жизни. Все это дѣлаетъ понятными ихъ массовыя самоубійства. То были мученики тогдашняго общественнаго строя, принимавшіе себя за мучениковъ Христовыхъ; то были мстители общественной неправды, соединявшіе въ себѣ изступленный фанатизмъ съ ожесточеніемъ и озлобленіемъ страданія.

Изъ всего предшествующаго для насъ вполнѣ объясняется тотъ фактъ, что движеніе циркумцелліоновъ, возникшее на аграрной почвѣ, вызванное всего болѣе недовольствомъ свѣтскими порядками, приняло религіозную окраску и соединилось съ донатистами.

Донатистскій расколъ имѣлъ въ себѣ всѣ данныя для того, чтобы привлечь къ себѣ и возбудить этихъ несчастныхъ. Донатисты, осудившіе вселенную, утверждавшіе, что весь міръ опорочень, что они одни суть пшеница Божія, а остальные христіане, наравнѣ съ язычниками — плевелы, подлежащіе сожженію, — давали пищу озлобленному фанатизму „воиновъ Христа“. Ихъ утвержденіе, что Африка одна въ цѣломъ мірѣ сохранила въ себѣ „церковь безъ пятна и порока“, что она одна осталась вѣрна христіанскому знамени, тогда какъ всѣ прочіе, „заморскіе“ христіане предали Христа, льстило національному самолюбію и способно было наэлектризовать массы. Нетрудно было направить яростный фанатизмъ послѣднихъ противъ господствующей церкви, служившей опорой государству, и въ особенности противъ ея пастырей, которые должны были быть ненавистны циркумцелліонамъ не только какъ представители чуждой имъ вѣры, но и какъ сословіе привиллегированное, свободное отъ государственныхъ повинностей, — неплатящее податей. Само собою разумѣется, что эти привиллегіи были бѣльмомъ въ глазу для донатистскихъ пастырей. Зависть толкала ихъ въ ряды циркумцелліоновъ; и вотъ почему мы видимъ во главѣ этихъ разбойничьихъ шаекъ донатистскихъ священниковъ и епископовъ[1]), которые за одно съ циркумцелліонами совершаютъ всевозможныя жестокости надъ духовенствомъ господствующей церкви. Мы вполнѣ понимаемъ, почему знаменитый епископъ Оптатъ Тамугадскій - глава партіи въ эпоху возстанія африканскаго военачальника Гильдона и правая рука послѣдняго, былъ вынужденъ въ угоду циркумцелліонамъ „продавать и раздѣлять чужія латифундіи“, обогащая

1) Breviculus collat. contra Donat. cap. 11, § 21.

ими послѣдователей Доната[1]). Для насъ объясняется наконецъ, почему многіе поступаютъ въ „церковь мучениковъ“ ради стяжанія мірскихъ выгодъ (propter amicitias terrenas conciliandas et cupiditates terrenas satiandas)[2]).

Значительная часть донатистскаго духовенства не сочувствовала однако преступленіямъ и неистовствамъ циркумцелліоновъ. Многіе изъ донатистовъ съ искреннимъ негодованіемъ относились къ этимъ ужасамъ[3]). Но въ этомъ случаѣ, опять-таки, логика принциповъ была сильнѣе человѣколюбивыхъ чувствъ и благихъ желаній отдѣльныхъ лицъ.

Въ силу основного предположенія донатистскаго ученія святость перестаетъ быть нравственнымъ императивомъ, перестаетъ быть идеаломъ, къ которому *должно* стремиться: она разсматривается, какъ качество, которымъ община, *въ лицѣ ея пастырей, обладаетъ въ дѣйствительности*. Притомъ, одними пастырями эта святость не ограничивается; ибо какъ пастырь дурной порочитъ все стадо, такъ же точно и пастыремъ добрымъ *все стадо освящается*, ибо пастырь есть представитель всей церкви. Таковъ общій смыслъ донатистскаго ученія[4]). Но если община уже обладаетъ святостію, то ей нечего заботиться о своемъ нравственномъ усовершенствованіи. Самодовольство донатистовъ обрекаетъ проповѣдь ихъ пастырей на безсиліе: оно неминуемо должно повести къ пониженію нравственныхъ требованій.

Положимъ, что „святость“ пастырей церкви, по ученію донатистовъ, есть лишь отрицательное качество, что она состоитъ въ отсутствіи явныхъ пороковъ. Но какъ втолковать массамъ это тонкое, подчасъ неуловимое различіе между явными и неявными пороками, между положительною и отрицательною святостію? На практикѣ оно безпрестанно забывается самими про-

---

[1]) Августинъ называетъ Оптата „patrimoniorum alienorum proditorem, venditorem, divisorem (Contra litt. Petil. lib II cap. 35 § 82. Ср. Jung, Zur Wurdigung der agrarischen Verhaltnisse in der romischen Kaiserzeit (Sybel's historische Zeitschrift, (neue Folge т. VI стр. 57): Der bedeutenste Parteiganger Gildòs, Bischof Optatus,— nicht der Geschichtsschreiber des Schismas — ging an eine systematische Vertheilung der Latifundien unter die Anhanger der Bewegung О связи донатизма съ социальными отношеніями сѣверной Африки ср. любопытныя свѣдѣнія, сообщаемыя въ книгѣ Рихтера· Geschichte des Westromischen Reiches (Berlin 1865), стр. 305.

[2]) Contra litt. Petil ibid.

[3]) De Haeres. LXIV, Epist. CLXXXV, § 16 ср. Ribbeck стр. 126.

[4]) Эта сторона донатистскаго ученія находится, очевидно, въ тѣсной связи съ неправильнымъ толкованіемъ положенія Кипріана, (пользовавшагося высокимъ авторитетомъ среди донатистовъ): episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo.

повѣдниками, которые постоянно говорятъ о своихъ священникахъ и епископахъ, какъ о святыхъ въ общеупотребительномъ смыслѣ слова[1]). А паства клянется своими епископами[2]), ставя свое спасеніе въ зависимость отъ ихъ предстательства[3]). Изо всей этой донатистской проповѣди, масса выноситъ одно впечатлѣніе, — что кто съ Донатомъ — тотъ святой, кто противъ Доната — тотъ врагъ Христовъ. Этимъ самымъ парализуются тѣ нравственные элементы, которые содержатся въ проповѣди тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ святителей. Говоря словами Августина, донатистскіе пастыри (кромѣ исключительныхъ случаевъ), не смѣютъ возставать противъ явныхъ неправдъ и даже преступленій, чтобы не поколебать признаніемъ этихъ пороковъ вѣру въ святость церкви. Они должны умалчивать объ этихъ язвахъ ихъ общины, чтобы имъ не сказали: „конечно, вы обращаетесь съ вашею проповѣдію къ очищенной пшеницѣ; почему же вы этими словами признаете въ ней такую примѣсь“, (т.-е. примѣсь сорныхъ травъ[4]). Вмѣсто того, чтобы исправлять и изобличать, донатистскіе епископы вынуждены молчать или льстить: они принципіально связаны пороками своей паствы. Что значитъ при этихъ условіяхъ протестъ отдѣльныхъ лицъ и какую силу можетъ имѣть негодованіе отдѣльныхъ епископовъ? Безсиліе ихъ проповѣди ярко иллюстрируется разсказомъ Августина[5]) о случаѣ съ иппонскимъ донатистскимъ епископомъ Макробіемъ. При вступленіи своемъ въ Иппонъ, онъ былъ торжественно встрѣченъ толпою циркумцелліоновъ, которые привѣтствовали его пѣніемъ хвалебныхъ религіозныхъ гимновъ. Но на другой день, въ порывѣ благороднаго негодованія, Макробій, „болѣе раздраженный ихъ дѣлами, нежели польщенный ихъ почестями“, обратился къ нимъ черезъ пуническаго переводчика съ изобличительной рѣчью. Циркумцелліоны пришли въ ярость и съ шумомъ разбѣжались, предоставляя смѣлому пастырю проповѣдывать въ пустынѣ При такихъ условіяхъ, само собою разумѣется, никакая проповѣдь

1) Ср. Reuter August. Stud. стр. 260—261 и въ особенности мѣста, указанныя въ примѣч. 1-мъ.

2) Optatus, De schism. Donat. lib. II, c. 21 (конецъ) и c. 22.

3) Убѣжденіе это поддерживается самими епископами Ср. наприм. слова Петиліана, который доказываетъ необходимость предстательства непорочныхъ епископовъ для спасенія паствы словами мнимаго пророчества Самуила. „Если согрѣшитъ народъ, то объ немъ помолится первосвященникъ; если же согрѣшитъ первосвященникъ, то кто будетъ молиться о немъ?“ (Contra Petil. l. III c. 105 § 240).

4) Contra epist. Parm. lib III cap. 2 § 10.

5) Epist. XCIII cap. 10 § 44

нравственности не могла быть успѣшна. Чтобы сохранять свое вліяніе надъ паствой, донатистское духовенство вынуждено было ослаблять узду церковной дисциплины. Провозглашеніе „святости“ церкви вело въ концѣ концовъ не къ повышенію нравственнаго уровня общины, а къ результату, какъ разъ противоположному: оно имѣло своимъ послѣдствіемъ уродливое соединеніе фарисейскаго высокомѣрія и ханженства съ полнѣйшей нравственной разнузданностію; самодовольство донатистовъ осуждало ихъ къ неизбѣжному застою и упадку.

Очевидно, что общественное зданіе, построенное исключительно на предположеніи субъективнаго человѣческаго совершенства, кроетъ въ самомъ себѣ зародышъ своей смерти: оно неизбѣжно должно стать жертвою того индивидуалистическаго принципа, на которомъ оно зиждется. Это мы и видимъ въ исторіи донатизма. Донатизмъ представляетъ собою ничто иное, какъ типическое, мѣстно-африканское проявленіе того общественнаго разложенія, которое было тогда всеобщимъ въ греко-латинскомъ мірѣ. Мірское единство римскаго общества въ то время всецѣло покоилось на единствѣ церковномъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что общественное разложеніе являлось здѣсь въ двоякой формѣ — *религіознаго раскола и соціально-революціоннаго движенія*.

Донатистскій расколъ былъ прежде всего протестомъ самодовлѣющей общины противъ всемірной общественной организаціи церкви, которою держалось и государство. Какъ сказано, донатисты сначала сами не сознавали анти-государственныхъ послѣдствій провозглашеннаго ими принципа; и императорская политика въ лицѣ Константина нѣкоторое время колебалась, прежде чѣмъ стать рѣшительно на сторону церкви, что и случилось по всей вѣроятности потому, что великій политикъ убѣдился въ чисто мѣстномъ, національномъ характерѣ донатизма. Противники узнали и поняли другъ друга и уже Донатъ, по имени котораго партія получила свое названіе, изрекъ въ отвѣтъ на предложенія уполномоченныхъ императора Констана свое знаменитое слово, ставшее потомъ лозунгомъ движенія: „что императору до церкви“ (Quid est imperatori cum ecclesia)[1]). Вообще мы видимъ донатистовъ во главѣ всѣхъ сепаратисткихъ движеній, въ союзѣ съ врагомъ имперіи - мавританскимъ царькомъ Фирмомъ, который чуть не отторгъ Африку отъ римскаго владычества,

[1]) Optatus, De schismate Donatistarum, lib III, cap 3.

потомъ съ возставшимъ африканскимъ военачальникомъ Гильдономъ. Августинъ сообщаетъ довольно характерный фактъ, что хотя бо́льшая часть донатистовъ держалась Никейскаго символа вѣры, однако нѣкоторые изъ нихъ, желая привлечь на свою сторону враждебныхъ имперіи аріанъ - готовъ, выдавали себя за аріанъ[1]). Наконецъ, въ союзѣ съ донатистами, а быть можетъ, и по ихъ призыву, совершилось нашествіе на Африку вандаловъ[2]), которые и были ихъ немезидою, такъ какъ мечъ этихъ варваровъ обратился одинаково противъ всѣхъ не-аріанъ, католиковъ и донатистовъ[3]) Отдѣленіе отъ Рима, само собою разумѣется, было прежде всего въ интересахъ низшихъ классовъ, и въ особенности сельскаго населенія, кормившаго своими трудами всю Италію. Сепаратистское движеніе, очевидно, находилось въ связи съ движеніемъ аграрнымъ, какъ это ясно доказывается образомъ дѣйствій упомянутаго донатистскаго епископа Оптата,— во время возстанія Гильдона.

Служа такимъ образомъ орудіемъ сепаратистскихъ стремленій африканскаго населенія, донатисты не въ силахъ были создать въ Африкѣ прочнаго общественнаго единства, не могли противопоставить центробѣжнымъ силамъ, дробившимъ общество, сильной общественной организаціи. Построенное на индивидуалистическомъ принципѣ личной святости священнодѣйствующихъ, общественное зданіе донатистской церкви не могло быть прочнымъ и долговѣчнымъ. Оно разсыпа̀лось на глазахъ Августина, частью въ силу внутренняго, естественнаго процесса саморазложенія, распадаясь на множество мелкихъ сектъ, изъ коихъ каждая считала себя одну „обществомъ святыхъ“, проклиная всѣхъ остальныхъ, какъ враговъ и предателей Христовыхъ[4]). Оно сыпалось подъ вліяніемъ внѣшнихъ ударовъ; преслѣдованіе донатистовъ свѣтской властью вело къ массовымъ переходамъ ихъ въ господствующую церковь[5]). Наконецъ, нашествіе вандаловъ наносило донатистамъ послѣдній, смертельный ударъ; ихъ община раз-

[1]) De correct. Donatistarum, ep. CLXXXV, cap. 1, § 1. Volentes sibi Gothos conciliare quando eos vident aliquid posse, dicunt hoc se credere, quod et illi credunt.

[2]) Ср. Böhringer, Augustinus т. II, стр. 15.

[3]) Ibid. т. I, стр. 169.

[4]) Августинъ говоритъ неоднократно о множествѣ донатистскихъ сектъ. См. напримѣръ Contra Cresc l. IV, cap. 54, § 73, гдѣ называются между прочимъ максиміанисты, рогатисты, Urbanenses и упоминается о существованіи нѣкоторыхъ другихъ сектъ. Ср. Ribbeck 193—236.

[5]) См. August. ad Vincent. Epist. XCIII, cap. 5, § 16.

дробилась окончательно, и только жалкіе ихъ остатки продолжали существовать вплоть до завоеванія Африки сарацинами въ VII вѣкѣ, чтобы потомъ исчезнуть совершенно [1]). Донатизмъ, налагавшій печать святости на несовершенную земную дѣйствительность, не могъ противопоставить никакой преграды вторженію языческихъ обычаевъ и вѣрованій въ христіанское міросозерцаніе своихъ послѣдователей; онъ не заключалъ въ себѣ творческой, возрождающей силы. Поэтому онъ подвергся одной судьбѣ съ язычествомъ. Подобно язычеству, донатистскій расколъ не перешелъ въ новую эпоху, не пережилъ крушенія древняго міра и былъ погребенъ подъ его развалинами.

Августинъ, переживавшій разложеніе донатистской общины, указываетъ на отсутствіе прочнаго, объективнаго фундамента, какъ на истинную причину слабости секты. Мелкія секты, возникшія въ средѣ партіи Доната, обращаютъ противъ нея ея же оружіе [2]) и община распадается отъ того, что *строитъ свое зданіе на пескѣ*. „Не о томъ ли кто строитъ на камнѣ, сказано, что ни вѣтры, ни дожди, ни рѣки не могутъ сдвинуть его съ основанія (Матѳ. VII, 25). Итакъ (взываетъ Августинъ къ донатистамъ), станьте лучше со мной на камнѣ и не желайте быть мнѣ вмѣсто камня“ [3]).

III.

Въ виду указанныхъ нами особенностей донатистскаго движенія, задача апологета церкви заключается во-первыхъ въ томъ, чтобы отстоять принципъ *единства церкви и ея вселенской организаціи, существующей объективно и спасительной независимо отъ субъективнаго совершенства священнодѣйствующихъ*. Во-вторыхъ, онъ долженъ указать отличіе церкви въ ея видимой, земной дѣйствительности — отъ ея вѣчнаго идеала. Въ виду строющагося на его глазахъ зданія града Божія, онъ долженъ возстать противъ ученія, утверждающаго, что оно уже построено; въ строеніи видимой церкви онъ долженъ распознать и указать невыполненный еще, но постепенно осуществляющійся идеальный архи-

[1]) Bohringer Aug. т. I, стр. 169.
[2]) De agone christiano cap. 29, § 31.
[3]) Sermo CXXIX, cap. 7 § 8.

тектурный планъ. Въ-третьихъ, такъ какъ на Западѣ принципъ единства представляется римскою церковью, — западный апологетъ христіанскаго единства есть волей - неволей апологетъ единства римскаго, — каковы бы ни были его личныя симпатіи или антипатіи. Въ качествѣ апологета, онъ не столько строитель, сколько зритель строющагося зданія: онъ не предлагаетъ своего архитектурнаго плана, а защищаетъ тотъ, который на его глазахъ осуществляется въ дѣйствительности.

Наконецъ, въ виду особыхъ отношеній, установившихся въ то время между церковью и государствомъ, въ силу коихъ церковное единство лежитъ въ основѣ всего государственнаго зданія, въ виду своеобразнаго характера донатистскаго раскола, направленнаго не только противъ церкви, но и противъ всемірнаго свѣтскаго единства, которое искони было идеаломъ римской имперіи, — апологетъ церкви есть вмѣстѣ съ тѣмъ защитникъ римскаго идеала всемірнаго правового порядка.

Таковъ именно характеръ анти-донатистской апологетической дѣятельности Августина.

Въ виду того, что значительная часть дѣла еще до него была сдѣлана Оптатомъ, епископомъ Милевскимъ, необходимо начать здѣсь съ общаго обзора ученія послѣдняго.

Святость церкви, по ученію Оптата, сводится къ тѣмъ объективнымъ, Божественнымъ дарамъ, которыми она обладаетъ[1]). Церковь остается чистою и непорочною невѣстой Христовой независимо отъ совершенства и достоинства лицъ, входящихъ въ ея земной составъ; она свята уже въ силу одного факта обладанія таинствами Христовыми[2]). Сила крещенія зависитъ не отъ мѣста гдѣ оно происходитъ и не отъ лица, черезъ которое оно совершается, а обусловливается дѣйствіемъ св. Троицы, совершающей таинства черезъ человѣческихъ посредниковъ[3]). Не человѣкъ омываетъ водами крещенія, а Богъ[4]); не человѣкъ сообщаетъ святость таинствамъ, которыя святы сами по себѣ[5]). Поэтому донатисты напрасно спрашиваютъ, какъ можетъ человѣкъ сообщать другимъ святость

---

[1]) Относительно этихъ даровъ (dotes), составляющихъ отличіе истинной церкви отъ раскола см. вообще Optatus, De schism. Donat. cap. 2—10.

[2]) Ibid lib. II, cap. 1. Ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur; ergo hanc unam columbam et dilectam sponsam suam Christus vocat.

[3]) Ibid. lib. V, cap. 2, 4.

[4]) Lib. V, cap. 4 Dei est mundare, non hominis.

[5]) Ibid. sacramenta per se esse sancta, non per homines.

черезъ таинства, не обладая ею самъ, какъ можетъ онъ передавать другимъ то, чего самъ онъ не имѣетъ. Крещеніе, какъ и всякое таинство, есть даръ Бога, а не человѣка; личность человѣческаго посредника, черезъ котораго оно совершается, не вліяетъ на его спасающее дѣйствіе[1]). Сила таинства не можетъ быть уничтожена никакими человѣческими грѣхами: кто однажды омытъ, тотъ не нуждается во вторичномъ омовеніи; поэтому, крещеніе не должно быть повторяемо[2]). Какъ таинство крещенія, такъ же точно и духовный санъ есть неотъемлемый даръ Божій, который не утрачиваетъ своей силы вслѣдствіе какихъ-либо грѣховъ его носителей. Священники, подобно царямъ, суть помазанники Божіи. Царское помазаніе Саула сохранило свою силу, несмотря на грѣхи Саула. И хотя самъ Господь въ св. Писаніи говоритъ: „Жаль мнѣ, что я поставилъ царемъ Саула“ (кн. I царствъ гл. XV, 11, въ латинскомъ текстѣ, цитируемомъ Оптатомъ нѣсколько иначе: poenitet me *unxisse* Saul in regem), однако Богъ не хотѣлъ отнять сообщеннаго имъ помазанія, не потому, конечно, чтобы Богъ не могъ этого сдѣлать, а потому, что онъ желалъ этимъ показать, что помазаніе должно оставаться неприкосновеннымъ даже въ грѣшникѣ (cum voluit docere, non debere contingi oleum etiam in peccatore). Такъ же точно и духовныя лица не должны быть лишаемы помазанія т.-е. сана хотя бы за важные грѣхи — даже въ томъ случаѣ, если они выкажутъ слабость въ вѣрѣ. Помазаніе есть даръ Божій, грѣхи же суть свойство человѣческое. Согласно изреченію Писанія: „Не прикасайтесь къ помазанникамъ моимъ“ (Пс. 105, 15), санъ долженъ оставаться неприкосновеннымъ даже въ наиболѣе грѣховныхъ его представителяхъ: человѣкъ не долженъ брать на себя отнимать то, что дано самимъ Богомъ[3]).

Святость церкви не есть состояніе лицъ, входящихъ въ ея земной составъ, а свойство объективной Божественной органи-

---

[1]) Ibid. lib. V, cap. 6, 7.

[2]) Lib. IV, cap. 4.

[3]) Ibid. lib. II, cap. 23, 24, 25. Любопытно, что здѣсь Оптатъ ставитъ на одну доску духовный санъ и помазаніе царское на томъ основаніи, что св. Писаніе называетъ одинаково царей и священниковъ *помазанниками* Божіими. Unctos, autem, esse et reges et sacerdotes et libri Regnorum indicant et David in psalmo CXXXII (V, 2) sic ait: sicut unguentem in capite, quod descenderat in barbam Aaron. Ср. August. De bapt. lib. V, cap. 24 § 34, гдѣ помазаніе царское разсматривается также какъ таинство и приравнивается къ крещенію: Si baptisma esse sine Spiritu non potest, habent et Spiritum haeretici, sed ad perniciem, non ad salutem, sicut habuit Saul.

зацiи, лежащей въ ея основѣ. Совершенство вообще есть свойство не человѣческое, а Божественное; по отношенiю къ человѣческимъ лицамъ, которыя лишь на половину совершенны (semiperfecti), святость не есть эмпирическое состоянiе, *а идеалъ*, предметъ надежды: совершенная святость намъ не дана, а обѣщана (perfecta sanctitas non est data, sed promissa)[1]). Построенная на объективной Божественной основѣ, церковь, въ своемъ временномъ, земномъ состоянiи, не есть общество святыхъ, а смѣшанное общество. Она простирается *на весь мiръ*, который, согласно съ евангельской притчей, есть поле, въ которомъ плевелы растутъ рядомъ съ пшеницей. Таковымъ должно быть, по смыслу притчи, состоянiе церкви до страшнаго суда Божiя, когда пшеница окончательно будетъ отдѣлена отъ плевеловъ; до тѣхъ поръ никто не долженъ узурпировать власть, принадлежащую единственно суду Божiю (nemo sibi usurpet divini judicii potestatem)[2]).

Святость церкви не связана съ тѣми или другими человѣческими лицами, ни съ опредѣленной мѣстностью. Напрасно донатисты думаютъ, что она сосредоточена въ одномъ уголкѣ Африки: существенное отличiе божественной организацiи церкви есть ея вселенскiй, общенародный характеръ[3]); ибо Духъ Божiй, который дышетъ гдѣ хочетъ, не можетъ быть прикованъ къ одной какой-либо мѣстности[4]). Согласно обѣтованiямъ св. Писанiя, весь мiръ отданъ во владычество Христу, составляя Его единое наслѣдiе и владѣнiе (totus orbis Christo una possessio est).[5]) Тотъ духовный Сiонъ, въ которомъ Богъ Отецъ поставилъ *царемъ Христа*, простирается на весь мiръ, являясь во вселенской церкви[6]): послѣдняя, какъ видно отсюда, разсматривается Оптатомъ, какъ явленiе власти Божiей, простирающейся на вселенную, — всемiрнаго царствiя Христова. Церковь есть зданiе Божiе, скрѣпленное единствомъ Божественнаго мира, объединяющаго различные народы; разрывая это единство, донатисты хотятъ разрушить зданiе, чтобы вмѣсто него воздвигнуть стѣну.

---

1) Lib. II, cap. 20.
2) Lib. VII cap. 2.
3) Lib. II cap. 1.
4) Lib. II cap. 7.
5) Lib. II, cap. 1.
6) Lib. III, cap. 2. Est ergo spiritalis Sion ecclesia, in qua a Deo Patre rex constitutus est Christus; quae est in toto orbe terrarum, in quo est una Ecclesia Catholica.

Но можетъ ли быть прочнымъ строеніе, когда упраздняется связь, его скрѣпляющая? Устоитъ ли зданіе, построенное изъ развалинъ?[1])

Не одно всемірное распространеніе церкви служитъ доказательствомъ ея истинности и вселенскости. Истинно вселенская церковь есть та, которая въ порядкѣ непрерывнаго преемства связана съ верховнымъ апостоломъ св. Петромъ и черезъ него — съ самимъ Спасителемъ; истинно вселенская церковь есть та, которая въ послѣдовательности смѣняющихъ другъ друга епископовъ сохраняетъ незыблемый, Богомъ учрежденный порядокъ. Между тѣмъ, въ этомъ Богомъ учрежденномъ порядкѣ апостолъ Петръ и его преемникъ, римскій епископъ, олицетворяютъ собою единство церкви. „Ты не можешь отрицать“, обращается Оптатъ къ донатистскому епископу Парменіану, „что ты знаешь, что въ городѣ Римѣ первому Петру была дана епископская каѳедра, дабы на ней возсѣдалъ глава всѣхъ апостоловъ (omnium apostolorum caput), почему онъ и былъ названъ Кифою, чтобы въ этой единой каѳедрѣ единство сохранялось всѣми, дабы остальные апостолы, каждый въ отдѣльности, не притязали на господство надъ отдѣльными каѳедрами; такъ, чтобы уже считался раскольникомъ и грѣшникомъ тотъ, кто противъ единственной каѳедры воздвигнетъ другую“.[2]) Изъ этихъ словъ видно, что Оптатъ держится Кипріановой теоріи о единомъ епископатѣ, коего всѣ отдѣльные епископы суть солидарные участники, (episcopatus unus est cujus a singulis in solidum pars tenetur), съ апостоломъ Петромъ и его преемникомъ, римскимъ епископомъ, какъ главою[3]). Слова „ты не можешь отрицать, что ты знаешь“, (negare non potes, scire te и т. д.) свидѣтельствуютъ о томъ, что такое значеніе св. Петра и его преемника было для Оптата аксіомой, и что оно не оспаривалось, повидимому, самими донатистами. Оптатъ упрекаетъ донатистовъ не въ томъ, чтобы они отрицали первенствующее значеніе апостола Петра, а въ томъ, что они воздвигаютъ въ Римѣ каѳедру противъ каѳедры, посы-

---

[1]) Lib III, cap. 10.

[2]) Lib. II cap. 2. Negare non potes, scire te, in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederet omnium apostolorum caput Petrus; unde et Cephas apellatus est: in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri Apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut jam schismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram collocaret.

[3]) См. Cyprianus, De unitate ecclesiae, cap. 3, 4. Ср. Langen, Gesch. d. Romischen Kirche bis z. Pontif. Leos I, стр. 857—859.

лая туда *своего* епископа. Вселенская церковь связана связью церковнаго общенія съ папою Сириціемъ, который можетъ доказать свою преемственную связь съ апостоломъ Петромъ, и Оптатъ представляетъ списокъ предшественниковъ Сириція, начиная отъ верховнаго апостола-основателя римской каѳедры[1]). Такого списка римскіе донатистскіе епископы представить не могутъ: они не въ состояніи доказать преемственной связи своей съ апостоломъ Петромъ, а потому не суть законные епископы, а самозванцы, *узурпаторы ключей царства небеснаго*, которые вручены Спасителемъ апостолу Петру[2]). Этими ключами спасенія (claves salutares) обладаетъ только та церковь, которая сохраняетъ связь съ апостольской, римской каѳедрой; въ силу этого она и есть истинно вселенская, *католическая* церковь. Черезъ каѳедру св. Петра, церковь обладаетъ и всѣми прочими благодатными дарами[3]), ибо Петръ есть представитель идеи *церковнаго единства*. Въ лицѣ Петра св. Писаніе въ яркомъ примѣрѣ показываетъ, каково должно быть то единство, которое кладется въ основу церковной организаціи. Изъ всѣхъ апостоловъ одинъ Петръ отрекся отъ своего Спасителя, и несмотря на это, онъ былъ предпочтенъ всѣмъ прочимъ апостоламъ и одинъ получилъ ключи царствія. „Среди столькихъ невинныхъ — грѣшникъ получаетъ ключи, чтобы совершилось дѣло единства. Предустановлено было, чтобы грѣшникъ отворялъ невиннымъ, дабы невинные не запирали противъ грѣшниковъ, чѣмъ уничтожалась бы возможность существованія необходимаго единства“. Примѣромъ св. Петра выясняется объективный характеръ церковнаго единства, сохраняющагося независимо отъ субъективнаго состоянія и достоинства лицъ, его представляющихъ[4]). Единство церкви для Оптата есть прежде всего единство *римское*: римское для него есть синонимъ католическаго.

При этомъ не слѣдуетъ думать, чтобы единство церковное строго и рѣзко отличалось Оптатомъ отъ единства свѣтскаго. То и другое имъ безпрестанно смѣшивается и слово unitas большею частью означаетъ у него то духовно-свѣтское единство, которое было положено Константиномъ въ основу христіанской римской имперіи. Такъ, онъ разсказываетъ о событіяхъ эпохи хри-

---

1) Lib. II, cap. 3.
2) Lib. II, cap, 4, 5.
3) Lib. II, cap. 4, 9, lib. VII, cap. 3.
4) Lib. VII, cap. 3.

стіанской имперіи въ тѣхъ выраженіяхъ, въ какихъ въ Апокалипсисѣ описывается тысячелѣтнее царство Христово. При Константинѣ Великомъ діаволъ, оставленный въ лицѣ языческихъ идоловъ, былъ *какъ бы заключенъ* (tamquam inclusus) въ языческихъ храмахъ и терзался зрѣлищемъ всеобщаго мира народовъ. Въ эту эпоху *всеобщаго единства* не было расколовъ въ церкви, язычники не могли посягать на святыню церкви[1]). Константинъ возвратилъ церкви единое исповѣданіе, возвратилъ женъ мужьямъ, сыновей родителямъ, братьямъ братьевъ[2]). Въ это же время и донатистскіе вожди были изгнаны. Таково было „единство“ при Константинѣ. Когда воцарился Юліанъ отступникъ, — діаволъ, скованный при Константинѣ, былъ „освобожденъ изъ своей темницы“ и сталъ сѣять смуты въ христіанскомъ обществѣ. Одна и та же рука воскресила языческій культъ и вернула донатистскихъ епископовъ въ Африку. Донатисты возрадовались общей радостью съ язычниками при Юліанѣ[3]). Изъ этого видно, что тысячелѣтнее царство представляется Оптату не какъ духовное единство избранныхъ во Христѣ, а какъ единство свѣтское, мірское, основанное и построенное на единствѣ церковномъ. Эра тысячелѣтняго царствія для него открывается царствованіемъ Константина. Согласно такому представленію, къ осуществленію небеснаго царствія призвана не только власть духовная, но и свѣтская, не только епископъ, но и кесарь. Единство есть высшее благо; раскольники погрѣшаютъ не только противъ единства церковнаго, но и противъ единства свѣтскаго. Не должны ли поэтому эти враги единства быть подвергаемы свѣтскимъ наказаніямъ? Можно ли упрекать императорскихъ уполномоченныхъ въ томъ, что они прибѣгали къ силѣ для того, чтобы возстановить „единство“ въ Африкѣ?

Они такъ же мало заслуживаютъ подобныхъ упрековъ, какъ Моисей, который, сошедши съ горы Синая, велѣлъ предать

---

[1]) Lib. II, cap. 15. Dolebat hoc diabolus, qui semper de fratrum pace torquetur. Illo tempore sub imperatore christiano desertus in idolis tamquam inclusus, jacebat in templis. Hoc eodem tempore duces et principes vestros merita relegaverant (въ нѣкоторыхъ манускриптахъ religaverant) sua. In ecclesia nulla fuerant schismata, nec paganis licebat exercere sacrilegia: pax Deo placita apud omnes populos Christianos habitabat: diabolus moerebat in templis, vos in regionibus alienis.

[2]) Ibid. Reddiderat unam communionem, maritis uxores, parentibus filios, fratribus fratres.

[3]) Ibid lib. II, cap. 17. Eisdem pene momentis vester furor in Africam revertitur, quibus diabolus de suis carceribus relaxatur.

смерти три тысячи человѣкъ, виновныхъ въ идолопоклонствѣ, несмотря на заповѣдь „не убій“, начертанную на скрижаляхъ[1]). Несмотря на эту же заповѣдь, сынъ священника Финеесъ пронзилъ мечомъ израильтянина и мадіанитянку, виновныхъ въ прелюбодѣяніи, и Господь сказалъ: „*Финеесъ смягчилъ гнѣвъ мой*“. (Числъ XXV, 11). Этимъ Богъ показалъ, что многое злое оправдывается благою цѣлью (aliqua mala bene fieri)[2]). Разбойникъ по дѣламъ своимъ терпитъ злое, но судья, его наказывающій, поступаетъ хорошо[3]) Донатисты жалуются на зло, причиненное имъ императорскими уполномоченными; но эти „работники единства“ (operarii unitatis) дѣйствовали въ согласіи съ волей Божіей, подвергая казни нарушителей единства[4]). Не все ли намъ равно, каковы суть работники, лишь бы то, что сдѣлано ими, было хорошо? Ибо и вино добрая вещь, однако же оно топчется и давится грѣшными работниками и такимъ образомъ изготовленное, приносится въ жертву Богу. Каковы бы ни были грѣхи „работниковъ единства“ — дѣло единства отъ этого не менѣе свято[5]). Донатисты жалуются на насилія, къ которымъ прибѣгала свѣтская власть въ борьбѣ съ ними,— но насиліе бываетъ иногда необходимо для возстановленія единства. Такъ портной, чиня разорванную ткань, принужденъ ранить иглою сшиваемое имъ полотно. Можно ли упрекать того, который раня исцѣляетъ[6])?

Свѣтскія наказанія противъ еретиковъ и раскольниковъ, съ точки зрѣнія Оптата, столь же необходимы, какъ наказанія противъ уголовныхъ преступниковъ. Онъ не дѣлаетъ различія между нарушителями церковнаго мира и преступниками противъ свѣтскаго порядка, потому что онъ вообще не знаетъ границъ между свѣтскимъ и духовнымъ. Свѣтскіе преступники и раскольники въ глазахъ нашего отца церкви составляютъ одну общую категорію враговъ царствія Христова, а потому заслуживаютъ одинаковаго наказанія. Изъ приводимыхъ Оптатомъ въ защиту его теоріи библейскихъ примѣровъ видно, что онъ въ этомъ отношеніи держится ветхозавѣтной точки зрѣнія, гдѣ пророкъ является вмѣстѣ съ тѣмъ и свѣтскимъ судьей и законодателемъ, а священникъ поражаетъ ослушниковъ закона мечомъ крови. Съ другой

---

1) Lib. III., cap. 7,
2) Lib. III, cap. 5.
3) Ibid.
4) Ibid. также lib. III cap. 10.
5) Lib. III, cap. 4.
6) Lib. III, cap 9.

стороны, теорія Оптата призываетъ свѣтскую власть къ энергическому вмѣшательству въ дѣла вѣры: она не знаетъ границъ между обязанностями свѣтской власти и пастырскими обязанностями.

По поводу извѣстнаго изреченія Доната, „что императору до церкви“, Оптатъ восклицаетъ: „Такъ какъ выше императора нѣтъ никого кромѣ Бога, его создавшаго, то Донатъ, поскольку онъ вознесся надъ императоромъ, уже какъ бы вышелъ изъ человѣческихъ границъ, такъ что былъ недалекъ отъ того, чтобы считать себя Богомъ, не человѣкомъ; ибо онъ не почтилъ того, кто почитался людьми больше всѣхъ послѣ Бога“ [1]). Тѣмъ самымъ Донатъ нарушилъ предписаніе апостола о повиновеніи придержащимъ властямъ. „Не государство въ церкви, а церковь въ государствѣ, т.-е. въ римской имперіи, которую Христосъ называетъ Ливаномъ въ Пѣсни Пѣсней, когда говоритъ: *Со мной* съ Ливана невѣста, со мной иди съ Ливана“ [2]). Слова эти, въ коихъ выражается, повидимому, принципъ совершеннаго подчиненія церкви императорской власти, не должны вводить насъ въ заблужденіе относительно дѣйствительныхъ отношеній церкви къ государству въ ту эпоху, ни относительно воззрѣній самого Оптата. Въ интересахъ Оптата было представить Доната, врага тысячелѣтняго царствія Христова, какъ нѣкотораго рода антихриста „превозносящагося выше всего, называемаго Богомъ“ [3]) (слова апостола объ антихристѣ II, Θесс. гл. 2, 4); въ его же интересахъ было настаивать на правѣ вмѣшательства свѣтской власти въ дѣла вѣры, такъ какъ это вмѣшательство, за исключеніемъ царствованія Юліана Отступника, никогда не было благопріятнымъ донатистамъ, и императорская власть служила въ Африкѣ орудіемъ церковной политики. Представляя Доната врагомъ императора и врагомъ Христа, Оптатъ достигалъ заразъ двухъ цѣлей; ибо, поражая противника полемическимъ оружіемъ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ призывалъ свѣтскую власть къ энергическому дѣйствію противъ него. Слова вышеприведенныхъ текстовъ должны быть понимаемы, какъ полемическій пріемъ, обусловленный оппортюнистскими соображеніями политики. Ими, повидимому, признается главенство императора въ дѣлахъ вѣры,

---

[1]) Lib. III, cap. 3.

[2]) Ibid.

[3]) Ср. August. Sermo CXXIX, cap. 6, § 7, гдѣ Августинъ сравниваетъ донатистовъ съ антихристомъ qui nomen suum honoraturus est et nomen Domini contempturus. Сравненіе это, очевидно, представляетъ собою общее мѣсто церковной полемики противъ донатистовъ, да и вообще противъ всякихъ расколовъ и ересей.

но при этомъ имѣется въ виду лишь тотъ случай, когда императорская прерогатива служитъ интересамъ церкви. Совершенно иначе относится Оптатъ къ враждебному церкви царствованію Юліана. Донатистскіе епископы въ своемъ прошеніи къ Юліану писали: „у васъ имѣетъ мѣсто одна справедливость„ [1]); а слова Оптата о Юліанѣ „изъ раба Божія онъ превратился въ служителя врага“ (т.-е. діавола), служатъ отголоскомъ того, что говорили тогда православные епископы. Изъ этого видно, что Оптатъ отнюдь не признаетъ за императоромъ безусловнаго права нормировать религіозныя убѣжденія его подданныхъ, а возвеличиваетъ его лишь въ качествѣ орудія, органа церковной политики. Несмотря на льстивыя слова: „одинъ Богъ выше императора“, представителемъ церковнаго единства у Оптата является не императоръ, а римскій епископъ: на долю свѣтской власти остается роль „работника единства“.

IV.

Тѣ же мысли, почти въ тѣхъ же выраженіяхъ, безпрестанно встрѣчаются въ анти-донатистскихъ произведеніяхъ Августина: спасеніе личности и общества въ объективномъ единствѣ церкви, которое не зависитъ отъ личной святости ея членовъ. Церковь не можетъ быть осквернена пороками своихъ святителей; въ несовершенномъ, земномъ своемъ состояніи она не есть общество святыхъ. Напротивъ, согласно Евангелію, церковь земная есть сѣть, заключающая въ себѣ множество рыбъ разнаго рода, — добрыхъ и злыхъ, — поле, въ которомъ плевелы растутъ рядомъ съ пшеницей [2]). Она заключаетъ въ себѣ многихъ лицъ, которымъ не суждено войти въ царствіе будущаго вѣка и не заключаетъ въ себѣ многихъ такихъ, которые имѣютъ въ нее войти и спастись. Она есть общество святыхъ *въ идеѣ* будущаго

---

[1]) August. Epist XCIII, cap, 4 § 12.

[2]) Донатисты истолковываютъ притчу о плевелахъ въ томъ смыслѣ, что она не имѣетъ въ виду церковь, такъ какъ «поле» въ которомъ плевелы растутъ рядомъ съ пшеницей, означаетъ *міръ*. Августинъ же примыкаетъ къ распространенному въ церкви толкованію притчи, высказанному многими епископами въ публичномъ собесѣдованіи съ донатистами въ 411 году, согласно которому «поле» означаетъ церковь объемлющую міръ т.-е. церковь вселенскую. См. Brev. collat. c. Donatistis, III, cap. 9, § 15, cap. 10 § 19.

царствія, но до страшнаго суда Божія — пшеница не можетъ быть отдѣлена отъ плевеловъ, и церковь земная остается смѣшаннымъ обществомъ. Однимъ, словомъ, церковь земная, видимая по отношенію къ церкви идеальной, церкви будущаго вѣка, есть лишь *недостроенное зданіе.* Блюститель единства этого зданія есть римскій епископъ, въ порядкѣ непрерывнаго преемства связанный съ верховнымъ апостоломъ — св. Петромъ; и церковь *антиримская,* какъ община донатистовъ поэтому самому не есть церковь истинная, вселенская.

Всѣ эти темы, вокругъ которыхъ вращается Августинова апологія церкви, унаслѣдованы имъ отъ Оптата. Поэтому, задача наша по отношенію къ Августину сводится къ тому, чтобы показать, въ какомъ направленіи общія обоимъ апологетамъ мысли получили у него дальнѣйшее развитіе, въ чемъ заключаются дополненія, внесенныя Августиномъ къ мысли его предшественника.

Противоположность между церковью идеальною и церковью въ ея земномъ, эмпирическомъ состояніи, между царствіемъ Христовымъ въ формѣ вѣчности и въ формѣ времени, — еще глубже сознана и сильнѣе выражена у Августина, чѣмъ у Оптата. Во все это ученіе онъ внесъ струю того мощнаго, глубокаго идеализма, который составляетъ его характерное отличіе. Противъ ученія донатистовъ, смѣшивающихъ эти два противоположныя состоянія церкви, Августинъ различаетъ между вѣчнымъ, истиннымъ тѣломъ Христовымъ, и временнымъ, смѣшаннымъ Его тѣломъ (Domini corpus verum atque permixtum, verum atque simulatum), между *церковью святыхъ* будущаго вѣка и „*смѣшанною церковью*“ настоящаго времени (ecclesia permixta) Въ церкви должно различать между истинными и мнимыми членами. Собственно говоря, не только въ вѣчности, но и *теперь,* во времени, къ истинному тѣлу Христову принадлежатъ только тѣ, кто пребудетъ вѣчно со Христомъ; лицемѣры же, *временно* пребывающіе въ церкви, находятся лишь въ мнимомъ съ Нимъ общеніи[1]). „Одни такъ находятся въ домѣ Божіемъ, что при этомъ *сами они суть тотъ домъ Божій,* о которомъ сказано, что онъ основанъ на скалѣ“. Они-то собственно и суть голубица Божія, невѣста Христова безъ пятна и безъ порока, пшеница въ отличіе отъ плевеловъ. Этотъ домъ Божій (въ тѣсномъ смыслѣ слова) состоитъ изъ добрыхъ и святыхъ, пребывающихъ въ общеніи церковныхъ

[1]) De doctrina Christiana. Lib. III, cap. 32, § 45.

таинствъ и связанныхъ между собой духовнымъ единствомъ (spirituali unitate devinctis) независимо отъ того, знаютъ ли они другъ друга или нѣтъ. „Другіе такъ обрѣтаются въ домѣ Божіемъ (въ широкомъ смыслѣ слова), что не принадлежатъ къ его составу ни къ сообществу плодоносной и творящей миръ справедливости, но считаются въ немъ такъ же точно, какъ солома считается въ числѣ хлѣбовъ“ (т.-е. пока она не отдѣлена отъ зерна): „ибо мы не можемъ отрицать, что и эти находятся въ домѣ“ [1]). Не всѣ тѣ, кто тѣлесно пріобщается къ церковнымъ таинствамъ (sacramentorum corporaliter participes fiunt), должны быть поэтому причисляемы къ составу тѣла Христова, т.-е. къ церкви въ собственномъ смыслѣ слова [2]). Въ земной церкви надо различать между общеніемъ таинствъ церковныхъ (communio sacramentorum), которое видимымъ образомъ связываетъ всѣхъ членовъ земной церкви, добрыхъ и злыхъ, и общеніемъ святыхъ, communio sanctorum, которое невидимо связываетъ только избранныхъ [3]), т.-е. только тѣхъ, которые пребудутъ вѣчно со Христомъ [4]). Первые, принадлежа фиктивнымъ образомъ къ церкви, на самомъ дѣлѣ уже не суть въ церкви, хотя и сохраняютъ съ нею видимое внѣшнее общеніе; вторые принадлежатъ къ составу вѣчнаго тѣла Христова, будучи невидимо съ нимъ связаны даже и тогда, когда временно пребываютъ внѣ земной церкви, внѣ видимаго общенія съ ней [5]). До страшнаго суда Божія, имѣющаго

---

1) De bapt. lib. VII, cap. 51 § 99 ср. Contra litt. Petil. l II cap. 10 § 24.

2) Contra Petil. lib. II, cap. 108 § 247.

3) Я не вижу основанія различать вмѣстѣ съ Рейтеромъ (68—73) между sancti и electi на томъ основаніи, что имена многихъ святыхъ извѣстны церкви, имена же избранныхъ составляютъ абсолютную тайну. Августинъ только говоритъ во многихъ мѣстахъ, что намъ неизвѣстенъ certus numerus electorum, т.-е. что мы не знаемъ *всѣхъ избранныхъ;* но онъ нигдѣ не говоритъ, чтобы церковь не знала *ни одного избраннаго.* Такъ какъ авторитетъ церкви для него имѣлъ безусловное значеніе, то онъ не могъ сомнѣваться въ томъ, что напр., апостолы и вообще признанные церковью святые суть *избранные.* Когда Августинъ противополагаетъ communio sanctorum временнымъ членамъ церкви, онъ разумѣетъ тѣхъ qui cum Christo regnaturi sunt (Brev. collat. c. Donat. III c. 10 § 19), въ вѣчномъ царствіи Божіемъ, т.-е. вѣчное тѣло Христово въ противоположность временному. Съ этой точки зрѣнія не можетъ быть рѣчи о различіи между sancti и electi. Ср Civitas Dei, lib. II, cap. 9; sancti ejus, quibus ait: „ecce ego vobiscum sum usque ad consummationen saeculi.

4) De unit. Eccles. cap. 25 § 74, Brev. collat. cum Donat. l. III cap. 9 § 16.

5) De bapt. lib. VI cap. 3 § 5, ср. Rothe Die Anfange d. christl. Kirche 1837, стр. 683, 692; Kostlin, цит. статья стр. 111; также Reuter, стр. 65 и далѣе; Schmidt, цит. статья стр. 228.

отдѣлить тѣхъ и другихъ, никому не дано знать точнаго числа избранныхъ и осужденныхъ. До тѣхъ поръ плевеламъ и пшеницѣ надлежитъ расти вмѣстѣ въ земной церкви, гдѣ лица порочныя должны быть терпимы до времени, чтобы съ плевелами не была выдернута и пшеница[1]). Святость избранныхъ Христовыхъ достаточно ограждается уже тѣмъ, если они сердцемъ отдѣляются отъ людей порочныхъ[2]). Вообще, святость церкви безъ пятна и безъ порока, не должна быть понимаема какъ эмпирическое состояніе, уже осуществившееся въ ея членахъ, а какъ постепенно въ ней совершающееся и имѣющее наступить въ будущемъ вѣчномъ царствіи[3]).

Эта рѣзкая противоположность между церковью земною, временною и идеальной церковью будущаго вѣка соблазняла донатистовъ: они упрекали учителей церкви въ томъ, что они раздѣляютъ церковь Христову, утверждая существованіе двухъ церквей. „Одна и та же единая и святая церковь“, отвѣчаетъ на это Августинъ, „иначе существуетъ теперь, иначе будетъ существовать тогда: теперь заключаетъ въ себѣ примѣсь злыхъ, которыхъ тогда не будетъ имѣть“[4]). Временная церковь такъ же относится къ церкви вѣчной, какъ земное тѣло Христово, которому надлежало умереть, — къ вѣчному тѣлу Его послѣ воскресенія[5]).

О святости таинствъ, независящей отъ святости лицъ ихъ совершающихъ, объ объективномъ характерѣ благодатныхъ даровъ, сообщаемыхъ въ крещеніи и рукоположеніи, Августинъ развиваетъ приблизительно тѣ же мысли, что и Оптатъ. Что намъ за дѣло до личныхъ качествъ служителей алтаря? Всѣ апостолы крестили: крестилъ Петръ, крестилъ и Іуда предатель и въ обоихъ случаяхъ крещеніе было одинаково дѣйствительно, потому что оно не Петрово, не Іудино, не Павлово, а Христово[6]). Пусть таинство совершается лицомъ омертвѣвшимъ въ грѣхѣ: „таинство Бога живого и въ мертвомъ не умираетъ“[7]). Если же таинство сообщается вѣрующему лицомъ святымъ, опять таки не это лицо оправдываетъ, а Христосъ[8]). Сила и дѣйствительность

---

1) De unitate Eccles. c. 25 § 74.
2) Contra Petil. lib. III, cap. 2 § 9.
3) Retract. l II, cap 18.
4) Brev. coll. c. Don. l. III, cap. 10 § 20.
5) Ibid.
6) De unit. eccles. cap. 21 § 57. Contra Petil. l I cap. 3 § 4.
7) Contra Petil. l II cap. 7 § 15.
8) Ibid. l. I cap. 5 § 6.

таинствъ не уничтожается никакими грѣхами лицъ, надъ которыми они совершены, не уничтожается даже отпаденіемъ ихъ отъ церкви. Это вѣрно относительно таинства священства, точно такъ же, какъ и относительно таинства крещенія. Мірянинъ, возвращающійся въ церковь послѣ отпаденія отъ нея, не подвергается вторичному крещенію; такъ же точно не нуждается въ повтореніи и крещеніе, совершенное еретиками или раскольниками при вступленіи лицъ, крещеныхъ ими, въ церковь, если только послѣдніе были крещены во имя св. Троицы. Подобно крещенію и таинство священства есть неотчуждаемый даръ, навсегда связанный съ лицомъ, надъ которымъ совершено рукоположеніе; священникъ или епископъ, отпавшій отъ церкви, не лишается eo ipso права совершать таинства, и таинство, совершенное имъ или православнымъ священникомъ, одинаково дѣйствительно. Надъ священникомъ или епископомъ, возвращающимся въ церковь послѣ отпаденія отъ нея, не должно быть повторяемо рукоположеніе; точно также не подлежитъ повторенію рукоположеніе, совершенное еретиками или раскольниками, при вступленіи лицъ, рукоположенныхъ ими, въ церковь, если только таинство было совершено *правильно,* съ соблюденіемъ установленныхъ формъ[1]). „И вы овцы Господни", взываетъ Августинъ къ донатистамъ, „и вы носите на себѣ *печать Господню* (characterem Dominicum) въ таинствѣ, которое вы получили; но вы заблуждаетесь и погибаете"[2]). Какъ таинство крещенія, такъ же точно и таинство священства налагаетъ на лицо, надъ которымъ оно совершено, неизгладимую печать, которая ничѣмъ не можетъ быть смыта и уничтожена[3]). Большая часть нѣмецкихъ ученыхъ[4]) считаютъ Августина первымъ представи-

---

[1]) Въ числѣ многочисленныхъ мѣстъ, гдѣ Августинъ говоритъ о неизгладимомъ характерѣ таинствъ священства и крещенія, совершенныхъ въ церкви или внѣ ея ср. всю 13-ю главу 2-й книги трактата Contra epist. Parm.

[2]) Epist. CLXXIII, 3.

[3]) Contra epist. Parm. lib. II, cap. 13 § 29 говорится о signum regale, character militiae, налагаемомъ таинствомъ крещенія и вообще всѣми христіанскими таинствами. Character этотъ не можетъ быть утраченъ никакими преступленіями и не подлежитъ повторенію. Ср. Ep. CLXXIII § 3. Объ одинаковой неуничтожимости таинства священства и крещенія см. De bapt., lib. I, cap. 1, § 1. Ср. тексты приводимые у Рейтера, стр. 265.

[4]) Löning, Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts т. I, стр. 188. Köstlin, цит. статья стр. 110, Reuter, August. Studien стр. 264, Schmidt, цит. статья стр. 219, Harnack, Dogmengesch. т. III стр. 143. Слово indelebilis у Августина еще не встрѣчается, но смыслъ этого слова вполнѣ соотвѣтствуетъ его мысли, ср. Reuter, тамъ же стр. 264.

телемъ и родоначальникомъ католическаго ученія о неизгладимомъ характерѣ священства (character indelebilis). При этомъ забывается только, что въ зародышномъ состояніи мы находимъ это ученіе уже у Оптата[1]), который, какъ мы уже видѣли, точно такъ же видитъ въ священническомъ санѣ неотчуждаемый даръ Божій и признаетъ кощунственнымъ актомъ вторичное возложеніе рукъ на лицъ, хотя бы и отпавшихъ отъ церкви[2]).

Центръ тяжести ученія Августина, какъ и ученія Оптата, заключается въ томъ, что не человѣческая святость спасаетъ, а *сила* Божія, невидимо дѣйствующая и видимо воплощающаяся въ церкви и ея таинствахъ. Донатисты подкапываются подъ самую основу христіанской надежды, ибо они надѣются не на Бога, а на человѣческихъ посредниковъ, совершающихъ таинства; „вслѣдствіе чего не только уничтожается *достовѣрность* спасенія, но уже вовсе не можетъ быть никакого спасенія“[3]), ибо въ основѣ всѣхъ таинствъ лежитъ предположеніе, что Христосъ черезъ нихъ оправдываетъ и спасаетъ. Между тѣмъ, донатистское ученіе, обусловливающее дѣйствительность таинствъ личными качествами священниковъ, въ сущности говоритъ устами донатистскихъ проповѣдниковъ: „мы оправдываемъ, мы спасаемъ. Вы (т.-е. католики) вѣрите во Христа, надъ вами совершенъ обрядъ крещенія во имя Христово, но на самомъ дѣлѣ вы не крещены и не омыты, потому что не мы васъ крестили“[4]).

Но если такъ, говоритъ Августинъ, то донатисты должны прійти къ тому нелѣпому результату, что уже нѣтъ единаго крещенія, а есть почти столько же крещеній, сколько людей-посредниковъ, черезъ которыхъ оно сообщается. Отсюда слѣдуетъ, что дѣйствіе крещенія не для всѣхъ одинаково, а кто лучшимъ крещенъ, тотъ лучше, тотъ получаетъ большее[5]). Ставя

---

[1]) Optatus, De schism. Donat. lib. II, cap 25, см. выше стр. 132.

[2]) Суворовъ (Курсъ церковнаго права, т. II стр. 245) ошибочно относитъ ученіе о „неизгладимомъ характерѣ“ священства къ эпохѣ позднѣйшей чѣмъ Халкидонскій соборъ на томъ основаніи, что Халкидонскій соборъ опредѣлилъ считать недѣйствительными такъ называемыя *абсолютныя посвященія*, т.-е. безъ точнаго назначенія посвящаемаго на опредѣленную должность. Этимъ доказывается только то, что ученіе о „неизгладимомъ характерѣ“ лишь въ позднѣйшую эпоху могло получить на западѣ значеніе всеобщей нормы церковной практики; но отсюда отнюдь не слѣдуетъ, чтобы самое *ученіе, какъ ученіе* не могло существовать гораздо раньше.

[3]) C. litt. Petil. lib. I, cap 3, § 4.

[4]) Sermo CXXIX, cap. 5, 6 §§ 6, 7.

[5]) De unitate eccles., cap. 21 § 59.

таинство въ зависимость отъ совершенства людей, донатисты сдвигаютъ его съ его Божественной основы, ибо желаютъ строить на пескѣ то, что уже построено на камнѣ[1]).

Таинства для Августина суть явленія силы Божіей, дѣйствующей независимо отъ человѣческихъ качествъ; но таинствами не исчерпывается дѣйствіе этой объективной спасающей силы: хотя безъ нихъ спастись нельзя, но ихъ однихъ недостаточно для спасенія. Таинства не спасаютъ тѣхъ, кто внѣшнимъ, фиктивнымъ образомъ принадлежитъ къ церкви; они не спасаютъ точно такъ же еретиковъ и раскольниковъ, которые, хотя и обладаютъ ими, но безъ пользы для себя[2]). Одно *единство любви* (unitas caritatis) сообщаетъ жизнь вѣчную; а потому для того, чтобы спастись, требуется прежде всего *любовь къ единству* (dilectio unitatis)[3]). Этой любовью, невидимо связывающей избранныхъ въ вѣчномъ тѣлѣ Христовомъ, не обладаютъ временные, фиктивные члены церкви; ею не могутъ обладать также еретики и раскольники, разрывающіе присущую церкви связь мира и единства (vinculum pacis et unitatis)[4]). „Не обладаютъ Божественною любовью тѣ, кто не любятъ единства церкви; и вслѣдствіе этого правильно говорится, что внѣ церкви не сообщается Духъ Святой“[5]). Какими бы Божественными дарами ни обладали еретики и раскольники, „любовь, которая покрываетъ множество грѣховъ, есть исключительный даръ католическаго мира и единства“. „Пусть лица внѣшнія церкви даже говорятъ языками человѣческими и ангельскими, пусть они знаютъ всѣ таинства, обладаютъ всякимъ знаніемъ, всякимъ пророчествомъ и всякой вѣрою, такъ что и горы могутъ передвигать, пусть они раздаютъ все имущество свое бѣднымъ и предаютъ тѣло свое на сожженіе, — ничто не приноситъ имъ пользы“[6]). Внѣ церкви можно найти все кромѣ спасенія[7]). Власть прощать грѣхи и власть

---

1) Sermo CXXIX, cap. 6, 7 §§ 7, 8.

2) Августинъ различаетъ между habere sacramenta и utiliter habere, C. Cresc. lib. I cap. 29, § 34. De bapt. lib. IV, cap. 17 § 24, гдѣ говорится, что таинства extra ecclesiam non valent ad salutem. Ср. также lib. V, cap 17, § 24, lib. VI, cap. 1, § 1.

3) De bapt., lib. III cap. 16 § 21, cap. 17 § 22. Ср. Sermo ad plebem Caesareensem § 4, Tract. XXVI, in Johannem 17.

4) De bapt., cap. 16, 17 §§ 21, 22, ср. C. Cresc., lib. II cap. 13 § 16.

5) De bapt., lib. III cap. 16 § 21.

6) Ibid. Ср. Sermo ad plebem Caesareensem § 3.

7) Ibid. § 6. Схизматикъ extra ecclesiam catholicam totum habere potest praeter salutem.

оставлять ихъ дана, согласно Евангелію (Іоанн. XX, 22, 23), церкви въ лицѣ ея апостоловъ, а потому внѣ церкви грѣхи не могутъ быть отпущены. „Миръ церкви отпускаетъ грѣхи, а отчужденіе отъ мира церкви оставляетъ грѣхи, не по произволу людей, а по произволенію Божію и молитвами святыхъ, духовныхъ, которые судятъ обо всемъ, сами же никѣмъ не судятся“ (I Кор. II, 15)[1]). Прощать и оставлять грѣхи можетъ только церковь построенная на камнѣ, церковь единая, голубица Христова. „Миръ этого единства пребываетъ въ однихъ только добрыхъ, т.-е. или въ духовныхъ уже достигшихъ совершенства“ (въ противоположность плотскимъ, душевнымъ), „или же постепенно восходящихъ къ духовному въ согласномъ послушаніи; въ злыхъ же, толпятся ли они внѣ церкви, или со скорбью терпимы ею внутри ея, этотъ миръ не пребываетъ“[2]).

Что такое таинство внѣ церкви? Оно есть символъ, *знакъ спасенія* (signum salutis), которымъ запечатлѣны еретики и раскольники, находящіеся внѣ церковнаго зданія; но обладая этимъ „знакомъ спасенія“, „знакомъ мира“ (signum pacis), они не обладаютъ самимъ спасеніемъ, самимъ миромъ и таинства могутъ послужить имъ лишь къ погибели (ad perniciem)[3]). „Для того-то я и призываю тебя къ церковному единству“, восклицаетъ Августинъ, обращаясь къ донатистскому епископу Емериту, „чтобы тебѣ начало приносить пользу то, что ты уже имѣлъ, и чтобы ты получилъ то, чѣмъ ты не обладалъ. Ибо ты обладалъ знакомъ мира, но не обладалъ самимъ миромъ“[4]). Какъ видно изъ этого, Августинъ примыкаетъ къ Кипріанову положенію extra ecclesiam nulla salus, но вмѣстѣ съ тѣмъ не обусловливаетъ спасеніе исключительно одною видимою церковью[5]). Одна принадлежность къ земной церкви съ его точки зрѣнія не составляетъ безусловной гаранти спасенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ, она есть conditio sine qua non спасенія.

Для пониманія ученія Августина необходимо помнить, что церковь для него есть, во-первыхъ, явленіе Божественной мощи и власти, — *универсальнаго и объективнаго царствія Божія*. Всеединство есть форма этого царствія, а потому и земная церковь, какъ его воплощеніе, *едина и вселенска*. Во-вторыхъ, церковь

---

[1]) De bapt., lib. III cap. 18 § 23.

[2]) Ibid.

[3]) Sermo ad Caesareens. eccl. plebem § 4, De bapt. cap. 24, § 34.

[4]) Sermo ad Caes. eccl. plebem § 4.

[5]) Ср. превосходныя замѣчанія у Шмидта, цит. статья стр. 211.

есть явленіе *спасающей* силы Божіей. Между тѣмъ, царствовать и спасать для Августина не одно и то же. Ибо *царствіе Христово* (въ обширномъ смыслѣ слова), по его ученію, простирается безразлично на всѣхъ членовъ церковнаго тѣла, злыхъ и добрыхъ, временныхъ и вѣчныхъ; спасеніе же составляетъ удѣлъ однихъ лишь избранниковъ, тѣхъ, кому предопредѣлено спастись. Во временной, т.-е. земной церкви объективный моментъ царствія Христова и субъективный моментъ спасенія взаимно не покрываются: они совпадаютъ только въ вѣчности, въ церкви будущаго вѣка, которая включаетъ въ себя только избранниковъ, имѣющихъ вѣчно царствовать со Христомъ[1]). Какъ дѣйствіе Божественной силы и власти не знаетъ никакихъ географическихъ и этнографическихъ предѣловъ, такъ же точно и зданіе земной церкви, которое строится этой Божественной силой, прежде всего универсально и общенародно: оно вмѣщаетъ въ себѣ всемірное человѣческое общество. Но это универсальное единство церкви *какъ зданія,* единство въ широкомъ смыслѣ слова, должно быть отличаемо отъ единства въ тѣсномъ смыслѣ слова (ecclesia proprie dicta), связующаго однихъ предопредѣленныхъ участниковъ спасенія.

V.

Одно единство спасаетъ, одно единство пользуетъ. Единство, соединяющее избранниковъ, есть связь невидимая; ибо въ этой жизни никому не дано въ точности знать состава общества святыхъ. Мы знаемъ только, что спасеніе совершается въ рамкахъ видимой земной церкви; ибо и тѣ избранники, которые до времени находятся внѣ ея предѣловъ, должны пройти черезъ нее, чтобы спастись. Что одна католическая церковь обладаетъ ключами вѣчнаго царствія въ противоположность всѣмъ еретикамъ и схизматикамъ, это мы знаемъ изъ того, что она одна обладаетъ универсальной, общенародной организаціей. Въ ней одной могутъ быть указаны признаки всеединаго вселенскаго царствія.

Какое обаяніе имѣетъ для Августина слово „католическій“, какое значеніе имѣетъ для него consensus gentium, какъ при-

[1]) Несогласное съ моимъ изложеніемъ Рейтерово толкованіе ученія Августина о церкви, какъ царствіи Христовомъ (August., Stud., Stud. III), я предоставляю себѣ разобрать впослѣдствіи при изложеніи Civitas Dei (ср нашу 5-ю главу, § V).

знакъ католичности и истинности церкви, — мы уже указывали въ предыдущей главѣ, при изложеніи антиманихейской его полемики. Противъ донатистовъ онъ неустанно развиваетъ ту же мысль, что „истинна и католична только церковь, распространенная по всей вселенной“ (ecclesia toto orbe diffusa). Это явствуетъ уже изъ самой этимологіи слова католическій (отъ *καθόλου*), которое буквально значитъ вселенскій[1]). Это доказывается безчисленнымъ множествомъ свидѣтельствъ св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта, которыя всѣ возвѣщаютъ всемірное распространеніе церкви, всемірное царствіе Христово. „Не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы“ (Матѳ. V, 14), и церковь не скрывается въ крохотномъ уголкѣ Африки, въ небольшой сравнительно общинѣ донатистовъ, о существованіи которой не знаютъ многіе народы, исповѣдующіе Христа. Откровеніе Божіе всѣмъ явно въ церкви, которая, согласно Евангелію, не есть свѣча, зажженная подъ сосудомъ, а свѣтильникъ, поставленный на высокомъ подсвѣщникѣ, чтобы свѣтить *всему міру*. Не объ одномъ только народѣ, не объ одной только странѣ, а обо всѣхъ было обѣщано Аврааму устами Божіими: „о сѣмени твоемъ благословятся всѣ народы земные“. Въ псалмахъ, во всѣхъ пророчествахъ возвѣщается Церковь, распространенная по всей вселенной. Не въ одну страну послалъ Христосъ апостоловъ, а повелѣлъ имъ „быть свидѣтелями Ему по всей Іудеѣ и Самаріи даже до края земли“[2]). Не однимъ языкомъ говорили апостолы во время св. Пятидесятницы, но всѣми языками. Можно ли представить себѣ болѣе краснорѣчивое свидѣтельство общенароднаго характера церкви? „Тѣмъ самымъ, что здѣсь звучали всѣ языки, показывалось, что всѣмъ народамъ предназначено увѣровать“. Донатисты, утверждающіе, что только съ двумя языками остался Христосъ, тѣмъ самымъ упраздняютъ св. Пятидесятницу[3]).

Какъ мы знаемъ изъ предыдущей главы, не одно всемірное распространеніе церкви, но также связь церковнаго общенія, соединяющая ее съ каѳедрой св. Петра, служитъ для Августина

---

[1]) De unitate ecclesiae cap. 2 § 2 Secundum totum enim *καθ' ὅλον* graece dicitur ср. Epist. LII, 1.

[2]) Объ общенародномъ характерѣ церкви см. вообще De unitate ecclesiae cap. 6, 7, 8, 9, 10, 16, 17, гдѣ собраны почти всѣ тексты св. Писанія, служившіе Августину доводами въ пользу вселенскаго распространенія церкви противъ донатистовъ. Ср. также Epist. CCVIII § 6, Ep. LII § 2, Ep. XLIX § 3, Ep. XCIII ad Vincent. cap. 5—8, Ep. LXXXVII.

[3]) In epist. Johannis ad Parthos, Tract. II § 3.

признакомъ ея вселенскости и истинности. Ибо эта каѳедра по преимуществу олицетворяетъ собою для него идею незыблемаго, универсальнаго порядка, связующаго церковь воедино въ настоящемъ; она представляетъ собою ту преемственную связь, которая въ генетическомъ порядкѣ связуетъ церковь съ ея прошедшимъ. Наконецъ, она представляетъ собою краеугольный *камень* той Божественной организаціи видимой церкви, которую безсильны одолѣть „врата адовы“ въ будущемъ.

Спаситель обращается къ Петру, какъ представителю всей церкви (totius ecclesiae figuram gerenti)[1]), когда говоритъ: „Ты еси Петръ и на семъ камнѣ созижду церковь мою и врата адовы не одолѣютъ ее“ (Матѳ. XVI, 18) Изо всѣхъ апостоловъ одинъ Петръ удостоился послужить олицетвореніемъ церкви[2]). Въ качествѣ такового, ему даны были ключи царствія небеснаго: „ибо эти ключи получилъ не одинъ человѣкъ, а церковь въ ея единствѣ“. Преимущество Петра заключается въ томъ, что онъ представлялъ собою единство всей церкви какъ цѣлаго (ipsius universitatis figuram gessit), когда черезъ него передана была церкви та власть, которая составляетъ общее достояніе апостоловъ[3]). Власть ключей поэтому должна быть понимаема отнюдь не какъ монополія, присвоенная лично Петру, а какъ право, сообщенное черезъ него всѣмъ апостоламъ. Августинъ, повидимому, не знаетъ о существованіи какого-либо специфическаго отличія между властью ключей и властью „вязать и рѣшить“, данной всѣмъ апостоламъ, и видитъ въ послѣдней проявленіе первой[4]). Слово о *ключахъ* было сказано, правда, одному Петру, но какъ представителю *всѣхъ апостоловъ;* оно не должно быть относимо къ нему одному. Такъ же точно и не къ одному Петру лично, но *ко всѣмъ,* т.-е. ко всей церкви, были обращены слова: „паси овецъ моихъ“[5]). Этими словами показывается въ образѣ Петра, представляющаго саму церковь, каково должно быть то церковное единство, которое онъ собою олицетворяетъ; пасти овецъ поручается Петру, троекратно отрекшемуся отъ своего Спаси-

---

[1]) Ep. LIII § 2.

[2]) Sermo CCXCV, cap. 2 § 2. Inter hos (т.-е. apostolos) pene ubique solus Petrus totius ecclesiae meruit gestare personam.

[3]) Ibid. Ср. De agone christ. cap. 30, § 32.

[4]) Приводя текстъ (Іоанн. XX, 23) „кому простите грѣхи, тому простятся“ и т. д. Августинъ замѣчаетъ: *Hoc ad claves pertinet, de quibus dictum est:* Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo; et quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in coelo.

[5]) Ibid., ср. De agone christ. cap. 30, § 32.

теля и совершившему множество другихъ грѣховъ, чтобы показать, что ради христіанской любви единство церкви должно быть сохраняемо вопреки грѣхамъ ея членовъ[1]). На примѣрѣ Петра, какъ видно изъ этого, показывается *объективный характеръ церковнаго единства;* въ этомъ пониманіи значенія верховнаго апостола Августинъ вполнѣ сходится съ Оптатомъ. Симону было наречено имя Петра за то, что онъ исповѣдовалъ Христа, т.-е. основалъ свою вѣру *на камнѣ*. Церковь построена не на личности Петра, *а на его исповѣданіи;* краеугольный камень, на которомъ зиждется церковь, есть тотъ же, на которомъ и Петръ основалъ свою вѣру, — Христосъ[2])

Августинъ признаетъ за апостоломъ Петромъ первенство передъ прочими апостолами (Petrus in apostolorum ordine primus), и нѣкотораго рода принципатъ надъ ними (principatus). Въ силу этого примата (propter primatum, quem in discipulis habuit), Петръ, въ отличіе отъ прочихъ апостоловъ, одинъ представляетъ собою всю церковь. Этотъ принципатъ остается принадлежностью римской каѳедры, имъ основанной Карѳагенскому епископу Цециліану, говоритъ Августинъ, нечего было опасаться множества враговъ (донатистовъ), оспаривавшихъ законность его посвященія, такъ какъ онъ, въ отличіе отъ нихъ, былъ связанъ церковнымъ общеніемъ съ *римской церковью, въ которой всегда былъ силенъ принципатъ апостольской каѳедры* (in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus) и съ другими землями, откуда пришло въ Африку Евангеліе“[3]). Подобно Оптату Августинъ приводитъ противъ донатистовъ списокъ римскихъ епископовъ, начиная отъ ап. Петра и до занимавшаго въ то время римскій престолъ папы. Эта непрерывная цѣпь епископовъ доказываетъ связь католиковъ съ св. Петромъ, олицетворяющимъ всю церковь; въ этой цѣпи не встрѣчается ни одного донатистскаго епископа[4]). Донатисты, такимъ образомъ, въ противопо-

---

[1]) Ibid.

[2]) Sermo CCXCV, cap. I § 1, также Sermo LXXVI cap. 1 § 1. Ideo Petrus a petra, non petra a Petro; quomodo non a christiano Cristus, sed a Christo christianus vocatur. Петръ олицетворяетъ собою не только апостоловъ, но и все христіанское общество: Christus petra, Petrus populus christianus; своимъ исповѣданіемъ онъ олицетворяетъ всѣхъ христіанъ *въ состояніи силы* (т.-е. поскольку они утверждаются на камнѣ); своими грѣхами онъ олицетворяетъ всѣхъ насъ *въ состояніи слабости* (ibid. cap. 3 § 4).

[3]) Epist. XLIII, cap. 3, § 7.

[4]) Epist. LIII, cap. 1, § 2

ложность католикамъ, не въ состояніи доказать свою связь съ Богомъ учрежденнымъ порядкомъ. Если бы въ этой непрерывной цѣпи епископовъ случайно встрѣтился епископъ - предатель (traditor), это нисколько не могло бы повредить церкви, такъ какъ она возлагаетъ свою надежду не на личныя качества преемниковъ св. Петра, не на людей, но на Бога[1]). Богъ обезопасилъ народъ христіанскій противъ пороковъ христіанскихъ епископовъ, чтобы ради нихъ вѣрующіе не отдѣлялись отъ *каѳедры, обладающей спасительнымъ ученіемъ, въ которой даже дурные епископы принуждаются говорить доброе;* ибо они говорятъ не свое, но Божіе, такъ какъ Богъ вложилъ въ каѳедру единства ученіе истины[2]). Противъ этого текста, въ которомъ Августинъ повидимому приближается къ современному ученію о папской непогрѣшимости[3]), можно привести много другихъ въ которыхъ онъ отрицаетъ за какимъ бы то ни было епископомъ значеніе безусловнаго авторитета и абсолютной монархической власти въ церкви. Такъ, въ томъ же письмѣ, гдѣ непрерывное преемство римскихъ епископовъ приводится какъ доказательство католичности и истинности церкви, Августинъ признаетъ, что донатисты были въ правѣ аппеллировать противъ рѣшенія римскаго собора, на которомъ предсѣдательствовалъ римскій епископъ Мельхіадъ, ко вселенскому собору (plenarium universae ecclesiae concilium); соборъ этотъ могъ бы разсудить между осужденными донатистами и ихъ судьями и уничтожить рѣшеніе римскаго собора, еслибы оно было найдено несправедливымъ[4]). Въ другомъ сочиненіи, также написанномъ противъ донатистовъ, приводятся слова Кипріана: „Никто изъ насъ не поставилъ себя епископомъ надъ епископами (neque quisquam nostrum episcopum episcoporum se constituit); никто изъ насъ тираническимъ образомъ — страхомъ не вынуждалъ своихъ коллегъ къ повиновенію“.

---

[1]) Ibid. § 3.

[2]) Epist. CV, cap. 5, § 16. Quod usque adeo coelestis magister cavendum praemonuit, ut etiam de praepositis malis plebem securam faceret, ne propter illos doctrinae salutaris cathedra desereretur, in qua coguntur etiam mali bona dicere. Neque enim sua sunt, quae dicunt, sed Dei, qui in cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis. Римскій епископъ здѣсь не названъ, но подъ cathedra unitatis Августинъ всегда разумѣетъ римскую церковь, къ которой несомнѣнно относятся приведенныя слова.

[3]) Рейтеръ довольно неудачно ссылается на этотъ текстъ, какъ на такой, гдѣ утверждается координація всѣхъ епископовъ, а апостолъ Петръ является лишь въ роли представителя всѣхъ апостоловъ, не отличаясь отъ нихъ какими либо особыми правами: Цит. соч. стр. 285, примѣч. 4.

[4]) Epist. XLIII, cap. 7, § 19.

Каждый епископъ, замѣчаетъ далѣе Кипріанъ, долженъ сохранять свободу сужденія и ни одинъ не долженъ быть связанъ сужденіемъ кого-либо изъ коллегъ. „Что можетъ быть кротче, что можетъ быть смиреннѣе этого“, восклицаетъ Августинъ по поводу этихъ словъ Кипріана. Конечно, никакой авторитетъ не отпугиваетъ насъ отъ исканія истины[1]).

Мы касаемся здѣсь этого ученія Августина лишь поскольку вопросъ о значеніи римскаго первосвященника былъ затронутъ имъ въ спорѣ съ донатистами. Вопросъ этотъ, первостепенной важности для оцѣнки всемірно-историческаго значенія Августина, можетъ быть исчерпанъ лишь по ознакомленіи съ міросозерцаніемъ великаго отца церкви въ его цѣломъ. Изъ того что нами изложено можно заключить только, что Августинъ не противопоставилъ донатистамъ какой-либо твердой, опредѣленной и установившейся теоріи объ авторитетѣ римскаго первосвященника и объ объемѣ его власти. У него, конечно, можно найти посылки современной теоріи папской непогрѣшимости и монархической власти папы въ церкви, точно такъ же, какъ у его предшественниковъ, — Оптата и Кипріана. Для нихъ для всѣхъ представляется совершенно достовѣрнымъ тотъ фактъ, что римская каѳедра олицетворяетъ собою единую церковь и единый епископатъ. Отсюда несомнѣнно могутъ быть выведены многія ученія средневѣковой и современной папской теоріи. Если, согласно теоріи Оптата, всякій, кто противъ „единственной каѳедры воздвигнетъ другую“, долженъ считаться „раскольникомъ и грѣшникомъ“, если, согласно мысли Августина, ученіе истины связано съ „каѳедрой единства“, то изъ этого слѣдуетъ, повидимому, что представитель каѳедры единства есть хранитель истиннаго ученія. Какъ таковому ему должны принадлежать тѣ права, безъ коихъ охраненіе истиннаго ученія было бы невозможно; за нимъ должно быть признано право авторитетнаго опредѣленія истинной вѣры въ отличіе отъ ложной и вообще право связывать всю церковь обязательными для нея постановленіями, какъ догматическими, такъ и каноническими. Таковы послѣдствія, вытекающія, повидимому, изъ тѣхъ предположеній, изъ которыхъ исходятъ Августинъ и его предшественники.

Другой вопросъ, — сознавалъ ли самъ Августинъ всѣ эти послѣдствія? То, что мы знаемъ изъ антидонатистской его полемики управомочиваетъ насъ лишь къ отрицательному отвѣту на этотъ

---

[1]) De bapt. lib. III, cap. 3, § 5, cp. ibid. lib. VI, cap. 6, § 9.

вопросъ. Римская каѳедра остается для Августина, какъ и для его предшественниковъ Кипріана и Оптата *олицетвореніемъ вселенской церковной организаціи.* Но относительно вытекающихъ отсюда правъ римскаго престола, какъ это можно считать установленнымъ послѣ классическихъ изслѣдованій Лангена[1]) и Рейтера[2]), мы находимъ у него лишь противорѣчивыя сужденія. Въ этомъ мы будемъ еще имѣть случай убѣдиться изъ разсмотрѣнія другихъ произведеній великаго отца церкви, не направленныхъ спеціально противъ донатистовъ.

VI.

Между Августиномъ и донатистами идетъ споръ не объ одномъ лишь религіозномъ единствѣ.

Центральная, всемірно-историческая задача западнаго христіанства того времени, которой волей-неволей служитъ и Августинъ въ качествѣ апологета церкви, есть *обоснованіе латинскаго единства противъ варварства.*

Это единство, которое требуется во что бы то ни стало удержать и спасти, не есть только единство, духовное, церковное но и мірское, государственное. Какъ намъ уже приходилось указывать, западная церковь въ то время отягощена бременемъ мірского общества, которое она несетъ на своихъ плечахъ; отношенія церковныя и мірскія переплетены и связаны столь тѣсно, что никто не можетъ сказать, гдѣ начинается государство и гдѣ кончается церковь.

Варварство въ то время не есть только опасность, извнѣ угрожающая Риму; болѣе того оно есть внутренняя болѣзнь, внутреннее состояніе разлагающагося и одичавшаго общества. Въ концѣ 409-го года, въ отвѣтъ на письмо нѣкоего священника Викторіана, сообщающаго объ ужасахъ варварскаго нашествія въ Италіи и въ Испаніи, Августинъ пишетъ: „Весь міръ поражается подобными несчастіями, такъ что почти нѣтъ части земли, гдѣ бы не совершалось и не претерпѣвалось подобное тому, о чемъ ты писалъ“[3]) Варварство есть зло настолько всеобщее, что отъ него нельзя спастись не только, въ Галліи, Испаніи,

[1]) Gesch. d. rom. Kirche, гл. I стр. 859—869.

[2]) Цит. соч. Stud. V стр. 283—329.

[3]) Epist. CXI § 1.

Италіи и другихъ населенныхъ провинціяхъ имперіи, но даже въ пустыняхъ египетскихъ. Недавно, сообщаетъ Августинъ, сосѣднее воинственное племя напало на египетскіе монастыри, и умертвило многихъ братьевъ. „Но что же далеко ходить за примѣрами? Вотъ и въ нашей Иппонской странѣ, хотя ее не достигли варвары, разбои донатистскихъ духовныхъ лицъ и циркумцелліоновъ такъ опустошаютъ церкви, что, можетъ быть, дѣла варваровъ могутъ быть признаны болѣе умѣренными“[1]). Далѣе разсказывается о томъ, какъ донатисты избивали католическихъ духовныхъ лицъ, подвергали ихъ пыткамъ, вливая имъ въ глаза смѣсь извести съ уксусомъ и о другихъ подобныхъ неистовствахъ циркумцелліоновъ[2])

Въ виду такого рода обстоятельствъ понятно, что апологетъ церкви является вмѣстѣ съ тѣмъ и защитникомъ мірского порядка; сражаясь противъ враговъ церкви, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ спасаетъ и государство.

Западный апологетъ христіанскаго единства въ то время волей-неволей является апологетомъ *единства латинскаго;* его ученіе не есть чистое и безпримѣсное христіанство, его идеалъ неизбѣжно насыщенъ преданіями мірскими, государственными. Сознательно или безсознательно, онъ участвуетъ въ строеніи новаго христіанскаго Рима, въ которомъ даетъ себя чувствовать Римъ старый, языческій. Его идеалъ *вѣчнаго града Божія* есть прямая антитеза языческаго *вѣчнаго города,* — идеальный *анти-Римъ.*

Августинъ не есть апологетъ чистаго христіанства, а апологетъ западной, односторонней его формы. Латинскій идеалъ, которому въ то время противостоитъ и угрожаетъ міръ варварскій, есть прежде всего идеалъ *всемірнаго закона, всемірнаго правового порядка.*

Чтобы одолѣть варварство, нужно противопоставить ему *законъ, неодолимый, сверхчеловѣческій.* Понятіе всемірнаго божественнаго закона, осуществляющагося во всемъ и подчиняющаго себѣ все, есть дѣйствительно основной принципъ міросозерцанія Августина.

Мы видѣли, что уже въ антиманихейской его полемикѣ центральное понятіе есть вѣчный законъ, всемірный порядокъ (universalis ordo), какъ вѣчная форма Боговластія. Та же мысль господствуетъ и въ его антидонатистской проповѣди; ибо если донатизмъ ополчается противъ универсальной римской идеи въ

---

1) Ibid.
2) Ibid.

порядкѣ церковномъ и государственномъ, то вселенская церковь противъ донатистовъ есть представительница идеи *всемірнаго правового порядка*. Церковь въ этомъ спорѣ явилась Августину какъ правовой организмъ, располагающій силою свѣтскаго меча для борьбы противъ еретиковъ, какъ единство принудительное, насильственное. Самъ онъ первоначально возставалъ противъ насилія. Мое первоначальное мнѣніе, — пишетъ онъ, — состояло въ томъ, что никто не долженъ быть принуждаемъ къ единству Христову; что нужно дѣйствовать словомъ, сражаться разсужденіемъ, побѣждать разумомъ, чтобы не сдѣлать притворными католиками тѣхъ, кого мы знали открытыми еретиками" [1]). Такъ разсуждалъ Августинъ еще въ 404 г. на Карѳагенскомъ соборѣ. Глубоко религіозный мыслитель, онъ желалъ единенія съ Богомъ интимнаго, внутренняго, а не единства насильственнаго, внѣшняго. Но онъ имѣлъ предъ глазами своими тогдашнее римское и въ особенности африканское общество, на которое трудно было повліять убѣжденіемъ и проповѣдью: общество это могло быть побѣждено лишь страхомъ и насиліемъ. Созерцая въ немъ наглядно всю бездну извращенной человѣческой природы, великій апологетъ видитъ, что въ настоящемъ грѣховномъ своемъ состояніи масса людей можетъ быть принуждена къ добру лишь силою. Сообразно съ этимъ и единство Христово для огромнаго большинства есть неизбѣжно единство внѣшнее, насильственное. Между тѣмъ, чтобы спасти разлагающееся общество, необходимо заставить его войти въ церковную ограду. Единство требуется во что бы то ни стало, и если нельзя достигнуть его силою оружія духовнаго, то остается прибѣгнуть къ мечу государственному.

На глазахъ Августина за обращеніе еретиковъ дѣйствительно взялось государство и взялось съ успѣхомъ. По настоянію Августина соборъ 404 г. ходатайствовалъ передъ императоромъ не о начатіи преслѣдованія противъ всѣхъ донатистовъ поголовно, а о наложеніи денежныхъ взысканій и другихъ свѣтскихъ наказаній на тѣхъ лишь представителей донатистскаго духовенства, которые окажутся виновными въ какихъ-либо насиліяхъ

---

[1]) Ad. Vincentium Epist. XCIII cap. 5, § 17, ср. также слова обращенныя къ манихеямъ Contra epist. Fund. cap. 2, § 2. Illi in vos saeviunt, qui nesciunt, cum quo labore verum inveniatur, et quam difficile caveantur errores и т. д.; тамъ же cap. 1, § 1. Nostrum fuit eligere et optare meliora, ut ad vestram correctionem aditum haberemus, non in contentione et aemulatione, et persecutionibus; sed mansuete consolando, benevole cohortando, leniter disputando Ср. также Epist. XXIII, § 7.

противъ церкви. Соборъ, слѣдуя мнѣнію Августина, имѣлъ въ виду лишь огражденіе безопасности церкви, а не религіозное гоненіе противъ ея противниковъ[1]). Между тѣмъ императоръ, подъ вліяніемъ негодованія при видѣ ранъ католическаго епископа Максиміана, искалѣченнаго донатистами, сдѣлалъ гораздо больше, чѣмъ отъ него требовали. За соборомъ 404 г. и въ отвѣтъ на его ходатайство, послѣдовали суровые эдикты императора Гонорія, коими начиналось настоящее гоненіе противъ донатистовъ[2]). И вотъ, подъ вліяніемъ этихъ принудительныхъ мѣръ, донатисты стали массами переходить въ господствующую церковь. „Мы видимъ, что не тѣ или другія лица, а цѣлые города прежде были донатистскими, теперь же стали католическими, — пишетъ Августинъ въ 408 г.; они ненавидятъ діавольское раздѣленіе и пламенно любятъ единство“; они „стали католическими вслѣдствіе императорскихъ законовъ“[3]). Подъ вліяніемъ этихъ событій Августинъ отрекается отъ своего прежняго мнѣнія, опровергая самъ въ 408 г. то, что онъ еще проповѣдовалъ въ 404 г. Несостоятельность этого пережитого имъ мнѣнія, говоритъ онъ, изобличается теперь уже не словами противниковъ, а самими фактами, живыми примѣрами. Такъ, городъ Иппонъ, въ которомъ Августинъ былъ епископомъ, который до названныхъ эдиктовъ былъ почти всецѣло донатистскимъ, былъ почти цѣликомъ обращенъ ими въ католичество[4]).

Августинъ былъ въ гораздо большей степени апологетомъ объективной исторической системы, чѣмъ проповѣдникомъ своихъ личныхъ религіозныхъ мнѣній. Единство всемірной божественной организаціи было его идеаломъ; и вотъ, на его глазахъ, оно осуществлялось путемъ принужденія и насилія. Теперь уже онъ видитъ въ принудительныхъ свѣтскихъ мѣрахъ противъ еретиковъ фактъ необходимый, провиденціальный.

Дѣйствіе Божества на нашу извращенную природу неизбѣжно должно быть насильственнымъ. „Кто можетъ любить насъ больше, чѣмъ Богъ, восклицаетъ Августинъ, и однако Онъ не перестаетъ не только учить насъ съ благостью, но и устрашать насъ съ

---

[1]) Epist. CLXXXV, cap. 7, § 25. Ср. текстъ ходатайства собора въ изданіи Migne (соч. Августина), т. IX B. стр. 811—813.

[2]) Эдикты эти помѣщены въ соч. Августина, изд. Migne, т. IX B стр. 813 и 445—446. Ср. также соотвѣтствующіе титулы въ Cod. Theod. I, 4: Ne sanctum baptisma, ibid. I, 38 (De haeret. Honorii edictum); тамъ же I, 5, I, 2, 1, 39

[3]) Epist. XCIII, cap. 5, § 16.

[4]) Ibid. cap. 5, § 17.

пользою“[1]). Донатисты говорятъ, что Богъ далъ человѣку свободную волю, а потому никто не долженъ быть принуждаемъ даже къ добру[2]). Но ради любви, отвѣчаетъ Августинъ, люди не должны быть предоставляемы собственной злой ихъ волѣ, „но гдѣ дается власть, тамъ должно и препятствовать имъ ко злу и принуждать ихъ къ добру. Если злая воля должна всегда быть предоставляема своей свободѣ, то почему же израильтяне, ропщущіе и сопротивляющіеся были удерживаемы отъ зла столь жестокимъ бичеваніемъ и принуждались войти въ землю обѣтованную“? Почему Павелъ, преслѣдовавшій церковь, не былъ предоставленъ „злѣйшей своей волѣ“, но былъ поверженъ на землю и ослѣпленъ[3])? Этотъ апостолъ, больше всѣхъ потрудившійся для Христа, былъ вынужденъ къ вѣрѣ въ Евангеліе *тѣлеснымъ наказаніемъ* (poena corporis ad Evangelium coactus intravit)[4]). Онъ „былъ принужденъ къ познанію и обладанію истиной *великимъ насиліемъ Христа*“[5]). Самъ Богъ предписываетъ насиліе, какъ это видно изъ притчи о домохозяинѣ, который, посылая раба созывать гостей на брачный пиръ, говоритъ ему, „*принуждай* ихъ войти“ (Ев. Луки XIV, 23 въ латинскомъ текстѣ compelle intrare)[6]). Можно ли отрицать необходимость насилія, когда самъ Христосъ говоритъ: „Никто не можетъ прійти ко мнѣ, если не *привлечетъ* его Отецъ! (Іоанн. VI, 44 nisi — attraxerit); „это (т.-е. насильственное привлеченіе) совершается въ сердцахъ всѣхъ тѣхъ, которые обращаются ко Христу страхомъ Божественнаго гнѣва“[7]).

Необходимость насилія вытекаетъ у Августина изъ того, что человѣкъ въ его ученіи, *вообще не обладаетъ свободной волей по отношенію къ Божеству*. Принужденіе, съ этой точки зрѣнія, есть всеобщій и необходимый способъ дѣйствія благодати. Вся эта теорія есть ни болѣе ни менѣе, какъ результатъ полнѣйшаго смѣшенія порядка благодатнаго и правового, принудительнаго.

---

[1]) Ibid. cap. 2, § 4.

[2]) Epist. CLXXIII § 2. Ср. Contra Petil. lib. II, § 185.

[3]) Epist. CLXXIII §§ 2, 3.

[4]) Epist. CLXXXV, cap. 6, § 22.

[5]) Epist. XCIII cap. 2, § 5. Paulum — ad cognoscendam et tenendam veritatem magna violentia Christi cogentis esse compulsum.

[6]) Ibid. Въ греческомъ текстѣ *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*, что не значитъ непремѣнно принуждай, а можетъ значить также настойчиво убѣждай, побуждай; въ русск. переводѣ «убѣди прійти».

[7]) Ibid.

Въ отношенія человѣка къ Богу привносится юридическая схема. Затѣмъ, изъ того, что Богъ устрашаетъ, принуждаетъ и наказываетъ, выводится, что государство должно, въ силу Богомъ данной власти, дѣлать то же относительно еретиковъ, иначе говоря, – отправлять пастырскія обязанности. Ибо въ чемъ же другомъ, говоритъ Августинъ, состоитъ служеніе царское, какъ не въ томъ, чтобы со строгостью препятствовать тому, что дѣлается противъ заповѣдей Божіихъ и наказывать виновныхъ?[1]) Не смотря на свободу воли, на которую ссылаются донатисты, законъ наказываетъ прелюбодѣянія и святотатства. „Развѣ душа не сохранившая вѣры въ Бога меньше виновна, нежели жена, невѣрная мужу? Или, если то, что дѣлается не изъ презрѣнія, а вслѣдствіе невѣдѣнія религіи, должно быть наказуемо мягче,– слѣдуетъ ли изъ этого, „чтобы подобное должно было вовсе быть оставляемо безъ вниманія“?[2]) Вообще ересь и расколъ подводятся Августиномъ подъ одну категорію съ общими уголовными преступленіями: если государство наказываетъ убійцъ, воровъ, разбойниковъ, то кольми паче оно должно наказывать еретиковъ[3]). Таково призваніе свѣтской власти, которая должна служить орудіемъ гнѣва Божія противъ всякаго беззаконія, ибо она не напрасно носитъ мечъ[4]). Если, такимъ образомъ, свѣтская власть должна пещись о спасеніи человѣческихъ душъ, то, съ другой стороны, и духовная власть представляется Августину облеченною силою и мощью власти государственной: ибо и „пастырь долженъ иногда бичомъ возвращать въ стадо заблудшихъ овецъ“[5]).

По отношенію къ человѣческой волѣ, подавленной силой зла и безсильной къ добру, принужденіе есть необходимая *педагогическая мѣра*. Когда мы видимъ безумнаго, бросающагося въ пропасть, мы по долгу любви должны удержать его, будь онъ худшій нашъ врагъ; должно ли упрекать свѣтскіе законы за то, что они, такъ сказать, связываютъ безумную волю еретиковъ и раскольниковъ и тѣмъ спасаютъ ихъ отъ гибели?[6]) „Не всякій, кто ща-

---

[1]) Epist. CLXXXV cap. 5, § 19. Ср. De C. D. lib. V, cap. 10, § 2, гдѣ проводится та мысль, что свѣтскія наказанія, какъ средство исправленія, ведущее къ спасенію, входятъ въ предвѣчный Божественный планъ

[2]) Ibid. cap. 5, § 20.

[3]) Contra Gaudent. lib. I, cap. 19, § 20, cap. 28, § 32: Contra epist. Parm. lib. I, cap. 10, § 16.

[4]) Ibid.

[5]) Epist. XCIII, cap. 2, § 5.

[6]) Ibid. cap. 1, §§ 2, 3.

дитъ другого, есть другъ, и не всякій, кто бьетъ, есть врагъ". Лучше любить со строгостью, нежели съ снисходительностью обманывать"[1]). Такова сила зла въ человѣческой природѣ, что однихъ она толкаетъ въ безуміе, другихъ погружаетъ въ летаргическій сонъ. А потому, „и тотъ, кто связываетъ безумнаго (phreneticum) и тотъ, кто возбуждаетъ летаргика, досаждая обоимъ, обоихъ любитъ"[2]) Масса людей таковы, что должны быть воспитуемы ко спасенію толчками и ударами. Сколько есть между людьми такихъ, которыхъ удерживаетъ во злѣ закоренѣлая привычка! Сколь многіе изъ донатистовъ, до эдиктовъ Гонорія, „потому лишь считали истинною церковью партію Доната, что безопасность дѣлала ихъ безчувственными, лѣнивыми и пренебрежительными ко вселенской истинѣ"[3]). Сколь многіе изъ нихъ оставались въ донатистской вѣрѣ лишь потому, что родились въ ней, отвѣчая на доводы проповѣдниковъ церкви: „точно, вы говорите правду и мы не находимъ, что вамъ отвѣчать, но тяжко намъ оставлять преданіе отцовъ нашихъ". Не должно ли вліять на таковыхъ страхомъ свѣтскихъ наказаній, чтобы пробуждать ихъ къ спасительному единству? Сами обращенные, въ концѣ концовъ, воздаютъ хвалу Богу за свое обращеніе. Одни твердятъ: мы давно этого хотѣли, но откладывали; другіе говорятъ: мы давно знали истину, но были удерживаемы сами не знаемъ какой привычкой; третьи восклицаютъ: мы не искали истины, но страхъ сдѣлалъ насъ къ ней внимательными и заставилъ насъ искать. И всѣ прославляютъ спасительный страхъ, обратившій ихъ отъ раскола къ единству церкви[4]).

Чтобы бороться съ грѣхомъ, въ особенности съ грѣхомъ *наслѣдственнымъ,* страхъ необходимъ; но чтобы достигнуть своей цѣли, онъ долженъ быть сопровождаемъ ученіемъ. Истинная любовь должна учить, устрашая[5]). Не должно упускать изъ виду главную цѣль свѣтскихъ наказаній — спасеніе наказуемаго; наказаніе имѣетъ значеніе не столько возмездія, сколько исправительной мѣры. „Мы просимъ васъ", пишетъ Августинъ въ 408 г. къ Донату, проконсулу Африки „чтобы не были убиваемы тѣ, о коихъ мы

---

[1]) Ibid. cap. 2, § 4.

[2]) Ibid

[3]) Idid cap. 5, § 17.

[4]) Ibid. cap. 1, § 2, cap. 5, § 18.

[5]) Ibid. cap. 1, § 3. Epist C. § 2, Onerosior est quippe quam utilior diligentia, quamvis ut magnum deseratur malum et magnum teneatur bonum, cogi tantum homines, non doceri.

молимъ Бога, чтобы они исправились". Августинъ грозитъ проконсулу, что никто изъ католическаго духовенства не будетъ искать въ судѣ защиты противъ преступленій донатистовъ, если послѣдніе будутъ предаваемы смертной казни. „Въ такомъ случаѣ, говоритъ онъ, — мы сами предпочтемъ быть убиваемыми ими, нежели обращаться въ судъ"[1]). Когда, 4 года спустя, нѣсколько циркумцелліоновъ судились за убійство одного католическаго священника и изувѣченіе другого, Августинъ писалъ опять къ трибуну Марцеллину, что онъ больше всего боится, что трибунъ подвергнетъ самихъ преступниковъ одной участи съ ихъ жертвами. Мы не хотимъ, пишетъ онъ, примѣнять jus talionis къ мучителямъ рабовъ Христовыхъ, подвергая ихъ одинаковымъ съ ними мученіямъ[2]). Вообще Августинъ стоитъ за отеческую строгость и за *отеческія наказанія*. Онъ проситъ Марцеллинна въ томъ же письмѣ, чтобы тотъ не забывалъ отеческой любви, которую онъ доказалъ на судебномъ слѣдствіи тѣмъ, что принудилъ виновныхъ къ сознанію въ ихъ преступленіяхъ не пытками, но розгами. „Это тотъ способъ принужденія, который обыкновенно примѣняется учителями свободныхъ дисциплинъ и самими родителями, часто даже епископами въ ихъ судахъ"[3]). Одновременно съ этимъ, Августинъ послалъ такое же письмо къ проконсулу Апрингію[4]).

Вообще, онъ всегда высказывался за смягченіе наказаній раскольникамъ, хотя и стоялъ принципіально за принужденіе ихъ государствомъ. Теорія compelle intrare нашего отца церкви послужила впослѣдствіи лозунгомъ инквизиціи. Изъ этого не слѣдуетъ конечно, чтобы можно было возлагать на Августина отвѣтственность за всѣ ужасы средневѣковой инквизиціонной практики, такъ какъ его теорія требуетъ исправленія, а отнюдь не сожженія заблуждающихся. Что касается теоріи принужденія еретиковъ, то, какъ мы видѣли, Августинъ тѣмъ менѣе можетъ быть признанъ исключительно за нее отвѣтственнымъ, что она, въ общихъ чертахъ, уже раньше его была формулирована Оптатомъ Милевскимъ.

Вообще, какъ сказано, насиліе до извѣстной степени противорѣчило личному религіозному настроенію Августина; но юридиче-

---

1) Ibid. §§ 1, 2.
2) Epist. CXXXIII, § 1.
3) Ibid. § 3.
4) Epist. CXXXIV.

скій, латинскій элементъ его системы восторжествовалъ надъ личными человѣколюбивыми чувствами великаго христіанскаго мыслителя и онъ волею-неволею сталъ апологетомъ церкви-государства противъ антицерковнаго и антигосударственнаго движенія донатистовъ.

Великое превосходство ученія Августина надъ міросозерцаніемъ донатистовъ заключается въ томъ, что оно признаетъ объективный характеръ Божественной организаціи церкви. Церковное зданіе донатистовъ, построенное на предположеніи человѣческаго совершенства, разлагается, какъ и все человѣческое; тогда какъ церковь, построенная на объективномъ, Божественномъ фундаментѣ, переживаетъ крушеніе древняго міра, сохраняя свое значеніе творческаго, организующаго начала въ средневѣковомъ обществѣ. Предположеніе святости церковнаго общества въ его эмпирической дѣйствительности дѣлаетъ донатистскую общину неспособною къ прогрессу, къ развитію; между тѣмъ ученіе о святости церкви, какъ оно выражено у Августина, служитъ стимуломъ прогресса, ибо оно не говоритъ: „мы святы“, а „мы *должны* быть святыми“. Царствіе Христово *должно* осуществиться во всемъ.

Всемірно-историческое значеніе Августина—не столько въ его ученіи объ эмпирической (земной) церкви, сколько въ его идеалѣ. Каковы бы ни были противорѣчія въ ученіи Августина о церкви во времени,— *въ идеѣ* она есть для него *всесильное царствіе Божіе,* осуществляющееся въ исторіи съ силою непреодолимаго рока, располагающее какъ духовнымъ, такъ и свѣтскимъ оружіемъ для достиженія своей идеальной цѣли. Вѣчное царствіе Божіе составляетъ конечную цѣль исторіи; а потому, по отношенію къ исторической, земной церкви, оно является въ формѣ *императива:* она *должна* уподобиться своему идеальному первообразу и обладаетъ для этого всякою силой и всякою властью на землѣ. Вѣчное царствіе Божіе въ ученіи Августина получаетъ то значеніе, которое остается за нимъ въ исторіи западнаго католицизма, именно значеніе *программы,* которую должна осуществить въ себѣ церковь въ процессѣ постепеннаго историческаго развитія.

ГЛАВА IV.

Ученіе о благодати и борьба съ пелагіанствомъ.

Значительно важнѣе двухъ предыдущихъ — третья стадія апологетической дѣятельности Августина — его борьба съ пелагіанствомъ. Ибо если съ манихеями шелъ споръ о единствѣ вселенной, а съ донатистами — о единствѣ церкви, какъ зданія, то пелагіане подымаютъ вопросъ о самомъ принципѣ внутренней, религіозной жизни личности и соціальной жизни церкви — о благодати. Вопросъ объ отношеніи благодати къ человѣческой природѣ и свободѣ есть вопросъ о самомъ существѣ церкви; ибо церковь, согласно ея собственному ученію, есть союзъ свободныхъ личностей, объединенныхъ и организованныхъ въ одно соціальное тѣло благодатью. Слѣдовательно, вся совокупность ея учрежденій и таинствъ, вся ея соціальная организація есть нѣкотораго рода конкретное отношеніе между благодатью и свободою, и постольку нѣкотораго рода отвѣтъ на вопросъ о благодати. Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь дѣло идетъ о самой сущности христіанскаго Боговластія, — о томъ, въ какомъ отношеніи между собою находятся два основные элемента Божественнаго царствія, — благодать и свобода.

Въ другой формѣ это тотъ же роковой вопросъ, подготовленный всѣми событіями того времени и ребромъ поставленный крушеніемъ Рима,— вопросъ о соціальныхъ основахъ новаго общества, которому предстоитъ построиться на мѣстѣ стараго.

Въ ту бѣдственную эпоху, подъ свѣжимъ впечатлѣніемъ нашествія Аллариха и разграбленія древней столицы, христіанское общество латинскаго Запада прежде всего спрашиваетъ себя, — откуда же ему ждать спасенія: отъ всесильной Божественной благодати, выражающейся въ коллективной организаціи церкви,

или отъ пробудившейся энергіи личной дѣятельности? Въ виду наступившаго мірового кризиса, готовясь вступить въ новую всемірно-историческую эпоху, человѣчество какъ бы измѣряетъ и испытуетъ свои силы, сопоставляя свободу и мощь человѣка съ силою благодати Божіей. Оно естественно спрашиваетъ себя: что же можетъ человѣкъ съ своей свободой, достаточны ли его силы, чтобы выйти изъ грѣховъ древняго міра и создать обновленное общество, или же ему нужна благодатная, Божественная помощь для предстоящаго возрожденія, — человѣку или Богу быть строителемъ новаго зданія? Борьба Пелагія съ Августиномъ началась въ 411 году, т.-е. черезъ годъ послѣ взятія Рима и какъ разъ въ отвѣтъ на совершившіяся событія[1]). На самомъ дѣлѣ — это споръ о соціальной задачѣ и миссіи церкви; отъ того или другого его рѣшенія зависитъ весь послѣдующій ходъ всемірной исторіи: ибо въ этой догматической полемикѣ оба противника представляютъ собою въ области теоріи, догмата — два всемірно-историческія начала, которыя уже боролись въ тогдашнемъ обществѣ и взаимодѣйствіемъ коихъ сложилась средневѣковая Европа. Главный факторъ спасенія у Пелагія есть *свободная личность*, спасающаяся индивидуальнымъ усиліемъ своей воли; принципъ Августина, выдвинутый имъ противъ Пелагія, есть *всесильная благодать*, идеальнымъ воплощеніемъ которой можетъ служить лишь торжествующая, всесильная церковь.

I.

Казалось бы, что общаго можетъ быть между пелагіанскимъ принципомъ спасенія по заслугамъ[2]) и міровыми событіями того времени? Какое можетъ быть соотношеніе между пелагіанскимъ отрицаніемъ наслѣдственнаго грѣха и соціальными вопросами той эпохи? Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, такое соотношеніе

[1]) Въ 411 году, будучи въ Карѳагенѣ, Августинъ впервые услыхалъ объ ученіи, утверждавшемъ, что младенцы должны быть крестимы не во оставленіе грѣховъ, но дабы быть освящены во Христѣ (De peccat. meritis et remissione lib. III cap. 6 § 12).

[2]) Важнѣйшія изъ современныхъ сочиненій о пелагіанствѣ: *Klasen*, Die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freiburg in Bresgau 1882; *Wiggers*, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Hamburg 1833; *Wörter*, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und Lehre: Freiburg in B. 1874; *Lentzen*, De Pelagianorum doctrinae principiis. Coloniae ad Rhenum 1833; *Jacobi*, DieLehre d. Pelagius 1842.

существуетъ, и притомъ самое близкое, непосредственное; ибо этими двумя пелагіанскими ученіями кладется въ основу религіозной жизни крайне индивидуалистическое начало, грозящее ниспроверженіемъ всего соціальнаго зданія церкви. Этими двумя положеніями *отрицается единство рода человѣческаго, какъ организованнаго цѣлаго.* Ибо человѣчество уже не представляется органически связаннымъ ни въ единомъ земномъ родоначальникѣ Адамѣ, ни въ духовномъ родоначальникѣ Христѣ. Отдѣльный индивидъ ничѣмъ не связанъ съ родомъ человѣческимъ; онъ не связанъ *его прошедшимъ,*— его исторіей: онъ свободенъ отъ грѣховъ своихъ предковъ и не можетъ передать своихъ грѣховъ или доблестей потомству; онъ не связанъ солидарною связью съ своими ближними ни въ настоящемъ, ни въ прошедшемъ, ни въ надеждѣ на будущее. Мы не согрѣшаемъ и не умираемъ въ Адамѣ: грѣхъ Адама повредилъ ему одному, и каждый изъ насъ есть *индивидуальный виновникъ своего грѣха.* Съ другой стороны, мы не спасаемся, не воскресаемъ во Христѣ даромъ благодати Божіей, а спасаемся нашими индивидуальными заслугами: каждый изъ насъ есть *индивидуальный виновникъ своего спасенія*[1]).

Въ этомъ индивидуалистическомъ направленіи заключается центръ тяжести пелагіанства. Пелагіане не отрицаютъ *благодати, какъ такой,* но они отрицаютъ *какое бы то ни было соціальное ея дѣйствіе.* Какъ не существуетъ грѣха коллективнаго, родового, такъ же точно и благодать не есть принципъ коллективной организаціи; индивидуалистическое ученіе пелагіанства исключаетъ какъ солидарную отвѣтственность человѣчества во грѣхѣ, такъ и солидарное единство людей въ спасеніи. Пелагіане не отрицаютъ благодатной помощи, посылаемой Богомъ человѣку; но благодать не представляется имъ единымъ дѣйствіемъ Божества, обнимающимъ и организующимъ человѣчество, какъ *единый союзъ:* она раздробляется для нихъ на множество мелкихъ, единичныхъ актовъ божественнаго произвола, представляется имъ рядомъ чисто внѣшнихъ, механическихъ воздѣйствій Бога на единичнаго человѣка.

На ряду съ этими общими чертами, въ которыхъ сходятся между собою главнѣйшіе представители разбираемаго нами ученія, мы различаемъ въ пелагіанствѣ какъ бы два теченія.

---

[1]) См. положенія Целестія въ Commonitorium Marii Mercatoris (Op. Augustini, ed. Migne т. X, стр. 1680 § 3). Здѣсь мы читаемъ между проч.: quoniam neque per mortem Adae omne genus hominum moriatur, quia nec per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgit.

Замѣчательно, говоритъ Клазенъ, что каждый изъ двухъ родоначальниковъ пелагіанской ереси,—Пелагій и Целестій,—имѣлъ въ началѣ въ предѣлахъ общаго обоимъ ученія свою особую, область; они какъ бы распредѣлили между собой различныя задачи ученія. Пелагій трактовалъ о природѣ и благодати, Целестій же преимущественно о первородномъ грѣхѣ и крещеніи[1]). Этотъ отмѣченный Клазеномъ фактъ, какъ намъ кажется, объясняется тѣмъ, что при совершенномъ тожествѣ ученія, каждый изъ двухъ ересіарховъ преслѣдовалъ различныя практическія тенденціи. Пелагій, будучи монахомъ ревностнымъ и строгимъ, руководился во всей своей проповѣди мотивомъ аскетическимъ: онъ вѣрилъ, что человѣкъ спасается дѣлами закона и хотѣлъ побудить своихъ послѣдователей къ аскетическому, внѣшнему дѣланію. Въ письмѣ къ Деметріадѣ (знатной римской дѣвицѣ, вступившей въ монашество) знаменитый ересіархъ прославляетъ аскетическіе подвиги отреченія отъ міра, поста и всяческаго воздержанія. „Забудь, что ты богата, что ты знатна, пишетъ онъ, — прославляйся только той славой, которая принадлежитъ намъ въ качествѣ чадъ Божіихъ и сонаслѣдниковъ Христа“[2]). Онъ считаетъ нужнымъ предостеречь Деметріаду въ особенности противъ двухъ пороковъ, съ которыми труднѣе всего бороться аскету: противъ жадности и сладострастія[3]). Онъ даетъ ей рядъ практическихъ совѣтовъ, которые изобличаютъ въ немъ не платоническаго только поклонника аскетическаго образа жизни, а знатока, которому изъ личнаго опыта извѣстны всѣ трудности, искушенія и соблазны, сопряженные съ монашеской жизнію[4]). Вообще Пелагій придавалъ большое значеніе аскетическимъ подвигамъ, но весь смыслъ этого аскеза сводился для него къ исполненію внѣшней заповѣди. Практическая цѣль — *дѣла* для него стояли на первомъ планѣ. Догматическихъ споровъ онъ не любилъ; чуждый желанія увеличивать количество церковныхъ догматовъ, онъ вовсе исключалъ изъ числа догматовъ ученія о свободѣ и благодати[5]) И тѣ ученія, съ которыми выступилъ Пелагій, были

---

[1]) Klasen, Die innere Entw. d Pelagianismus, стр. 13 –15.

[2]) Epistola Pelagii ad Demetriadem, cap. 22. (См. соч. Августина, изд. Migne т. II Appendix стр. 1099—1120).

[3]) Ibid. cap. 18.

[4]) Ibid. см. въ особенности cap. 21 и 23.

[5]) На соборѣ 415г. въ Діосполѣ, послѣ прочтенія приписываемаго ему письма къ вдовѣ Ливаніи, Пелагій, не признавая себя авторомъ означеннаго письма, въ слѣдующихъ выраженіяхъ осудилъ заключающіяся въ немъ ученія о свободѣ: anathema-

для него самого не цѣлью, а лишь средствомъ для того, чтобы возбудить въ людяхъ дѣловую энергію. Законникъ по существу, онъ всего менѣе хотѣлъ быть новаторомъ; напротивъ, онъ считалъ себя истиннымъ и консервативнымъ католикомъ, *охранителемъ закона*. И дѣйствительно, вся проповѣдь Пелагія сводится къ тому, что, давая человѣку законъ, Богъ далъ ему свободу, какъ необходимое средство для его соблюденія; что въ силу данной ему свободы, человѣкъ можетъ и *долженъ* соблюсти всѣ заповѣди, что въ нашей власти грѣшить или не грѣшить. Пелагій всячески старался о томъ, чтобы представить свое ученіе, какъ древнѣйшее преданіе вселенской церкви, подкрѣпить его авторитетными именами отцовъ церкви. Изъ опасенія возбудить скандалъ и оттолкнуть отъ себя вліятельныхъ представителей господствующей церкви, онъ часто умышленно затемнялъ свою мысль, скрывая или оставляя въ туманѣ ея послѣдствія. Такъ напр., на упомянутомъ соборѣ въ Діосполѣ Пелагію удалось убѣдить всѣхъ епископовъ въ своемъ православіи. Епископы были введены въ заблужденіе тѣмъ, что онъ торжественно призналъ необходимость благодатной помощи для спасенія: они не знали, что подъ благодатію Пелагій разумѣлъ не внутреннее возрождающее дѣйствіе Божества на человѣческую волю, а частью естественныя силы человѣческой природы, вложенныя въ нее Создателемъ, частью же чисто внѣшнее вліяніе закона Божія и откровенія на человѣческій разсудокъ[1]). При помощи такой же reservatio mentalis, онъ могъ на томъ же соборѣ осудить положенія Целестія, направленныя противъ церковнаго ученія о первородномъ грѣхѣ[2]), при чемъ судьи опять таки не знали, что осужденіе относится не къ самому существу мысли Целестія, а лишь къ той несовершенной формѣ, въ которой отрицаніе первороднаго грѣха имъ было выражено. Вообще Пелагій всячески заботился о томъ, чтобы привлечь на свою сторону высшихъ представителей церковной іерархіи; для этого онъ старался, по возможности, обходить пункты, могущіе подать поводъ къ спорамъ и соблазнамъ, ограничиваясь лишь тѣми элементами ученія, которые онъ считалъ безусловно необходимыми для возбужденія въ людяхъ дѣловой энергіи. Такъ напр. ученіе о свободѣ воли

tizo quasi stultos non quasi haereticos (т-е. illos qui sic tenent) siquidem non est dogma. Aug. De gest. Pelagii, cap. 6 § 16. Ср. Harnack. Dogmengesch. т. III, стр. 161—162; 155.

[1]) De gest. Pel. cap. 23 § 47.

[2]) Ibid. cap. 11 §§ 23, 24.

въ томъ видѣ, въ какомъ съ самаго начала провозгласилъ его Пелагій, предполагаетъ, что человѣческая воля ничѣмъ не связана — ни наслѣдственнымъ грѣхомъ, ни благодатію. Однако, знаменитый іересіархъ предпочиталъ, во избѣжаніе скандала, скрывать свой образъ мыслей относительно первороднаго грѣха. имѣя въ виду прежде всего практическую цѣль, онъ не хотѣлъ лишать свою проповѣдь вліянія въ церковной средѣ, вѣровавшей въ первородный грѣхъ; не смѣя возставать противъ него прямо, онъ довольствовался болѣе общей и неопредѣленной формулой, гласившей, что человѣкъ, если хочетъ, можетъ быть безъ грѣха[1]). На соборѣ въ Діосполѣ Пелагіемъ было прочитано множество писемъ къ нему отъ высокопоставленныхъ духовныхъ лицъ, наполненныхъ самыми лестными отзывами о немъ и его ученіи; изъ этого видно, что происки хитраго монаха не были вполнѣ безуспѣшны и ему въ значительной степени удалось добиться вліянія въ той средѣ, которую онъ въ особенности хотѣлъ расположить въ свою пользу[2]).

Если Пелагій стремится пріобрѣтать послѣдователей среди духовныхъ лицъ и аскетовъ, то сподвижникъ его — Целестій есть прежде всего популярный проповѣдникъ. Живой и чрезмѣрно словоохотливый[3]), онъ проповѣдуетъ явно и публично, распространяя всѣми средствами пелагіанское ученіе среди массъ; болѣе смѣлый, чѣмъ Пелагій, онъ не стѣсняется высказать свою мысль до конца; онъ увлекаетъ своею проповѣдью и пріобрѣтаетъ болѣе послѣдователей, чѣмъ серьезный и осторожный Пелагій[4]). Ученики его предпочитаютъ называться въ честь его целестіанами, нежели пелагіанами[5]). Главная причина этой популярности заключается, какъ намъ кажется, именно въ томъ, что Целестій выдвигаетъ на первый планъ вопросъ о первородномъ грѣхѣ, отъ котораго предпочитаетъ отмалчиваться Пелагій. Съ точки зрѣнія ученія церкви о первородномъ грѣхѣ спасеніе

---

1) De gest. Pelagii, cap. 6 § 16. Posse hominem, si velit, esse sine peccato. Ср. также бл. Іеронима Ex dialogo contra Pelagianos primo, въ прилож. къ соч. Августина, т. X, стр. 1071 (ed. Migne).

2) Августинъ говоритъ (De gest. Pel. cap. 25, § 50), что похвалы епископовъ относились не къ ученію Пелагія, а къ его стремленію воздѣйствовать на нравы посредствомъ проповѣди

3) М. Меркаторъ говоритъ о его incredibilis loquacitas, см. Commonitorium, I § 3 соч. Августина ed. Migne, т X, стр 1680.

4) Ibid. Блаж. Іеронимъ говоритъ о немъ (Epist. ad Ctesiphontem): Unus discipulorum ejus (т.-е. Pelagii) imo jam magister et totius ductor exercitus.

5) August, Sermo CLXXXI § 2, Contra Jul. lib. II, 34.

прежде всего представляется дѣломъ *труднымъ;* чтобы бороться съ природнымъ, наслѣдственнымъ грѣхомъ требуется напряженіе всѣхъ силъ человѣческой воли, но и этого мало; спасеніе есть дѣло *сверхчеловѣческое*, чудо благодати надъ нашимъ немощнымъ естествомъ. Радикально противоположное этому воззрѣніе вытекаетъ изъ ученія Целестія. Если, какъ учитъ онъ, первороднаго грѣха не существуетъ, и каждый изъ насъ рождается въ томъ состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до грѣхопаденія, то спасеніе оказывается *дѣломъ легкимъ*[1]): оно не требуетъ борьбы съ естественными врожденными намъ влеченіями; чтобы спастись не нужно сверхчеловѣческихъ усилій: достаточно блюсти врожденную намъ чистоту нашей природы. Понятно, что прямое, явное отрицаніе наслѣдственнаго грѣха должно было въ гораздо большей степени льстить свѣтскому настроенію массъ, чѣмъ суровая, аскетическая проповѣдь Пелагія, которая во имя естественной свободы требовала отъ человѣка подвиговъ. Вообще Целестій, „евнухъ отъ рожденія“[2]) человѣкъ не испытавшій глубокой внутренней борьбы, говорунъ, вносившій въ религіозную проповѣдь софистическіе пріемы популярнаго ритора, — есть по преимуществу представитель той легкомысленно-свѣтской религіозности, которая приходится по плечу людямъ поверхностнымъ. Вспомнимъ, что сценой дѣятельности Целестія была въ особенности сѣверная Африка, куда онъ бѣжалъ изъ Рима послѣ нашествія Алариха. Здѣсь, на родинѣ донатистовъ, считавшихъ святость общимъ достояніемъ членовъ земной церкви, должно было быть особенно популярнымъ ученіе, утверждавшее, что святость дается человѣку легко, что она доступна каждому. Вспомнимъ, что на соборѣ въ Діосполѣ Пелагію ставилось въ вину между прочимъ и то, будто онъ вмѣстѣ съ Целестіемъ учитъ, подобно донатистамъ, что церковь уже здѣсь, въ ея земномъ состояніи (т.-е. въ составѣ ея земныхъ, человѣческихъ членовъ), свята и непорочна[3]). Обвиненіе это было не совсѣмъ справедливо. Пелагій и Целестій никогда не утверждали дѣйствительной святости и безгрѣшности всѣхъ членовъ земной церкви, а говорили только, что человѣкъ, если хочетъ, *можетъ* быть безъ грѣха. Какъ бы то ни было, между этими двумя ученіями, пела-

[1]) Въ связи съ полемикой противъ первороднаго грѣха Целестій учитъ именно о легкости спасенія. См. положенія Целестія въ Commonitorium I Marii Mercat. § 3 Posse esse hominem sine peccato et facile Dei mandata servare.

[2]) Ibid. Caelestius — naturae vitio eunuchus matris utero editus

[3]) De Gest. Pel. cap. 12 § 27.

гіанскимъ и донатистскимъ, изъ коихъ одно говоритъ, что человѣкъ своими естественными силами легко *можетъ* достигнуть совершенства и святости, а другое утверждаетъ, что члены земной церкви *дѣйствительно* ею обладаютъ, — существуетъ глубокое и тѣсное сродство. Оба они возлагаютъ чрезмѣрныя надежды на совершенство человѣческой природы, боготворятъ ее въ ея земномъ состояніи. Въ обоихъ ученіяхъ человѣкъ является главнымъ виновникомъ спасенія; средоточіемъ религіозной надежды становится его сила и святость, а не объективное Божественное дѣйствіе. Ко всѣмъ причинамъ распространенія и популярности проповѣди Целестія, надо отнести еще и то обстоятельство, что она повидимому не была чужда соціалистическихъ тенденцій. Въ 414-мъ году сиракузскій епископъ Иларій пишетъ Августину[1]), что въ Сициліи появились христіане (пелагіане), отрицающіе первородный грѣхъ и утверждающіе, что человѣкъ можетъ не грѣшить Христіане эти между прочимъ учатъ, что „богатый, остающійся при своемъ богатствѣ, не можетъ войти въ царствіе Божіе, если не продастъ всего своего имущества, и ему не можетъ принести пользы, если онъ изъ самихъ богатствъ будетъ удовлетворять заповѣди“. Принадлежитъ ли это ученіе самому Целестію, который, по весьма правдоподобной догадкѣ Августина, долженъ былъ находиться около этого времени въ Сициліи, или же кому либо другому изъ пелагіанъ,— во всякомъ случаѣ для насъ остается несомнѣннымъ тотъ весьма знаменательный фактъ, что популярная пелагіанская проповѣдь льститъ соціалистическимъ инстинктамъ народныхъ массъ, объявляя богатство безусловнымъ препятствіемъ къ достиженію царствія небеснаго. Согласно справедливому замѣчанію Клазена, цитированное только что положеніе не является чѣмъ-либо случайнымъ въ пелагіанствѣ. Какъ было выяснено еще Августиномъ, оно вполнѣ соотвѣтствуетъ духу пелагіанскаго ученія. Ставя, какъ и всегда, спасеніе въ исключительную зависимость отъ дѣятельности человѣческой воли, пелагіане въ данномъ случаѣ забываютъ слова, коими Спаситель дополнилъ свое изреченіе о богачахъ: „невозможное человѣку, возможно Богу“ (Матѳ. 19, 26)[2]).

Для насъ въ высшей степени важно констатировать тотъ фактъ, что пелагіанство сразу является въ двоякомъ видѣ — *аскетиче-*

---

[1]) Письмо это помѣщено въ собраніи писемъ Августина (Epist. CLVI).

[2]) См. отвѣтъ Августина epist CLVII и комментарій къ нему Клазена цит. соч. стр. 52.

скаго ученія и популярной проповѣди. Распредѣленіе задачъ ученія между Пелагіемъ и Целестіемъ, указанное Клазеномъ, объясняется, какъ намъ кажется, двойственностью теченій въ пелагіанствѣ, двойственностью присущихъ ему практическихъ тенденцій. Эта двойственность соотвѣтствуетъ какъ противоположности характеровъ обоихъ ересіарховъ, такъ и той двоякой средѣ — духовной и мірской, съ которой каждому изъ нихъ приходилось преимущественно имѣть дѣло. Въ концѣ концовъ, никто изъ современныхъ изслѣдователей не въ состояніи указать какой-либо существенной разницы въ ученіи между Пелагіемъ и Целестіемъ. Понятіе безграничной свободы человѣка къ добру, которую съ самаго начала проповѣдовалъ Пелагій, безусловно несовмѣстимо съ понятіемъ первороднаго грѣха. Отрицаніе первороднаго грѣха, слѣдовательно, столь же существенно для Пелагія, какъ и для Целестія Правда, на соборѣ въ Діосполѣ Пелагій осудилъ положенія Целестія, гласившія, что грѣхъ Адама повредилъ ему одному и что младенцы рождаются въ томъ же состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до грѣхопаденія[1]). Но тотчасъ же вслѣдъ за соборомъ оказалось, что, осуждая эти положенія, онъ и не думалъ примыкать къ церковному ученію о первородномъ грѣхѣ. Послѣдователи Пелагія потребовали у него объясненія въ его словахъ и дѣйствіяхъ на соборѣ; изъ нихъ многіе говорили, что они скорѣе откажутся отъ самого Пелагія, чѣмъ примкнутъ къ ученію церкви о первородномъ грѣхѣ[2]). Пелагію безъ труда удалось ихъ успокоить слѣдующими объясненіями: грѣхъ Адама дѣйствительно повредилъ его потомству, но не черезъ наслѣдственную передачу, а какъ дурной примѣръ, (non propagine, sed exemplo), которому каждый свободенъ слѣдовать или не слѣдовать. Младенцы рождаются не въ томъ состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до грѣхопаденія, но это опять-таки не значитъ, чтобы надъ ними тяготѣлъ какой либо наслѣдственный грѣхъ. послѣдняго не говорилъ Пелагій. Подразумѣваемое имъ различіе между первоначальнымъ состояніемъ прародителя и состояніемъ новорожденныхъ младенцевъ, заключается въ томъ, что Адамъ, явившійся на сей свѣтъ въ полномъ обладаніи зрѣлымъ разсудкомъ взрослаго, былъ способенъ понимать предписанія запо-

---

1) De gest. Pel cap. 11 § 23. Вообще въ цит. соч. читатель найдетъ подробное описаніе Діосполькаго собора. Ср. также сокращенное изложеніе въ соч. *Виггерса:* Versuch einer pragmat. Darst. des Augustinismus u Pelagianismus, т. I стр. 194—201.

2) Epist CLXXXVI, § 29.

вѣди, между тѣмъ какъ младенцы рождаются въ безсознательномъ состояніи[1]) Въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ Пелагій уже прямо утверждалъ, что „младенцы рождаются безъ всякаго зла, безъ всякаго порока, и въ нихъ есть только то, что создалъ Богъ“[2]) (т.-е. чистая и неповрежденная природа) При такомъ тождествѣ основныхъ положеній ученія, различіе между Пелагіемъ и Целестіемъ состоитъ единственно въ практическихъ мотивахъ, которымъ у обоихъ служитъ одно и тоже ученіе. Одинъ хочетъ побудить людей къ дѣламъ аскетической святости и для этого старается поднять въ нихъ вѣру въ ихъ свободу и мощь; другой пытается обольстить массы надеждой на легкое спасеніе и сообразно съ этимъ направляетъ остріе своей діалектики главнымъ образомъ противъ ученія о первородномъ грѣхѣ. Одинъ молча подразумѣваетъ то, о чемъ другой считаетъ нужнымъ провозглашать во всеуслышаніе.

Не трудно понять отношеніе проповѣди Пелагія къ общественному настроенію и событіямъ того времени. Начавъ свою дѣятельность за нѣсколько лѣтъ до катастрофы 410-го года, онъ былъ пораженъ глубокимъ нравственнымъ упадкомъ римскаго общества. Въ виду грозы, надвигавшейся со всѣхъ сторонъ, Пелагій считалъ необходимымъ вывести общество изъ состоянія нравственной апатіи, лѣни и отчаянія, возбудить въ общественномъ организмѣ спасительную для него реакцію. Наконецъ, на его глазахъ свершился страшный судъ надъ этимъ обществомъ. Въ цитированномъ уже нами письмѣ къ Деметріадѣ Пелагій упоминаетъ о только что пережитомъ событіи, о томъ страшномъ днѣ, когда владыка міра — Римъ „содрогнулся, пораженный ужасомъ, внимая звуку непріятельскихъ трубъ и криковъ готовъ“. Во что обратились тогда мірскія почести и преимущества? Что могло значить тогда благородное происхожденіе и высокое общественное положеніе? „Все смѣшалось и все слилось въ общемъ страхѣ; въ каждомъ домѣ стенаніе и для всѣхъ одинаковый ужасъ; одно и тоже былъ рабъ и знатный человѣкъ; тотъ же образъ смерти носился передъ всѣми; развѣ только тѣ больше боялись смерти, кому жизнь была пріятнѣе“. Событія 410-го года представляются Пелагію подобіемъ и какъ бы прообразомъ страшнаго суда Господня. Крушеніе города-вселенной невольно заставляетъ его думать о близкомъ днѣ гнѣва Господня,

---

[1]) Объ этихъ объясненіяхъ Пелагія см. Aug., De peccato originali cap. 15, § 16.
[2]) Ibid.

когда міръ содрогнется при звукѣ трубы архангела, воспламененныя небеса разрушатся и разгорѣвшіяся стихіи растаютъ [1]). Событіями дня самъ собою выдвигается на первый планъ вопросъ о спасеніи и не о временномъ только, а о вѣчномъ спасеніи личности и общества.

Спасеніе человѣчества — въ немъ самомъ, думалъ Пелагій; чтобы побудить его къ дѣятельности, нужно поднять въ немъ поколебавшееся довѣріе къ его силамъ. Въ томъ же письмѣ къ Деметріадѣ Пелагій говоритъ, что лучшее средство побудить людей къ дѣятельности, къ добру, заключается въ томъ, чтобы ихъ ободрить и обнадежить. Наиболѣе цѣлесообразная проповѣдь, поэтому, есть та, которая начинаетъ съ указанія силы и мощи человѣческой природы Лучшимъ ободреніемъ къ войнѣ, передъ сраженіемъ, служитъ указаніе силы войска. Чтобы заставить человѣка работать надъ своимъ спасеніемъ, нужно убѣдить его въ томъ, что оно зависитъ отъ него самого, что оно — въ его власти. Богъ, требуя отъ человѣка исполненія заповѣди, не сталъ бы требовать отъ него невозможнаго. Очевидно, что Онъ далъ намъ и свободу, какъ необходимое средство для ея исполненія. Итакъ, если мы хотимъ, то мы можемъ заслужить наше спасеніе. *Мы должны, слѣдовательно, мы можемъ,* — заключаетъ Пелагій по-кантовски [2]). Ученіе о наслѣдственномъ грѣхѣ и о благодати, спасающей даромъ, съ этой точки зрѣнія есть лишь оправданіе апатіи и лѣни; этими ученіями устраняется индивидуальная отвѣтственность личности, такъ какъ грѣхи наши взваливаются на наслѣдственную нашу природу, а спасеніе представляется независящимъ отъ насъ даромъ Божіимъ. Еще задолго до начала спора съ Августиномъ, во время пребыванія своего въ Римѣ (послѣ 400-го года), Пелагій былъ возмущенъ извѣстной молитвой послѣдняго, часто повторяющейся въ Confessiones: „Дай намъ то, что Ты повелѣваешь и повелѣвай намъ, что Ты хочешь (da quod jubes et jube, quod vis) [3]). Между тѣмъ молитва эта въ двухъ словахъ резюмировала все ученіе Августина о благодати, какъ о дарѣ Божіемъ, сообщаемомъ человѣку безо всякихъ его предшествовавшихъ заслугъ, безъ коего невозможно никакое движеніе нашей воли къ добру.

Въ противоположность ученію Августина, которое исходитъ изъ признанія безсилія человѣка, подавленнаго грѣхомъ, Пелагій

[1]) Epist. ad Demetriadem cap. 30.

[2]) Ibid. cap. 2, 16; ср. *Виперсъ*, цит. соч. стр. 125—126.

[3]) De dono perseverantiae cap. 20, § 53.

въ своей проповѣди воодушевляется прежде всего представленіемъ о человѣческомъ достоинствѣ и о безконечной цѣнѣ человѣческой личности. „Если ты хочешь сохранить себя отъ зла, пишетъ онъ къ Деметріадѣ, то ты должна постоянно думать о твоей цѣнѣ и значеніи. Ибо всякій человѣкъ тѣмъ небрежнѣе къ себѣ относится, чѣмъ болѣе презрѣннымъ онъ себя считаетъ“ [1]). Не для чего-либо другого и священное Писаніе неоднократно называетъ насъ сынами Божіими; этими словами Божественное ученіе напоминаетъ намъ о нашемъ достоинствѣ и чести, призывая насъ быть подражателями Богу [2]). Образъ Бога, — человѣкъ — былъ поставленъ Имъ владыкою надъ всѣмъ. Богъ подчинилъ человѣку животныхъ, бо́льшихъ его размѣрами и превосходящихъ его силою, чтобы, господствуя надъ сильнѣйшими себя, онъ помнилъ о своемъ человѣческомъ достоинствѣ, которое даетъ ему право господствовать. Сотворивъ человѣка физически слабымъ, Богъ при этомъ не оставилъ его беззащитнымъ: Онъ вооружилъ его мыслію и мудростію, чтобы человѣкъ позналъ Творца и служилъ ему тою же мыслительной способностью, посредствомъ которой онъ господствуетъ надъ низшими тварями. „Господь однако желалъ, чтобы человѣкъ былъ добровольнымъ, а не вынужденнымъ исполнителемъ правды. Поэтому Онъ оставилъ его во власти его собственнаго разума и поставилъ передъ нимъ жизнь и смерть, добро и зло, — и что онъ изберетъ, то и дастся ему“ [3]). Богъ далъ человѣку свободу, какъ безразличную возможность того и другого, — добра и зла (utriusque partis possibilitatem), „такъ что человѣкъ, способный къ добру и злу, по природѣ можетъ то и другое и склоняетъ свою волю къ тому или другому“. Въ этой свободѣ — краса и гордость разумной души; въ способности избранія заключается честь и достоинство человѣка [4]). Въ сочиненіи Пелагія „О свободѣ воли“, написанномъ послѣ Діоспольскаго собора, уже прямо говорится, что „всякое добро и зло, дѣлающее насъ достойными похвалы или порицанія, не рождается съ нами, но дѣлается нами; мы рождаемся способными къ тому и къ другому, а не совершенными; мы создаемся какъ безъ добродѣтели, такъ и безъ порока, и раньше дѣйствія собственной его воли, въ человѣкѣ есть только то, что

---

[1]) Ad Demetr cap. 19.
[2]) Ibid.
[3]) Ad Demetr. cap. 2.
[4]) Ibid cap 3.

создалъ Богъ“[1]). Единственное врожденное намъ добро есть сама наша свобода, сама наша способность выбора Создатель для того лишь далъ намъ способность зла, чтобы мы могли свободно дѣлать добро; поэтому самая возможность зла въ насъ есть нѣкоторымъ образомъ добро. Человѣкъ въ самомъ себѣ, въ своемъ внутреннемъ мірѣ, обладаетъ доказательствомъ своей нравственной свободы; осуждая одни нравственные поступки и одобряя другіе, совѣсть наша тѣмъ самымъ свидѣтельствуетъ о томъ, что мы можемъ ихъ дѣлать или не дѣлать, т.-е. что мы нравственно свободны. Осуждая зло, какъ чуждое намъ, признавая вмѣстѣ съ тѣмъ добро *своимъ,* совѣсть тѣмъ самымъ доказываетъ благость нашего естества, нѣкотораго рода природную святость нашей души. Это и есть тотъ нравственный законъ, написанный въ сердцахъ у людей, о которомъ говоритъ апостолъ Павелъ[2]). Такъ какъ всѣ обладаютъ отъ природы сознаніемъ этого закона, то праведность людей и различіе ихъ заслугъ передъ Богомъ зависитъ исключительно отъ ихъ воли[3]). Адамъ за грѣхъ изгоняется изъ рая, Енохъ же за праведность восхищается на небо. Въ томъ и въ другомъ Богъ обнаруживаетъ свободу человѣческой воли. Правда Божія не покарала бы одного и не наградила бы другого, если бы каждый изъ двухъ не былъ способенъ сотворить по свободному своему произволенію добро или зло. Не малымъ доказательствомъ свободы служитъ то, что отъ Адама до Моисея люди были праведны и спасались безъ всякаго внѣшняго напоминанія закона; это отсутствіе внѣшней заповѣди обусловливалось, конечно, не отсутствіемъ заботы Провидѣнія о людяхъ, а совершенствомъ человѣческой природы. Предоставляя человѣка его собственнымъ силамъ, Богъ зналъ, что силъ этихъ достаточно для совершенной праведности[4]). Ветхозавѣтные праведники служатъ наглядымъ доказательствомъ силы человѣка. Іовъ, этотъ „*знаменитый атлетъ Божій*“, раскрылъ намъ тайныя богатства человѣческой природы и показалъ, чтó всѣ мы можемъ; „онъ научилъ насъ, каково то сокровище души, которымъ мы обладаемъ, но не пользуемся, которое мы не хотимъ проявлять и не вѣримъ, что его имѣемъ“[5]).

---

[1]) См. Aug. De peccato originali cap. 13, § 14.

[2]) Ad Demetr. cap 4.

[3]) Ibid. cap. 8: Sciendum est, solam voluntatem causam esse, quod in eadem natura merita diversa sint.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid. cap. 6.

Пелагій, какъ уже было нами сказано, не отрицаетъ необходимости дѣйствія благодати для нашего спасенія. Въ своемъ оправдательномъ письмѣ къ папѣ Иннокентію онъ говоритъ: „Мы признаемъ свободу воли такъ, что утверждаемъ, что мы постоянно нуждаемся въ Божественной помощи“[1]). Но, какъ мы уже говорили, благодать, съ его точки зрѣнія, не есть органическій принципъ, связующій родъ человѣческій во единое живое цѣлое во Христѣ: она есть отношеніе между Богомъ и механической совокупностью внутренно изолированныхъ личностей; подъ нею понимается рядъ чисто внѣшнихъ воздѣйствій Бога на разумъ и волю единичныхъ лицъ, объединенныхъ между собою лишь внѣшнимъ образомъ — закономъ Божіимъ и откровеніемъ.

Въ числѣ этихъ воздѣйствій благодати въ ученіи Пелагія занимаютъ первое мѣсто слѣдующія четыре: твореніе, законодательство, ученіе и прощеніе грѣховъ. Первый даръ благодати есть самая наша свобода, въ силу которой человѣкъ первоначально могъ однѣми своими силами исполнить вложенный въ него естественный законъ; мало-по малу грѣхъ, вслѣдствіе частаго повторенія, обратился въ привычку; сознаніе человѣка о Богѣ подъ вліяніемъ этой привычки затмилось, утратило свою первоначальную чистоту и ясность. Вслѣдствіе этого, явилась необходимость *во внѣшнемъ напоминаніи закона Богооткровеннаго* и, наконецъ, — *во внѣшнемъ авторитетномъ примѣрѣ и ученіи Спасителя*[2]). Кромѣ того, такъ какъ большинство людей все-таки согрѣшаютъ, и Богъ не можетъ сдѣлать бывшее небывшимъ, то для спасенія людей, въ добавленіе ко всѣмъ упомянутымъ способамъ дѣйствія благодати, необходимо еще и прощеніе грѣховъ[3]).

Жизнь и страданіе Христа, по смыслу ученія Пелагія, есть индивидуальная Его заслуга, а не универсальное спасающее дѣйствіе; крестною смертью не искупаются наши, чужіе для Него, грѣхи; она можетъ быть спасительна для насъ не какъ искупленіе, а какъ назиданіе и примѣръ, могущій побудить насъ къ исполненію закона. Христосъ освобождаетъ насъ отъ привычки ко злу, прощая намъ грѣхи черезъ посредство таинства крещенія и побуждаетъ насъ черезъ подражаніе Ему къ совершенной святости. „Онъ побѣждаетъ привычку ко грѣху посредствомъ

---

[1]) Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos indigere Dei semper auxilio Ср. Aug., De gratia Christi cap. 2, § 2.

[2]) Pelagii, epist. ad. Demetr. Ср. Aug. De grat. Christi, lib.I, cap. 2, § 2, cap. 7, § 8.

[3]) De gratia Christi lib. I cap. 2, § 2, epist. CLXXXVIII cap. 3, § 11.

примѣра добродѣтелей[1]). Правда Пелагій говоритъ и объ искупленіи и очищеніи насъ кровью Христовой; но въ той связи, въ какой стоятъ эти слова, подъ искупленіемъ и очищеніемъ понимается опять таки ученіе и примѣръ Спасителя, посредствомъ котораго мы побуждаемся къ дѣламъ святости[2]).

Вообще человѣкъ, въ ученіи Пелагія, не связанъ интимной, внутренней связью со своимъ Спасителемъ, а относится къ Нему чисто внѣшнимъ образомъ, какъ ученикъ и подражатель или какъ наемникъ, заинтересованный обѣщанной наградой или же наконецъ, какъ должникъ къ кредитору. Пелагій говоритъ о множествѣ разнообразныхъ формъ Божественной помощи человѣку. Благодатная помощь нужна намъ ежечасно и ежеминутно для единичныхъ нашихъ дѣйствій[3]). Благодать просвѣщаетъ наши сердца и открываетъ наши умственныя очи; она обличаетъ козни діавола и раскрываетъ намъ будущее, чтобы мы не поглощались нашимъ земнымъ настоящимъ[4]). Ошибочно было бы думать, однако, чтобы Пелагій разумѣлъ подъ этимъ какое-либо внутреннее, мистическое дѣйствіе благодати. Подъ благодатью просвѣщающей (gratia illuminans) онъ понимаетъ дѣйствіе Божественнаго ученія на нашъ разсудокъ. Что же касается необходимости благодати для единичныхъ дѣйствій, то самъ Пелагій объясняетъ намъ, въ чемъ заключается это вліяніе благодати на человѣческую волю и дѣятельность: благодать рождаетъ въ насъ желаніе добра и побуждаетъ нашу волю къ добрымъ дѣламъ *посредствомъ обѣщанія будущихъ наградъ*[5]). Весьма возможно также, что говоря о вліяніи благодати на отдѣльныя наши дѣйствія, Пелагій думалъ, какъ догадывается еще Августинъ[6]), о примѣрѣ Спасителя, который долженъ носиться предъ нами во всѣхъ нашихъ дѣлахъ, или о надеждѣ на прощеніе грѣховъ, которая должна руководить нами въ нашей дѣятельности. Во всякомъ случаѣ, здѣсь нѣтъ и рѣчи о какомъ-либо внутреннемъ, возрождающемъ вліяніи благодати на нашу волю.

Въ человѣкѣ надо различать, во первыхъ, его природу, какъ возможность или мощь (posse) воленія и дѣйствія, во вторыхъ, — самое воленіе (velle), т.-е. тотъ актъ, которымъ человѣкъ что-либо

---

[1]) De grat. Chr. lib. I, cap 38, § 42.
[2]) Ibid. cap 39 § 43.
[3]) Ibid cap. 2, § 2.
[4]) Ibid. cap. 7, § 8.
[5]) De gratia Christi lib. I, cap. 10, § 11
[6]) Ibid. cap. 2, § 2.

желаетъ и, наконецъ, въ 3-хъ—бытіе (esse), т.-е. волю, осуществляющуюся въ дѣлахъ, въ дѣйствіи. Что касается природы, какъ возможности дѣйствій, то она есть независящій отъ насъ даръ Божій; воленіе же и дѣйствіе, напротивъ, всецѣло зависятъ отъ человѣка. Природа наша, въ силу которой мы что-либо *можемъ*, есть созданіе и дѣло Божіе; но то или другое употребленіе, которое мы дѣлаемъ изъ этой мощи, т.-е. самое наше воленіе и дѣйствіе - всецѣло зависятъ отъ насъ и отъ нашей свободы. Такъ точно способность зрѣнія есть независящій отъ нашего произвола природный даръ; но хорошо ли или дурно мы смотримъ, такъ или иначе пользуемся этой способностью — это зависитъ всецѣло отъ насъ. Мало того, что Богъ далъ человѣку возможность къ дѣйствію (posse), — Онъ „постоянно подкрѣпляетъ самую эту возможность помощью своей благодати“[1]). Августинъ отмѣчаетъ своеобразный характеръ признаваемой здѣсь благодатной помощи. Богъ подкрѣпляетъ только нашу мощь (posse), но воля и дѣятельность наши остаются предоставленными сами себѣ; хотимъ ли мы такъ или иначе, пользуемся ли мы Божественной помощью или нѣтъ, — это зависитъ всецѣло отъ насъ: благодать не оказываетъ никакого внутренняго вліянія, никакого мистическаго дѣйствія на нашу волю[2]).

Въ концѣ концовъ, человѣкъ оправдывается передъ Богомъ самъ, своими дѣлами, и самая благодать дается ему не даромъ, а награждаетъ собою его заслуги. Такъ какъ человѣкъ, въ силу данной ему свободы, можетъ заслужить благодать, то онъ подлежитъ безусловному осужденію, если употребляетъ эту свободу во зло и заслуживаетъ награды, если хранитъ всѣ заповѣди[3]). При этомъ награды въ будущемъ вѣкѣ пропорціональны дѣламъ и заслугамъ каждаго[4]). Въ этомъ заключается величайшій стимулъ къ подвигамъ святости. „Ты скажешь, можетъ быть, что трудъ великъ“ (т.-е. трудъ аскетическаго подвига), обращается Пелагій къ Деметріадѣ, „но вспомни о томъ, что обѣщано; всякій трудъ становится легкимъ, когда думаешь о его цѣнѣ, и на-

---

[1]) Ibid. cap. 4, § 5.

[2]) De gratia Christi lib. I, cap. 6, § 7, cap. 41, § 45. См. вообще весь трактатъ De gratia Christi; ср. также Klasen цит. соч. стр. 267—269, Worter der Pelagianismus, стр. 375.

[3]) De grat. Chr, lib. I cap. 31 § 34, также cap. 22 § 23,

[4]) Ad Demetr. cap. 17.

дежда награды есть утѣшеніе въ трудѣ [1]). Какъ величина награды, также точно и величина наказанія, соразмѣряется съ дѣлами и заслугами. Основнымъ принципомъ спасенія, съ точки зрѣнія пелагіанскаго ученія, является не милость, а *правда Божія,* выражающаяся въ формулѣ *каждому свое безъ обмана и безъ милости* (sua unicuique sine fraude, sine gratia)[2]). Спастись можно только полнымъ и безукоризненнымъ соблюденіемъ закона: не исполнившіе хотя бы одной іоты закона подпадаютъ безъ милосердія осужденію и вѣчному аду. Притомъ Пелагій не дѣлаетъ различія между важными и маловажными грѣхами. Говорятъ, что ненависть, злословіе, зависть, ложь и т. п. суть маловажные грѣхи, пишетъ онъ къ вдовѣ Ливаніи; „но тѣ, кто такъ думаютъ, забываютъ, что преступившій хотя бы малѣйшую заповѣдь (напр. сказавшій брату „рака"), подлежитъ геенѣ огненной" [3]). „Въ день суда неправеднымъ и грѣшникамъ не должно быть пощады, но они должны быть сожжены вѣчнымъ огнемъ" [4]). Всякій, кто умираетъ во грѣхѣ, подлежитъ, съ этой строго законнической точки зрѣнія, вѣчному осужденію [5]). Такъ понимаетъ Пелагій ученіе Евангелія!

Какъ каждый изъ насъ спасается одними своими личными заслугами, такъ же точно каждый страдаетъ только за свою индивидуальную, личную вину; къ этому сводится сущность всей аргументаціи пелагіанъ противъ первороднаго грѣха. Можетъ ли человѣкъ быть отвѣтственъ предъ Создателемъ за чуждый ему грѣхъ Адама? Одно изъ двухъ: или грѣхъ для насъ необходимъ — но въ такомъ случаѣ онъ, не завися отъ нашей свободной воли, уже не можетъ быть намъ вмѣненъ, какъ *наше* дѣло, и уже не есть грѣхъ; или же грѣхъ есть наше свободное дѣйствіе; но если

---

[1]) Ibid. cap. 28.

[2]) Формула эта собственно принадлежитъ не Пелагію, а его ученику Юліану Экланскому, о которомъ рѣчь впереди (см. Aug., Op. imperf. lib. I, 35); но она въ высшей степени характеристична для всего пелагіанскаго ученія и какъ нельзя болѣе соотвѣтствуетъ мысли самого Пелагія.

[3]) Marius Mercator, Commonitorium II, § 13 (Op. Augustini ed. Migne, т X, стр. 1690). На Діоспольскомъ соборѣ Пелагій не призналъ себя авторомъ означеннаго письма; однако на основаніи единогласнаго свидѣтельства бл. Іеронима, бл. Августина и Марія Меркатора, мы можемъ предположить, что онъ въ данномъ случаѣ лгалъ, какъ и во многихъ другихъ. Но если письмо и не принадлежитъ самому Пелагію, то во всякомъ случаѣ оно исходитъ изъ пелагіанскаго лагеря и ярко характеризуетъ собою пелагіанскій образъ мыслей.

[4]) De gest. Pelagii cap. 3, § 9

[5]) De natura et gratia, cap. 35, § 41.

такъ, то онъ можетъ быть нами избѣгнутъ. Въ обоихъ случаяхъ нельзя говорить о какомъ-либо наслѣдственномъ, первородномъ грѣхѣ [1]). Совершенно также разсуждаетъ о первородномъ грѣхѣ и Юліанъ Экланскій, считая его несовмѣстимымъ съ правдой Божіей [2]).

Особенность изложеннаго нами пелагіанскаго ученія заключается въ томъ, что оно исходитъ не изъ конкретнаго наблюденія человѣческой природы, какъ она есть въ дѣйствительности, а изъ отвлеченнаго понятія свободной человѣческой личности. Въ дѣйствительности жизнь индивида нераздѣльна съ жизнью рода, и человѣкъ никогда не былъ наблюдаемъ отдѣльно отъ своей общественной среды, которая воздѣйствуетъ на него двоякимъ путемъ — наслѣдственности и духовнаго вліянія. Пелагіанство игнорируетъ эту физіологическую и этическую зависимость единичнаго человѣка отъ коллективной жизни человѣчества. Разсматривая всѣ дѣла наши — худыя и добрыя, какъ проявленія индивидуальной только силы и мощи, — оно не знаетъ отвѣтственности коллективной и признаетъ только отвѣтственность индивидуальную. На самомъ дѣлѣ, поскольку человѣкъ есть продуктъ своей среды, всѣ отвѣтственны за каждаго; съ другой стороны, поскольку индивидъ, въ свою очередь, вліяетъ на общество, каждый отвѣтственъ за всѣхъ. Какъ индивидуальная, такъ и коллективная отвѣтственность имѣетъ свои границы и предѣлы; ученіе, признающее исключительно индивидуальную отвѣтственность личности за ея нравственный складъ, доказываетъ тѣмъ самымъ, что оно игнорируетъ условія дѣйствительности. Въ этомъ и заключается существенный недостатокъ пелагіанскаго ученія, которое отрицаетъ коллективный, наслѣдственный грѣхъ именно потому, что оно разсматриваетъ человѣческаго индивида внѣ всякаго отношенія къ жизни рода. Этимъ же обусловливается въ пелагіанствѣ то смѣлое утвержденіе, что человѣкъ, если хочетъ, можетъ не грѣшить. Человѣкъ не связанъ съ своими ближними ни естественною связью общей физіологической организаціи, ни узами благодати.

Вообще, отрицаніе какого-либо мистическаго элемента въ христіанствѣ, отрицаніе сверхприроднаго дѣйствія Божества на человѣка — составляетъ характерную черту пелагіанства. *Законъ и свободная личность, какъ его исполнительница, суть един-*

[1]) De perfect. just. lib. I, cap. 2, rat. 1, 2.

[2]) См. напр. Op. imperf., lib. I, 48.

ственные факторы спасенія. Мало того, пелагіанство для того лишь объявляетъ человѣка свободнымъ отъ всякаго сверхприроднаго дѣйствія на него Божества, чтобы тѣмъ крѣпче связать его внѣшнею заповѣдью: оно хочетъ отнять у своихъ послѣдователей надежду на божественное милосердіе, чтобы сдѣлать ихъ тѣмъ болѣе ревностными исполнителями закона. Пелагіанство оставляетъ нетронутою всю совокупность церковныхъ учрежденій и таинствъ, но *превращаетъ ихъ въ чисто внѣшній механизмъ*. Спасительная сила ихъ коренится не въ какомъ-либо мистическомъ, возрождающемъ дѣйствіи на человѣческую волю: человѣческая воля не извращена наслѣдственнымъ грѣхомъ и потому не нуждается въ возрожденіи. Спасеніе достигается ея собственными силами; церковныя учрежденія и таинства суть лишь обязательныя внѣшнія юридическія нормы, отъ соблюденія коихъ зависитъ наше спасеніе. Въ этомъ отношеніи весьма типичнымъ представляется споръ о крещеніи младенцевъ, возникшій съ самаго появленія пелагіанства. Съ точки зрѣнія ученія Целестія, какъ мы уже знаемъ, каждый изъ насъ рождается въ томъ же состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до грѣхопаденія; постольку, казалось бы, крещеніе новорожденныхъ младенцевъ во оставленіе грѣховъ должно представляться верхомъ безсмыслицы. Между тѣмъ Целестій неоднократно утверждалъ, что онъ признаетъ крещеніе младенцевъ необходимымъ для достиженія ими царствія небеснаго: что и некрещеные могутъ спастись и стать участниками вѣчной жизни, но не могутъ быть со Христомъ въ Его царствіи[1]). Лишая такимъ образомъ таинство его внутренняго смысла и значенія, онъ дорожилъ имъ тѣмъ не менѣе какъ *обрядомъ*, какъ *формою*, соблюденіемъ коей обусловливается принятіе въ царствіе Божіе. Такъ же точно и Пелагій, оправдываясь передъ папой Иннокентіемъ во взводимыхъ на него обвиненіяхъ, писалъ ему, что, по его ученію, таинство крещенія должно быть совершаемо надъ младенцами и сопровождаемо *тѣми же словами* какъ крещеніе взрослыхъ[2]). Не признавая въ младенцахъ какой-либо наслѣдственной вины, онъ очевидно не могъ вѣрить въ дѣйствительное прощеніе имъ какихъ-либо

---

[1]) De peccato originali, cap. 4, § 3. De peccatorum meritis et remissione, lib. I, cap. 30, § 58.

[2]) См. Libellus fidei Pelagii (Aug. op. ed. Migne, т. X, стр. 1716); положеніе 7-е: unum baptisma tenemus, quod iisdem sacramenti verbis in infantibus, quibus etiam in maioribus, asserimus esse celebrandum.

грѣховъ. Но упраздняя сущность таинства, Пелагій, точно такъ же какъ и Целестій, *дорожилъ словами,* т.-е. обрядомъ и формою. Отвергая мистическое содержаніе христіанства, пелагіанство вообще исключительно обусловливаетъ спасеніе соблюденіемъ внѣшней формы; упраздняя духъ Евангелія, оно тѣмъ болѣе стоитъ за букву. Эта особенность пелагіанскаго міросозерцанія прекрасно резюмируется словами знаменитаго положенія Целестія: *„законъ приводитъ къ царствію небесному точно такъ же, какъ и Евангеліе“* (lex sic mittit ad regnum coelorum, sicut Evangelium)[1]).

II.

Само собою разумѣется, что проповѣдь Пелагія не во всемъ послѣдовательна и страдаетъ многочисленными противорѣчіями. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ спасается своими естественными силами, если въ него отъ природы вложено сознаніе закона, то онъ легко можетъ спастись и безъ этого искусственнаго, внѣшняго механизма церкви. Если каждый изъ насъ рождается въ томъ состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до грѣхопаденія, если человѣческая природа въ ея земной дѣйствительности добра, то для спасенія достаточно слѣдовать человѣческой природѣ и ея естественнымъ влеченіямъ; подвиги аскетической святости постольку суть нѣчто излишнее и безполезное. Пелагіанское ученіе, такимъ образомъ, можетъ послужить оправданіемъ свѣтскаго настроенія. Оно вызываетъ мірскую реакцію и создаетъ ея силу тѣмъ самымъ, что обращаетъ религію и церковь въ абсолютно внѣшній и чуждый человѣку механизмъ; тѣмъ самымъ оно освобождаетъ своихъ послѣдователей и отъ церкви и отъ христіанства, неизбѣжно обращаясь въ проповѣдь мірскую, гуманистическую.

Мы уже видѣли, что пелагіанству, на ряду съ аскетизмомъ его основателя, были съ самого начала присущи тенденціи мірскія, свѣтскія. Тенденціи эти, воплотившіяся въ началѣ въ лицѣ Целестія, — окончательно возобладали въ ученіи послѣдователя Пелагія, — знаменитаго Юліана Экланскаго. Въ его лицѣ пелагіанство уже совершенно утрачиваетъ свой церковный харак-

[1]) Commonitorium I Marii Mercatoris (Aug. Op. т. X, стр. 1680), § 3.

теръ, вырождаясь въ ученіе *раціоналистическое*. Пелагій и Целестій признавали авторитетъ церкви, священнаго Писанія и преданія. Хотя фактически оба они возставали противъ тѣхъ или другихъ ученій только потому, что считали ихъ несогласными съ разумомъ, но при этомъ они всегда старались представить оспариваемыя ими положенія, какъ противныя ученію церкви, а свое собственное ученіе, — какъ ортодоксально-церковное. Они никогда не возводили разума въ абсолютный критерій истины и никогда формально не возставали противъ общепризнанныхъ авторитетовъ. Другое дѣло — Юліанъ Экланскій. Онъ уже прямо учитъ, что св. Писаніе не можетъ заключать въ себѣ ничего противнаго разуму, и постольку его авторитетъ не можетъ служить защитою тому, что разумъ изобличитъ какъ ложное и несправедливое[1]). Вопросъ о томъ, какое толкованіе текстовъ св. Писанія должно считать справедливымъ, истиннымъ — рѣшается въ послѣдней инстанціи разумомъ[2]), который, такимъ образомъ, получаетъ значеніе верховнаго критерія истины. Самыя писанія апостольскія обладаютъ для насъ авторитетомъ лишь потому, что они учатъ въ согласіи съ разумомъ, вѣрою и благочестіемъ[3]). Что же касается авторитета учителей церкви, то мнѣнія ихъ „нужно не перечислять, но взвѣшивать“[4]). Consensus gentium, съ точки зрѣнія Юліана, отнюдь не можетъ служить доказательствомъ истинности того или другого религіознаго мнѣнія. Что могутъ значить въ вопросахъ религіи и догмата сужденія ремесленниковъ, поваровъ и лавочниковъ? Должно ли слушать мнѣнія толпы духовныхъ лицъ, „которые не въ состояніи судить о догматахъ сообразно съ категоріями Аристотеля?“[5]). Въ догматическихъ вопросахъ должно считаться не съ мнѣніемъ невѣжественной толпы, а съ образомъ мыслей меньшинства людей умныхъ, образованныхъ и независимыхъ въ своихъ сужденіяхъ[6]). Въ числѣ авторитетовъ, на которые ссылается Юліанъ, на ряду съ Пелагіемъ и Целестіемъ фигурируютъ многочисленныя имена

---

1) Aug. op imperf., lib. II, 16: Ostensum est, nihil posse per sanctas Scripturas probari, quod justitia non possit tueri: quia si in lege Dei est perfecta forma justitiae, nihil per eam adversaria ejus, id est injustitia sinitur acquirere; ac per hoc, quod ratio arguit, non potest auctoritas vindicare.

2) Ibid. lib. II, 22.

3) Ibid. lib. II, 144.

4) Contra Jul. pelag., lib. II, cap. 10, § 35.

5) Ibid. § 37.

6) Ibid. § 36.

языческихъ мудрецовъ — Аристотеля, стоиковъ, Анаксимандра, Анаксагора и другихъ[1]).

Отрицаніе первороднаго грѣха у Юліана получаетъ значеніе центральнаго ученія. Полемика его противъ означеннаго церковнаго догмата исходитъ изъ того предположенія, что человѣческая природа въ ея земномъ состояніи — *добра*. Ибо „если Богъ создаетъ людей, то они не могутъ рождаться съ какимъ-либо зломъ“[2]); признающіе первородный грѣхъ утверждаютъ тѣмъ самымъ, что діаволъ есть создатель рождающихся младенцевъ[3]). „Если таинство брака есть благо, то изъ него не рождается ничего дурного“. Допускать наслѣдственную передачу грѣха — значитъ кощунствовать надъ таинствомъ брака. Это значитъ вмѣстѣ съ тѣмъ упразднять таинство крещенія. Ибо если въ крещеніи отпускаются всѣ грѣхи, то какже можетъ крещеный передать ихъ по наслѣдству? Не кощунственно ли утверждать, что крещеніе омываетъ не всѣ грѣхи и оставляетъ въ человѣкѣ корень зла?[4]).

Полемика противъ первороднаго грѣха подъ руками Юліана обращается въ натуралистическую проповѣдь. Аскетъ-Пелагій, какъ мы уже видѣли, считаетъ наиболѣе опасными врагами истиннаго благочестія жадность и половую страсть, придавая большое значеніе половому воздержанію. Между тѣмъ Юліанъ, какъ мыслитель болѣе послѣдовательный, утверждаетъ, что если грѣхъ не передается путемъ полового совокупленія, то въ половомъ влеченіи нѣтъ ничего грѣховнаго; если человѣческая природа добра, то въ естественномъ ея влеченіи не можетъ быть ничего предосудительнаго, и аскетическое воздержаніе не есть заслуга[5]). Между тѣмъ какъ Августинъ видитъ въ чувственной похоти одно изъ главныхъ доказательствъ неодолимаго человѣческими силами, врожденнаго намъ грѣха, Юліанъ утверждаетъ, что естественное совокупленіе половъ установ-

---

[1]) Contra Jul., lib. IV, cap. 15, § 75. Для характеристики раціоналистическаго направленія Юліана ср. вообще Klasen цит. соч. 98—117 и Harnack, Dogmengesch., т. III, стр. 171—172.

[2]) Contra Jul., lib. II, cap. 9, § 31.

[3]) Contra duas epistolas pelagianorum, lib. I, cap. 5, § 10.

[4]) Contra Jul., lib. II, cap. 1, § 2.

[5]) Contra Jul. pelag. lib. III, cap. 21, § 42. Qui etiam ipsum modum (concupiscentiae) sanctae virginitatis amore contempserit, bono melius non utitur. Гарнакъ (цит соч. т. III, стр. 176, примѣч. 6), вѣрно замѣчаетъ, что этими словами аскетизмъ признаетъ излишнимъ.

лено Богомъ [1]). Самая половая страсть есть прекрасный даръ Божій [2]); въ физическомъ соединеніи половъ — весь смыслъ и вся правда брака [3]). Противъ Августина, который видитъ въ чувственной похоти результатъ грѣхопаденія, Юліанъ разражается рядомъ юмористическихъ выходокъ. „Въ раю до грѣхопаденія, говоритъ онъ, не существовало воздушныхъ браковъ; способъ размноженія человѣческой породы былъ тотъ же тогда, какъ и теперь“ [4]). Конечно, дѣти могли бы рости, какъ цвѣты въ полѣ, выходитъ изъ глазъ или ушей ихъ матерей; но Богомъ установленъ иной способъ рожденія дѣтей, и мы должны признать, что *все созданное не можетъ быть лучше, чѣмъ оно есть на самомъ дѣлѣ* [5]). Естественная, присущая человѣку стыдливость не можетъ служить доказательствомъ грѣховности нашей природы; прародители Адамъ и Ева прикрыли свои члены одеждой не потому, чтобы они стыдились своего тѣла, а просто отъ того, что имъ было холодно [6]). Вообще люди одѣваются не вслѣдствіе какого-либо врожденнаго имъ стыда, а частью ради тепла, въ зависимости отъ климата, частью же вслѣдствіе обычая [7]). Достойна осужденія не сама наша чувственная природа съ ея естественными желаніями, а только злоупотребленія и излишества въ чувственномъ наслажденіи [8]). Въ пылу полемики противъ Августина, Юліанъ доходитъ до прославленія похоти, какъ величайшаго украшенія человѣческой природы: всѣ остальныя чувства наши ей служатъ и она по праву господствуетъ надъ ними [9]).

Воззрѣніе Юліана на человѣческую природу представляется въ высшей степени оптимистическимъ. Она добра не только въ Адамѣ: она создается доброю въ каждомъ изъ рождающихся мла-

---

[1]) Contra duas epist. pelag lib. I, cap. 14, § 31. Motum genitalium id est ipsam virilitatem, sine qua non potest esse commixtio, a Deo dicimus institutam.

[2]) Aug Op. imperf., lib. V, 6. Ista corporum commixtio cum calore, cum voluptate, cum semine a Deo facta et pro suo modo laudabilis approbatur.

[3]) Op. imperf., lib. I, 65.

[4]) Contra Jul., lib. IV, cap. 9, § 54.

[5]) Op. imperf, lib. V, 15. Здѣсь сказано, между прочимъ: Deus, qui fecit omnia bona valde, nihil ita instituit, ut in illo genere, quod factum est, fieri potuisse aut aptius, aut ratio nobilius approbetur.

[6]) Contra Jul. lib. IV, cap. 16, § 79.

[7]) Op. imperf. lib. IV, 37—43. По словамъ Юліана, циникъ Кратесъ, который хотѣлъ cum uxore sua publice concumbere, былъ неправъ не безотносительно, а только какъ нарушитель обычая (§ 43).

[8]) Contra Jul. lib III, cap. 13, § 27.

[9]) Contra Jul., lib. V, cap. 5, § 23.

денцевъ, коихъ состояніе ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ райскаго состоянія прародителей[1]). Это нисколько не опровергается фактами страданій и смерти младенцевъ, которыя не составляютъ какого-либо пункта различія между ними и Адамомъ. Смерть Адама естественна и не находится ни въ какой связи съ грѣхопаденіемъ: онъ умеръ бы, какъ умираетъ все живущее и въ томъ случаѣ, если бы онъ не согрѣшилъ. Что же касается страданій, то они, точно такъ же, какъ и смерть, коренятся въ самой природѣ вещей и не суть зло: страданія взрослыхъ полезны, какъ случай къ упражненію въ добродѣтели, а страданія младенцевъ, — какъ предостереженіе противъ грѣха. Тѣ и другія, въ качествѣ необходимой для спасенія педагогической мѣры, суть благо[2]). Пелагій, какъ монахъ и аскетъ, вмѣняетъ человѣку въ обязанность бороться противъ похотей плоти. Слѣдуя апостолу, онъ говоритъ, что плоть наша желаетъ противнаго духу[3]) Съ натуралистической точки зрѣнія Юліана[4]) напротивъ, уже нельзя говорить о какой-либо коренной враждѣ между духомъ и плотью: плоть наша, какъ и духъ, — есть дѣло рукъ Божіихъ; человѣческая природа добра и совершенна какъ въ духовныхъ, такъ и въ тѣлесныхъ своихъ проявленіяхъ.

Исходя изъ предположенія благости человѣческой природы, Юліанъ признаетъ естественную человѣческую добродѣтель достаточною для спасенія. Самая принадлежность или непринадлежность къ церкви есть для него въ сущности фактъ безразличный. Еще Целестій говорилъ, что законъ точно такъ же спасаетъ, какъ и Евангеліе; а Юліанъ, развивая далѣе мысль своихъ учителей, приходитъ къ тому заключенію, что праведность какого-нибудь Фабриція, Сципіона или Фабія такъ же спасаетъ, какъ праведность въ христіанскомъ смыслѣ слова. Если добродѣтели язычниковъ не суть истинныя добродѣтели, то и ихъ тѣла и хлѣбъ, растущій на ихъ нивахъ, не есть хлѣбъ; трудно говорить объ этомъ безъ смѣха[5]). „Неужели тѣ, въ комъ была истинная праведность (т.-е. Фабіи, Сципіоны и проч.), подпадутъ вѣчному

---

[1]) Op. imperf., lib. III, 144.

[2]) Op. imperf, lib. VI, 27.

[3]) Aug., De natura et gratia, cap. 52, § 60. Caro nobis secundum Apostolum, contraria est.

[4]) Для характеристики натуралистическаго міросозерцанія Юліана читатель найдетъ богатый матеріалъ и много цѣнныхъ замѣчаній въ цитированномъ уже превосходномъ сочиненіи Клазена.

[5]) Contra Jul., lib. IV, cap. 3, § 27.

осужденію“?[1]) Юліанъ говоритъ о множествѣ язычниковъ, которые „будучи чужды вѣры, изобиловали добродѣтелями“. Лишенные помощи благодати, язычники эти могли, благодаря одной врожденной благости человѣческой природы (naturae bonum), быть милосерды, скромны, цѣломудренны[2]). При чемъ благодать во всѣхъ этихъ языческихъ добродѣтеляхъ? „Можетъ ли служить въ похвалу благодати, если она даетъ своимъ то, что грѣхи даютъ язычникамъ?“[3]) (намекъ на извѣстныя слова Августина, считавшаго языческія добродѣтели блестящими пороками). Человѣкъ, надѣленный отъ природы свободной волей, можетъ спастись при помощи благодати, но легко спасается и безъ нея; ибо Богъ, давая человѣку свободную волю, разъ навсегда освободилъ его отъ какого-либо внѣшняго рабства[4]).

Характеристическимъ девизомъ всей этой проповѣди Юліана служитъ формула „человѣкъ, эмансипированный Богомъ“ (homo a Deo emancipatus)[5]). На самомъ дѣлѣ, въ лицѣ Юліана Экланскаго совершается эмансипація ученія Пелагія отъ христіанства. Дѣйствительно, Юліанъ, для котораго самый текстъ св. Писанія авторитетенъ лишь поскольку онъ согласуется съ разумомъ, и посланія апостольскія не чужды преувеличеній, — уже мало связанъ христіанствомъ. Этотъ мыслитель съ жизнерадостнымъ настроеніемъ, прославляющій похоть и боготворящій человѣческую природу въ ея земномъ, естественномъ состояніи, уже не есть христіанскій учитель; онъ скорѣе можетъ быть названъ гуманистомъ V вѣка[6]), и ученіе его есть мудрость гораздо болѣе языческая, чѣмъ христіанская.

Всѣмъ этимъ достаточно изобличается характеръ пелагіанства, какъ языческой реакціи на церковной почвѣ. Въ пелагіанствѣ, въ особенности у Юліана Экланскаго, несомнѣнно присутствуетъ эллинскій, философскій элементъ. Но не слѣдуетъ, однако, пре-

---

[1]) Ibid., lib. IV, cap. 3, § 26.

[2]) Contra, Jul. lib. IV, cap. 3, § 16.

[3]) Ibid. lib. IV, cap. 8, § 48.

[4]) Op. imperf I, 78.

[5]) Ibid.

[6]) Ср. Reuter Aug. Stud, стр. 447 (о Юліанѣ): Seine Heimat war nicht sowohl die die Vergeistlichung aller menschlichen Verhältnisse bezweckende katholische Kirche, als der Humanismus der alten Welt. Diese hat eine geistliche Gemeinde niemals gekannt и т. д. Ошибка почтеннаго историка заключается лишь въ томъ, что онъ не различаетъ двухъ теченій въ пелагіанствѣ, приписывая гуманистическія тенденціи и самому Пелагію наравнѣ съ Юліаномъ (ibid. стр. 39, 376)

увеличивать значенія послѣдняго. Клазенъ говоритъ о сродствѣ пелагіанства съ стоической философіей. Но изъ сопоставленія обоихъ ученій мы легко можемъ убѣдиться въ томъ, что между ними нѣтъ глубокаго внутренняго сродства, а есть лишь внѣшнее, поверхностное сходство въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ. Черты сходства, указываемыя Клазеномъ, суть: общій пелагіанству съ стоицизмомъ номинализмъ, абстрактная діалектика, которая исходитъ не изъ наблюденія конкретной дѣйствительности, а изъ отвлеченныхъ понятій разсудка, формализмъ, разсудочный характеръ всего мышленія. Всѣ эти общія черты подмѣчены вѣрно. Вся пелагіанская полемика противъ первороднаго грѣха обусловлена тѣмъ, что Пелагій и его послѣдователи отрицаютъ реальное родовое единство человѣчества, т.-е. мыслятъ отношеніе индивида къ роду *номиналистически*. Въ особенности методъ мышленія Юліана Экланскаго поражаетъ насъ своей разсудочностью. Методъ этотъ, согласно вѣрной характеристикѣ Клазена, заключается въ томъ, что сначала установляется a priori опредѣленіе какого-либо понятія, и отсюда уже, „безъ всякаго контроля дѣйствительности“, выводится все ученіе. Такъ напр. грѣхъ, по опредѣленію Юліана, есть „влеченіе свободной воли, коему противится справедливость“ (appetitus liberae voluntatis, quem prohibet justitia); и изъ этого a priori составленнаго опредѣленія выводится, что грѣхъ, какъ движеніе свободное, не можетъ быть наслѣдственнымъ. Раньше мы уже имѣли случай убѣдиться въ томъ, что все пелагіанское ученіе построено на отвлеченномъ, умозрительномъ понятіи свободной воли, при чемъ относительная противоположность свободы и необходимости принимается пелагіанами за противоположность абсолютную.

Признавая указанное Клазеномъ сходство между пелагіанствомъ и стоицизмомъ въ методѣ, въ пріемахъ мышленія, мы думаемъ однако, что сходства этого недостаточно для того, чтобы говорить о какомъ-либо внутреннемъ сродствѣ между обоими ученьями. Номинализмъ, разсудочная схоластика, формализмъ, — все это признаки настолько общіе и отвлеченные, что на основаніи ихъ однихъ нельзя говорить о взаимной близости двухъ міросозерцаній. При одинаковости пріемовъ мышленія нѣтъ двухъ ученій болѣе противоположныхъ между собою *по содержанію*, чѣмъ стоицизмъ и пелагіанство. Въ противоположность пелагіанству, въ стоическомъ ученіи *нѣтъ мѣста для человѣческой свободы*. Стоицизмъ всѣхъ временъ характеризуется какъ фатализмъ, доведенный до крайности. Признаніе безусловной несамо-

стоятельности всѣхъ единичныхъ существъ по отношенію къ міровому цѣлому, признаніе безусловной зависимости человѣка отъ закона природы лежитъ въ основѣ всего стоическаго міросозерцанія[1]). Если Пелагій и его послѣдователи признаютъ волю человѣка безусловно свободной отъ какой бы-то ни было необходимости, то стоическая философія видитъ въ человѣческихъ дѣйствіяхъ результатъ предвѣчнаго предопредѣленія, простирающагося на все существующее, и учитъ устами Сенеки: ducunt volentem fata, nolentem trahunt[2]). Оптимистическому воззрѣнію пелагіанъ на человѣческую природу противополагается взглядъ стоиковъ, которые признаютъ зло врожденнымъ свойствомъ человѣчества и видятъ въ большинствѣ людей толпу безумцевъ и грѣшниковъ[3]). Пелагіанство проникнуто сознаніемъ силы и достоинства человѣческой личности, увѣренной въ своемъ могуществѣ; стоическое ученіе исходитъ изъ признанія безсилія человѣка передъ внѣшней стихіей, проповѣдуетъ подчиненіе закону природы, покорность всевластной судьбѣ. Пелагіанское ученіе призываетъ людей къ *энергіи* дѣятельности; стоическіе философы полагаютъ идеалъ человѣческаго счастія въ безразличномъ отношеніи ко всему случающемуся, въ *апатіи*. Главный интересъ пелагіанскаго ученія сосредоточивается вокругъ вопроса о вѣчномъ спасеніи человѣка; стоическіе философы видятъ въ человѣкѣ преходящее явленіе земной стихіи и, не зная вѣчной загробной дѣйствительности, интересуются лишь вопросомъ о земномъ счастіи личности. Однимъ словомъ, трудно представить себѣ два ученія, менѣе между собою схожія.

Если Юліанъ Экланскій считаетъ невозможнымъ разсуждать о догматахъ безъ категорій Аристотеля и пріемами своей діалектики иногда напоминаетъ перипатетическую школу, то отсюда также нельзя заключать о кровномъ родствѣ между пелагіанами и перипатетиками, какъ это дѣлаетъ Гарнакъ[4]). Дуализмъ формы и матеріи, составляющій основу и сущность Аристотелевскаго міросозерцанія, безусловно чуждъ пелагіанскому ученію; съ другой стороны, и пелагіанскій номинализмъ чуждъ міросозерцанію Аристотеля. То же должно сказать и о пелагіанскомъ ученіи о свободѣ. Свобода человѣческой воли въ томъ смыслѣ, какъ до-

---

[1]) Zeller, Die Philosophie d. Griechen, III. Th. 1. Abth., 3. Aufl. стр. 157, 168.
[2]) Ibid стр. 168.
[3]) Ibid. стр. 254
[4]) Dogmengesch. т. III, стр. 172.

пускаетъ ее Аристотель, ограничена сверху вѣчными родовыми идеями, формами, которыя „*не могутъ быть иначе*“, — не могутъ измѣняться въ зависимости отъ человѣческаго произвола; она ограничена снизу естественной, матеріальной необходимостью. Человѣкъ свободенъ въ выборѣ средствъ для осуществленія своихъ цѣлей, но не въ выборѣ самихъ конечныхъ цѣлей своего существованія, которыя предопредѣлены. Онъ находится въ двоякой зависимости — отъ вѣчной божественной необходимости и отъ слѣпого, стихійнаго рока. Личности, безусловно свободной въ выборѣ самихъ цѣлей своего существованія въ пелагіанскомъ смыслѣ слова, Аристотель не знаетъ.

Если не считать извѣстнаго философа Карнеада[1]), который возставалъ противъ стоическаго фатализма не въ качествѣ убѣжденнаго апологета свободной человѣческой воли, а въ качествѣ скептика — противника всякаго догматическаго ученія и Цицерона, который повторялъ аргументы Карнеада[2]), то единственнымъ защитникомъ абсолютнаго произвола человѣческой воли въ древности остается Эпикуръ и его школа. Возставая противъ фаталистическаго міросозерцанія стоиковъ, Эпикуръ училъ, что причина нашихъ дѣйствій въ насъ самихъ, что самоопредѣленіе человѣческой воли не связано никакимъ закономъ[3]). Ученіе Лукреція о „свободной отъ необходимости мощи“ человѣческой природы (fatis avolsa potestas)[4]) повидимому гораздо ближе подходитъ къ пелагіанству, нежели ученіе о предвѣчной необходимости школы Зенона; и тѣмъ не менѣе, никому изъ современныхъ изслѣдователей не приходило въ голову сближать Эпикура или Лукреція съ Пелагіемъ или Юліаномъ.

Оно и понятно: на основаніи одного или нѣсколькихъ общихъ положеній, взятыхъ внѣ связи съ цѣлымъ міросозерцаніемъ, нельзя заключать о сродствѣ двухъ ученій. Ученіе о свободѣ воли у Эпикура и Пелагія служитъ двумъ радикально противоположнымъ этическимъ тенденціямъ. Эпикуръ, возставая противъ фатума, хочетъ освободить человѣка отъ страха предъ судьбой, чтобы обезпечить его веселое и беззаботное настроеніе, его *земное счастье*. Счастье человѣка въ его рукахъ, ему нечего опасаться внѣшняго рока. Пелагіанство, напротивъ, занято

---

1) Zeller, ibid. стр. 512.
2) Ibid. стр. 668.
3) Ibid. стр. 424—425.
4) Ibid.

вопросомъ о вѣчномъ спасеніи; въ устахъ Пелагія и его послѣдователей свобода воли значитъ, что человѣкъ можетъ спастись своей свободой; назначеніе человѣческой свободы не въ земномъ наслажденіи, а въ исполненіи Богомъ данной заповѣди. Въ виду такой радикальной противоположности этическихъ мотивовъ, которымъ въ обоихъ ученіяхъ служитъ предположеніе абсолютно свободнаго человѣческаго произвола, я не рѣшаюсь говорить о какомъ-либо сродствѣ между ними, несмотря на то, что апологетъ чувственной похоти, Юліанъ, во всякомъ случаѣ гораздо ближе подходитъ къ Эпикуру, чѣмъ къ Зенону или Аристотелю.

Вообще между пелагіанствомъ и эллинскими языческими ученіями нѣтъ глубокаго внутренняго сродства. Понятіе абсолютно свободной и нравственно отвѣтственной личности выдвинутое ученіемъ Пелагія, точно такъ же, какъ и понятіе безусловной цѣны человѣческой личности, чуждо древнимъ философамъ. Если они и говорятъ о человѣческой свободѣ, то разумѣютъ подъ этимъ свободу въ отношеніи къ матеріальной стихіи; между тѣмъ въ пелагіанствѣ идетъ рѣчь о нравственной свободѣ: свободный человѣкъ противополагается Богу, какъ свободному нравственному существу; въ этомъ заключается чуждый языческой древности, христіанскій элементъ пелагіанства. Но кромѣ этого христіанскаго элемента пелагіанство чуждо эллинскому духу и въ томъ, что̀ въ немъ есть языческаго: господствующая черта этого ученія,— его *практическій, законническій характеръ* — есть черта не эллинская, а существенно латинская, *римская*. *Умозрительный элементъ* съ самаго начала присутствуетъ въ пелагіанствѣ, но онъ остается здѣсь на второмъ планѣ; Пелагій, какъ мы видѣли, охотно умалчиваетъ о тѣхъ или другихъ сторонахъ своего ученія, избѣгаетъ споровъ, вообще жертвуетъ теоретическимъ, умозрительнымъ интересомъ, лишь бы достигнуть той практической цѣли, которая у него на первомъ планѣ. Пелагіанство есть типическое олицетвореніе той *римской дѣловитой религіозности*, для которой важны прежде всего практическія задачи, умозрѣніе же обладаетъ лишь второстепеннымъ значеніемъ, для которой господство внѣшняго закона есть абсолютная цѣль, а все остальное обладаетъ лишь условнымъ значеніемъ средства. Черта эта и до нашихъ дней составляетъ одну изъ типичныхъ особенностей римскаго религіознаго благочестія; она дѣлаетъ Пелагія родственникомъ и предтечею іезуитовъ, съ которыми у знаменитаго ересіарха много точекъ соприкосно-

венія. Характерной чертой богословскаго ученія іезуитовъ, представляется возстановленіе пелагіанскихъ началъ. Законъ и свободная человѣческая воля суть въ іезуитскомъ ученіи, какъ и въ пелагіанствѣ, — два основные фактора спасенія. Не говоря уже объ этомъ сродствѣ въ ученіи, Пелагій съ его reservationes mentales, съ его казуистикой, всегда готовой приспособлять букву христіанскаго ученія къ воззрѣніямъ, чуждымъ христіанству по духу, монахъ, лестью покоряющій сердца богомольныхъ вдовъ, лицемѣръ умѣющій скрывать свое властолюбіе подъ личиной смиренія, — есть въ полномъ смыслѣ слова *іезуитскій характеръ*, іезуитъ до Лойолы. Практическій по преимуществу складъ пелагіанства свидѣтельствуетъ о томъ, что эллинскій философскій элементъ имѣетъ въ немъ лишь второстепенное значеніе. Всѣмъ своимъ складомъ и особенностями пелагіанство сближается гораздо болѣе съ *римскимъ язычествомъ;* ибо наиболѣе характерная черта римскаго язычества, отмѣченная всѣми выдающимися современными историками, есть юридическій формализмъ, превращающій отношеніе человѣка къ божеству и религію въ механическое исполненіе закона, въ мертвое внѣшнее дѣланіе. Вся религіозная жизнь языческаго Рима построена на томъ принципѣ, что человѣкъ оправдывается передъ своими богами совершеніемъ извѣстныхъ внѣшнихъ дѣйствій, требуемыхъ закономъ; что соблюденіе этихъ внѣшнихъ предписаній закона имѣетъ для него спасительное значеніе независимо отъ настроенія, и что малѣйшее нарушеніе этихъ требованій для него гибельно, такъ какъ божественное правосудіе не знаетъ милосердія. Божество къ человѣку находится въ отношеніи кредитора къ должнику; человѣкъ получаетъ отъ него лишь *эквивалентъ своихъ заслугъ* и можетъ спастись отъ его гнѣва лишь точнымъ соблюденіемъ договора[1]). Всѣ эти языческіе римскіе принципы вошли цѣликомъ въ ученіе Пелагія, которое такимъ образомъ представляетъ собою ничто иное, какъ латинскую языческую реакцію подъ внѣшней оболочкой христіанства.

Истощившее свои жизненныя силы, латинское язычество хотѣло жить паразитически, чужою жизнью, привившись къ церкви, и воскресло въ формѣ христіанской ереси Пелагія. Какъ и римское язычество, пелагіанство видитъ въ религіозномъ общеніи

---

[1]) Ср. превосходную характеристику римской религіи у Моммсена: Römische Geschichte. Berlin 1868, гл. XII, въ особенности же стр. 174—180. См. также *Gaston Boissier:* La Religion romaine (Paris 1884), стр. 1—37

людей собраніе атомовъ-личностей, лишь внѣшнимъ образомъ объединенныхъ общимъ закономъ и искусственнымъ механизмомъ учрежденій. Оно сочетаетъ римскій юридическій универсализмъ съ римскимъ религіознымъ индивидуализмомъ, превращающимъ религію въ частно-правовое отношеніе.

III.

Всѣмъ этимъ заранѣе предрѣшаются историческія судьбы пелагіанства. Языческій Римъ оттого и распался, что пересталъ быть живымъ органическимъ цѣлымъ, будучи лишь искусственнымъ, механическимъ собраніемъ. И конечно, не пелагіанство съ его индивидуалистическимъ міросозерцаніемъ могло собрать и воздвигнуть вновь разсыпавшееся зданіе. Пелагіанское ученіе въ сущности говорило: *спасайтесь вразбродь,* кто можетъ и какъ можетъ. Само собою разумѣется, что не съ этимъ пелагіанскимъ sauve qui peut церковь могла противостать варварамъ. Чтобы восторжествовать надъ индивидуализмомъ германскимъ, она должна была предварительно обуздать этотъ индивидуализмъ пелагіанскій, латинскій, возникшій въ ея средѣ. Весь ходъ всемірной исторіи повернулся бы иначе, если бы церковь, отринувъ Августина, послѣдовала за Пелагіемъ. На самомъ дѣлѣ она осудила Пелагія и вступила въ варварскій германскій міръ, какъ союзъ сплоченный, организованный и какъ сила организующая, единящая. Она признала вмѣстѣ съ Августиномъ спасеніе дѣломъ общимъ, *соціальнымъ,* а не индивидуальнымъ актомъ человѣческой воли, признала для себя спасительнымъ *мистическое дѣйствіе благодати*, а не отвлеченную свободу личности. И съ этимъ принципомъ она дѣйствительно спасла всемірную цивилизацію отъ крушенія и гибели, обуздала варваровъ и завоевала новое поле для распространенія христіанской и античной культуры.

Всѣ событія того времени наводятъ на ту мысль, что естественными своими силами человѣкъ спастись не можетъ, что спасеніе Рима противъ варваровъ можетъ быть лишь *чудомъ благодати Божіей*. Въ моментъ, когда весь латинскій міръ ждетъ и требуетъ этого явленія Божественной силы и власти, Августинъ выступаетъ апологетомъ благодати, т.-е. христіанскаго теократическаго принципа, противъ индивидуалистическаго міросозерцанія Пелагія.

Ученіе Августина, въ противоположность самонадѣянной проповѣди его противниковъ, исходитъ изъ смиреннаго сознанія человѣческой немощи, безсилія человѣка къ добру. Оно опирается на наблюденіе человѣческой природы вообще и на наблюденіе тогдашняго общества въ частности и оправдывается имъ дѣйствительно гораздо болѣе, чѣмъ пелагіанское отвлеченное представленіе человѣческой личности, абсолютно свободной. Въ противоположность Пелагію. Августинъ имѣетъ за себя историческій опытъ тогдашняго общества, мучительно испытавшаго свое безсиліе. Онъ вѣритъ въ силу Божію, которая совершается въ смиреніи человѣческой воли; онъ проникнутъ тѣмъ убѣжденіемъ, что человѣкъ не можетъ выслужить своего спасенія, и проповѣдуетъ *спасеніе даромъ*, актомъ милости и благодати Божіей, безъ всякихъ предшествовавшихъ заслугъ человѣка. Самое слово „благодать“ на латинскомъ языкѣ означаетъ *даръ* (gratia отъ gratis); оно теряетъ всякій опредѣленный смыслъ, если понимать подъ нимъ воздаяніе за человѣческія заслуги[1]). Такъ называемыя заслуги наши сами суть результатъ этого дара Божія, безъ котораго невозможно никакое движеніе нашей воли къ добру. Богъ нетолько даетъ намъ заповѣдь, но движетъ нашей волей, чтобы мы исполняли заповѣдь[2]). Это отношеніе человѣческой воли къ благодати какъ нельзя болѣе ярко выражается въ знаменитой молитвѣ Августина, соблазнившей Пелагія: „дай намъ то, что Ты повелѣваешь, и повелѣвай намъ то, что Ты хочешь“ (Da quod jubes et jube quod vis)[3]). Богъ прежде всего предписываетъ намъ вѣрить въ Него; но вѣра наша, точно такъ же какъ и дѣла наши, какъ въ развитіи своемъ, такъ и въ началѣ, есть результатъ дѣйствія благодати[4]). Хотя за вѣру дается человѣку способность творить добрыя дѣла, „но чтобы имѣть самую вѣру, — этого мы не заслужили никакой вѣрой“; здѣсь милосердіе Божіе предупреждаетъ насъ[5]). Богъ „чудеснымъ образомъ дѣйствуетъ на наши сердца, чтобы

[1]) De gest. Pel., cap. 14, § 33. Ipsum quippe gratiae nomen et ejus nominis intellectus aufertur, si non gratis datur, sed eam qui dignus est accipit. Тамъ же: si debitum est, gratia non est: gratia quippe donatur, debitum redditur.

[2]) De corrept. et gr., cap. 2, § 4, гдѣ говорится о смыслѣ обѣтованія: aguntur ut agant.

[3]) См. поясненіе къ этой молитвѣ De dono persever. cap. 20, § 53

[4]) De praed. sanct., cap. 11, § 22. Et in suis incrementis et in suis initiis donum est fides

[5]) De gest. Pel., cap. 14, § 34.

мы вѣрили“ [1]). Онъ даетъ намъ нетолько силу творить добро, но производитъ въ насъ и самое желаніе добра. Мы нуждаемся въ помощи благодати въ каждомъ нашемъ благомъ дѣйствіи и безъ нея не дѣлаемъ ничего добраго. Она ведетъ насъ отъ колыбели до могилы, простираясь на каждый шагъ нашей духовной жизни, просвѣщаетъ умъ и сердце наше извнутри, назидаетъ насъ и помогаетъ намъ извнѣ, *предшествуетъ* нашей духовной жизни и *слѣдуетъ за ней* въ процессѣ постепеннаго нашего духовнаго роста. „Если кто не желаетъ добра — Богъ предупреждаетъ его, чтобы онъ хотѣлъ; за желающимъ же Богъ слѣдуетъ, чтобы онъ не напрасно желалъ“ [2]).

Вліяніе благодати на насъ не исчерпывается никакими внѣшними проявленіями, будучи по существу таинственнымъ, мистическимъ. Подъ благодатью Августинъ разумѣетъ въ сущности тотъ таинственный актъ, въ которомъ Богъ сообщаетъ себя человѣку, — дѣйствіе нераздѣльной Троицы на умъ и волю человѣка; ибо Отецъ наставляетъ и учитъ насъ извнутри, чтобы мы пришли къ Сыну и исполнились Духа любви [3]). „Весьма удалена отъ плотскихъ чувствъ та школа, гдѣ мы внимаемъ Богу и учимся у Него. Мы видимъ, что многіе приходятъ къ Сыну, такъ какъ мы знаемъ, что многіе вѣруютъ во Христа; но гдѣ и какъ они слышали и научились этому отъ Отца, — этого мы не знаемъ. Весьма таинственна эта благодать. Что это благодать, — кто станетъ отрицать? Итакъ, эта благодать, которая втайнѣ сообщается человѣческимъ сердцамъ Божественной щедростью, не отвергается никакимъ жестокимъ сердцемъ; ибо она дается такъ, что сначала уничтожается жестокость сердца“ [4]). Кромѣ тѣхъ даровъ, которыми отъ созданія надѣляется воля человѣка, кромѣ авторитетнаго ученія, коимъ ему предписывается, какъ онъ долженъ жить, благодатная помощь выражается еще и въ сообщеніи намъ Духа Святого, коимъ возжигается въ насъ любовь къ вѣчному, непреходящему благу. Чтобы мы пламенѣли къ Богу, „въ сердцахъ нашихъ изливается милость Божія не черезъ свободную волю, которая рождается изъ насъ самихъ, но черезъ посредство Духа Святого, который дается намъ“ [5]). Преображая сердца наши, благодать тѣмъ самымъ

[1]) De praed sanct., c. 2, § 6.
[2]) Enchiridion, cap. 32.
[3]) De praed. sanct., cap. 8, § 13.
[4]) Ibid.
[5]) De Spir et litt., cap. 3, § 5.

оправдываетъ насъ передъ Богомъ, т.-е. содѣлываетъ насъ праведными передъ Нимъ[1]).

Это дѣйствіе благодати не есть отношеніе между Богомъ и одинокой личностью, а дѣйствіе по существу *соціальное,* имѣющее своимъ предметомъ человѣчество, *какъ родъ, какъ общество.* Человѣкъ не предоставленъ самому себѣ въ дѣлѣ спасенія, а связанъ солидарною связью съ родомъ человѣческимъ. Онъ связанъ съ своими ближними природною, естественною связью черезъ общаго родоначальника Адама и потому самому — общими узами грѣха. Адамъ для Августина есть олицетвореніе нашей общей *соціальной природы,* и грѣхъ Адама потому самому не есть для него только актъ единичной воли, а *факторъ родовой, соціальный.* „Мы были въ немъ одномъ, когда были всѣ онъ одинъ". Мы еще не существовали тогда, какъ *единицы* (singillatim), но уже существовали *какъ природа,* въ сѣмени родоначальника (natura seminalis) и унаслѣдовали отъ него его грѣховную организацію[2]). Грѣхъ Адама не долженъ разсматриваться какъ нѣчто намъ чуждое, потому что жизнь этого одного человѣка уже содержала въ себѣ въ зернѣ все то, что впослѣдствіи должно было раскрыться въ коллективной жизни его потомства[3]).

Кромѣ этой естественной связи отдѣльный индивидъ связанъ съ родомъ человѣческимъ еще и узами благодати, которая объединяетъ всѣхъ участниковъ спасенія во единое соціальное тѣло въ общемъ духовномъ родоначальникѣ — Христѣ. Первый актъ духовной жизни христіанина есть принятіе его въ сообщество тѣла Христова черезъ крещеніе[4]). Идеальная, конечная цѣль благодатнаго процесса заключается въ томъ, чтобы всѣ избранные были единымъ тѣломъ Христовымъ, или, какъ выражается Августинъ, единымъ *Христомъ*[5]). Соціальному грѣху такимъ образомъ противополагается *соціальное дѣйстіе благодати* на человѣчество, какъ родъ, какъ единый организмъ.

Результатомъ этого организующаго дѣйствія благодати является церковь, какъ конкретная организація. Капитальная ошибка со-

[1]) De grat. Chr., cap. 30. Gratia, qua justificamur, id est qua charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. Ср. De Spir et litt., cap. 3, § 22 — justificatus отъ justus factus.

[2]) См. классическое мѣсто о первородномъ грѣхѣ De Civitate Dei, lib. XIII, cap. 14, § 27 ср. De peccat. mer. lib. I, cap. 9, 10, §§ 10, 11.

[3]) De peccat. mer., lib. III, cap. 7, § 14 Ср. Dorner, Augustinus, стр. 140—141.

[4]) Hac enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori (De peccat. meritis. et remiss. lib. I, cap. 9, § 10).

[5]) Ibid., lib. I cap. 31, § 60.

временныхъ протестантскихъ историковъ — Рёйтера и Гарнака заключается въ томъ, что отъ нихъ ускользаетъ эта очевидная, тѣсная связь между ученіемъ Августина о благодати и его-же ученіемъ о церкви. Если вѣрить Рейтеру [1]), то „ученіе Августина о грѣхѣ и благодати и его ученіе о церкви развились совершенно независимо одно отъ другого". „Каждое изъ нихъ имѣетъ свой особый генезисъ". „Ученіе о грѣхѣ и благодати вынуждено личной потребностью" великаго христіанскаго мыслителя, „ученіе же о церкви — тогдашними отношеніями въ Африкѣ". Гарнакъ, идя по стопамъ Рейтера, утверждаетъ, что у Августина какъ бы два богословія: ученіе о благодати и ученіе о церкви съ ея благодатными средствами. Первое дѣлаетъ его отцомъ католическаго христіанства, второе — предтечею евангелической реформаціи [2]).

Протестантскіе историки не могутъ понять сочетанія въ Августинѣ элементовъ евангелическихъ и католическихъ, — латинскихъ, и потому отрицаютъ у него какую бы то ни было цѣльность ученія. Основной принципъ Августинова ученія о благодати оказывается стоящимъ какъ бы внѣ исторіи, внѣ всякой связи съ церковной жизнью того времени и выводится изъ индивидуальной, личной потребности; ученіе о церкви, напротивъ, представляется, какъ нѣкотораго рода историческій балластъ. Оказывается, что Августинъ былъ отцомъ латинской теократіи *вопреки* своему основному ученію о благодати; теократическій элементъ есть какъ бы случайный историческій наростъ, посторонній привѣсокъ къ его ученію.

Отказываясь отъ историческаго объясненія ученія Августина, о благодати, Рейтеръ тѣмъ самымъ обнаруживаетъ только антиисторичность собственнаго своего воззрѣнія. Вообще Августинъ — родоначальникъ средневѣковой теократіи, есть историческое явленіе, чуждое по духу протестантскимъ историкамъ. Августинъ — предтеча евангелическаго христіанства, напротивъ, слишкомъ близокъ къ нимъ по своимъ догматическимъ воззрѣніямъ; къ тому и другому они не въ состояніи отнестись съ исторической объективностью и изъ двухъ Августиновъ никакъ не могутъ составить одного.

Историкъ, стоящій внѣ вѣроисповѣднаго протестантско-католическаго спора, безъ труда замѣтитъ органическое и исто-

---

[1]) August Stud., стр. 15, 25.

[2]) Dogmengesch., т. III, стр. 90—91.

рическое единство тамъ, гдѣ догматически заинтересованные изслѣдователи видятъ одно лишь роковое раздвоеніе и необъяснимое сплетеніе противорѣчій.

Самъ Августинъ указываетъ на тѣсную связь его ученія о благодати съ цѣлымъ строемъ церковной жизни. До пелагіанскаго спора, объясняетъ онъ, у его предшественниковъ-отцовъ церкви не было строго продуманной теоріи благодати, а были лишь отдѣльныя отрывочныя изреченія, мимоходомъ брошенныя[1]). Да и не было нужды въ такомъ систематическомъ богословскомъ ученіи, ибо церковь *самими дѣлами своими, молитвами и таинствами свидѣтельствовала о томъ что она понимала подъ благодатью*[2]). Мы ежедневно молимся чтобы въ насъ исполнилась воля Божія и осуществилось царствіе Христово; вся молитва Господня можетъ быть кратко выражена словами: „*дай то, что ты повелѣваешь*“. Этой молитвой мы испрашиваемъ себѣ даръ терпѣнія и пребыванія въ волѣ Божіей до конца. Такъ понималъ молитву и св. Кипріанъ, который, по выраженію Августина, задолго до Пелагія, какъ бы приготовилъ противоядіе противъ пелагіанскаго ученія[3]). Кипріанъ, читаемъ мы тутъ же, ясно сознавалъ два положенія, которыя церковь впослѣдствіи противопоставила Пелагію: 1) что никто изъ людей не можетъ быть безъ грѣха и 2) что благодать есть даръ свыше данный безъ всякихъ человѣческихъ заслугъ[4]) Тѣ же принципы лежатъ въ основѣ церковной практики крещенія младенцевъ „во оставленіе грѣховъ“; здѣсь предполагается во-первыхъ грѣховная природа младенца, который еще не успѣлъ совершить никакихъ дѣлъ — злыхъ или добрыхъ, слѣдовательно грѣхъ не индивидуальный, а *родовой, наслѣдственный,* а во-вторыхъ — Божественная благодать, спасающая даромъ, безъ всякихъ дѣлъ и заслугъ человѣка[5]). Такимъ образомъ, самъ Августинъ старается представить свое ученіе о благодати, какъ церковное преданіе, тѣснѣйшимъ образомъ связанное съ цѣлымъ строемъ жизни христіанскаго общества. Весь интересъ его проповѣди заключается въ томъ, чтобы отстоять противъ пелагіанства

---

[1]) De praedest. sanct., cap. 14, § 27. О себѣ самомъ А. объясняетъ, что пелагіанская ересь впервые заставила его развить ученіе о благодати copiosius et enucleatius. De dono persever., cap. 20, § 53.

[2]) De praedest. sanct., cap. 14, § 27.

[3]) De dono persever., cap. 2, § 4.

[4]) Ibid., ср. также cap. 2, 3, 5.

[5]) De praedest. sanct., cap. 14, § 27.

этотъ строй жизни и мысли, выразившійся въ молитвѣ Господней и въ церковныхъ таинствахъ.

Основные принципы ученія о благодати, спасающей даромъ, были сознаны Августиномъ еще задолго до пелагіанскаго спора[1]). Притомъ они не были только воплощеніемъ его субъективной религіозной потребности: благодать для него выражаетъ собою все содержаніе религіозно-общественной жизни церкви. Ученіе же, какъ систематическое цѣлое, по собственному признанію Августина, было впервые имъ развито противъ пелагіанъ и вынуждено вовсе не субъективнымъ его настроеніемъ, а *апологетической потребностью*[2]).

Благодать воплощается въ церковныхъ учрежденіяхъ, молитвахъ и таинствахъ, но, какъ мы уже сказали, она не исчерпывается для Августина никакими видимыми, внѣшними проявленіями. Постольку мы должны признать справедливость возраженій Рейтера[3]) противъ Баура, который одностороннимъ образомъ объясняетъ ученіе Августина о благодати, какъ нѣкотораго рода комментарій къ церковной практикѣ крещенія[4]).

Опровергая одностороннее пониманіе Баура, Рейтеръ самъ впадаетъ въ противоположную односторонность; ибо если Бауръ преувеличиваетъ значеніе таинства крещенія въ Августиновой теоріи, то Рейтеръ, напротивъ, умаляетъ въ ней значеніе церкви и церковныхъ таинствъ, сводя все ученіе къ „спасенію благодатью чрезъ Іисуса Христа“. Центръ тяжести ученія Августина, по Реитеру, есть „Христосъ, какъ исключительно обусловливающій спасеніе субъектъ“; спасенье, по Августину,— въ непосредственномъ, личномъ отношеніи человѣка ко Христу, церковь же въ сравненіи съ благодатью Христовой, есть не болѣе, какъ „служительница“, „вспомогательное орудіе въ дѣлѣ спасенія“[5]). Такое пониманіе ученія Августина очевидно обусловливается привнесеніемъ въ него современной протестантской схемы. Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, церковь, съ точки зрѣнія Августина, вовсе не есть посредствующая инстанція между Христомъ и вѣрующими, а непосредственное воплощеніе Христа, Его сообщество и тѣло. Церковь, въ ученіи Августина, не противопо-

---

[1]) Ср. Harnack., Dogmengesch., т. III, стр. 151.

[2]) De dono persever., cap. 20, § 53.

[3]) August. Stud., стр. 17.

[4]) Die christl. Kirche v. Anf. d. vierten bis z. Ende d. sechsten Jahrh. Tubingen. 1839 стр. 133—134

[5]) August. Stud., стр. 17—20.

лагается Христу, какъ „единственному спасающему субъекту“; она не есть „служительница“ или „орудіе спасенія“, а соціальный организмъ Христа, откровеніе Его благодати.

Поэтому, все то, что говорится Августиномъ о личности Христа, переносится имъ и на церковь. Въ этомъ мы можемъ убѣдиться изъ разсмотрѣнія его христологіи.

Христосъ, съ точки зрѣнія великаго отца церкви, есть высшее явленіе благодати; ибо во Христѣ человѣческая природа такъ была воспринята Богомъ, что воспринимающій и воспринятое стали въ Немъ едино Въ Немъ, „какъ въ нашей Главѣ (т.-е. Главѣ церкви), раскрывается самый источникъ благодати, откуда, по мѣрѣ каждаго, она изливается „на всѣ члены Его тѣла...“ Христосъ есть человѣкъ, воспринятый Словомъ Божіимъ и ставшій съ Нимъ едино безъ всякихъ своихъ предшествовавшихъ заслугъ (nullis suis praecedentibus meritis). Сущность благодатнаго процесса и въ насъ, и во Христѣ одна и та же, но только въ Немъ этотъ процессъ достигаетъ своей законченной полноты. Чрезъ Него благодать распространяется и на всѣхъ вѣрныхъ [1]); когда силой и дѣйствіемъ благодати святые и вѣрные восходятъ къ небесамъ, — въ нихъ восходитъ самъ Христосъ, сшедшій съ небесъ [2]). Что совершается во Христѣ, то въ уменьшенномъ видѣ происходитъ и во всѣхъ членахъ Его соціальнаго организма. „Всякій человѣкъ отъ начала своей вѣры становится христіаниномъ тою же благодатью, которою Этотъ человѣкъ отъ зачатія своего сталъ Христомъ, всякій человѣкъ возрождается тѣмъ же Св. Духомъ, которымъ Онъ рождается; намъ прощаются грѣхи тѣмъ же Духомъ, коимъ было содѣлано чтобы Онъ не имѣлъ грѣха“ [3]). И далѣе. „какъ этотъ Единый былъ предопредѣленъ къ тому, чтобы быть намъ Главою, такъ же точно и мы многіе предопредѣлены къ тому, чтобы быть Его членами“ [4]). Въ соціальномъ организмѣ Христа, въ церкви, — благодать есть *принципъ единства во множествѣ*. Посредствомъ основныхъ церковныхъ таинствъ благодать совершаетъ въ насъ то, что въ Немъ уже совершилось. Какъ Христосъ родился отъ Духа Св. *даромъ* благодати, такъ же точно и мы *даромъ* получаемъ возрожденіе чрезъ крещеніе (lavacrum regenerationis) [5]); даромъ

[1]) De praedest. sanct., cap. 15.
[2]) De peccat merit. et remiss. cap 14, § 27.
[3]) De praedest. sanct., cap. 15.
[4]) Ibid.
[5]) Ibid.

пріобщаемся мы и крови и тѣлу Христову въ Евхаристіи [1]). Въ Евхаристіи выражается жизнь христіанъ во Христѣ, какъ членовъ Его тѣла и вотъ почему говоритъ Августинъ, пунические христіане мѣтко называютъ это таинство *жизнію* (vita) [2]).

Вообще видимая церковь для Августина есть *явленіе благодати во времени* и постольку нельзя говорить вмѣстѣ съ Рейтеромъ и Гарнакомъ объ ученіи о благодати и ученіи о церкви великаго апологета, какъ о двухъ независимыхъ другъ отъ друга догматахъ. Съ другой стороны, — благодать не исчерпывается церковью, какъ временнымъ историческимъ явленіемъ: она уготовляетъ себѣ избранниковъ и внѣ этихъ видимыхъ рамокъ. Земная церковь заключена въ границахъ пространства и времени, благодать же дѣйствуетъ по закону универсальнаго предопредѣленія. Постольку, очевидно, невозможно признать вмѣстѣ съ Бауромъ, что ученіе о благодати у Августина есть результатъ воздѣйствія на догматъ церкви, „какъ она въ то время сложилась въ законченную систему“ [3]).

Благодать въ ея *вѣчной идеѣ* уже потому не совпадаетъ съ церковью въ ея временномъ явленіи, что послѣдняя, какъ мы уже знаемъ, есть смѣшанное тѣло Христово (corpus permixtum). Но Августинъ, какъ мы уже видѣли, еще въ спорѣ противъ донатистовъ установилъ различіе между церковью, какъ обществомъ святыхъ и церковью, какъ видимымъ „общеніемъ таинствъ“, между церковью идеальною и церковью эмпирическою. Расходясь между собою во времени, благодатный порядокъ и церковь совпадаютъ и взаимно покрываются *въ идеѣ, въ вѣчности:* ибо церковь будущаго вѣка заключаетъ въ себѣ всѣхъ избранниковъ безъ всякой посторонней примѣси; она есть „истинное тѣло“ Христово и постольку представляетъ собою совершенное и полное обнаруженіе благодати.

Элементарная форма, въ которой по преимуществу выражается дѣйствіе благодати на землѣ, есть *соціальная жизнь земной церкви;* конечная и безусловная цѣль его есть *соціальное единство избранныхъ во Христѣ, единство вѣчнаго града Божія.*

---

1) Ibid., cap. 13.
2) De peccat merit et remiss , lib I, cap. 24, § 34.
3) Die christl. Kirche, стр. 144.

IV.

До пелагіанскаго спора, какъ видно изъ приведеннаго выше признанія Августина, онъ созерцалъ благодать въ ея временномъ явленіи, — въ видимой церкви и не задавался умозрительнымъ вопросомъ о ея вѣчной сущности. Онъ довольствовался господствующимъ въ церкви понятіемъ благодати, *какъ оно выражалось in concreto въ церковныхъ учрежденіяхъ и въ жизни церкви*[1]). Въ ранніе годы своей дѣятельности до посвященія въ епископы, Августинъ стоялъ на точкѣ зрѣнія, которая впослѣдствіи имъ самимъ была осуждена, какъ полупелагіанская: благодать, думалъ онъ, дѣлаетъ въ насъ наши благія дѣла; но первоначальное движеніе нашего естества къ добру, наша вѣра, происходитъ отъ насъ самихъ: она есть актъ нашей свободы[2]). Это, собственно говоря, точка зрѣнія наивнаго сознанія, которое усматриваетъ въ церковномъ тѣлѣ активную благодать и активную человѣческую волю, но еще не углубляется въ метафизическій вопросъ о ихъ взаимномъ отношеніи.

Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ Августинъ дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ. Въ Confessiones благодать уже представляется ему какъ Божественный даръ, который не только даетъ намъ силу творить добрыя дѣла, но и обусловливаетъ самое обращеніе наше къ Богу, самое начало нашей вѣры[3]). Однако и въ Confessiones, какъ и во всѣхъ сочиненіяхъ, предшествовавшихъ появленію пелагіанства, Августинъ говоритъ лишь о тѣхъ или другихъ конкретныхъ явленіяхъ благодати, высказывается о ней по тому или другому конкретному поводу.

Утверждая принципъ человѣческой свободы во всей его отвлеченности и исключительности, пелагіанство тѣмъ самымъ впервые выдвинуло и поставило передъ Августиномъ общій умозрительный вопросъ о благодати во всемъ его объемѣ: *что такое вообще благодать, каковъ всеобщій способъ ея дѣйствованія, каково вообще ея отношеніе къ человѣческой свободѣ?* Отвѣтъ великаго отца церкви на этотъ вопросъ былъ подготовленъ всѣмъ его предшествовавшимъ религіознымъ развитіемъ.

---

[1]) De praedest. sanct., cap. 14, § 27. De dono persever., cap. 20, § 53.

[2]) De praedest. sanct., cap. 3, § 7.

[3]) См De dono persever., cap. 20, § 53, гдѣ Августинъ ссылается на соотвѣтствующія мѣста Confessiones.

Человѣческая природа подавлена силою зла, и свобода человѣка есть лишь отрицательное, *злое* начало, — таково центральное убѣжденіе Августина, составляющее плодъ наблюденія и опыта всей его жизни. Неудивительно, что добро представляется ему лишь какъ начало абсолютно сверхчеловѣческое, и благодать понимается имъ какъ фатумъ, совершающій спасеніе человѣка чрезъ уничтоженіе его свободы. По смыслу и сущности основного христіанскаго принципа, спасеніе не можетъ быть дѣломъ ни одного Божества, ни одного человѣка. Христіанская идея Богочеловѣчества, кромѣ благодатнаго дѣйствія свыше, требуетъ еще и *содѣйствія* человѣческой свободы въ дѣлѣ спасенія. Но человѣчество, какимъ наблюдалъ его Августинъ, не есть здоровое и нормальное человѣчество, и нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что спасеніе представляется ему одностороннимъ дѣйствіемъ благодати, въ которомъ человѣческій элементъ обреченъ на пассивную роль автомата.

Принципъ свободы въ этомъ разложившемся обществѣ былъ лишь началомъ центробѣжнымъ, разрушительнымъ; и въ пелагіанствѣ раскрылось дѣйствительное его отношеніе къ общественному строю того времени. Принципъ свободы въ пелагіанскомъ ученіи выразился такъ же, какъ онъ выражался во всей исторической дѣйствительности того времени, — въ отрицаніи органическаго, соціальнаго единства и въ возстаніи противъ мистическаго, организующаго дѣйствія благодати. Ради спасенія общества, этотъ разрушительный принципъ долженъ былъ быть насильственно обузданъ и подавленъ: коллективное единство церковнаго организма для массы могло быть лишь принудительнымъ, насильственнымъ. Этимъ объясняются своеобразныя особенности Августинова ученія о благодати.

Благодать Божія явилась ему, какъ сила всемогущая, неодолимая. Она создаетъ духовную силу Рима руками варваровъ, уничтожающихъ его свѣтское могущество; она приводитъ людей къ единству во Христѣ силою свѣтскаго меча; она торжествуетъ въ паденіи и уничиженіи человѣческой силы, ниспосылаетъ людямъ бѣдствія для ихъ вразумленія, дѣйствуетъ на нихъ толчками и ударами; она потрясаетъ основы вселенной и совершаетъ чудо спасенія человѣческаго, сокрушая, насилуя и разрушая. По отношенію къ обществу того времени, христіанскому лишь по имени, языческому по сущности, она есть внѣшній, насильственный законъ, суровый и неумолимый; ибо она есть его осужденіе и упраздненіе; по отношенію къ этому обществу, она есть фатумъ.

Такимъ дѣйствительно должно было представляться дѣйствіе благодати религіозному мыслителю того времени; но Августинъ принялъ временное явленіе благодати за *всеобщій законъ ея дѣйствія*. „Предопредѣленіе Божіе относительно добра, говоритъ онъ, есть уготовленіе благодати; благодать же есть *послѣдствіе самого предопредѣленія*“ [1]). Притомъ, предопредѣленіе, этотъ вѣчный законъ, которымъ Богъ все нормировалъ, есть, съ точки зрѣнія Августина, всеобщее отношеніе Бога къ твари благодать же — лишь частное Его дѣйствіе. Предопредѣленіе есть вселенскій законъ, осуществляющійся въ цѣломъ строѣ мірозданія, въ спасеніи праведныхъ, какъ и въ осужденіи злыхъ: оно простирается на все и на всѣхъ; благодать же спасаетъ только *нѣкоторыхъ*, т.-е. избранныхъ, тѣхъ, *кому предопредѣлено спастись*. Сфера дѣйствія ея ограничена: она относится къ предопредѣленію, какъ частное къ всеобщему. „Согласно съ своей волей, которая одинаково вѣчна съ Его предвидѣніемъ, Богъ, конечно, уже совершилъ на небѣ и на землѣ все то, что Онъ хотѣлъ, нетолько прошедшее или настоящее, но даже и будущее“ [2]). Какъ спасеніе, такъ и осужденіе людей отъ вѣка совершено въ предопредѣленіи. Съ этой точки зрѣнія, конечно, нельзя говорить о какомъ-либо свободномъ содѣйствіи человѣка въ дѣлѣ спасенія. Каждое движеніе человѣческой воли къ добру есть лишь автоматическое повтореніе предвѣчнаго Божественнаго акта; благодать, спасающая *по предопредѣленію*, есть совершенное отрицаніе свободы.

Нашей грѣховной природѣ „ниспосылается такая помощь, чтобы Божественная благодать водила ее неуклонно и неодолимо (indeclinabiliter et insuperabiliter) и чтобы такимъ образомъ, человѣческая воля, при всей своей слабости не падала и не побѣждалась бы никакой превратностью“ [3]). „*Когда Богъ хочетъ спасти кого-либо, Ему не въ состояніи противиться никакой человѣческій произволъ*“ [4]). Въ силу первороднаго грѣха все человѣчество составляетъ одну массу погибшихъ. Но Богъ не по заслугамъ людей, а актомъ милости, даромъ благодати, — предназначилъ среди потомства Адама опредѣленное число избран-

---

[1]) De praedest. sanct., cap. 10, § 19. Praedestinatio Dei, quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus.

[2]) De C. D., lib. XXII, cap. 2.

[3]) De corrept. et gr., cap. 12 § 38.

[4]) Ibid. cap. 14 § 43. Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium.

никовъ ко спасенію[1]). Это число отъ вѣка опредѣлено, такъ что не можетъ быть ни уменьшено ни увеличено[2]). Этимъ избраннымъ однимъ дано благодатью пребыть вѣрными до конца; имъ Богъ до такой степени во всемъ содѣйствуетъ, что если они въ чемъ-либо согрѣшатъ и даже временно отпадутъ, то это только воспитаетъ въ нихъ смиреніе и, слѣдовательно, послужитъ имъ ко спасенію[3]). Напротивъ тѣ, кто не принадлежатъ къ этому предопредѣленному числу избранныхъ, — безъ милосердія справедливо судятся по заслугамъ своего грѣха: если таковые и получаютъ дары благодати, то лишь временно; они не пребываютъ до конца, оставляютъ Бога и оставляются Имъ[4]). Въ сравненіи съ числомъ погибающихъ, — спасающихся вообще очень немного; но разсматриваемое безотносительно, число послѣднихъ весьма велико; при томъ нельзя вмѣнять въ вину правосудію Божію это огромное число погибающихъ; нельзя было бы винить Его даже въ томъ случаѣ, если бы и всѣ погибли: ибо по заслугамъ грѣха всѣ достойны осужденія[5]).

На вопросъ, — почему Богъ однимъ даетъ силу пребыть вѣрными до конца, другимъ же нѣтъ, почему Онъ однихъ милуетъ а другихъ ожесточаетъ,— отвѣтъ можетъ быть лишь одинъ: „пути Божіи неисповѣдимы“[6]). Такихъ вопросовъ можно задавать безконечное множество. Почему изъ двухъ младенцевъ, одинаково причастныхъ первородному грѣху, „одинъ берется, а другой оставляется“, — одинъ умираетъ, не доживъ до крещенья, а другой, — тотчасъ послѣ совершенія надъ нимъ этого таинства; почему, слѣдовательно, одинъ наслѣдуетъ вѣчныя муки, а другой блаженство? Оттого что Богу угодно было явить милость рядомъ съ правосудіемъ, одного даромъ спасти, а другого осудить за первородный грѣхъ[7]). Почему изъ двухъ взрослыхъ безбожниковъ

---

[1]) De C. D. lib. XIV, cap. 26, De corrept. et. gr. cap. 7.

[2]) De corrept. et gr. cap. 13 § 39. Certum vero esse numerum electorum, neque augendum, neque minuendum. Этотъ партикуляристическій характеръ ученія о предопредѣленіи Августина упускается изъ вида проф. Лопухинымъ, который ошибочно передаетъ мысль Августина слѣдующими словами: „Богъ предопредѣлилъ спасти человѣчество черезъ Сына Своего Единороднаго и эта цѣль вполнѣ достигается въ отношеніи къ человѣчеству какъ цѣлому (?)“. См. годичный актъ С.-Пб. духовной академіи въ 1892 г. стр. 51.

[3]) Ibid. cap. 9 § 24.

[4]) Ibid. cap. 13 § 42.

[5]) Ibid. cap. 10 § 28; De praedest. sanct. cap. 9.

[6]) De dono persever. cap. 8 § 19. De corrept. et gratia, cap. 8

[7]) De dono persever. cap. 9, 10, 11.

одинъ такъ слышитъ слово Божіе, что обращается имъ, другой же, имѣя уши слышать, не слышитъ?[1]) Почему жителямъ Тира и Сидона не было дано вовсе слышать ученія истины, между тѣмъ какъ, по свидѣтельству самого Евангелія, они обладали врожденной способностью къ его пониманію и покаялись бы, если бы слышали? Оттого, что они не принадлежали къ „опредѣленному числу“[2]) избранныхъ. Богъ властенъ дѣлать одни сосуды для низкаго, другіе для почетнаго употребленія. Въ ранніе годы своей литературной дѣятельности Августинъ училъ, что предопредѣленіе Божіе основано на предвидѣніи. Богъ предназначилъ ко спасенію тѣхъ, *коихъ вѣру онъ предвидѣлъ*. Впослѣдствіи же, какъ мы знаемъ, онъ пришелъ къ тому заключенію, что самая вѣра есть результатъ предопредѣленія[3]); постольку, наоборотъ, предопредѣленіе само служитъ основаніемъ предвидѣнія; Богъ предвидитъ вѣру избранныхъ *потому, что Онъ ее предопредѣлилъ*[4]). Лишь въ спорѣ съ пелагіанами Августинъ пришелъ къ признанію предопредѣленія абсолютнаго, безосновнаго; въ антипелагіанскихъ произведеніяхъ великаго апологета ученіе о предопредѣленіи впервые было имъ развито до конца[5]) со всѣми его разрушительными для человѣческой свободы послѣдствіями.

Въ этомъ уничтоженіи свободы заключается великое несовершенство ученія Августина. Если мы станемъ на условную историческую точку зрѣнія, то мы должны признать, что по отношенію къ своей исторической средѣ и эпохѣ онъ правъ. Тотъ великій всемірно-историческій кризисъ, который совершался на его глазахъ, былъ дѣйствительно великимъ насиліемъ Христовымъ надъ грѣховнымъ человѣчествомъ и постольку торжествомъ Августиновскихъ началъ и пораженіемъ пелагіанства. Но для всесторонней исторической оцѣнки ученія, которое прежде всего хочетъ быть христіанскимъ, необходимо уяснить себѣ его отношеніе къ христіанству въ его цѣломъ. Если мы взглянемъ на него съ универсально-христіанской точки зрѣнія, то мы легко убѣдимся въ томъ, что оно заключаетъ въ себѣ нѣкоторое отклоненіе отъ основного христіанскаго принципа. Теорія безоснов-

---

[1]) Ibid. cap. 9.

[2]) Ibid. cap. 14, § 35.

[3]) De praedest. sanct. cap. 3, § 7. Здѣсь Августинъ ссылается на раннее свое произведеніе (комментарій къ Посл. къ Римл.), которое заключаетъ въ себѣ первоначальное воззрѣніе, исправленное имъ впослѣдствіи въ Retractationes.

[4]) Ibid.

[5]) De dono persever. cap. 20, § 53.

наго, абсолютнаго предопредѣленія потому чужда христіанству, что съ христіанской точки зрѣнія верховное начало не есть предопредѣленіе, а Божественная любовь, которая одна безосновна и одна всему служитъ основою. Съ этой точки зрѣнія уже не можетъ быть рѣчи о предопредѣленіи *безотносительномъ,* т.-е. о такомъ предопредѣленіи, которое бы не было обосновано и оправдано въ Божественной любви. Ученіе о предопредѣленіи, если только мы предположимъ, что *все существующее предопредѣлено въ отношеніи къ Божественной любви,* не заключаетъ въ себѣ ничего возмутительнаго или антихристіанскаго, а напротивъ представляется необходимымъ предположеніемъ въ христіанствѣ. Между тѣмъ, ученіе о предопредѣленіи въ томъ видѣ, какъ оно формулировано Августиномъ, возмущаетъ наше нравственное чувство; это обусловливается именно тѣмъ, что любовь не есть верховное начало въ ученіи великаго отца церкви. Когда мы ссылаемся на „неисповѣдимость путей Божіихъ“, то съ христіанской точки зрѣнія это значитъ, что мы не знаемъ тѣхъ путей и способовъ, какими Божественная любовь осуществляетъ свои цѣли; это невѣдѣніе не служитъ для насъ источникомъ страха, ибо мы успокоиваемся въ *довѣріи* къ этой любви, для которой дорого каждое созданіе, какъ такое. Между тѣмъ, у Августина ссылка на „неисповѣдимость путей Божіихъ“ получаетъ иной смыслъ: она означаетъ, что предопредѣленіе Божіе, какъ безотносительное и безосновное, не можетъ быть чѣмъ-либо другимъ объяснено или обосновано и не нуждается въ оправданіи любовью, будучи само по себѣ абсолютною правдою. Для любви не можетъ быть нужна гибель новорожденнаго младенца или цѣлыхъ народовъ, не имѣвшихъ возможности слышать слово Божіе. Между тѣмъ, для цѣлей вѣчнаго предопредѣленія или порядка, *какъ его понимаетъ Августинъ,* нужно сочетаніе свѣта и тѣни, нужны сосуды гнѣва рядомъ съ сосудами милосердія; здѣсь отдѣльная человѣческая личность уже не есть цѣль, а средство; довѣріе къ „неисповѣдимымъ путямъ Божіимъ“ смѣняется страхомъ передъ неумолимымъ предопредѣленіемъ[1]).

Уже раньше, при характеристикѣ антиманихейскихъ произведеній Августина, мы видѣли, что центральная тайна христіанства — Боговоплощеніе (т.-е. высшее выраженіе Божественной любви)

---

1) Самъ Августинъ говоритъ о „спасительномъ страхѣ“ (salubertimus timor), проистекающемъ изъ недостовѣрности спасенія, который побуждаетъ насъ къ добродѣтельной жизни. De corr. et gr. cap. 13, § 40.

не есть центральная идея его ученія. То же должно сказать и объ его антипелагіанской проповѣди. Центральнымъ понятіемъ и здѣсь является *вѣчный порядокъ, законъ, дѣйствующій какъ предопредѣленіе,* а не богочеловѣческая личность Христа. Высшее явленіе благодатнаго принципа, Христосъ, потому самому есть высшее обнаруженіе предопредѣленія. „Нѣтъ болѣе славнаго примѣра предопредѣленія, чѣмъ самъ Іисусъ“ (nullum autem illustrius exemplum praedestinationis, quam ipse Iesus). „Кто изъ вѣрныхъ хочетъ хорошо понять предопредѣленіе, тотъ пусть взираетъ на Него и въ Немъ найдетъ самого себя“. Богъ, сдѣлавшій этого воспринятаго Имъ человѣка изъ сѣмени Давида праведнымъ безъ всякихъ Его предшествовавшихъ заслугъ, такъ же поступитъ и со святыми, которыхъ Онъ предопредѣлилъ. Богъ въ людяхъ, какъ и въ Немъ, содѣлываетъ благую волю. Создатель вселенной „и Его и насъ предопредѣлилъ. Ибо и въ Немъ, чтобы Онъ сталъ нашимъ Главою, и въ насъ, чтобы мы стали Его членами. Онъ предвидѣлъ не дѣла наши, имѣющія предшествовать, а будущія Свои дѣла“[1]). „Предопредѣленіе святыхъ

[1]) Профессоръ С.-П. Дух. Академіи Лопухинъ, въ цитированной уже мною актовой рѣчи („Идея Промысла Божія въ исторіи ireимущ. по воззрѣніямъ Августина и Боссюэта“) упрекаетъ меня въ неправильномъ пониманіи Августиновой теоріи предопредѣленія и замѣчаетъ, между прочимъ, слѣдующее: „На истинное разумѣніе идеи предопредѣленія могла бы навести автора и сдѣланная имъ выдержка изъ Августина, гдѣ говорится, что Богъ предвидѣлъ (т.-е. предопредѣлилъ) не *дѣла наши,* имѣющія предшествовать, а будущія Свои дѣла, т.-е. (поясняетъ г. Лопухинъ) Онъ предопредѣлилъ конечныя цѣли, а не свободу отдѣльныхъ личностей, подобно тому, какъ соціальная статистика опредѣляетъ извѣстное количество преступниковъ, но не лично каждаго изъ нихъ“. Однако не слѣдуетъ забывать, что подъ „дѣлами благодати“ или „дѣлами Божіими“ Августинъ понимаетъ, между прочимъ, и все то, что обыкновенно принято называть человѣческими добрыми дѣлами, что для него каждое движеніе нашей природы къ добру (какъ онъ училъ въ послѣдніе годы своей дѣятельности) есть результатъ предопредѣленія. Такъ Августинъ говоритъ относительно вѣры потомковъ Авраама, обѣщанной послѣднему Богомъ: non de voluntatis nostrae potestate sed de sua praedestinatione (Deus) promisit. Promisit enim, quod ipse facturus erat, non quod homines. Quod etsi faciunt homines bona, quae pertinent ad colendum Deum, ipse facit, ut illi faciant, quae praecepit, non illi faciunt, ut ipse faciat, quod promisit (De praed. sanct. cap. 8, § 19). Августинъ дѣйствительно признаетъ человѣческую свободу какъ *отрицательное, злое начало,* чего и я никогда не думалъ отрицать (см. мою статью: „Философія христіанской теократіи“ въ ноябрьскомъ № Вопр. Фил. и Псих. 1891, стр. 140). Что же касается свободы къ добру, то въ виду статей проф. Лопухина и Г Малеванскаго, который также считаетъ Августина „защитникомъ свободы въ истинномъ смыслѣ слова“ (Опытъ о свободѣ воли см. Труды Кіевской Дух. Акад. 1891 г., октябрь) я признаю необходимымъ напомнить слѣдующее: Между раннимъ періодомъ литературной дѣятельности Августина и послѣдними его (антипелагіанскими) произведеніями есть существенная разница: въ первыхъ онъ признаетъ, что initium

всего болѣе обнаружилось въ Святомъ Святыхъ: кто можетъ отрицать это предопредѣленіе изъ понимающихъ глаголы истины? Ибо мы знаемъ, что самъ Господь Славы, — поскольку Сынъ Божій сталъ человѣкомъ, — предопредѣленъ“ [1]).

Такимъ образомъ, человѣческая воля Христа, какъ и человѣческая воля вообще, низводится Августиномъ до степени пассивной среды благодати, автоматическаго орудія предопредѣленія. Притомъ, такъ какъ сама благодать не есть всеобщее Божественное дѣйствіе, а лишь одно изъ послѣдствій предопредѣленія, то и человѣчество Христа, какъ выраженіе благодати по преимуществу, *есть лишь частное проявленіе всеобщаго закона предопредѣленія.*

Эта христологія Августина служитъ лучшимъ показателемъ отношенія его теократическаго идеала къ христіанской идеѣ. Христіанскій идеалъ требуетъ совершеннаго примиренія человѣческой свободы съ Божественною благодатью во Христѣ, — органическаго единства и взаимодѣйствія свободнаго Божества и свободнаго человѣчества. Между тѣмъ, ученіе Августина принципіально отрицаетъ во Христѣ человѣческую свободу. Конечно, и съ точки зрѣнія универсальной христіанской идеи наше грѣховное состояніе есть состояніе *относительной несвободы;* но ученіе Августина возводитъ это относительное, временное состояніе въ вѣчный абсолютный принципъ, — въ этомъ именно и заключается уклоненіе его ученія отъ христіанства.

Высшее понятіе ученія Августина есть единый Божественный порядокъ вселенной; всемірное господство Божественнаго права есть его соціальный идеалъ. Этотъ идеалъ всемірнаго Божественнаго права и правды, какъ всеобщей нормы соціальныхъ отношеній, есть необходимый моментъ въ христіанствѣ; но заблужденіе Августина заключается только въ томъ, что онъ принялъ часть за цѣлое, сторону христіанства за все христіанство

---

fidei есть актъ нашей свободы, что онъ безусловно отрицаетъ въ послѣднихъ. Затѣмъ и въ антипелагіанскихъ произведеніяхъ А. постоянно защищается противъ упрека, будто онъ отрицаетъ свободу и часто говоритъ о свободѣ человѣка къ добру. Но эта свобода окажется мнимою, если мы вспомнимъ I) что благодать дѣйствуетъ на насъ indeclinabiliter et insuperabiliter (De corr. et gr. c. 12, § 38), II) что этому дѣйствію благодати (когда Богъ хочетъ спасти человѣка) „не въ состояніи противиться никакая человѣческая воля“ (Ibid. c. 14, § 43), III) что предопредѣленіе Божіе о насъ служитъ основаніемъ Его предвидѣнію, а не наоборотъ (De praedest. sanct. c. 3, § 7). О непослѣдовательности А. въ ученіи о свободѣ прародителя см. конецъ слѣдующей главы.

[1]) См. De praed. sanct. cap. 15, De corrept. et gr. cap. 11, De dono persever. cap. 24, откуда заимствованы всѣ приведенныя цитаты.

и возвелъ одинъ изъ его элементовъ въ верховное начало. Это заблужденіе однако не есть индивидуальная, личная ошибка великаго отца церкви, а особенность той односторонней формы христіанства, которую онъ собою представляетъ.

Дѣло въ томъ, что Августинъ, какъ уже было нами указано, есть апологетъ латинской идеи въ христіанствѣ и поскольку онъ принимаетъ этотъ латинскій элементъ за высшее и безусловное, — онъ волей-неволей уклоняется въ римское язычество, уступая силѣ вѣкового преданія латинскаго Запада.

Здѣсь онъ встрѣчается съ своимъ противникомъ Пелагіемъ, съ которымъ онъ, при всѣхъ взаимныхъ разногласіяхъ и различіяхъ, стоитъ на общей исторической почвѣ. Несмотря на глубокую противоположность въ образѣ мыслей, въ направленіи и характерѣ обоихъ мыслителей, несмотря на неизмѣримое превосходство великаго отца церкви надъ осужденнымъ церковью еретикомъ, — въ обоихъ легко узнаются общія фамильныя черты латинскаго типа.

Въ концѣ концовъ, оба проповѣдуютъ *спасеніе по закону,* оба возводятъ законъ въ абсолютный принципъ. Но у Пелагія верховный принципъ есть законъ, какъ внѣшняя эмпирическая норма, отъ соблюденія которой зависитъ спасеніе, тогда какъ у Августина верховное начало есть предвѣчный Божественный законъ, какъ предопредѣленіе. Коренное различіе между тѣмъ и другимъ заключается въ томъ, что у Пелагія исполнительница закона есть свободная человѣческая воля, награждаемая за заслуги, а у Августина — благодать, дѣйствующая по предопредѣленію. Одинъ приписываетъ спасеніе одностороннему дѣйствію человѣка, другой — Божества. Постольку у обоихъ законническій элементъ ученія выражается въ умаленіи Богочеловѣческой личности Христа. Ибо, если для Пелагія жизнь и страданіе Христа есть лишь частная Его заслуга передъ закономъ, лишенная всеобщаго мірового значенія, то и у Августина человѣчество Христа, какъ мы видѣли, есть лишь частное явленіе предвѣчнаго закона, и соціальное дѣйствіе благодати ограничено въ своемъ объемѣ.

Пелагіанство заключаетъ въ себѣ одну сторону христіанскаго теократическаго идеала, которой недостаетъ Августину: идеалъ этотъ требуетъ дѣйствительно такой человѣческой воли, которая была бы въ состояніи содѣйствовать благодати въ свободѣ. Съ точки зрѣнія этого идеала Пелагій правъ въ томъ, что призываетъ человѣческую свободу къ дѣйствію; но его ученіе есть проповѣдь антихристіанская и антитеократическая, поскольку

оно утверждаетъ свободу *односторонним образомъ,* поскольку оно эмансипируетъ человѣческую волю отъ соціальнаго, организующаго дѣйствія благодати. Христіанская теократія не хочетъ быть дѣломъ рукъ человѣческихъ, и съ этой точки зрѣнія неправъ Пелагій.

Но, съ другой стороны, Августинъ, представляющій собою противоположную односторонность, точно такъ же правъ и не правъ, какъ и его противники — пелагіане. Христіанская теократія не хочетъ быть дѣломъ одного Божества и требуетъ свободнаго человѣчества, какъ базиса для дѣйствія благодати.

Какъ ученіе одностороннее, августинизмъ никогда не могъ преодолѣть противоположной ему односторонности пелагіанства, которая всегда противополагается ему съ нѣкоторымъ, хотя и *меньшимъ* историческимъ правомъ.

Но не говоря уже объ относительной правотѣ августинизма, какъ ученія, болѣе соотвѣтствующаго идеальнымъ историческимъ требованіямъ и историческимъ условіямъ той эпохи, онъ имѣетъ за себя еще одно громадное преимущество. Пелагіанство, какъ міросозерцаніе индивидуалистическое, антицерковное, не сдержано въ своемъ развитіи церковнымъ преданіемъ, которое дѣйствительно очень скоро отбрасывается имъ какъ ненужный балластъ. Отдѣльная личность здѣсь предоставлена своему индивидуальному усмотрѣнію и произволу; и вотъ почему пелагіанство очень скоро могло эмансипироваться отъ христіанства, обнаруживъ свои языческія особенности. Въ иномъ положеніи находится Августинъ. Въ качествѣ апологета соціальной жизни церкви и церковной организаціи, онъ сдержанъ въ своей проповѣди христіанскими началами, живущими и дѣйствующими въ его церкви и ея преданіемъ. Между тѣмъ, хотя въ то время особенности двухъ половинъ христіанства—восточнаго, эллинскаго и западнаго, латинскаго — уже рѣзко обозначились, онѣ еще не начинали между собою братоубійственнаго спора. Особенности эти, слѣдовательно, умѣрялись и сдерживались общими вселенскохристіанскими началами, на почвѣ коихъ утверждалось и поддерживалось всемірное христіанское единеніе. Благодѣтельное, спасительное дѣйствіе этихъ началъ выражалось и въ повседневной жизни церквей, и въ твореніяхъ христіанскихъ мыслителей; оно выразилось и въ ученіи Августина. Латинскій элементъ этого ученія умѣренъ и сдержанъ нетолько огромнымъ богатствомъ христіанскихъ идей, которое оно въ себѣ заключаетъ, но и его христіанскимъ личнымъ настроеніемъ.

Глубоко-религіозный геній Августина, какъ мы видѣли, возставалъ и возмущался противъ насилія: онъ пламенно желалъ свободы и долженъ былъ ратовать за систему, основанную на подавленіи свободы и насиліи. Система эта не была его личнымъ измышленіемъ — она до извѣстной степени была *навязана* ему исторіей. Онъ боролся съ ней, и борьба эта выразилась во множествѣ колебаній, непослѣдовательностей и субъективныхъ противорѣчій. И въ концѣ концовъ эта объективно-историческая сила сломила и покорила его, *принудила его войти* въ рамки латинской системы и противъ воли сдѣлала ея отцомъ и насадителемъ.

Конечно, Августинъ не былъ только апологетомъ латинства: онъ, кромѣ того, увѣковѣчилъ свое христіанское настроеніе въ чудномъ, безсмертномъ изображеніи. Особенность этого религіознаго настроенія такова, что не укладывается въ опредѣленныя рамки системы. Личная религіозная жизнь для Августина есть прежде всего интимное, непосредственное отношеніе человѣка къ Богу, которое характеризуется словами: „жить въ Богѣ“, „прилѣпляться къ Богу“. Августинъ изобразилъ въ своей исповѣди процессъ религіознаго исканія, которое успокоивается лишь въ совершенномъ обладаніи Богомъ. Пламенная любовь къ Богу, при глубокомъ сознаніи своей человѣческой грѣховности, довѣріе къ Нему и надежда на прощеніе — таковы мотивы этого настроенія, постольку истинно религіознаго и христіанскаго[1]).

Но этотъ христіанскій элементъ личнаго настроенія Августина не вполнѣ гармонируетъ съ его системой, частью же находится въ прямомъ противорѣчіи и борьбѣ съ нею. Въ сущности, оно подсѣкается ею въ самомъ корнѣ. Ибо если верховный принципъ отношенія Бога къ твари не есть любовь, а безстрастный, холодный законъ, воздающій каждому должное, если спасающее дѣйствіе благодати ограничивается меньшинствомъ предопредѣленныхъ избранниковъ, если, наконецъ, Сынъ Божій есть искупленіе не для всѣхъ, *а для нѣкоторыхъ только*, то никто не можетъ быть увѣренъ въ своемъ спасеніи. Тогда, какъ мы уже говорили,—не можетъ быть рѣчи о довѣріи къ Богу, и отношеніе къ Нему человѣка обращается въ вѣчный страхъ, который не можетъ быть уравновѣшенъ надеждой. Система Августина поэтому не представляетъ достаточныхъ объективныхъ

---

1) Ср. характеристику религіознаго настроенія Августина у Гарнака, Dogmengesch. т. III, стр. 54—84 и его же —Augustin's Confessionen. При множествѣ превосходныхъ замѣчаній, характеристика эта страдаетъ неполнотой, поскольку она упускаетъ изъ виду колебанія въ настроеніи А., измѣнчивомъ по причинамъ, указаннымъ выше. Ср. стр. 83.

основаній для религіозной надежды и не даетъ того успокоенія въ Богѣ, котораго ищетъ его настроеніе. Отъ того-то Августинъ гораздо симпатичнѣе въ своей „Исповѣди“, чѣмъ въ своемъ ученіи: онъ привлекательнѣе въ томъ, что онъ искалъ, чѣмъ въ томъ, что онъ нашелъ.

Въ спорѣ объ идеальныхъ основахъ новаго общества Августинъ одержалъ побѣду надъ Пелагіемъ, но побѣда эта не могла быть полною: пелагіанство въ чистомъ видѣ было осуждено на Ефесскомъ соборѣ и въ скоромъ времени совсѣмъ исчезло, но продолжало существовать, какъ *полупелагіанство*. И въ этомъ видѣ оно неоднократно было осуждаемо римскою церковью и тѣмъ не менѣе безпрестанно воскресало на западѣ подъ видомъ ортодоксальныхъ католическихъ ученій. Августинъ, напротивъ, былъ канонизированъ и признанъ авторитетнымъ учителемъ церкви, но многія ученія его были неоднократно осуждаемы, хотя и не подъ его именемъ (такъ вмѣстѣ съ ученіемъ янсенистовъ были осуждены многія положенія прямо Августиновскія). Августинъ не могъ уничтожить своего противника потому, что самъ онъ страдалъ общей съ нимъ болѣзнью, потому что самъ онъ не преодолѣлъ въ себѣ вполнѣ латинскаго язычества.

Дѣйствительно, поскольку законъ возводится въ верховный и абсолютный принципъ, между благодатью и свободой нѣтъ возможнаго примиренія. Если благодать можетъ торжествовать лишь черезъ уничтоженіе человѣческой свободы, то по отношенію къ человѣческой волѣ она есть безусловно чуждый и внѣшній законъ. Постольку и свобода есть безусловно враждебный благодати принципъ. Если законъ есть всеобщій и необходимый способъ дѣйствія благодати, то благодать и свобода суть вѣчно внѣшнія, чуждыя и взаимно враждебныя другъ другу сферы. Для христіанства *законническаго* весь споръ о благодати есть лишь безысходное противорѣчіе: оно должно вѣчно колебаться между противоположными и одинаково неудовлетворительными рѣшеніями Августина и Пелагія. Для латинскаго христіанства споръ этотъ имѣетъ роковое значеніе лишь поскольку оно возводитъ свою особенность въ верховный принципъ, принимая себя за цѣлое христіанство; но онъ не опасенъ для него, по скольку оно стоитъ на почвѣ вселенско-христіанскаго идеала. Ибо съ точки зрѣнія основного христіанскаго принципа — Бого-

человѣчества — отношеніе между благодатью и свободой не есть вѣчная вражда: борьба между ними есть явленіе нашей несовершенной земной дѣйствительности. Поскольку грѣховное человѣчество не вмѣщаетъ въ себѣ благодати, она дѣйствительно есть для него внѣшній законъ. Но законъ есть форма временной, а не вѣчной дѣйствительности. Ибо въ вѣчной дѣйствительности благодать примиряется съ совершенной человѣческой свободой въ совершенномъ Богочеловѣчествѣ.

ГЛАВА V.

Ученіе о градѣ Божіемъ.

Христіанскія и полухристіанскія ученія съ которыми пришлось бороться Августину, не возстаютъ прямо и принципіально противъ идеи града Божія, противъ христіанскаго теократическаго идеала, какъ такого. Каждое изъ нихъ, признавая въ принципѣ идею Божественнаго царства, возстаетъ противъ одной какой-либо его стороны, ограничиваетъ его въ его проявленіяхъ. Такъ манихеи вѣруютъ въ свѣтлое царство, но противополагаютъ ему, какъ внѣшнюю границу, — царство сатаны. И донатисты не возстаютъ прямо противъ града Божія, но подмѣниваютъ въ немъ Божественную основу человѣческою, превращая его въ пуническое царство. Также и пелагіане признаютъ въ принципѣ царствіе Божіе, но призываютъ къ его обоснованію свободную человѣческую волю и видятъ въ немъ лишь внѣшнее единство закона, связующаго свободныя личности. Всѣ эти ученія сближаются между собою, какъ различныя проявленія враждебной христіанству стихіи; всѣ они такъ или иначе стремятся урѣзать, ограничить, умалить идею царствія Божія или низвести его съ его небесной высоты до низменнаго, человѣческаго уровня; но въ нихъ во всѣхъ самое отрицаніе прикрывается заимствованными изъ христіанства началами, а потому представляется частичнымъ, неполнымъ и какъ бы замаскированнымъ. Соотвѣтственно этому и Августинъ, въ качествѣ христіанскаго апологета, не имѣлъ случая противъ этихъ ученій высказать свою идею до конца, во всемъ ея объемѣ. Противъ этихъ противниковъ градъ Божій нуждается лишь въ частичной апологіи. Соотвѣтственно тѣмъ его сторонамъ, которыя подвергаются нападенію или отрицанію, апологетъ выдвигаетъ каждый разъ тѣ или другія его положительныя опредѣленія. Царствіе Божіе есть принципъ мірового единства и основа устройства

вселенной; въ порядкѣ человѣческомъ, соціальномъ, оно не связано съ одной какой-либо общиной или мѣстностью; оно универсально и общенародно. Въ земныхъ, человѣческихъ отношеніяхъ оно не есть совершившійся фактъ, а идеалъ, нравственный императивъ. Оно опредѣляетъ собой къ дѣйствію человѣческую волю не какъ внѣшняя только угроза или награда; оно проникаетъ собою внутреннимъ образомъ религіозную жизнь личности, какъ благодать, и связываетъ людей органически во единое соціальное тѣло. Таковы результаты Августиновой апологіи христіанскаго теократическаго идеала противъ манихеевъ, донатистовъ и пелагіанъ. Какъ противники блаженнаго Августина, при величайшей ихъ разнородности, связаны между собою однимъ общимъ отрицательнымъ мотивомъ, такъ же точно и его апологія проникнута единой положительной тенденціей. Но чтобы обнять и высказать свою теократическую идею во всей ея полнотѣ, великій апологетъ долженъ былъ столкнуться съ всестороннимъ ея отрицаніемъ; его ученіе могло облечься въ форму законченной системы лишь въ борьбѣ противъ язычества, которое враждуетъ противъ христіанскаго теократическаго идеала, *какъ такого,* отрицаетъ его *во всемъ его объемѣ*

Скрытое язычество полухристіанскихъ противниковъ Августина возстаетъ противъ упраздненія земной дѣйствительности во имя небеснаго царства и хочетъ устроить нѣкотораго рода компромиссъ между небомъ и землею; манихеи представляютъ раздвоеніе земной дѣйствительности, какъ вѣчное раздвоеніе, перенося образъ временнаго въ вѣчность. Донатисты налагаютъ печать святости на несовершенныя проявленія земной человѣческой жизни, а пелагіане боготворятъ человѣческую природу въ ея земномъ состояніи, дѣлая человѣческую свободу центромъ религіозной надежды. Земная стихія во всѣхъ этихъ ученіяхъ враждуетъ противъ неба, выдвигая рать за ратью противъ этого царства, котораго „плоть и кровь не наслѣдуютъ“; она борется съ нимъ самыми разнообразными путями и способами, то прикрываясь христіанскимъ знаменемъ, то противопоставляя ему прямое, принципіальное, *языческое* отрицаніе; тѣмъ самымъ христіанскій апологетъ града Божія вынуждается ко всесторонней его защитѣ и принципіальному, теоретическому его обоснованію.

I.

До самаго нашествія Алариха среди римскихъ язычниковъ твердо и упорно держалась вѣра въ *вѣчность Рима* и въ безконечность его царствія. Еще Виргилій влагалъ въ уста Юпитера извѣстныя слова о римлянахъ:

His ego nec metas rerum nec tempora pono,
Imperium sine fine dedi [Vergil. Aeneid. I, 278, 279]. [1])

Когда паденіе Рима разрушило иллюзію вѣчности его земного владычества, язычники стали обвинять во всемъ христіанъ, приписывая гибель древней столицы оставленію идоловъ и мести разгнѣванныхъ боговъ. Боги создали величіе Рима, они его охраняли и поддерживали, а христіанство его погубило: таково было ходячее языческое мнѣніе.

Радикально-противоположное нравоученіе извлекалъ изъ тѣхъ же событій Августинъ. Съ его точки зрѣнія боги, безсильные защитить самихъ себя отъ забвенія, — тѣмъ болѣе плохіе защитники римскаго величія: они проиграли процессъ передъ страшнымъ судомъ исторіи. Римъ съ его капищами палъ, а Константинополь, созданіе христіанскаго императора, отъ основанія своего не служившій языческимъ богамъ, „возросъ, растетъ и пребываетъ“ [2]). Самый Римъ устоялъ передъ язычникомъ Радагайзомъ, стоявшимъ за возстановленіе языческаго культа, чтобы пасть подъ ударами врага идоловъ, аріанина Алариха. Крушеніе Рима не есть возмездіе языческихъ боговъ; надъ нимъ совершается судьба всего земного, временнаго; „ибо всѣмъ земнымъ царствамъ будетъ конецъ“ [3]). Для Августина значеніе современныхъ ему событій резюмируется извѣстными словами пророчества Даніила. Нерукотворенное царствіе Божіе разрушило всѣ человѣческія царства, сокрушило идоловъ, а само возросло, обратившись во всемірное церковное зданіе, и овладѣло вселенною; такъ точно въ извѣстномъ видѣніи Навуходоносора (Даніилъ, II, 34, 35), камень, отдѣлившійся отъ горы безъ содѣйствія человѣческихъ рукъ, разбилъ великаго истукана, выросъ въ высокую гору и наполнилъ собою землю [4]). Собы-

[1]) Симъ я не полагаю предѣловъ ни въ пространствѣ, ни во времени, — я далъ имъ власть безъ конца.

[2]) Sermo CV, cap. 9, § 12.

[3]) Ibid. §§ 11, 13.

[4]) Enarratio in Psalm. XCVIII, § 14.

тіями времени само собою предрѣшается отношеніе Августина къ земному царству. „Не будемъ влагать сердце наше въ земное“, говоритъ онъ, „когда мы видимъ, что разрушается земля“. „Земныя царства мѣняются; пусть придетъ лучше Тотъ, о Которомъ сказано: царствію Его не будетъ конца“ [1]) Разрушается городъ, къ которому мы принадлежимъ въ силу тѣлеснаго рожденія, но пребываетъ вѣчно тотъ, въ которомъ мы духовно родились. Истинно вѣчный городъ имѣетъ своимъ основаніемъ небо, а не землю. „Что мы пугаемся гибели земныхъ царствъ? Намъ для того обѣщано небесное, чтобы мы не погибали вмѣстѣ съ земнымъ“ [2]). Между Августиномъ и язычниками идетъ споръ о томъ, который есть истинно вѣчный городъ — градъ Божій или городъ боговъ, городъ небесный или городъ земной, кому de jure и de facto принадлежитъ вѣчное царствіе? Въ этомъ спорѣ теократическій идеалъ отца церкви прежде всего противополагается языческому идеалу города вселенной.

Для разрѣшенія апологетической задачи Августина — мало однихъ отвлеченныхъ діалектическихъ разсужденій. Ему нужно показать, что идеалъ града Божія не упраздняется ходомъ событій, а оправдывается передъ судомъ исторія. Требуется доказать, что градъ Божій есть центральный мотивъ всемірной исторіи, что онъ есть безусловная провиденціальная цѣль, къ которой стремится все исторически-существующее. Какъ вѣчное ядро и разумный смыслъ временной дѣйствительности, градъ Божій не протекаетъ и не уничтожается подобно другимъ историческимъ явленіямъ, имѣющимъ лишь относительное, условное значеніе: онъ предшествуетъ созданію времени въ вѣчномъ Божественномъ планѣ, присутствуетъ отъ начала въ бѣгѣ временъ, непрестанно въ немъ сохраняется, раскрываясь постепенно, и переходитъ въ вѣчность, переживая самую временную дѣйствительность: онъ есть начало, середина и конецъ мірового процесса. По самому характеру апологетической задачи Августина, по самому свойству тезиса, который онъ стремится доказать, требуется ни болѣе ни менѣе какъ всемірно-историческое изслѣдованіе.

Противъ великаго отца церкви въ этомъ спорѣ стоитъ политеистическое міросозерцаніе древняго язычества, которое видитъ

---

[1]) Sermo CV, §§ 9, 11.

[2]) Ibid. § 9; тамъ же: Civitas sancta, civitas fidelis, civitas in terra peregrina, in coelo fundata est.

въ судьбахъ человѣчества хаосъ событій безъ общаго плана и порядка, — результатъ столкновенія между собою раздробленныхъ силъ божественныхъ, человѣческихъ и стихійныхъ. Главный факторъ въ исторіи съ этой вульгарно-политеистической точки зрѣнія есть вліяніе боговъ, капризныхъ и непостоянныхъ, которые безпрестанно мѣняютъ свое отношеніе къ человѣку,— то помогаютъ ему, то вредятъ. Политеистическому міросозерцанію недостаетъ вовсе понятія всемірной исторіи, какъ единаго, планомѣрнаго цѣлаго.

Противъ этого хаотическаго міровоззрѣнія, дробящаго дѣйствительность, Августинъ задается цѣлью показать, что *Богъ властвуетъ въ исторіи*. Соотвѣтственно съ этимъ, исторія представляется ему уже не собраніемъ безсвязныхъ явленій, а стройнымъ, разумнымъ цѣлымъ. Богъ, расположившій все существующее въ строгомъ порядкѣ, предопредѣлившій все мѣрою, числомъ и вѣсомъ, не могъ оставить неустроенными человѣческія отношенія. „Никакъ не слѣдуетъ о Немъ думать, чтобы законамъ Его Провидѣнія были чужды человѣческія царства, владычество людей и ихъ рабство“ [1]). Въ исторіи человѣчества, какъ и во всемъ міровомъ устройствѣ, господство Божества проявляется, какъ *стройный порядокъ*. Богъ располагаетъ человѣческими царствами, какъ христіанскими, такъ и языческими; Онъ раздаетъ ихъ, сообщая земное могущество то злымъ, то добрымъ. При этомъ Онъ не поступаетъ необдуманно или случайно: Онъ дѣйствуетъ какъ Богъ, а не какъ языческая Фортуна. Онъ дѣлаетъ это, сообразуясь съ вѣчной провиденціальной цѣлью, *„ради порядка вещей и временъ,* скрытаго отъ насъ, а Ему весьма извѣстнаго. Этому порядку временъ Онъ не рабствуетъ, какъ подчиненный, но Самъ правитъ имъ какъ Господь и располагаетъ какъ Управитель“ [2]).

Противъ язычниковъ, которые объясняютъ возвышеніе Рима милостью боговъ, а паденіе его — ихъ гнѣвомъ, Августинъ стремится показать провиденціальный планъ и разумный смыслъ въ судьбѣ самихъ языческихъ царствъ. Намъ нѣтъ надобности здѣсь излагать его пространную полемику противъ политеистическихъ религіозныхъ представленій, гдѣ онъ доказываетъ, что боги не были причиной величія Рима и не могли спасти его отъ гибели. Интересными представляются здѣсь лишь положительныя

---

1) De Civitate Dei, lib. V, cap. 11.

2) Ibid., lib. IV, cap. 83.

воззрѣнія самого Августина, — тѣ историческія объясненія, которыя онъ противопоставляетъ своимъ языческимъ противникамъ.

Причина величія римскаго царства не есть ни случай, ни слѣпой фатумъ, а разумный, цѣлесообразный *порядокъ*[1]). Древніе римляне, говоря словами Саллюстія, „были жадны до похвалы, щедры относительно денегъ, желали громадной славы и честнаго богатства". Въ этомъ честолюбіи, въ этомъ исканіи земной славы Августинъ видитъ господствующій мотивъ римской исторіи. Всѣ остальныя страсти римляне подавляли ради этой одной и для нея были готовы жертвовать всѣмъ — жизнью и имуществомъ[2]). Съ точки зрѣнія великаго отца церкви такое подавленіе однихъ страстей ради другихъ не есть истинная добродѣтель, такъ какъ всѣ эти жертвы имѣютъ въ виду радикально ложную цѣль; истинная добродѣтель есть та, которая служитъ высшему, вѣчному благу человѣка[3]), т.-е. прилѣпляется къ Богу. Что же касается такъ называемыхъ доблестей язычниковъ, то онѣ — лишь блѣдное, искаженное отраженіе, тѣнь истинной добродѣтели[4]); чуждыя истиннаго благочестія, онѣ скорѣе пороки, чѣмъ добродѣтели[5]). Судьба римлянъ съ логической необходимостью вытекаетъ изъ существа ихъ господствующей страсти: ихъ славолюбіе, какъ исканіе временнаго блага, не могло увѣнчаться вѣчной наградой. Римская слава протекла, какъ протекаетъ все временное, и въ этомъ обнаружилась *правда Божія*. Съ другой стороны, всѣ эти жертвы, принесенныя римлянами ради земной славы, были нѣкоторымъ подобіемъ добродѣтели и потому не должны были остаться безъ нѣкотораго временнаго вознагражденія, чтобы обнаружилась *благодать Божія*. Римлянамъ нечего жаловаться на справедливость Божію, — восклицаетъ Августинъ, — они уже получили свою награду[6]). Что же касается положительнаго смысла римской исторіи, то онъ, съ точки зрѣнія Августина, — не въ ней самой, а въ судьбахъ вышняго Іеру-

---

[1]) Causa magnitudinis imperii Romani nec fortuita est, nec fatalis, secundum eorum sententiam, sive opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabili ordine venientes; et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum voluntatem cujusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus divina providentia regna constituuntur humana (Ibid., lib. V, cap. 1).

[2]) Lib. V, cap. 12.

[3]) Ibid. § 4.

[4]) Ibid. cap. 15.

[5]) De Civitate Dei, lib. XX, cap. 25, cp. Contra Jul. pelag. lib. IV, cap. 3, § 27: omne, quod non ex fide, peccatum est.

[6]) De Civ. D. lib. V, cap. 15.

салима. Обнаруженіе правды Божіей въ судьбахъ языческаго царства имѣетъ значеніе назиданія для гражданъ вышняго города. Ибо если всѣ эти Муціи Сцеволы, Бруты и Торкваты готовы были на всякіе подвиги, терпѣли нужду, лишенія и страданія ради земной родины, которая отстоитъ отъ небеснаго Іерусалима, какъ земля отъ неба, то никакіе подвиги и жертвы ради небесной родины не должны казаться христіанамъ слишкомъ великими или невозможными. Примѣръ древнихъ язычниковъ долженъ воспитывать въ христіанахъ смиреніе: они не должны думать слишкомъ высоко о своихъ дѣлахъ, видя, что языческіе герои точно такъ же подвизались для несравненно меньшихъ, временныхъ благъ, какъ они для вѣчныхъ [1]).

Принципъ отношенія Августина къ исторіи, какъ видно изъ этого, есть *внѣшняя телеологія*. Языческія царства служатъ внѣшней имъ цѣли обнаруженія правды Божіей, которая не раскрываетъ въ нихъ своихъ положительныхъ качествъ, а проявляется въ нихъ лишь внѣшнимъ образомъ, какъ *возмездіе;* въ нихъ самихъ нѣтъ самобытной внутренней цѣли, и значеніе ихъ оцѣнивается внѣшнимъ имъ мѣриломъ — той *пользы,* которую они приносятъ гражданамъ вышняго города. Какъ зло въ мірѣ есть необходимая эстетическая антитеза добра такъ же точно и языческое земное царство необходимо, какъ контрастъ, которымъ обусловливается рельефность проявленій добра въ Божескомъ царствѣ [2]). Въ этомъ чисто отрицательномъ отношеніи къ языческой исторіи заключается анти-историческій характеръ міросозерцанія Августина. И тѣмъ не менѣе, при всѣхъ своихъ несовершенствахъ, тотъ историческій очеркъ, который даетъ Августинъ въ своей Civitas Dei, имѣетъ громадное значеніе и великую цѣну: это первая, грандіозная попытка представить всемірную исторію, какъ связное, расчлененное цѣлое, какъ планомѣрный процессъ развитія единой идеи. Для языческой древности самое понятіе всемірной исторіи было безусловно чуждымъ. Для древнихъ эллинскихъ философовъ весь міръ раздѣлялся на эллиновъ и варваровъ, и все варварское представлялось лишеннымъ цѣны и смысла; а для философовъ позднѣйшей, римской эпохи стояли на первомъ планѣ вопросы о задачахъ человѣческой личности и ея счастьи, а не о человѣчествѣ, какъ о единомъ исто-

---

[1]) Lib. V, cap. 17, 18. Кромѣ того Августинъ допускаетъ возможность другихъ причинъ возвышенія Рима, скрытыхъ отъ насъ, но извѣстныхъ Богу ibid. cap. 19.

[2]) См. напр. De Civ. D. l. XVII, cap. 11 lib. XVI, cap. 2, § 3, lib. XV, cap. 21.

рическомъ цѣломъ. Понятіе всемірной исторіи возросло на почвѣ христіанскаго универсализма, и Августину принадлежитъ несомнѣнно честь первой попытки провести это понятіе въ историческомъ изслѣдованіи.

Зависимость всѣхъ человѣческихъ дѣлъ, всего совершающагося въ исторіи отъ провиденціальнаго плана, съ точки зрѣнія Августина, не есть фатумъ. Ибо фатумъ въ общераспространенномъ, языческомъ смыслѣ этого слова означаетъ естественную необходимость, *физическую зависимость*. Ходячее въ то время фаталистическое воззрѣніе, которое обусловливаетъ теченіе человѣческой жизни вліяніемъ созвѣздій,— безусловно чуждо великому христіанскому мыслителю; вообще физической обусловленности человѣческой воли онъ не допускаетъ и признаетъ ее свободною по отношенію къ физическому міру. Тотъ вѣчный планъ, который раскрывается въ исторіи, не есть стихійный рокъ, а проявленіе Божественной воли. Порядокъ причинъ, изъ коихъ все существующее вытекаетъ съ непреложною необходимостью, отъ вѣка извѣстенъ Богу и всецѣло опредѣляется Его волей; этотъ необходимый порядокъ можно, пожалуй, назвать фатумомъ, но только въ смыслѣ зависимости всего совершающагося отъ слова Божія (производя слово fatum a fando, a loquendo). Человѣческая воля, какъ и все существующее, включена въ вѣчный міровой планъ; и она составляетъ звено въ томъ порядкѣ причинъ и дѣйствій, который отъ вѣка извѣстенъ Богу и содержится въ Его предвидѣніи. „Изъ этого не слѣдуетъ,— говоритъ Августинъ,—чтобы ничего въ мірѣ не зависѣло отъ нашей воли, а напротивъ — она предвидѣна Богомъ въ числѣ необходимыхъ причинъ“[1]). Предвидѣніе Божіе нисколько не уничтожаетъ свободы человѣческой воли уже потому, что самая эта свобода включена въ вѣчный Божественный планъ; дѣйствія наши предвидѣны Богомъ *какъ свободныя*. Поэтому не напрасны законы, увѣщанія, похвалы и порицанія, не напрасны и молитвы, съ которыми мы обращаемся къ Богу; ибо все это предвидѣно Богомъ въ числѣ причинъ, обусловливающихъ ходъ событій[2]).

---

1) Lib. V, cap. 9, § 3.

2) Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit, quid futurum esset in nostra voluntate: non enim qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit; profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate (lib. V, cap. 10, § 2).

Эта попытка согласовать человѣческую свободу съ вѣчнымъ міровымъ планомъ, раскрывающимся въ исторіи, не должна вводить насъ въ заблужденіе относительно міровоззрѣнія Августина въ его цѣломъ. Свобода, о которой онъ говоритъ, окажется мнимою свободой, если мы вспомнимъ его теорію неодолимой благодати, дѣйствующей по предопредѣленію. Свобода не уничтожается, конечно, ученіемъ о предвидѣніи Божіемъ, которое не составляетъ особенности Августина среди другихъ христіанскихъ мыслителей. Но она подсѣкается въ самомъ корнѣ ученіемъ о благодати, развитымъ имъ противъ пелагіанъ, которое дѣлаетъ человѣка автоматомъ предопредѣленія[1]).

II.

Если въ процвѣтаніи и величіи Рима проявляется лишь отрицательная и, такъ сказать, тѣневая сторона всемірной исторіи, то въ крушеніи вѣчнаго города уже обнаруживается положительный ея моментъ. Ибо здѣсь правда Божія раскрывается не только какъ карающая десница, но и какъ милость Божія, какъ принципъ спасенія нетолько вѣчнаго, но и временнаго. Въ базиликахъ св. Петра и Павла, которыя готы щадятъ согласно приказанію Аларіха, спасается многочисленная толпа нетолько христіанъ, но и язычниковъ. Среди всеобщаго пожара Христосъ спасаетъ, Христосъ милуетъ. Невиданное дѣло,—говоритъ Августинъ,—чтобы въ языческія времена побѣдители щадили побѣжденныхъ ради ихъ боговъ. Язычники считаютъ христіанство виновникомъ бѣдствія; между тѣмъ, и тѣ изъ нихъ, которымъ удалось спастись, обязаны этимъ Христу и христіанскимъ временамъ; ибо ихъ пощадили ради имени Христова[2]).

Единственная положительная величина, которая въ этотъ великій всемірно-историческій моментъ противополагается крушенію римскаго величія, есть христіанская церковь. Въ то время, какъ она спасаетъ, христіанское государство не защищаетъ и бездѣйствуетъ. Для міросозерцанія Августина это обстоятельство имѣло неисчерпаемое значеніе. Въ своей Civitas Dei онъ противополагаетъ языческому царству не идеалъ нормальнаго хри-

---

[1]) См. предыдущую главу.

[2]) De C. D., lib. I, cap. 1 8.

стіанскаго государства, а церковь, — градъ Божій, какъ единственный нормальный общественный союзъ. Раза два онъ касается мимоходомъ христіанской имперіи, въ двухъ только мѣстахъ говоритъ о Константинѣ и въ одномъ о Ѳеодосіи[1]); но вообще христіанское государство поражаетъ насъ своимъ отсутствіемъ въ величайшемъ апологетическомъ твореніи Августина; читатель, знакомый съ одной Civitas Dei, могъ бы подумать, что оно вовсе не существуетъ для великаго отца церкви: до того онъ мало принимаетъ его во вниманіе. Замѣчательно,—говоритъ Рейтеръ,—что Августинъ, жившій въ эпоху христіанской имперіи, при императорѣ Гоноріи, не могъ отдѣлаться отъ вліянія древне-христіанскаго воззрѣнія, для котораго государство, и язычество, съ его враждой противъ христіанства суть понятія соотносительныя[2]). Эта типичная особенность Civitas Dei вполнѣ объясняется тѣмъ центральнымъ историческимъ впечатлѣніемъ, подъ вліяніемъ котораго сложилось это произведеніе. Въ великомъ спорѣ между христіанствомъ и язычествомъ государство на Западѣ было дѣйствительно нулемъ въ занимающую насъ эпоху. Въ событіяхъ 410 года оно сыграло свою всемірно-историческую роль именно тѣмъ, что оно отсутствовало, т.-е. допустило готовъ разгромить Римъ и нанести смертельный ударъ его языческимъ традиціямъ. Какъ въ исторической дѣйствительности того времени, такъ и въ апологетическомъ произведеніи Августина, церковь противополагается отжившему языческому царству, какъ единственная положительная величина. Государство имѣетъ право на существованіе лишь поскольку оно уходитъ въ церковь.

Всѣмъ этимъ объясняется то смѣшеніе церкви съ государствомъ, которое бросается намъ въ глаза въ ученіи Августина. Именно отрицательное отношеніе великаго апологета къ государству ведетъ къ тому, что церковь въ его глазахъ замѣняетъ и упраздняетъ собою мірской союзъ, поглощая его аттрибуты и функціи. Это какъ нельзя болѣе ярко обнаруживается въ его полемикѣ противъ Цицерона. Здѣсь Августинъ доказываетъ, что одна церковь,—градъ Божій,—обладаетъ тѣми положительными предикатами, которыми Цицеронъ опредѣляетъ государство, что она одна есть въ истинномъ смыслѣ слова respublica.

---

[1]) Lib. V, cap. 21, гдѣ имя Константина вскользь упоминается, и тамъ же cap. 25, 26.

[2]) August. Stud., стр. 134.

Для Цицерона самая этимологія этого слова respublica (оно для него однозначуще съ civitas, государство) указываетъ на то, что государство есть *дѣло общее;* ибо оно представляетъ собою коллективный интересъ, общую волю цѣлаго народа. Государство есть общее дѣло народа, говоритъ Цицеронъ, прибѣгая къ непередаваемой на русскомъ языкѣ игрѣ словъ (respublica est res populi). При этомъ, подъ словомъ народъ — populus, надо разумѣть не всякій сбродъ, а соединеніе людей, связанныхъ между собою согласіемъ относительно общаго всѣмъ имъ права и общей пользой (juris consensu et utilitatis communione)[1]). Согласно съ этимъ опредѣленіемъ, государство лишь до тѣхъ поръ остается государствомъ, пока въ немъ царствуютъ право и правда и пока оно дѣйствительно служитъ общей пользѣ: въ противномъ случаѣ оно перестаетъ быть общимъ дѣломъ и, слѣдовательно, уже не есть государство. Для Цицерона тираннія во всѣхъ ея видахъ, какъ деспотическое господство одного лица, сословія или массы, уже не есть respublica[2]).

Августинъ доказываетъ, что въ этомъ Цицероновскомъ смыслѣ слова римляне никогда не были народомъ и не составляли государства, такъ какъ они не знали истинной справедливости, а слѣдовательно и права въ истинномъ смыслѣ этого слова. Ибо истинная справедливость заключается въ томъ, чтобы воздавать каждому свое. Между тѣмъ, римляне не воздавали должнаго Богу и служили демонамъ. Они не знали истинной справедливости прежде всего потому, что были чужды истиннаго Богопочитанія. Для Августина justitia, справедливость въ ея объективномъ значеніи, есть правда Божія, а въ человѣческомъ субъективномъ смыслѣ этого слова она есть то же, что *праведность;* а потому, съ точки зрѣнія великаго отца церкви, государство Цицерона какъ и вообще языческое государство, — всецѣло основано на *неправдѣ*. Съ другой стороны Августинъ не можетъ признать, чтобы римское царство когда-либо было общеніемъ пользы, потому что нечестіе никогда и никому истинной пользы не приносило. Въ результатѣ всей этой полемики оказывается, что если мы возьмемъ за основаніе цицероновское опредѣленіе государства, то мы принуждены будемъ признать, что Римъ никогда государствомъ не былъ. Чтобы прійти къ противоположному

[1]) Cicero De republica lib. I, cap. 25, 39. Ср. *Hildenbrand.* Gesch. d. Rechts- u. Staatsphilosophie, о государственной философіи Цицерона вообще стр. 537—593 и въ особенности стр. 583—84.

[2]) De C. D. lib. II, cap. 21, § 2.

выводу, нужно измѣнить наше понятіе о народѣ и государствѣ, отвергнувъ цицероновское опредѣленіе, какъ негодное. Такъ, если мы скажемъ, что „народъ есть соединеніе разумныхъ существъ, связанныхъ въ общество въ согласномъ общеніи вещей, которыя они любятъ“, то не будетъ ничего нелѣпаго въ томъ, чтобы признать, что римляне дѣйствительно были народомъ и составляли государство.

Что же касается цицероновскаго опредѣленія, то оно примѣнимо единственно къ тому общественному союзу, гдѣ царствуетъ правда Божія, въ которомъ самъ Христосъ основатель и управитель, и къ которому относятся слова св. Писанія (Псал. 87, 3): „славное возвѣщается о тебѣ, градъ Божій“ [1]). Градъ Божій во всемъ этомъ анализѣ цицероновскаго ученія противополагается языческому царству, какъ единственное достойное человѣка и праведное передъ Богомъ *общее дѣло*. Церковь для Августина до такой степени исчерпываетъ собою всю истину соціальной и политической жизни человѣчества, что невольно возникаетъ вопросъ: что же остается на долю христіанскаго государства? Замѣчательно, что, разсуждая о *правовомъ общеніи людей,* Августинъ какъ бы забываетъ о существованіи христіанскаго мірского общества и говоритъ о церкви, какъ о единственной истинно правовой сферѣ. Самое умолчаніе здѣсь краснорѣчивѣе всякихъ словъ свидѣтельствуетъ о томъ, до какой степени мірской союзъ въ глазахъ великаго отца церкви лишенъ цѣны и значенія.

Внѣ церкви нѣтъ правового порядка; поэтому государство, чуждое церкви, ничѣмъ не отличается отъ шайки разбойниковъ. „За удаленіемъ справедливости, читаемъ мы въ De Civitate Dei, — что такое человѣческія царства, какъ не большія разбойничьи общества?“ Когда разбойничье общество разростается и пріобрѣтаетъ территорію, оно перестаетъ называться разбойничьей шайкой и становится государствомъ, но съ перемѣной названія сущность общежитія не мѣняется. Тотъ пойманный пиратъ, который сказалъ Александру Македонскому, что онъ дѣлаетъ на небольшомъ кораблѣ то же, что Александръ съ своимъ флотомъ въ цѣломъ мірѣ, и что за это его называютъ разбойникомъ, а Александра—царемъ, сказалъ и остроумно и вѣрно. Ибо что такое завоеванія Александра Македонскаго, какъ не

[1]) Для всей этой полемики противъ Цицерона см. De Civ. D. lib. II, cap. 21, lib. XIX cap. 21, cap. 23 (конецъ) и cap. 24.

разбой въ большомъ размѣрѣ? Такъ же точно и римское царство, основанное шайкой разбойниковъ, разрослось путемъ ряда завоеваній, т.-е. посредствомъ систематическаго разбоя. Въ разбойничьихъ шайкахъ, какъ и въ государствахъ, множество людей подчиняется общей власти предводителя, составляетъ общество и руководствуется извѣстными нормами, т.-е. законами, при раздѣленіи добычи. Когда разбойничья шайка превращается въ цѣлое войско, которое начинаетъ завоевывать и пріобрѣтать земли, то какими признаками мы отличимъ ее отъ государства?[1])

III.

Одна церковь на землѣ обладаетъ всякою правдою; все, что внѣ ея, есть разбойничье и бѣсовское царство. Ибо церковь одна въ состояніи поднять человѣчество надъ земной стихіей, тогда какъ язычество разсѣкаетъ небо и землю, возставая всѣми силами противъ ихъ объединенія и примиренія.

Въ этомъ отношеніи самыя возвышенныя философскія ученія языческой древности сближаются съ вульгарно-политеистическими воззрѣніями.

Изъ философскихъ ученій древности ближе всего подходитъ къ христіанству платонизмъ. Платонъ и его послѣдователи, неоплатоники, обладаютъ познаніемъ истиннаго Бога[2]); въ согласіи съ христіанствомъ и истиной они видятъ въ немъ конечную цѣль, къ которой все должно стремиться; но вмѣстѣ съ тѣмъ они воздвигаютъ непроходимую пропасть между человѣкомъ и Божествомъ. Неоплатоники видятъ какъ бы издали небесную родину, но пути къ ней не знаютъ[3]).

Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія языческаго платонизма, божественное безусловно не можетъ соединяться съ человѣческимъ[4]). За невозможностью непосредственнаго общенія между людьми и богами, роль посредниковъ между ними играютъ демоны; одаренныя вѣчной природой подобно божествамъ, эти существа вмѣстѣ съ тѣмъ обладаютъ эѳирными тѣлами и способны къ

[1]) De C. D., lib. IV, cap. 4, 5, 6.
[2]) Lib. VIII, cap. 6.
[3]) Lib. X, cap. 29.
[4]) Lib. VIII, cap. 18, слова Апулея: nullus Deus miscetur homini.

аффектамъ, страстямъ подобно людямъ[1]). Они переносятъ къ богамъ просьбы людей, являясь въ роли ходатаевъ, и возвращаются оттуда къ людямъ съ исполненіемъ требуемаго[2]). Единому Посреднику и ходатаю между Богомъ и людьми неоплатоники противополагаютъ многихъ; христіанскому ученію объ искупленіи они противопоставляютъ свою демонологію. Но демоны неоплатониковъ не сообщаютъ людямъ блаженства безсмертія, потому что они сами подвержены страстямъ и страданіямъ.

Становясь между Божественнымъ и человѣческимъ, они не примиряютъ того и другого: земля остается при своихъ страданіяхъ, а небо — при своемъ невозмутимомъ и равнодушномъ спокойствіи. Демоны не объединяютъ своимъ посредничествомъ враждующихъ элементовъ, а напротивъ, препятствуютъ соединенію: они суть *злые посредники*, разлучители. Ибо если множество людей достигаютъ блаженства чрезъ совершенное объединеніе въ Богѣ, то только единый Посредникъ объединяетъ, многіе же—разлучаютъ то, что требуется объединить; въ этомъ именно и заключается *цѣль демоновъ*. Августинъ не думаетъ отрицать ихъ реальности, но видитъ въ нихъ бѣсовское начало[3]) и приписываетъ имъ злую цѣль.

Такимъ образомъ и въ утонченной, облагороженной формѣ неоплатонизма сущность язычества не измѣняется: это все то же бѣсовское царство, которое враждуетъ противъ единства града Божія и сосредоточиваетъ всѣ свои боевыя силы противъ тайны Боговоплощенія, на которой это единство покоится. Зная истиннаго Бога, неоплатоники однако рядомъ съ Нимъ дѣлаютъ предметомъ религіознаго почитанія ангеловъ, злыхъ или добрыхъ, принося имъ жертвы, какъ богамъ. Тѣмъ самымъ раздробляется единство культа, которое въ христіанствѣ состоитъ въ томъ, что всѣ мы въ совокупности составляемъ единый храмъ Божій, и каждый изъ насъ въ отдѣльности есть храмъ, такъ какъ Богъ обитаетъ и въ согласіи всѣхъ и въ каждомъ въ отдѣльности[4]).

---

[1]) Ibid., cap. 16.

[2]) Ibid., cap. 18.

[3]) Lib. IX cap. 15, ср. также cap. 18: Falsi autem illi fallacesque mediatores daemones, qui cum per spiritus immunditiam miseri ac maligni multis effectibus clareant, per corporalium tamen locorum intervalla et per aeriorum corporum levitatem a provectu animorum nos avocare atque avertere moliuntur, non viam praebent ad Deum, sed, ne via teneatur, impediunt.

[4]) Lib. X, cap. 3, § 2.

Языческія жертвы не спасаютъ, потому что онѣ суть нѣчто безусловно внѣшнее жертвующему; онѣ не установляютъ никакого реальнаго единства между человѣкомъ и Божествомъ, ставя отдѣльнаго индивида во внѣшнее отношеніе къ раздробленному множеству боговъ. Истинная же, христіанская жертва заключается въ томъ, что человѣкъ, отрѣшившись отъ всякаго подобія мірского желанія, отдаетъ себя всецѣло Богу. Иначе говоря, истинная, всемірная жертва человѣчества есть само общество святыхъ, самый градъ Божій. Ибо градъ Божій вѣчно приноситъ себя въ жертву черезъ Первосвященника, который самъ отдалъ себя въ страданіи за насъ, чтобы быть намъ главою, а насъ — сдѣлать своими членами. Такова жертва христіанъ: „многіе — единое тѣло во Христѣ“ [1]). Въ тѣлѣ Христовомъ объединяются между собою нетолько люди, но и ангелы, которые вѣчно приносятъ себя въ жертву Создателю. Не принимая отъ насъ жертвъ, они хотятъ сдѣлать насъ своими соучастниками въ общемъ почитаніи Бога, такъ что мы вмѣстѣ съ ними составляемъ единый градъ Божій [2]). Вся разница между нами и ими заключается въ томъ, что мы странствуемъ, они же снисходятъ къ намъ изъ небесныхъ своихъ сѣдалищъ, чтобы помогать странствующимъ.

IV.

Изъ этого видно, что противоположеніе града Божія и земного царства въ ученіи Августина далеко не ограничивается историческими рамками земной церкви и языческаго государства. Языческіе противники Августина противополагаютъ его христіанскому идеалу — то римскую идею *вѣчнаго города* въ связи съ вульгарно-политеистическими воззрѣніями, то утонченныя философскія построенія. Самое разнообразіе отрицанія обусловливаетъ разнообразіе положительныхъ точекъ зрѣнія въ ученіи великаго отца церкви, разнообразіе и богатство опредѣленій града Божія. И такъ какъ въ прямомъ, откровенномъ язычествѣ соединяются всѣ отрицательныя тенденціи, присущія христіанскимъ ересямъ, каждой въ отдѣльности, то въ апологіи противъ язычниковъ всѣ мысли великаго отца церкви, высказанныя имъ

[1]) Ibid. cap. 6.
[2]) Ibid. cap. 7.

противъ различныхъ еретиковъ, концентрируются и перестаютъ быть отдѣльными теченіями, чтобы слиться въ одно общее, широкое русло.

Градъ Божій не есть только союзъ Бога и людей; ему принадлежитъ универсальное, космическое значеніе. Въ немъ не только человѣчество, но и вся тварь, начиная съ ангеловъ и кончая массами неорганическаго вещества, приходитъ къ совершенному единству съ Создателемъ. Градъ Божій есть верховный принципъ міровой организаціи и конечная цѣль творенія. Ибо въ немъ осуществляется вѣчный *покой* Творца, въ которомъ каждое сотворенное существо находитъ подобающее ему мѣсто и назначеніе: человѣкъ, какъ разумная тварь, находитъ свой покой въ совершенномъ подчиненіи Богу, а низшая, неразумная тварь успокоивается въ совершенномъ подчиненіи человѣку; ибо словами св. Писанія человѣку отдается власть надъ всѣми скотами, надъ всѣмъ, что ползаетъ по землѣ или летаетъ надъ нею [1]). Міръ физическій не упраздняется въ идеѣ царствія Божія, но подчиняется волѣ человѣка, который самъ всецѣло подчиненъ власти Божіей. Здѣсь святые обладаютъ духовными тѣлами; но только упраздняется законъ земной, грѣховной дѣйствительности, раздвоеніе духа и плоти, — смерть. Вслѣдствіе грѣхопаденія человѣкъ утратилъ подобающую ему власть надъ низшими тварями и надъ собственнымъ тѣломъ. Грѣхомъ нарушился весь строй вселенной; ибо тѣмъ самымъ, что человѣкъ вышелъ изъ подчиненія высшему себя, онъ утратилъ способность господствовать надъ низшимъ. Душа человѣка, оставленная высшею абсолютною жизнью, — Богомъ, — уже не въ состояніи удерживать въ подчиненіи свое тѣло, *быть для него жизнью*. Логическое послѣдствіе смерти духовной есть непослушаніе плоти, которая начинаетъ враждовать противъ духа, слѣдуя своимъ естественнымъ влеченіямъ, и наконецъ — физическая смерть. Въ грядущемъ царствіи будущаго вѣка возстановляется нарушенный порядокъ: природа духовная и физическая вновь обрѣтаетъ свое *единство и цѣльность*. Тѣла святыхъ послѣ воскресенія уже безусловно подчинены ихъ волѣ; будучи недоступны порчѣ, болѣзни, свободныя отъ земного тяготѣнія, они вмѣстѣ съ тѣмъ чужды желаній, противныхъ духу, почему они и называются духовными тѣлами; связанное съ духомъ абсо-

---

[1]) De Civ. D. lib. XIX, cap. 15.

лютною, неразрывною связью безсмертія, духовное тѣло уже никакими силами не можетъ быть отъ него оторвано [1]).

Какъ въ седьмой день по завершеніи творенія Богъ почилъ отъ дѣлъ своихъ, такъ конечная цѣль самихъ созданій состоитъ въ томъ, чтобы войти въ вѣчный покой Творца. Покой есть конечная цѣль всякаго движенія: таковъ основной законъ вселенной. Всякое существо стремится къ своему естественному *мѣсту* въ природномъ порядкѣ и не спокойно, пока оно его не достигнетъ. „Существа менѣе упорядоченныя безпокойны; достигнувъ порядка, они успокоиваются“ (ordinantur et quiescunt). Такъ физическія тѣла естественною силой тяжести стремятся къ землѣ. Одни тяготѣютъ книзу, другія стремятся кверху, каждое къ своему мѣсту: камень падаетъ на землю, а огонь взлетаетъ ввысь. Только достигнувъ своего естественнаго мѣста, тѣла прекращаютъ движеніе, приходятъ въ состояніе равновѣсія, т.-е. покоя. Такимъ образомъ естественное тяготѣніе тѣлъ есть ничто иное, какъ стремленіе къ покою и равновѣсію, — *къ миру*. Взаимное отношеніе частей какого-либо живого организма есть миръ; ибо всѣ части живого тѣла согласуются между собою въ служеніи единой цѣли организма, — въ ихъ подчиненіи желаніямъ и нуждамъ животной души. Когда же смертью организма этотъ миръ, этотъ союзъ души и тѣла разрушается, то тѣло распадается на отдѣльныя части, которыя движутся естественною силой тяжести до тѣхъ поръ, пока не придутъ въ состояніе покоя и равновѣсія, — слѣдовательно, опять-таки въ состояніе мира. Самыя страсти животной и человѣческой природы опредѣляются этимъ всеобщимъ стремленіемъ къ миру: страсть успокоивается, приводится къ миру, когда достигаетъ предмета своего желанія. И мы тяготѣемъ къ тому, что мы любимъ; любовь есть тяготѣніе нашей души (pondus animae), которое приводится къ покою и равновѣсію, когда мы обладаемъ тѣмъ, что любимъ. Наконецъ, стремленіе къ миру опредѣляетъ отношеніе всѣхъ живыхъ существъ между собою. Даже дикіе звѣри, орлы, тигры, ищутъ нѣкотораго рода мира, соединяясь между собою для рожденія и кормленія дѣтей. Отношеніе между самцомъ и самкою, между родителями и дѣтьми, наконецъ между отдѣльными особями цѣлаго стада, напр. между волками, бѣгающими стаями, есть миръ. Всеобщій законъ природы, миръ есть вмѣстѣ

---

[1]) Lib. XIII, cap. 2, 3, 15, 20, 23. Здѣсь мы читаемъ между прочимъ, что тѣла святыхъ будутъ обитать на небѣ non amissa natura, sed mutata qualitate.

съ тѣмъ образующее начало всѣхъ человѣческихъ отношеній, основной принципъ общежитія[1]). Ибо стремленіе къ миру такъ же естественно, такъ же сродно человѣку, какъ желаніе жить, радоваться, быть счастливымъ. Всякое удовлетвореніе человѣческой воли, довольство человѣка самимъ собою или окружающимъ, — есть миръ. Злодѣи, разбойники тоже соединяются въ шайки, слѣдовательно ищутъ мира; и тѣ изъ нихъ, которые бѣгутъ сообщества людского, предпочитая вести преступную жизнь въ одиночествѣ, желаютъ мира, если не съ людьми, то по крайней мѣрѣ съ самими собою. Самая вражда людская не имѣетъ другой цѣли: такъ напр. человѣкъ, нападающій на другого, стремится господствовать надъ ближнимъ, сдѣлать его орудіемъ своей воли; и такое господство человѣка надъ человѣкомъ есть миръ, хотя и неправый, извращенный. Самыя войны ведутся не ради войны, а ради заключенія выгоднаго мира. Нѣтъ такого извращеннаго желанія человѣческаго или порока, который былъ бы въ состояніи уничтожить этотъ всеобщій, необходимый законъ природы. И въ страданіяхъ, которыми наказуется наша грѣховная природа, болѣзненно ощущается утраченный миръ и тѣмъ самымъ предполагается его существованіе, реальность.

Все на свѣтѣ стремится къ миру, но надо отличать вѣчный миръ Божій отъ ложнаго, неправаго мира грѣховной твари; ибо если послѣдняя стремится къ эгоистическому преобладанію и тиранническому господству, то истинный, Божескій миръ есть всеобщее равенство и согласіе людей. Злой человѣкъ или злой духъ ненавидитъ равенство подъ закономъ Божіимъ и стремится къ миру неправому: изъ подчиненнаго члена мірового порядка онъ самъ хочетъ стать средоточіемъ, центромъ всего. Напротивъ, истинный миръ Бога и человѣка есть „послушаніе, упорядоченное въ вѣрѣ подъ вѣчнымъ закономъ“[2]). „Миръ всѣхъ

---

[1]) Для всего этого ученія о мирѣ см. De Civitate Dei lib. XIX, cap. 12, 13; Confess. lib. XIII, cap. 10.

[2]) Ibid. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege oboedienta. Совершенно однородное съ вышеизложеннымъ представленіе о „мирѣ“ мы находимъ уже въ концѣ I вѣка, въ посланіи римской общины къ коринѳянамъ, извѣстномъ подъ именемъ 1-го посланія Климента. Небеса, читаемъ мы здѣсь (cap. 20), подчиняются Создателю въ мирѣ. День и ночь слѣдуютъ предустановленному Имъ теченію, не мѣшая другъ другу, т.-е. въ согласіи. Времена года ἐν εἰρήνῃ смѣняютъ одно другое; всѣ твари отъ высшихъ до низшихъ подчиняются законамъ мира: *Ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ προσέταξεν εἶναι.* Соотвѣтственно съ этимъ и мы должны стремиться къ миру (*ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς παραδεδόμενον ἡμῖν τῆς εἰρήνης σκόπον*; cap. 19). Вообще, благо-

вещей есть спокойствіе порядка. Порядокъ есть расположеніе вещей равныхъ и неравныхъ каждой въ своемъ мѣстѣ“ [1]).

Порядокъ этотъ осуществляется уже здѣсь на землѣ; но абсолютнаго спокойствія порядка, субботняго покоя Творца, тварь достигаетъ только въ царствіи будущаго вѣка. Ибо хотя уже на землѣ все движется къ этой вѣчной цѣли и все къ ней тяготѣетъ, однако впервые въ грядущемъ, вѣчномъ царствіи всѣ существа располагаются каждое въ предопредѣленномъ ему мѣстѣ: разумныя твари успокоиваются въ наслажденіи Богомъ и другъ другомъ въ Богѣ, а тѣла ихъ во всѣхъ своихъ частяхъ совершенно подчиняются ихъ волѣ. Этимъ миромъ градъ Божій обладаетъ теперь, во время земного своего странствованія, лишь чрезъ вѣру, въ *надеждѣ,* тогда же осуществитъ его въ себѣ въ дѣйствительности.

Во всеобщемъ тяготѣніи къ миру уже здѣсь на землѣ видимымъ образомъ отражается единство Создателя. Въ смутномъ зеркалѣ нашей земной дѣйствительности мы находимъ образъ тріединаго Бога, ибо всѣ созданія „являютъ въ себѣ нѣкоторое единство, форму и порядокъ“. Всякое существо, тѣлесное или духовное, представляетъ собою, во-первыхъ, *нѣчто единое;* во-вторыхъ, оно носитъ на себѣ отпечатокъ нѣкотораго специфическаго отличія, т.-е. качества или *формы;* наконецъ, въ третьихъ, всѣ вещи, какъ мы уже знаемъ, *стремятся къ порядку.* Даже тѣлесныя существа являютъ въ себѣ нѣкоторую троичность, поскольку всѣ они обладаютъ мѣрою, числомъ и вѣсомъ [2]). Всѣ дѣла Божіи какъ бы *навязываютъ* намъ мысль о тріединомъ Создателѣ [3]). Но въ особенности высшее созданіе — человѣкъ — находитъ въ своемъ сознаніи яркій образъ Божественной Троицы; тремъ лицамъ Божества соотвѣтствуютъ три стороны, три опредѣленія нашего человѣческаго существа: бытіе, сознаніе и любовь: мы существуемъ, сознаемъ себя и любимъ себя [4]). Всякое сознаніе предполагаетъ, во-первыхъ, мысль какъ субъектъ; во-вто-

---

устройство и порядокъ, господствующіе въ человѣческомъ обществѣ и въ особенности въ церкви (іерархія — подчиненіе низшихъ высшимъ) разсматривается посланіемъ, какъ проявленіе универсальнаго, космическаго закона „мира Божія“ (см. сар. 21, также 37—56).

[1]) Ibid. Pax omnium rerum — tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.

[2]) De Trinitate lib. VI, cap. 10, § 12; lib. 11, cap. XI, § 18.

[3]) De C. D. lib. XI, cap. 24.

[4]) Ibid. cap. 26.

рыхъ, представленіе, *вѣдѣніе о себѣ* этого мыслящаго субъекта; и наконецъ, въ-третьихъ, актъ любви, неразрывно связанный съ представленіемъ о себѣ, иначе говоря, актъ воли, коимъ мысль утверждаетъ себя, хочетъ себя. Всѣ эти три элемента въ нашемъ сознаніи составляютъ неразрывное единство [1]). Наше вѣдѣніе о себѣ рождается не изъ какого-либо внѣшняго намъ источника; слово, въ которомъ выражается это вѣдѣніе, рождается изъ насъ самихъ, изъ глубины нашей мысли [2]); и затѣмъ мысль, какъ субъектъ, относитъ къ себѣ свое порожденіе, свое слово, связываетъ его съ собою посредствомъ третьяго термина — любви. Нетолько въ самосознаніи, — въ каждомъ актѣ мысли, хотя бы и направленномъ на внѣшніе предметы, мы различаемъ три момента: изъ нашей мысли рождается знаніе о предметѣ — слово, и поскольку это слово дѣйствительно равно нашей мысли, т.-е. соотвѣтствуетъ ей — она *нравится* намъ, т.-е. доставляетъ внутреннее удовлетвореніе нашей волѣ, которая успокоивается въ пріобрѣтенномъ знаніи [3]). Являясь видимымъ образомъ во всемъ, св. Троица есть, по отношенію къ граду Божію, начало, середина и конецъ: ею онъ создается, она служитъ ему движущей причиной, раскрываясь постепенно въ процессѣ его развитія; въ ней же, наконецъ, его конечная цѣль, — вѣчное блаженство [4]).

Во всемъ изложенномъ нами ученіи мы безъ труда узнаемъ основные метафизическіе принципы, формулированные Августиномъ еще въ борьбѣ противъ манихеевъ. Въ „De Civitate Dei“ возвращается въ осложненномъ видѣ основной принципъ антиманихейской проповѣди великаго отца церкви. Ибо въ идеѣ вѣчнаго храма Божія заключается принципъ архитектурнаго единства вселенной. Градъ Божій не есть только факторъ религіозной

---

1) Amor tenet atque amplectitur placitam prolem id est notitiam, gignentique conjungit. Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus, ac de se ipsa verbum ejus et amor tertius et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantam se novit mens, quanta est; nec minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit et quanta est (De Trin. lib. IX, cap. 12, § 18, ср. cap. 4, § 4).

2) Ibid.

3) Ibid.

4) De C. D. lib. XI, cap. 24. Не имѣя возможности изложить здѣсь подробно это ученіе объ аналогіяхъ св. Троицы въ твореніи, рекомендую желающимъ ближе съ нимъ ознакомиться соотвѣтствующую часть соч. Гангауфа (D. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen, стр. 209—295).

жизни человѣчества, — онъ есть вѣнецъ всей космической организаціи: въ немъ Богъ господствуетъ надъ преображеннымъ веществомъ чрезъ обновленнаго человѣка; ибо царствіе Божіе не есть только новое небо, но и новая земля.

V.

Въ противоположность церкви будущаго вѣка земная церковь странствуетъ: одна отличается отъ другой, какъ церковь въ состояніи покоя отъ церкви въ состояніи движенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ это не два различные субъекта, не двѣ церкви, а два различныхъ состоянія одного и того же субъекта, — града Божія, который здѣсь, на землѣ, живетъ въ ожиданіи, въ надеждѣ, тамъ же, въ дѣйствительности наслаждается спокойствіемъ своего вѣчнаго жилища[1]).

Здѣсь на землѣ градъ Божій и царство земное „переплетены и смѣшаны между собою“[2]), такъ что опредѣленныхъ границъ между тѣмъ и другимъ не существуетъ. И несмотря на это несовершенство временнаго земного состоянія церкви, Августинъ прямо говоритъ: „*церковь и теперь есть царствіе Христово и царствіе небесное*“[3]).

Ошибочно было бы думать вмѣстѣ съ Рейтеромъ[4]), что слова эти относятся только къ церкви, какъ невидимому обществу избранниковъ. Они относятся несомнѣнно къ видимой, земной церкви съ ея конкретной организаціей, которая представляется Августину осуществленіемъ пророчества Апокалипсиса о тысячелѣтнемъ царствіи.

---

[1]) См. предисловіе къ 1-й книгѣ De C. D. Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in hac stabilitate sedis aeternae, quam nunc expectat per patientiam и т. д. — defendere adversus eos, qui Conditori ejus deos suos praeferunt, fili clarissime Marcelline, suscepi. Ср. Brev. collat. c. Donat, coll. III diei, cap. 8, § 20: eamdem ipsam unam sanctam Ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram.

[2]) De C. D. lib. I, cap. 35.

[3]) De C. D. lib. XX, cap. 9, § 11.

[4]) August. Stud. въ особенности стр. 119—121.

Это видно уже изъ того, что царство святыхъ и избранниковъ, которые отъ начала міра царствуютъ со Христомъ, не составляетъ для Августина особой хронологической эпохи. Между тѣмъ, тысячелѣтнее царство есть для него несомнѣнно особая историческая эпоха, отличающаяся отъ всѣхъ предыдущихъ *видимымъ объективнымъ* признакомъ. Начало тысячелѣтняго царствія Августинъ считаетъ съ того момента, когда церковь, отрѣшившись отъ узко-національныхъ іудейскихъ рамокъ, начинаетъ распространяться среди другихъ племенъ, обращаясь *въ союзъ общенародный*[1]). „Сатана связанъ“, согласно предсказанію Апокалипсиса, въ силу самаго распространенія церкви, которая вырвала изъ-подъ власти его цѣлые народы. Онъ „низверженъ съ высоты“, т.-е. лишенъ прежней силы и власти, и „заключенъ въ бездну“, т.-е. въ сердца язычниковъ и нечестивыхъ, будучи уже не въ состояніи вредить вѣрнымъ; онъ ограниченъ въ сферѣ своей мощи[2]). Наконецъ, слова Апокалипсиса: „и увидѣлъ я престолы и сидящихъ на нихъ, которымъ дано было судить“, относятся, по объясненію Августина, прямо къ земной церкви съ ея епископскими престолами, съ ея іерархами, имѣющими власть вязать и рѣшить, т.-е. судить. Этими словами, читаемъ мы въ De civitate Dei, св. Писаніе разсказываетъ о томъ, что̀ церковь дѣлаетъ во время тысячелѣтняго царствія, послѣ связанія діавола[3]).

Итакъ, тысячелѣтнее царство отличается отъ предшествующихъ ему историческихъ эпохъ рядомъ видимыхъ признаковъ, и всѣ эти признаки Августинъ находитъ въ видимой церкви его времени. Разсуждая о земномъ царствіи Христа, Августинъ трижды говоритъ, что оно рядомъ съ пшеницею заключаетъ въ себѣ и плевелы, и къ этому главнымъ образомъ сводится для него различіе между земнымъ, тысячелѣтнимъ царствіемъ, и царствіемъ будущаго вѣка[4]).

Ясное дѣло, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о невидимомъ царствіи избранныхъ, которое плевеловъ въ себѣ не заключаетъ,

---

[1]) De C. D. lib. XX, cap. 8, § 3. Haec autem alligatio diaboli facta est, ex quo coepit Ecclesia praeter Iudaeam terram in nationes alias, aliasque dilatari и т. д.

[2]) Ibid., cap. 7, 8.

[3]) Ibid. cap. 9, § 2.

[4]) Ibid. cap. 9, гдѣ трижды говорится, что плевелы въ день суда будутъ исторгнуты *изъ царства*, слѣдовательно предполагается, что до суда они находятся въ царствѣ; а въ одномъ мѣстѣ Августинъ прямо утверждаетъ, что плевелы суть in regno, donec colligantur in fine saeculi de regno ejus omnia scandala.

и что подъ тысячелѣтнимъ царствіемъ Августинъ разумѣетъ именно *видимую земную церковь съ ея универсальной общественной организаціей.*

Христосъ царствуетъ на землѣ въ церкви, *какъ всемірномъ зданіи,* хотя одни святые дѣйствительно съ Нимъ царствуютъ, плевелы же временно пребываютъ въ царствѣ, но не принадлежатъ къ его вѣчному составу и постолько не царствуютъ. Августинъ различаетъ между царствомъ и царствующими, между церковью, какъ субъектомъ царствія, и церковью, какъ объективнымъ порядкомъ, въ которомъ святые царствуютъ[1]). Здѣсь, на землѣ царствіе Божіе, какъ *зданіе,* отличается отъ царствія Божія, какъ общества святыхъ, ибо на землѣ церковь еще борется съ внутреннимъ врагомъ, — оно есть царство *воинствующее* (regnum militiae). Тамъ же, въ будущемъ вѣкѣ, гдѣ церковь будетъ царствовать безъ врага[2]), то и другое совпадаетъ: въ церкви торжествующей царство Христово, какъ зданіе, и царствіе Христово, какъ общество избранныхъ, — одно и то же.

Въ этомъ различеніи между царствіемъ Божіимъ въ его земной дѣйствительности и въ его вѣчномъ, идеальномъ состояніи мы узнаемъ основной мотивъ антидонатистской проповѣди Августина, который здѣсь находитъ себѣ мѣсто въ систематическомъ единствѣ цѣлаго міровоззрѣнія великаго отца церкви. Чтобы оцѣнить значеніе изложеннаго только что ученія о тысячелѣтнемъ царствіи, нужно сопоставить его съ тѣмъ, что Августинъ учитъ противъ донатистовъ. Противъ нихъ онъ между прочимъ доказываетъ, что именно царствованіе церкви управомочиваетъ ее къ насилію противъ разномыслящихъ съ нею. Христосъ, — читаемъ мы въ одномъ изъ писемъ Августина, — однажды сказалъ апостоламъ: „не хотите-ли вы отойти“. Но если Христосъ не прибѣгалъ къ насилію противъ двѣнадцати апостоловъ, то донатисты напрасно заключаютъ изъ этого, что церковь вообще не должна прибѣгать къ насилію, ибо во времена Христа еще не исполнилось пророчество о Христѣ т.-е. о церкви: и поклонятся Ему всѣ

---

[1]) Ср. то, что Августинъ говоритъ de baptismo lib. VII, cap. 51, § 99, о различіи между domus Dei, какъ обществомъ святыхъ, и domus Dei, какъ зданіемъ видимой церкви. Ср. нашу 3-ю главу, стр 140.

[2]) De C. D. lib. XX, cap. 9, § 2. Относя совершенно справедливо слова Августина о тысячелѣтнемъ царствованіи, къ видимой церкви, Каттенбушъ (Kritische Stud. z. Symbolik въ Theolog. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1878, 2 Heft), — ошибается лишь въ томъ, что онъ игнорируетъ различіе между *царствующими* (святыми) и *царствомъ* Христа.

цари земные, всѣ народы послужатъ Ему". (Пс. LXXI, 11). „Чѣмъ больше исполняются эти слова, тѣмъ бо́льшею властью пользуется церковь, чтобы нетолько приглашать, но и принуждать къ добру"[1]). Христосъ и апостолы, дѣйствительно не принуждали къ вѣрѣ. Но „*былъ ли тогда императоръ, который бы вѣрилъ во Христа* и могъ бы служить Ему въ благочестіи, издавая законы противъ нечестія?"[2]). Христосъ не прибѣгалъ къ свѣтскому насилію лишь потому, что историческая дѣйствительность въ Его время не представляла необходимыхъ для того условій: церковь тогда еще не имѣла въ своемъ распоряженіи *свѣтскаго органа*. Идя по стопамъ Оптата Милевскаго, Августинъ представляетъ себѣ тысячелѣтнее царствіе, какъ духовно-свѣтскій порядокъ, въ которомъ единство церкви служитъ всеобщей, принудительной нормой, а мірская власть играетъ роль „работника единства".

Разъ существуетъ на землѣ царствіе Христово, передъ нимъ должны исчезнуть съ лица земли всякія другія царства: какъ единственная форма истиннаго правового общенія людей, оно упраздняетъ собою ихъ всѣхъ. Все, что враждуетъ противъ церкви внутри ея, или противополагается ей извнѣ, какъ царство невѣрныхъ (civitas impia, populus infidelium), олицетворяется для Августина апокалиптическимъ образомъ „звѣря, выходящаго изъ бездны"[3]). И такъ какъ царствіе Христово въ идеѣ есть все во всемъ, то церкви принадлежитъ безграничное право принужденія противъ всѣхъ тѣхъ, кто находится внѣ церковнаго зданія. Въ какой мѣрѣ церковь пользуется этимъ правомъ, это, по смыслу только что приведеннаго текста, обусловливается только степенью ея земного распространенія и могущества.

Въ идеѣ тысячелѣтняго царствія, какъ его понимаетъ Августинъ, несомнѣнно заключается оправданіе всякаго рода свѣтскаго насилія, — выражается ли оно въ формѣ преслѣдованія еретиковъ, или войнъ противъ невѣрныхъ. Насколько великій представитель латинскаго христіанства уже въ V-мъ вѣкѣ предвосхитилъ средневѣковую идею крестовыхъ походовъ, видно изъ слѣдующей цитаты: „Если земное государство хранитъ христіан-

---

[1]) Epist. CLXXIII, § 10.

[2]) Epist. CLXXXV, cap. 5, § 19. Вообще для достиженія того всенароднаго единства церкви, которое согласно тексту Civitas Dei составляетъ характеристическій признакъ царствія Христова на землѣ, Августинъ, какъ это было высказано имъ противъ донатистовъ, — считаетъ нужнымъ содѣйствіе христіанскаго государства.

[3]) De C. D. lib. XX, cap. 9 § 3.

скія заповѣди, то и самыя войны не ведутся безъ нѣкотораго дружескаго расположенія, ради заботы объ устроеніи побѣжденныхъ въ мирное сообщество правды и благочестія. Ибо у кого отнимается возможность неправды, тотъ съ пользою побѣждается“[1]). Евангеліе не воспрещаетъ войнъ, не отнимаетъ у воиновъ ихъ оружія, а предписываетъ имъ только „довольствоваться ихъ содержаніемъ“, — слѣдовательно, косвенно утверждаетъ ихъ въ ихъ служеніи и призваніи[2]).

VI.

Какъ идеалъ, градъ Божій есть благодатное царство, которое не исчерпывается внѣшнимъ единствомъ зданія, а проникаетъ собою всецѣло внутреннюю жизнь личности и общества, связывая всѣхъ участниковъ спасенія во единое соціальное тѣло.

Богъ произвелъ родъ человѣческій отъ единаго родоначальника, чтобы крѣпче, тѣснѣе связать его узами соціальнаго единства. Онъ хотѣлъ, чтобы люди вѣчно помнили о единствѣ своего происхожденія и всегда стремились къ объединенію, зная, на сколько угодно Богу единство во множествѣ. Однако не естественное родство плоти и крови было здѣсь цѣлью Провидѣнія; оно само служило лишь символомъ, знакомъ того соціальнаго единства людей и ангеловъ, которое достигается лишь черезъ духовное рожденіе. Благодать Божія отъ начала предвидѣла въ потомствѣ Адама и предопредѣлила къ усыновленію союзъ благочестивыхъ людей[3]). О градѣ Божіемъ сказано въ Апокалипсисѣ (XXI, 2–5), что онъ сходитъ съ небесъ, потому что онъ созданъ небесною благодатію. Не должно думать, что онъ сходитъ къ намъ только въ концѣ вѣковъ: онъ отъ начала временъ сошелъ на землю, ибо отъ созданія рода человѣческаго благодать собираетъ на землѣ гражданъ для вышняго Іерусалима[4]). Отъ начала благодать ведетъ родъ человѣческій къ его вѣчной цѣли, и въ этомъ состоитъ всемірно-историческій процессъ.

Какъ уже было нами указано, ради воспитанія избранныхъ къ единству града Божія требуется историческій контрастъ

[1]) Epist. CXXXVIII, cap. 2, § 14.
[2]) Ibid. § 15.
[3]) De C. D. lib. XII, cap. 21, 22, 27.
[4]) Lib. XX, cap. 17. Ср. lib. XXII, cap. 1.

двухъ обществъ — небеснаго и земного, „дабы изъ самаго сравненія съ сосудами гнѣва вышній городъ, странствующій на землѣ, научился не довѣрять свободѣ своей воли, но въ надеждѣ призывать имя Божіе“ [1]). Изъ сопоставленія двухъ обществъ явствуетъ, *что можетъ человѣческая свобода и что можетъ благодать*. Правда Божія проявляется, какъ заслуженное человѣкомъ наказаніе, а благодать — какъ незаслуженный даръ свыше. Ибо хотя по заслугамъ свободы все человѣчество составляетъ одну массу осужденныхъ, однако Богъ, актомъ милости и благодати, — выдѣляетъ изъ этой массы нѣкоторыхъ избранниковъ, предназначенныхъ къ спасенію [2]).

Противоположность благодати и беззаконной свободы отъ начала міра олицетворяется противоположностью двухъ ангельскихъ царствъ. Еще до созданія человѣка градъ Божій былъ обоснованъ въ ангелахъ, которыхъ Богъ связалъ во единое общество, наполняя ихъ собою, какъ общая всѣмъ имъ жизнь и пища. Богъ далъ имъ свободу, такъ что они могли пребыть въ Богѣ и отпасть отъ Него. Онъ не отнялъ этой свободы даже у тѣхъ, коихъ паденіе Онъ предвидѣлъ, предпочитая употребить самое ихъ зло на добро, нежели отнять у нихъ возможность зла, т.-е. свободу. Для ангеловъ, пребывающихъ въ послушаніи, воля Божія есть законъ [3]).

Въ противоположность этому обществу ангеловъ, гдѣ свобода приноситъ себя въ жертву благодати, въ сатаническомъ царствѣ она сама возводитъ себя въ верховный, абсолютный принципъ. Гордый и завистливый духъ, сатана, не довольствуется тѣмъ, чтобы держать власть отъ высшаго себя и хочетъ самъ быть высшимъ, властвовать самъ отъ себя: онъ отвращается отъ Бога къ самому себѣ, дѣлаетъ себя центромъ вмѣсто Него и съ какою-то тираническою спесью предпочитаетъ радоваться о своихъ подчиненныхъ, чѣмъ самому быть подчиненнымъ [4]). Впослѣдствіи средневѣковые папы, для которыхъ государство внѣ церкви было, какъ и для Августина, „діавольскимъ обществомъ“, почти буквально въ тѣхъ же выраженіяхъ говорили о свѣтскихъ князьяхъ, ослушникахъ ихъ власти [5]).

---

[1]) Lib. XV, cap. 21.

[2]) Lib. XV, cap. 21; lib XIV, cap. 26; lib. XXI, cap. 12.

[3]) Lib. XXII, cap. 1; lib. X, cap. 7.

[4]) Lib. XIV, cap. 11; lib XII, cap. 1, 6; lib. XI, cap. 13, 33.

[5]) Ср. знаменитыя слова папы Григорія VII въ письмѣ къ Герману Мецскому, въ переводѣ Чичерина (Исторія политическихъ ученій, т. I, стр. 138): „Кто не знаетъ,

Та же противоположность и та же борьба благодати со свободой наполняетъ собою всю исторію человѣческаго развитія. Въ основѣ двухъ обществъ лежатъ двѣ любви: земное общество любитъ само себя до презрѣнія къ Богу; небесное общество, напротивъ, любитъ Бога до совершеннаго презрѣнія къ самому себѣ; одно принимаетъ славу отъ людей и одержимо страстью властвованія, другое славится о Богѣ и живетъ въ смиреніи и послушаніи Его волѣ[1]); одно живетъ по-человѣчески (secundum hominem), т.-е. слѣдуетъ желаніямъ плоти, и предназначено къ вѣчнымъ мукамъ вмѣстѣ съ діаволомъ, другое, напротивъ, живетъ по-божески и предназначено вѣчно царствовать со Христомъ[2]). Какъ градъ Божій, такъ и земное, человѣческое царство стремится къ миру. Но между тѣмъ, какъ церковь ищетъ мира небеснаго, стремится къ покою вѣчности, — земное царство стремится къ миру земному, полагая этотъ миръ въ совокупномъ наслажденіи и пользованіи мірскими благами. Мірскія блага составляютъ высшую, конечную цѣль земного царства; напротивъ, градъ Божій пользуется мірскими благами, не дѣлая ихъ высшей безусловной цѣлью: они служатъ для него лишь средствомъ, чтобы легче переносить бремя тлѣннаго тѣла, а не для того, чтобы ради нихъ отвращаться отъ Бога. Такимъ образомъ, пользованіе мірскими благами обще тому и другому царству, хотя и не одинакова самая цѣль пользованія. Земное царство стремится обосновать нѣкоторое согласіе (compositio voluntatum) относительно вещей, касающихся смертной жизни; ради этого земного мира и между его гражданами существуетъ нѣкоторый союзъ въ подчиненіи господствующей надъ всѣми власти. Не таковъ истинный миръ града Божія; миръ этотъ, говоря словами Августина, есть „наиболѣе упорядоченный и согласный союзъ для наслажденія Богомъ и другъ другомъ въ Богѣ“[3]).

что цари и князья ведутъ свое начало отъ тѣхъ, которые, не вѣдая Бога, гордостью, разбоемъ (ср. Августиновское regna magna latrocinia), лукавствомъ, убійствами, наконецъ почти всѣми злодѣяніями, побуждаемые діаволомъ, княземъ міра сего, въ слѣпой своей алчности и въ невыносимомъ самопревознесеніи присвоили себѣ власть надъ равными себѣ, т.-е. надъ людьми? И когда они стараются преклонить святителей къ своимъ стопамъ, съ кѣмъ можно сравнить ихъ, какъ не съ тѣмъ, кто глава всѣхъ сыновъ гордости?“ и т. д.. Григорій VII, какъ видно отсюда, только перенесъ то, что Августинъ говоритъ о діаволѣ въ его отношеніи къ Богу, на взаимныя отношенія свѣтской и духовной власти.

[1]) Lib. XIV, cap. 28.

[2]) Lib. XV, cap. 1.

[3]) Lib. XIX, cap. 17.

Каково же, спрашивается, отношеніе двухъ обществъ въ ихъ земномъ сожительствѣ? Въ идеѣ градъ Божій представляется безусловнымъ отрицаніемъ самостоятельнаго земного царства. Земное царство имѣетъ право на существованіе лишь поскольку оно служитъ символомъ, образомъ небеснаго царства[1]). Казалось бы, такая непримиримая противоположность исключаетъ всякую возможность мирнаго сожительства между градомъ Божіимъ и царствомъ земнымъ, какъ самостоятельною сферой. Но на землѣ, гдѣ праведные живутъ вмѣстѣ съ грѣшными и злыми, градъ Божій неизбѣжно приходитъ въ столкновеніе съ земнымъ обществомъ, странствуя среди него. Вотъ почему на землѣ существуетъ нѣкотораго рода *временный миръ* между обоими царствами (я бы назвалъ его скорѣе перемиріемъ).

„Градъ Божій, странствуя на землѣ, — говоритъ Августинъ, — созываетъ гражданъ изъ всѣхъ народовъ и изъ всѣхъ языковъ собираетъ странствующее общество, не заботясь о томъ, что есть различнаго въ нравахъ, законахъ и учрежденіяхъ, коими установляется или сохраняется земной миръ. Градъ Божій ничего изъ этого не разрушаетъ, а напротивъ, сохраняетъ и слѣдуетъ тѣмъ законамъ, нравамъ и учрежденіямъ, которые, будучи различны у различныхъ народовъ, тѣмъ не менѣе служатъ единой цѣли мира земного“. Церковь пользуется миромъ земнымъ, но относитъ все къ миру небесному, который одинъ служитъ для нея безусловною цѣлью. Поэтому она повинуется законамъ мірского общества лишь до тѣхъ поръ, пока это не противорѣчитъ началамъ истинной вѣры. Такъ, напр. законы, касающіеся религіи, не могутъ быть общи между церковью и языческимъ государствомъ. Вотъ почему градъ Божій подвергается гоненіямъ со стороны земного царства, если только онъ не въ состояніи одолѣть послѣдняго страхомъ своей многочисленности и помощью Божіей[2]). Особенности каждаго изъ двухъ царствъ обнаруживаются въ процессѣ постепеннаго историческаго развитія, при чемъ отдѣльныя стадіи этого процесса внутренно связаны между собою, какъ звенья, части единаго историческаго цѣлаго.

Земное царство разсѣяно по землѣ, раздѣлено различными мѣстными особенностями, „но связано нѣкоторымъ сообществомъ одной и той же природы“[3]). Уже въ лицѣ Каина, основателя

[1]) De C. D. lib. XV, cap. 2.

[2]) Lib. XIX, cap. 17.

[3]) Lib. XVIII, cap. 2.

перваго города на землѣ, сущность этого царства обнаруживается какъ *братоубійство, раздоръ*. Земныя блага, которыя въ немъ служатъ высшей, безусловною цѣлью, не могутъ всѣхъ одинаково насытить, примирить и объединить. Земное царство въ каждой части своей стремится господствовать надъ всѣми; поэтому оно раздѣляется на отдѣльныя царства, которыя ведутъ между собою ожесточенныя братоубійственныя войны[1]). Въ Вавилонскомъ столпотвореніи та же злая сущность обнаруживается въ самопревознесеніи земного царства, за которымъ слѣдуетъ смѣшеніе языковъ, т.-е. опять-таки раздѣленіе[2]). Какъ въ первомъ на землѣ городѣ, такъ и въ послѣднемъ, въ Римѣ — сказываются тѣ же черты Каинова царства. Основатель Рима, Ромулъ, — братоубійца, подобно Каину, и исторія Рима есть безпрерывная война или междоусобіе. И если Каинъ посягнулъ на гражданина вышняго города — Авеля, то Ромулъ убилъ своего земного согражданина — Рема. Братоубійство Ромула означаетъ внутреннее раздвоеніе земного царства, въ коемъ братья сталкиваются и враждуютъ между собою изъ-за земныхъ благъ, которыя обоимъ одинаково служатъ цѣлью. Ибо Ромулъ и Ремъ хотѣли одного и того же — господства, власти, и потому оба не могли жить вмѣстѣ на семъ свѣтѣ[3]).

Во всеобщей взаимной борьбѣ одни царства возвышаются и пріобрѣтаютъ главенство надъ другими. И въ этомъ ихъ возвышеніи провиденціальный планъ обнаруживается какъ единство всемірно-историческаго процесса: отдѣльныя царства связаны между собою связью историческаго преемства. Изъ всѣхъ царствъ Ассирійское и Римское возвышаются надъ остальными; прочія должны разсматриваться какъ дополненія къ этимъ двумъ. Раздѣленныя между собою мѣстомъ и временемъ, они различны, но связаны между собою какъ звенья единаго порядка: одно является на смѣну другого; одно существуетъ на Востокѣ, другое — на Западѣ, и конецъ одного совпадаетъ съ началомъ другого[4]).

Небесное царство противополагается земному въ рядѣ историческихъ явленій благодати, также идеально связанныхъ между собою. Оно воплощается въ кроткомъ образѣ пастыря Авеля, который, въ качествѣ гражданина вышняго царства, не основы-

---

[1]) Lib. XV, cap. 2, 4.
[2]) Lib. XVI, cap. 4, 17; lib. XVII, cap. 16.
[3]) Lib. XV, cap. 5.
[4]) Lib. XVIII, cap. 2.

ваетъ города на землѣ[1]). Оно является во образѣ Ноева ковчега, странствующаго среди злого вѣка сего и спасающагося изъ всемірнаго потопа надеждою на древо[2]). Въ рожденіи Исаака оно обнаруживается какъ чудо благодати Божіей: изъ обветшавшей и неспособной къ произрожденію человѣческой природы, отъ столѣтней Сарры рождается сынъ *по обѣтованію,* гражданинъ вышняго города. Такъ благодать обновляетъ нашу одряхлѣвшую природу. И обрѣзаніе, которое установляется одновременно съ рожденіемъ Исаака, означаетъ совлеченіе ветхости, обновленіе[3]). Изъ типическихъ явленій царствія Божія въ исторіи Израиля упомянемъ о царѣ Давидѣ, который воспѣвалъ Бога въ псалмахъ. Самая музыкальная гармонія пѣнія, т.-е. стройное согласіе въ разнообразіи звуковъ, служитъ здѣсь символомъ сплоченнаго единства, стройнаго порядка вышняго города[4]).

Намъ нѣтъ надобности, ни возможности излагать здѣсь весь этотъ историческій очеркъ. Изъ приведенныхъ примѣровъ читатель уже можетъ составить себѣ достаточно ясное понятіе о томъ, въ какомъ видѣ представляется Августину всемірная исторія.

Вообще въ противоположность исторіи человѣческаго царства, гдѣ все основано на беззаконномъ самоутвержденіи эгоистической свободы человѣка, — вся исторія Божескаго царства есть непрерывное чудо благодати надъ человѣческимъ естествомъ, коего роль выражается въ подчиненіи, послушаніи. Между тѣмъ, какъ смыслъ земного царства исчерпывается земнымъ настоящимъ, — исторія земной церкви есть сплошная и непрерывная аллегорія небеснаго будущаго. Форма земного царства есть вѣчное раздвоеніе, вражда. Небесное царство, напротивъ, проявляется на землѣ, какъ согласіе въ разнообразіи и множествѣ, какъ единство Божественной гармоніи.

Процессъ постепеннаго воспитанія рода человѣческаго къ спасенію есть связное и расчлененное цѣлое. Какъ въ жизни отдѣльнаго человѣка, такъ и въ развитіи цѣлаго человѣческаго рода существуетъ правильное чередованіе возрастовъ, постепенное восхожденіе отъ видимаго къ невидимому, отъ временнаго къ вѣчному. Неразвитому, примитивному состоянію ветхозавѣтнаго человѣчества соотвѣтствуютъ временныя, видимыя награды, ко-

[1]) Lib. XV, cap. 1, § 2.
[2]) Lib. XV, cap. 26.
[3]) Lib. XV, cap. 3; lib. XVI, cap. 26, § 2.
[4]) Lib. XVII, cap. 14.

торыя являются здѣсь стимуломъ къ праведной жизни. Но самыя эти временныя награды обусловливаются почитаніемъ невидимаго Бога и служатъ символомъ вещей невидимыхъ. Ибо и всѣ временныя вещи носятъ на себѣ печать умопостигаемаго міра и пропорціональностью, красотою своего строенія свидѣтельствуютъ о тѣхъ вѣчныхъ, идеальныхъ формахъ, которыя служатъ прототипами всего созданнаго. Въ мірѣ все приспособлено къ воспитанію рода человѣческаго. Богъ въ вѣчной и невидимой своей сущности недоступенъ намъ; но, снисходя къ человѣческой слабости, Онъ является видимымъ образомъ въ твореніи и говоритъ съ людьми человѣческими языками чрезъ преходящіе моменты времени, *какъ бы по слогамъ расчленяя свое откровеніе,* чтобы люди могли его вмѣстить[1]). И какъ во всемъ твореніи, такъ и въ исторіи человѣческаго развитія единый порядокъ выражается въ господствѣ однихъ и тѣхъ же числовыхъ отношеній. Шести днямъ творенія соотвѣтствуютъ шесть возрастовъ человѣчества, шесть цикловъ всемірной исторіи: какъ и все существующее, человѣчество приводится чрезъ шесть ступеней къ послѣднему субботнему дню, чтобы войти въ вѣчный, недвижимый покой Творца, который и составляетъ конечную цѣль всего мірового процесса[2]).

Во всемъ этомъ очеркѣ благодать и свобода противополагаются другъ другу, какъ два взаимно-враждебные соціальные принципа, которые своимъ взаимнымъ антагонизмомъ опредѣляютъ ходъ всемірной исторіи. Благодать воплощается въ коллективной организаціи града Божія, а свобода проявляется какъ злое, сатанинское начало, порождая изъ себя грѣховную организацію земного царства. Въ составъ ученія о градѣ Божіемъ, такимъ образомъ, цѣликомъ воспринимается результатъ антипелагіанской проповѣди Августина. И какъ въ антипелагіанской полемикѣ великаго отца церкви, такъ и въ исторической схемѣ, начертанной имъ въ Civitas Dei, предопредѣленіе, какъ вѣчный Божественный планъ, порядокъ, — есть господствующее понятіе, благодать же относится къ предопредѣленію лишь какъ частное его послѣдствіе. Если бы благодать выражалась во всеобщемъ

---

1) Lib. X, cap. 14, 15.

2) Lib. XXII, cap. 30, въ особенности § 5: первый возрастъ — отъ Адама до потопа, второй — отъ потопа до Авраама, третій — до Давида, четвертый — до Вавилонскаго плѣненія, пятый — до Рождества Христова; конца шестого и послѣдняго періода, начинающагося отъ Рождества Христова, мы не знаемъ, такъ какъ намъ не дано знать времена и сроки.

спасеніи, — читаемъ мы въ Civitas Dei, — то ни на комъ не проявлялся бы праведный судъ Божій. Равнымъ образомъ, если бы всѣ люди получали по грѣхамъ своимъ должное наказаніе, то ни на комъ не проявлялась бы благодать и милость. Поэтому родъ человѣческій распредѣляется такъ, что на однихъ показывается милость, а на другихъ — правосудіе Божіе[1]). Какъ въ тѣхъ, такъ и въ другихъ правда Божія торжествуетъ, *какъ порядокъ*. Здѣсь опять-таки обнаруживаются неоднократно указанныя нами антигуманныя черты системы Августина, которая низводитъ человѣка и человѣчество до степени средства Божественнаго откровенія, не признавая за нимъ безусловной цѣны и значенія.

Внѣшняя телеологія историческаго міросозерцанія Августина есть послѣдствіе его ученія о предопредѣленіи, которое превращаетъ человѣчество въ автоматическое орудіе Божественнаго порядка, не признавая въ немъ самобытной, внутренней цѣли.

VII.

Въ идеѣ царствія Божія сходятся всѣ нити мышленія блаженнаго Августина. Въ ней, какъ видно изъ предшествующаго изложенія, результаты его полемики противъ манихеевъ, донатистовъ и пелагіанъ звучатъ уже не какъ отдѣльные мотивы, а объединяются между собою и всѣ вмѣстѣ противополагаются язычеству, какъ единая Божественная симфонія. Мы уже видѣли, что въ разбираемомъ нами ученіи совершается поглощеніе мірского союза „градомъ Божіимъ“, который, въ глазахъ Августина есть единственный представитель истиннаго права и правды на землѣ. Въ связи съ этимъ въ міросозерцаніи Августина происходитъ любопытное явленіе. Становясь на мѣсто земного царства, которое онъ упраздняетъ собою, теократическій идеалъ западнаго отца церкви потому самому насыщается античными идеями, поглощая въ себѣ римскій правовой идеалъ.

До сихъ поръ, насколько мнѣ извѣстно, никто изъ современныхъ изслѣдователей не обращалъ вниманія на сродство во многихъ чертахъ между міровоззрѣніемъ Августина и ученіемъ римскихъ юристовъ и Цицерона о „естественномъ правѣ“ (jus naturale), что обусловливается конечно тѣмъ, что до сихъ поръ Августиномъ занимались больше богословы, чѣмъ юристы. Между тѣмъ,

[1]) Lib. XV, cap. 21.

при нѣкоторомъ знакомствѣ съ философскими воззрѣніями римскихъ юристовъ, сходство это бросается въ глаза.

„Естественное право“, учитъ юристъ Ульпіанъ, „есть то, которому природа научила всѣхъ животныхъ; ибо это право не составляетъ исключительной собственности рода человѣческаго, но обще всѣмъ животнымъ, которыя рождаются на землѣ и въ морѣ, а также и птицамъ. Отсюда происходитъ соединеніе мужа и жены, которое мы называемъ бракомъ, отсюда рожденіе дѣтей, отсюда воспитаніе; ибо мы видимъ, что и остальныя животныя, даже дикіе звѣри оказываются обладающими познаніемъ этого права“ [1]).

Иными словами, естественное право не есть только идеальная норма человѣческихъ отношеній, а космическій законъ, простирающійся на все живое. Подъ естественнымъ правомъ здѣсь разумѣется неизмѣнный строй вселенной, единый порядокъ, опредѣляющій взаимныя отношенія живыхъ существъ между собой. Такъ понимаемое, „естественное право“ чрезвычайно напоминаетъ изложенное нами (въ § IV) Августиново ученіе о всеобщемъ мирѣ твари, подъ которымъ также разумѣется единый строй, порядокъ, господствующій во всей природѣ и въ человѣческихъ отношеніяхъ [2]).

---

[1]) L. 1, § 3. D. de J. et J. Послѣдняя фраза въ текстѣ Дигестъ videmus etenim cetera quoque animalia istius juris peritia censeri, становится понятною, какъ намъ кажется, только при томъ условіи, если читать: juris perita (вмѣсто peritia) censeri, какъ это дѣлаютъ Ortolan (Legislation romaine, т. II, стр. 23) и Accarias (Précis de droit romain, т. I, стр. 12).

[2]) Сродство между воззрѣніями Августина и Ульпіана выясняется наглядно, если сопоставить De C. D. lib. XIX, cap. 12, § 2 Августина съ L. 1, § 3 D. de J. et J. 1, 1.

Августинъ.

Ipsae enim saevissimae ferae genus proprium quadam pace custodiunt, coeundo, gignendo, pariendo, fetus fovendo atque nutriendo, cum sint pleraeque insociabiles et solivagae, non scilicet ut oves, cervi, columbae, sturni, apes, sed ut leones, vulpes, aquilae, noctuae. Quae enim tigris non filiis suis mitis immurmurat et pacata feritate blanditur? Quis milvus, quantumlibet solitarius rapinis circumvolet, non conjugium copulat, nidum congerit, ova confovet, pullos alit et quasi cum sua matrefamilias societatem domestica quantum potest pace conservat. Quantum magis homo fertur naturae suae legibus ad ineundam pacem cum hominibus.

Ульпіанъ.

Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam jus istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius juris perita censeri.

Какъ Августинъ различаетъ вѣчный и неизмѣнный миръ, покой Творца, отъ движущагося и мѣняющагося мира человѣческаго, — такъ же точно и юристъ Марціанъ различаетъ естественное право, какъ вѣчную, незыблемую правду Божію, отъ человѣческихъ законодательствъ, неустойчивыхъ и подверженныхъ безпрестаннымъ переворотамъ. „Институты естественнаго права, которые хранятся одинаково у всѣхъ народовъ, установленные нѣкоторымъ божественнымъ Провидѣніемъ, всегда пребываютъ тверды и неизмѣнны; тѣ же, которые каждое государство установило само для себя, имѣютъ обыкновеніе часто мѣняться либо въ силу молчаливаго согласія народа, либо посредствомъ другого закона, изданнаго послѣ“ [1]). Какъ Августинъ въ понятіи мира смѣшиваетъ правовой и нравственный идеалъ, такъ же точно и римскіе юристы смѣшиваютъ то и другое въ идеѣ jus naturale. „То, что всегда хорошо и справедливо“, говоритъ юристъ Павелъ, „называется правомъ, каково и есть естественное право“ [2]). Ульпіанъ вообще отождествляетъ право съ справедливостью. „Справедливость“, говоритъ онъ, „есть воля, постоянно и безпрерывно выражающаяся въ воздаваніи каждому своего права. Предписанія права таковы: должно честно жить, не вредить другому, воздавать каждому свое“ [3]). Именно этотъ идеалъ справедливости и правды, по ученію Августина, достигается въ спокойствіи вѣчнаго порядка, вѣчнаго мира Божія, гдѣ воздается каждому должное [4]). Не слѣдуетъ думать, чтобы право для Ульпіана означало только человѣческій порядокъ: оно объемлетъ собою съ точки зрѣнія знаменитаго юрисконсульта нетолько человѣческій, но и Божескій миръ. „Правовѣдѣніе, говоритъ онъ, „есть познаніе Божескихъ и человѣческихъ вещей, наука о справедливомъ и несправедли-

[1]) § 11. I. De J. N. 1, 2. О принадлежности этого фрагмента Марціану см. Voigt: Das jus naturale, т. 1, стр. 568—572. Ср. Августина De lib. arb. lib. I, cap 6, гдѣ проводится параллель между Божественнымъ lex aeterna и человѣческимъ lex temporalis, который измѣняется соотвѣтственно съ потребностями времени. Вѣчный законъ, quae summa ratio nominatur, есть источникъ всего благого и справедливаго, что мы находимъ во временныхъ законахъ: cum ergo haec sit una lex ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? Intelligo omnino non posse.

[2]) L. 11 D. de J et J. 1, 1. Id quod semper aequum et bonum est, jus dicitur, ut est jus naturale. Ср. слова Ульпіана: ut eleganter Celsus definit, jus est ars boni et aequi (L. 1, D. de J. et J. 1, 1).

[3]) L. 10 D. de J. et J. 1, 1.

[4]) De C. D. lib. XIX, cap. 13.

вомъ“ [1]). „Насъ по истинѣ можно было бы назвать жрецами права“, читаемъ мы въ другомъ фрагментѣ того же Ульпіана, „ибо мы почитаемъ правду (justitiam colimus) и исповѣдуемъ знаніе справедливаго (aequi notitiam profitemur), раздѣляя справедливое отъ несправедливаго и желаемъ сдѣлать людей благими нетолько посредствомъ страха наказаній, но и посредствомъ поощреній — наградъ“ [2]). Такъ точно въ ученіи Августина градъ Божій, воспитывая къ добру своихъ членовъ, примѣняетъ къ нимъ систему угрозъ и увѣщаній, наказаній и наградъ. Современный комментаторъ Дигестъ, Аккаріасъ, съ удивленіемъ отмѣчаетъ странное мистическое увлеченіе корифея римской юриспруденціи [3]). Странность здѣсь заключается дѣйствительно въ отождествленіи права съ абсолютнымъ добромъ, въ смѣшеніи правового и нравственнаго идеала. Но это самое смѣшеніе подготовило сліяніе христіанскаго идеала западныхъ отцовъ церкви съ римскими юридическими воззрѣніями. Когда мы сопоставляемъ ученіе о градѣ Божіемъ Августина съ „мистическими увлеченіями“ Ульпіана или Марціана, насъ уже не удивляетъ то обстоятельство, что мистика великаго отца церкви облекается въ юридическія формулы. Мы уже указывали на то, что Августинъ въ своей полемикѣ противъ Цицерона, потому отрицаетъ за римскимъ государствомъ значеніе правового общенія, что право для него отождествляется съ Божественною правдою. Онъ вполнѣ могъ бы подписаться подъ Ульпіановымъ опредѣленіемъ правовѣдѣнія, какъ „знанія о божескихъ и человѣческихъ вещахъ“. И если Ульпіанъ справедливо считаетъ себя жрецомъ права, то съ такимъ же точно основаніемъ авторъ Civitas Dei могъ бы быть названъ юрисконсультомъ царствія Божія.

Какъ для Августина Божескій миръ, такъ же точно и для римскихъ юристовъ естественное право есть универсальный порядокъ въ отличіе отъ различныхъ положительныхъ законодательствъ, которыя носятъ на себѣ печать мѣстныхъ и національныхъ особенностей. Какъ вѣчный миръ въ ученіи Августина есть согласіе человѣческихъ воль, такъ же точно и въ основѣ jus naturale лежитъ идея всеобщаго единства и согласія. Поскольку существующія государства съ ихъ законодательствами отклоняются отъ всеобщаго мира и единства, поскольку они

[1]) L. 10 D. de J. et J. 1, 1. Jurisprudentia est divinarum rerum notitia, justi atque injusti scientia.

[2]) L. 1 D. de J. et J. 1, 1.

[3]) Précis de droit romain, т. I, стр. 3.

враждуютъ между собою и порабощаютъ одно и другое, — постольку всѣ они противорѣчатъ природѣ, постольку всѣ они ненормальны[1]).

Когда-то, въ незапамятныя времена, предшествовавшія образованію всѣхъ положительныхъ законодательствъ, не было раздѣленія людей на враждующія между собою національности и царства[2]). Въ этомъ состояніи, соотвѣтствующемъ идеалу естественнаго права, не было раздѣленія людей на классы, и самое имя „рабство“ было неизвѣстно. „Ибо, — говоритъ Ульпіанъ, — при господствѣ естественнаго права всѣ люди рождались свободными“. Изъ римскихъ юристовъ Ульпіанъ и нѣкоторые другіе, повидимому, представляли себѣ естественное право нетолько какъ идеальную норму, но и какъ состояніе, дѣйствительно когда-то существовавшее, исторически предшествовавшее ненормальной дѣйствительности настоящаго[3]).

За естественнымъ состояніемъ всеобщаго мира и согласія послѣдовало раздѣленіе людей на царства и національности: единый родъ человѣческій распался, раздробился на отдѣльныя враждующія между собою части, начались войны[4]). А вслѣдствіе войнъ возникло рабство, противное идеѣ естественнаго права, ибо побѣдители стали обращать военно-плѣнныхъ въ рабовъ. Этимъ происхожденіемъ рабства, говоритъ юристъ Флорентинъ, объясняется самая этимологія слова „рабъ“ (servus отъ servare, сохранять). Рабы получили свое названіе вслѣдствіе обычая сохранять, щадить военноплѣнныхъ, которые, получивъ пощаду, оставались тѣмъ не менѣе собственностью побѣдителей и были ими продаваемы въ рабство[5]). „Между тѣмъ какъ по природѣ всѣ мы называемся однимъ именемъ людей“, говоритъ Ульпіанъ

[1]) См. § 2. I. 1, 2, Jus autem gentium omni humano generi commune est. Nam usu exigente et humanis necessitatibus, gentes humanae quaedam sibi constituerunt: bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt juri naturali contrariae. Jure naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur.

[2]) См. предыдущее примѣчаніе, ср. также L. 5 D. de J. et J. 1, 1, слова Гермогеніана, который видитъ въ раздѣленіи царствъ и войнахъ состояніе, возникшее въ опредѣленный моментъ времени, не существовавшее первоначально, — въ эпоху предшествующую зарожденію jus gentium. Ср. примѣч. 4.

[3]) Quae res (manumissio) de jure gentium originem sumpsit, utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur, nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita. Sed posteaquam jure gentium servitus invasit, secutum est beneficium manumissionis (L. 4 D. de J. et J. 1, 1).

[4]) Ex hoc jure gentium introducta bella, discretae gentes, regna condita, dominia distincta и т. д.

[5]) L. 4 D. de St. hom. 1, 5.

„въ силу общенароднаго права начали быть три рода людей: свободные и противоположное этому состояніе рабовъ и третье — вольноотпущенные, т.-е. переставшіе быть рабами“[1]).

Для Августина, какъ и для римскихъ юристовъ, раздробленіе единаго рода человѣческаго на враждующія между собою царства, войны и рабство, — естественное послѣдствіе войнъ, — суть проявленія извращенной человѣческой природы. И если съ точки зрѣнія римскихъ юристовъ всѣ эти институты дѣйствующаго права суть результатъ нѣкотораго рода *отпаденія* отъ нормальнаго, естественнаго состоянія, то Августинъ видитъ въ нихъ *послѣдствія грѣхопаденія*. „По природѣ человѣка, какъ ее первоначально создалъ Богъ“, читаемъ мы въ Civitas Dei, „никто не есть рабъ человѣка или грѣха“. „Сотворивъ человѣка разумнымъ, по образу своему, Богъ хотѣлъ, чтобы онъ господствовалъ только надъ неразумными тварями, чтобы человѣкъ господствовалъ надъ скотомъ, а не человѣкъ надъ человѣкомъ“. До Ноя самое слово „рабство“ не было извѣстно: имъ впервые клеймится грѣхъ Хама. Древнѣйшіе же патріархи были скорѣе пастырями стадъ, чѣмъ владыками людскими. Этимъ Богъ показываетъ, что рабство коренится не въ самомъ порядкѣ природы, что рабское состояніе есть *послѣдствіе грѣха*. „Имя рабства заслужила вина, а не природа“[2]). Историческое происхожденіе рабства и этимологію слова „рабъ“ (servus отъ servare) Августинъ объясняетъ почти слово въ слово такъ же, какъ юристъ Флорентинъ въ только что цитированномъ фрагментѣ[3]). Взглядъ

[1]) L. 4 D. de J. et. J. 1, 1.

[2]) De C. D. lib. XIX, cap. 15.

[3]) Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сопоставить слова Флорентина L. 4 D. de St. hom. 1, 5 и Августина De Civ. D l. XIX, cap. 15.

Флорентинъ.

Servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur. Servi ex eo appellati sunt, quod imperatores captivos vendere ac per hoc servare, nec occidere solent; mancipia vero dicta, quod ab hostibus manu capiuntur. Ср также текстъ, который Hildenbrand (цит. соч.) приписываетъ Марціану (§ 2, I. De J. N. 1, 2). Jure naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur.

Августинъ.

Origo autem vocabuli servorum in latina lingua inde creditur ducta, quod hi, qui jure belli possent occidi, a victoribus cum servabantur, servi fiebant, a servando appellati, quod etiam ipsum sine peccati merito non est.

Itaque primos servos, quibus hoc nomen in latina lingua inditum est, bella fecerunt. Qui enim homo ab homine superatus jure belli posset occidi, quia servatus est, servus est appellatus; inde et mancipia, quia manu capta sunt (Quaest. in Hept. lib. I, quaest. 153).

Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis, aut peccati (De C. D. ibid).

римскихъ юристовъ на рабство такимъ образомъ цѣликомъ усвояется Августиномъ, но дополняется въ его ученіи одной существенной чертой: въ отличіе отъ языческихъ писателей, Августинъ видитъ въ рабствѣ *заслуженное возмездіе за грѣхъ*. Ибо съ его теократической точки зрѣнія вѣчный провиденціальный планъ торжествуетъ въ самомъ человѣческомъ злѣ, какъ наказаніе[1]).

Сліяніе теократическаго идеала западнаго отца церкви съ римскими юридическими воззрѣніями не есть результатъ простой случайности: въ немъ выразилась преемственная, историческая связь между Римомъ языческимъ и латинскимъ христіанствомъ. Намъ уже приходилось указывать, что еще въ эпоху языческой имперіи, богословскія ученія западныхъ отцовъ церкви насыщаются юридическими элементами, волею-неволей подчиняясь вліянію римскаго культурнаго типа. У Лактанція въ особенности мы ясно можемъ прослѣдить сліяніе римскаго понятія aequitas съ идеей справедливости или правды въ христіанскомъ смыслѣ слова. Истинная справедливость, съ его точки зрѣнія, проявляется во первыхъ въ истинномъ Богопочитаніи, а во вторыхъ — въ равенствѣ всѣхъ людей между собою, которое и выражается въ словѣ aequitas. „Передъ Богомъ нѣтъ рабовъ и нѣтъ господъ; ибо если Богъ для всѣхъ — Отецъ, то всѣ мы — съ одинаковымъ правомъ свободные“[2]). Въ нашъ злой вѣкъ, — равенство духовное, равенство всѣхъ людей передъ Богомъ не исключаетъ различій въ общественномъ положеніи: здѣсь братъ во Христѣ можетъ быть намъ вмѣстѣ съ тѣмъ рабомъ по плоти[3]). Но отъ начала не было такъ. Лактанцій сознательно усвояетъ себѣ представленіе Виргилія о „золотомъ вѣкѣ“, когда царствовало Небо (Сатурнъ) и люди не знали Зевса и другихъ ложныхъ боговъ. Въ эпоху Сатурна на землѣ царствовала справедливость: „это должно разсматривать какъ истину, а не какъ поэтическій вымыселъ“: ибо въ эту эпоху, предшествовавшую царству Зевса, люди почитали истиннаго Бога. Въ то время не было раздоровъ и войнъ, никто не отгораживалъ своихъ полей: „равенство“ между людьми выражалось въ одинаковомъ пользованіи плодами земли, которую Богъ далъ всѣмъ въ общее владѣніе. Съ воцареніемъ Зевса — справедливость исчезла съ лица земли, яви-

---

1) De C. D. lib. XIX, cap. 11.
2) Lactantii divin. inst. lib. V, cap. 14.
3) Ibid. cap. 15.

лась жажда пріобрѣтенія, и всеобщій раздоръ смѣнилъ первоначальное равенство[1]).

Такимъ образомъ, уже ученіе Лактанція воспринимаетъ въ себя элементы римскаго представленія о „справедливости“ и „золотомъ вѣкѣ“, общіе Виргилію съ римскими юристами. Во времена Августина, сліянію церковнаго идеала съ римскими юридическими воззрѣніями способствуютъ указанныя нами культурно-историческія условія. Римъ языческій, умирая, завѣщалъ христіанству идеалъ всемірнаго правового порядка. На Западѣ церковь въ занимающую насъ эпоху есть дѣйствительно историческая наслѣдница умирающаго государства; ея епископы, которые судятъ нетолько духовныя, но и гражданскія, свѣтскія дѣла, суть преемники языческихъ преторовъ. Поэтому, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что отецъ латинскаго христіанства унаслѣдовалъ мудрость римской классической юриспруденціи, вмѣстивъ въ своемъ ученіи всѣ идеальные, философскіе элементы послѣдней.

Насколько это сліяніе римскаго идеала всемірнаго права съ идеей универсальной Божественной правды было подготовлено и предвосхищено уже въ произведеніяхъ самихъ языческихъ римскихъ мыслителей, читатель можетъ видѣть изъ слѣдующихъ словъ Цицерона:

„Истинный законъ есть правый разумъ, согласный съ природой, разлитый во всемъ, незыблемый, вѣчный; онъ призываетъ къ исполненію обязанностей повелѣвая и, запрещая, устрашаетъ отъ обмана. Однако добрымъ онъ не напрасно повелѣваетъ и запрещаетъ, злыхъ же не подвигаетъ къ дѣлу повелѣніями и запрещеніями. Этотъ законъ не можетъ быть измѣненъ или замѣненъ въ какой-либо части, либо въ цѣломъ своемъ составѣ. Ни сенатъ, ни народъ не можетъ освободить насъ отъ этого закона. И не нужно искать для него какого-либо иного объяснителя или истолкователя. И законъ этотъ не будетъ инымъ въ Римѣ, инымъ въ Аѳинахъ, инымъ теперь, инымъ послѣ; но одинъ и тотъ же вѣчный и неизмѣнный законъ будетъ обнимать собою всѣ народы и во всѣ времена; и будетъ единый и общій всѣмъ какъ бы учитель и повелитель — Богъ, изобрѣтатель, судья и установитель этого закона. Кто Ему не подчинится, тотъ отвергается самого себя и, презрѣвъ человѣческую природу, въ силу этого самаго понесетъ величайшія наказанія, даже въ томъ случаѣ,

---

[1]) Ibid. cap. 6.

если онъ избѣжитъ другихъ мученій, которыя считаются таковыми“[1]).

Такъ выражается Цицеронъ, въ ученіи коего римскій юридическій идеалъ воспринимаетъ въ себя элементы стоической философіи. Изъ позднѣйшихъ римскихъ стоиковъ Сенека, въ выраженіяхъ, чрезвычайно напоминающихъ Августина, говоритъ о противоположности Божескаго и человѣческаго царства. Мы обнимаемъ мыслью два царства (duas respublicas). Одно великое и по истинѣ всѣмъ общее (vere publicam), въ которомъ содержатся боги и люди: въ немъ мы устремляемъ наши взоры не на тотъ или другой уголъ, но солнцемъ измѣряемъ границы нашего государства. Другое царство есть то, къ которому мы принадлежимъ въ силу рожденія“[2]). Императоръ Маркъ Аврелій, выражая нѣсколько иначе ту же самую мысль, возвѣщаетъ, что „человѣкъ есть гражданинъ вышняго города, по отношенію къ которому остальные города суть какъ бы отдѣльные дома“[3]).

Въ идеѣ всемірнаго естественнаго права римскіе стоики сходятся съ римскими юристами, коихъ философскія воззрѣнія несомнѣнно носятъ на себѣ печать стоическаго вліянія. Мы не пишемъ изслѣдованія о jus naturale и не беремся здѣсь рѣшать, чѣмъ римскіе юристы обязаны стоикамъ, и наоборотъ, насколько римскіе стоики подверглись вліянію оригинальныхъ римскихъ воззрѣній на естественное право. Для нашей цѣли достаточно констатировать здѣсь тотъ въ высшей степени важный результатъ, что тѣ и другіе суть предшественники Августина, и что *философскій умозрительный элементъ римской юриспруденціи цѣликомъ укладывается въ рамки теократическаго идеала великаго отца церкви*[4]).

---

[1]) Это мѣсто приведено у Лактанція Instit. div. VI, 8.

[2]) Sen., De otio, 4, 1. Glaubt man hier nicht fast Agustin De Civitate Dei zu hören, восклицаетъ Целлеръ по поводу этихъ словъ Сенеки (Die Philosophie d. Gr. III, 1, изд. 3-е, стр. 296.

[3]) Заимствую эту цитату у Целлера т. III, отд. 1, стр. 302, примѣч. 1.

[4]) Пособіями при изученіи философскихъ воззрѣній римскихъ юристовъ послужили мнѣ въ особенности Voigt: Das jus naturale, т. I, Боголѣповъ: Общенародное право, и Hildenbrand: Gesch. u. Syst. d. Rechts- u. Staatsphilosophie.

VIII.

Лишь чрезъ пріобщеніе къ церкви, какъ истинной носительницѣ идеи права, государство само становится сообществомъ права.

„Мы различаемъ въ земномъ царствѣ двѣ формы“, говоритъ Августинъ: „одна изъ нихъ являетъ въ себѣ собственное свое присутствіе, другая же служитъ своимъ присутствіемъ для обозначенія небеснаго царства; нѣкоторая часть земного царства стала образомъ небеснаго, ибо она свидѣтельствуетъ не о самой себѣ, а о другомъ и постольку рабствуетъ“. Эта часть земного царства, служащая небесному, относится къ послѣднему, какъ Агарь къ Саррѣ, какъ раба къ свободной[1]).

Мнѣ кажется совершенно несостоятельнымъ предположеніе Гарнака, будто слова приведеннаго нами текста имѣютъ въ виду „градъ Божій въ его земномъ отраженіи“[2]) (т.-е. земную церковь). Ибо, во-первыхъ, совершенно немыслимо, чтобы земная церковь, которая, по ученію Августина, уже здѣсь на землѣ царствуетъ, — олицетворялась для него рабскимъ образомъ Агари; во-вторыхъ, сколько мнѣ извѣстно, въ Civitas Dei нельзя найти ни одного мѣста, въ которомъ подъ „земнымъ царствомъ“ (civitas terrena) подразумѣвалась бы земная церковь. Наконецъ въ третьихъ, ясное дѣло, что въ приведенномъ нами мѣстѣ небесное царство и та часть земного царства, которая ему служитъ, представляются какъ два различные субъекта, изъ коихъ одинъ господствуетъ, а другой служитъ. Между тѣмъ царствіе Божіе въ состояніи вѣчнаго покоя и церковь земная, странствующая — для Августина не два различные субъекта, а два различныя состоянія одного и того же субъекта[3]).

За невозможностью предположить, что приведенный текстъ относится къ земной церкви, ясное дѣло, что подъ земнымъ царствомъ, которое служитъ небесному, слѣдуетъ разумѣть вмѣстѣ съ Ленингомъ[4]) христіанское государство[5]). Изъ другихъ сочиненій Августина мы убѣждаемся, что образъ Агари вполнѣ

---

1) De C. D. lib. XV, cap. 2.

2) Dogmengesch. т. III, стр. 138.

3) Ср. De C. D. lib. I, praefat.

4) Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts т. I, стр. 83.

5) Такъ же точно и ветхозавѣтное іудейское царство, которое также служитъ граду Божію. См. De C. D. lib. IV, cap. 34. Ср. Dorner, Augustinus (Berlin 1873), стр. 300.

соотвѣтствуетъ представленію отца латинскаго христіанства о задачахъ и назначеніи христіанскаго государства. Всѣ люди должны служить Богу, — читаемъ мы въ трактатѣ „противъ Петиліана“, но иначе служитъ частное лицо, иначе служитъ царь. Служеніе царское заключается въ томъ, чтобы сокрушать идоловъ[1]) и издавать законы противъ нечестія[2]). Для этого царямъ и дана власть свыше[3]). Самыя войны, которыя ведутся христіанскимъ государствомъ, должны служить, какъ мы уже говорили, религіозной цѣли[4]). Въ подчиненіи церкви заключается спасеніе государства, „ибо государство всего лучше устрояется и хранится, будучи основано и связано вѣрою и прочнымъ согласіемъ, когда всѣ любятъ общее благо; высшее же и истинное благо есть Богъ“[5]). Въ дѣлахъ вѣры церковь направляетъ дѣятельность государства: свѣтская власть должна выслушивать ея предписанія. „Ты посланъ ради пользы церкви“, пишетъ Августинъ къ усмирителю донатистовъ, трибуну Марцеллину. „Если ты не внимаешь просьбѣ друга, то послушай совѣта епископа. Впрочемъ, такъ какъ я говорю съ христіаниномъ, то я могу тебѣ сказать безъ гордости, что всего болѣе въ такомъ дѣлѣ (т.-е въ вопросѣ о принудительныхъ мѣрахъ противъ еретиковъ) *тебѣ подобаетъ слушаться приказаній епископа*“[6]). Такъ же точно и въ письмѣ къ проконсулу Апрингію Августинъ даетъ понять, что проконсулъ, въ качествѣ сына церкви, долженъ подчиняться ея руководительству во всемъ томъ, что онъ предпринимаетъ противъ еретиковъ. Свѣтская власть не напрасно носитъ мечъ для наказанія злыхъ, а потому самому она должна служить церкви, какъ орудіе для борьбы противъ враговъ послѣдней. „Что ты дѣлаешь“, — читаемъ мы въ томъ же письмѣ къ Апрингію, — „то дѣлаетъ церковь, ради которой ты дѣйствуешь, будучи ея сыномъ“[7]). Развѣ пророчество св. Писанія не возвѣщаетъ, что всѣ цари и народы земные поклонятся Спасителю (Пс. LXX, 11)? Согласно пророчеству, которое подчинило свѣтскія власти Христу, церковь должна пользоваться ими для укро-

---

1) Contra Petil. lib. II, cap. 92, § 210.

2) Epist. CLXXXV, cap. 6, § 19.

3) Contra Petil. lib. II, cap. 94, § 217.

4) См. цитату, приведенную въ нашемъ § V, изъ Epist. CXXXVIII, § 14. См. выше стр. 237—238.

5) Epist. CXXXVII, § 17.

6) Epist. CXXXIII, § 3.

7) Epist. CXXXIV.

щенія неистовствъ еретиковъ: „итакъ, мы пользуемся этою властью церкви, которую Богъ обѣщалъ и далъ ей“[1]). Вообще, вся теорія свѣтскаго принужденія противъ еретиковъ, развитая Августиномъ противъ донатистовъ, опирается на то предположеніе, что свѣтская власть дѣйствуетъ по порученію церкви. Исходя изъ этого предположенія совершенной католичности императора и вѣрности его ученію церкви, онъ пишетъ противъ донатистовъ: „императоры предписываютъ то же, что и Христосъ; ибо когда они предписываютъ добро, чрезъ нихъ повелѣваетъ Христосъ“[2]). Не имѣя самостоятельной, внутренней цѣли въ себѣ самомъ, государство должно служить какъ бы символомъ и свидѣтельствомъ вышняго царства; та часть земного царства, читаемъ мы въ Civitas Dei, которая служитъ Божескому царству, „установлена не ради самой себя, а ради обозначенія другого“[3]).

Вообще для Августина въ высшей степени характеристично то, что Civitas Dei, т.-е. именно то его произведеніе, которое ставитъ себѣ спеціальной задачей трактовать о христіанскомъ обществѣ въ противоположность язычеству, касается отношеній церкви къ христіанскому государству мимоходомъ, и то лишь для того, чтобы констатировать рабскую зависимость послѣдняго отъ первой. Типиченъ здѣсь и образъ Агари, въ которомъ средневѣковая философія, идя по стопамъ Августина, любила олицетворять вообще рабское отношеніе всего человѣческаго, къ Божественному порядку, представляемому Саррой (ср. ходячую въ средніе вѣка формулу: philosophia — ancilla theologiae).

Въ служеніи церкви государство находитъ истинное свое назначеніе. Съ этой именно точки зрѣнія Августинъ возражаетъ противъ языческаго воззрѣнія, которое видитъ въ христіанствѣ антигосударственное ученіе. Что такое все этическое ученіе христіанства, какъ не проповѣдь согласія? И что можетъ быть полезнѣе для государства, чѣмъ согласіе, объединяющее его гражданъ? Государство лишь до тѣхъ поръ остается государствомъ, пока въ немъ множество людей связаны между собою нѣкоторою связью согласія. Пусть тѣ, кто упрекаетъ христіанство въ ниспроверженіи основъ, дадутъ государству такихъ воиновъ, такихъ царей и правителей, какихъ требуетъ идеалъ

---

[1]) Epist. CV, §§ 5, 6.

[2]) Epist. CV. Ср. Reuter: August. Stud., стр. 145.

[3]) Lib. XV, cap. 2.

церкви, и тогда пусть посмѣютъ назвать христіанство антигосударственнымъ ученіемъ! Не лучше ли признать, что христіанство, когда ему повинуются, есть великое спасеніе для государства[1]).

Мы уже раньше говорили объ отношеніи христіанскаго государства къ тысячелѣтнему царствію Христову. Мы знаемъ, наконецъ, какъ Августинъ понимаетъ пророчество псалмовъ о служеніи народовъ и царей Христу. Всѣмъ этимъ вполнѣ опредѣляется роль христіанскаго государства, какъ послушнаго орудія въ рукахъ церкви, исполнителя ея предначертаній.

Ходячее въ средніе вѣка сравненіе церкви съ солнцемъ, а государства съ луною, заимствующей свѣтъ свой отъ солнца, а равнымъ образомъ и теорія двухъ мечей, свѣтскаго и духовнаго, дѣлающая церковь обладательницею того и другого, соотвѣтствуютъ вполнѣ мысли Августина; ибо средневѣковая теорія слѣдуетъ программѣ, формулированной уже въ пятомъ вѣкѣ отцомъ и родоначальникомъ латинскаго христіанства.

IX.

Въ „Градѣ Божіемъ“ Августина ученіе о церковномъ авторитетѣ роднится съ міросозерцаніемъ Платона, и теократическій идеалъ отца церкви насыщается римскими юридическими воззрѣніями.

Подобно идеальному государству Платона, Civitas Dei хочетъ быть царствомъ сверхчувственной идеи. Еслибы Платонъ видѣлъ, — читаемъ мы въ одномъ изъ раннихъ произведеній Августина, — какъ авторитетъ церкви обращаетъ цѣлые народы отъ служенія плоти и ея страстямъ къ единой Божественной мудрости, отъ ложнаго и призрачнаго чувственнаго міра, гдѣ все течетъ и мѣняется, — къ сверхчувственной и неизмѣнной истинѣ, отъ обманчиваго мнѣнія къ достовѣрному знанію и отъ многихъ земныхъ благъ къ единому небесному благу, то Платонъ безъ всякаго сомнѣнія увѣровалъ бы въ Божественность такого авторитета[2]). Быть можетъ, — прибавимъ мы къ этому, — и римскіе юристы узнали бы въ Civitas Dei ихъ идеалъ всемірнаго права и вѣчной, незыблемой правды.

---

[1]) Epist. CXXXVIII, §§ 10, 11, 15.

[2]) De vera relig. cap. 3.

Во многихъ отношеніяхъ, конечно, ученіе о градѣ Божіемъ существенно отличается отъ римскаго идеала jus naturale. Жрецамъ языческаго права чужда идея возрожденія. Соотвѣтственно съ этимъ, представленіе о естественномъ правѣ является у нихъ въ видѣ археологическаго воспоминанія о нѣкогда пережитомъ состояніи золотого вѣка, объ утраченномъ прошедшемъ. Они констатируютъ ненормальность настоящаго въ сравненіи съ естественнымъ состояніемъ, но не имѣютъ силы, чтобы возвыситься надъ нимъ въ надеждѣ на лучшую дѣйствительность. Иное дѣло — Августинъ: для него то естественное состояніе, гдѣ всѣ свободны и всѣ равны подъ закономъ Божіимъ, есть идеалъ грядущаго царства, вѣчное будущее, имѣющее наступить чрезъ возрожденіе; ибо съ его христіанской точки зрѣнія истина должна сдѣлать всѣхъ свободными. Никто изъ римскихъ юристовъ, сколько мнѣ извѣстно, не говорилъ, чтобы рабство когда-либо должно было кончиться во времени; между тѣмъ для Августина оно есть принадлежность временнаго, грѣховнаго состоянія; съ уничтоженіемъ причины, уничтожается и послѣдствіе: рабство соціальное упраздняется вмѣстѣ съ рабствомъ грѣховнымъ. И здѣсь на землѣ рабское состояніе, хотя и не упраздняется въ дѣйствительности, но просвѣтляется надеждою на будущее: рабъ не есть орудіе хозяйства, а братъ во Христѣ. Господа должны различать между своими сыновьями и свободными лишь въ отношеніи къ временнымъ благамъ, но одинаково заботиться о спасеніи души тѣхъ и другихъ[1]).

Теократическій идеалъ Августина хочетъ быть заразъ и истинной философіей и истиннымъ правомъ. Градъ Божій является здѣсь въ своей всемірно-исторической роли — наслѣдника грекоримскаго міра, носителя античной культуры и передаточной инстанціи между древностью и средними вѣками. Но само собою разумѣется, что всемірно-историческое значеніе Civitas Dei этимъ не исчерпывается. Элементы античной культуры въ ученіи Августина подчинены идеѣ царствія Божія, которая и составляетъ центральный, господствующій мотивъ въ міросозерцаніи великаго христіанскаго мыслителя.

Взоръ Августина обращенъ отъ земли, гдѣ все двоится и все разрушается, къ той горней дѣйствительности, гдѣ *все едино и цѣлостно,* гдѣ Богъ царствуетъ во святыхъ и избранныхъ, гдѣ тварь объединяется въ вѣчномъ покоѣ Творца. Отживающій

---

1) De C. D lib. XIX, cap. 16.

и разрушающійся земной міръ не смущаетъ его своими противорѣчіями. Онъ мирится съ ними въ ожиданіи будущей міровой катастрофы, долженствующей уничтожить этотъ міръ, освободить вселенную отъ этихъ противорѣчій. Историческая дѣйствительность интересуетъ Августина лишь въ отношеніи къ тому „Новому Іерусалиму“, который долженъ построиться на ея развалинахъ. Онъ разсматриваетъ и оцѣниваетъ все существующее въ отношеніи къ „вѣчному спокойствію порядка“, относя все земное къ этой вѣчной, загробной цѣли. Этимъ и сообщается всему его ученію органическое единство живого цѣлаго, единство системы, несмотря на всѣ его противорѣчія.

Противорѣчія эти, какъ намъ уже приходилось указывать, объясняются тѣмъ, что христіанство великаго отца церкви лишь наполовину одолѣло и претворило въ себѣ его язычество. Философъ-платонистъ, онъ не вполнѣ освободился отъ Платонова дуализма и унаслѣдовалъ противорѣчія великаго философа древности. Преемникъ Цицерона и наслѣдникъ римскихъ юристовъ, онъ не вполнѣ преодолѣлъ въ себѣ римское язычество и привноситъ юридическія понятія въ представленіе благодатнаго царства. Царствіе Божіе, какъ оно представляется въ ученіи Августина, не примиряетъ съ собою человѣчества; ибо человѣчество не довольствуется ролью средства чуждаго ему провиденціальнаго плана и хочетъ быть въ немъ само цѣлью. Это царство, торжествующее чрезъ насильственное объединеніе людей, чрезъ подавленіе свободы, есть, по отношенію къ человѣчеству, единство внѣшнее, хотя личное религіозное настроеніе самого Августина и ищетъ единства внутренняго.

Разсматривая земную дѣйствительность съ точки зрѣнія этого отвлеченнаго идеала, Августинъ впадаетъ въ рядъ противорѣчій. Какъ только онъ спускается съ горнихъ высотъ вѣчной дѣйствительности въ земную область, — все начинаетъ двоиться въ его глазахъ: земные контрасты обступаютъ его со всѣхъ сторонъ; мышленіе его воспроизводитъ всѣ эти контрасты, не будучи въ силахъ логически ихъ преодолѣть; ученіе его утрачиваетъ свою гармоническую цѣлостность: оно двоится.....

Въ особенности поражаетъ насъ двойственность въ отношеніи Августина къ земной церкви. Земная церковь въ его ученіи относится къ церкви будущаго вѣка, какъ временное явленіе къ вѣчной идеѣ. Не забудемъ, что для Августина, какъ платониста, истинно сущее, въ собственномъ смыслѣ слова, есть лишь идеалъ, идея, что все, что внѣ идеи, есть для него бытіе мни-

мое, миражъ и призракъ, что въ этомъ мірѣ для него, какъ и для Платона, — все полно противорѣчій. Вспомнимъ, что у него двѣ точки зрѣнія на земную дѣйствительность[1]): она *есть*, поскольку въ ней воплощается вѣчное Божественное всеединство, универсальный Божественный порядокъ; съ другой стороны она *не есть*, поскольку она отклоняется отъ этого вѣчнаго порядка ко злу и несовершенству. Она есть нѣчто прекрасное и благое, поскольку она воплощаетъ въ себѣ вѣчную идею, и вмѣстѣ съ тѣмъ – нѣчто несовершенное, не долженствующее быть, поскольку она ей не соотвѣтствуетъ. Такъ же точно и церковь земная нѣкоторымъ образомъ *есть*, поскольку она представляетъ собою церковь идеальную, абсолютную, вѣчное тѣло Христово; нѣкоторымъ же образомъ *не есть*, поскольку она заключаетъ въ себѣ элементъ земной, временный. Она нѣкоторымъ образомъ представляетъ идеальное единство будущаго вѣка и уже теперь есть царствіе Божіе, нѣкоторымъ же образомъ не представляетъ.

Въ этомъ заключается ключъ къ уразумѣнію противоположностей въ ученіи Августина и его противорѣчій. Этимъ объясняется для насъ то различіе, которое онъ дѣлаетъ между тѣломъ Христовымъ истиннымъ и мнимымъ. Поскольку земная церковь заключаетъ въ себѣ вѣчное ядро избранниковъ, постольку она есть истинное тѣло Христово; поскольку же составъ ея смѣшанъ, поскольку она заключаетъ въ себѣ *фиктивныхъ, мнимыхъ членовъ*, она есть *мнимое* тѣло Христово, corpus simulatum. Она существуетъ реальнымъ, дѣйствительнымъ образомъ только въ вѣчныхъ своихъ членахъ, т.-е. въ избранныхъ; остальные же т.-е. плевелы, предназначенные къ сожженію, сообщаются съ нею лишь видимымъ, тѣлеснымъ образомъ. Но общеніе это есть миражъ: въ лицемѣрахъ *нѣтъ церкви*, а только видимость церкви.

Нѣмецкіе критики основательно упрекаютъ Августина въ томъ, что, съ его точки зрѣнія, такъ какъ имена всѣхъ избранниковъ намъ неизвѣстны, то ни одинъ вѣрующій до конца жизни не можетъ знать, принадлежитъ ли онъ дѣйствительно къ составу церкви или только видимымъ образомъ съ ней сообщается. Вѣрующій пребываетъ въ единствѣ видимой церкви, но никогда не знаетъ съ достовѣрностью, — обладаетъ ли онъ тѣмъ реальнымъ, внутреннимъ единствомъ мира и любви, которое одно спасаетъ. Онъ пріобщается къ таинствамъ церковнымъ, но относительно таинствъ точка зрѣнія Августина опять двоится. Таинства со-

[1]) Ср. нашу 2-ю главу, стр. 85 и слѣд.

вершаются и внѣ церкви, — у еретиковъ и раскольниковъ; но внѣ церкви, какъ мы уже видѣли, они суть внѣшніе знаки безъ реальнаго содержанія, символы спасенія безъ самаго спасенія[1]): внѣ церкви можно быть крещеннымъ, но безъ оставленія грѣховъ, пріобщаться тѣлу Христову въ Евхаристіи, но не быть принятымъ въ сообщество вѣчнаго тѣла Христа. Что же такое таинства внутри церкви? Августинъ часто называетъ крещеніе внѣдреніемъ въ тѣло Христово (incorporatio in membra Christi), Евхаристію — таинствомъ тѣла Христова (sacramentum corporis Christi). Тѣмъ не менѣе, и внутри самой церкви ни одинъ изъ вѣрныхъ не знаетъ, обладаетъ-ли онъ въ Евхаристіи истиннымъ тѣломъ Христовымъ или только пустымъ, внѣшнимъ его знакомъ: ибо Августинъ различаетъ между таинствомъ тѣла Христова, которое одинаково всѣмъ доступно, и самою вещью, самимъ существомъ таинства, которымъ обладаютъ не всѣ пріобщающіеся, а только избранные[2]).

Точка зрѣнія Августина относительно таинствъ колеблется. Онъ отстаиваетъ ихъ объективную природу: они сами по себѣ, независимо отъ человѣческихъ лицъ, ихъ совершающихъ и къ нимъ пріобщающихся, исполнены объективнымъ Божественнымъ содержаніемъ. Рядомъ съ этимъ Августинъ постоянно говоритъ объ нихъ, какъ о безразличныхъ внѣшнихъ знакахъ, какъ о временной оболочкѣ вѣчнаго содержанія, которое можетъ сообщаться и безъ нихъ. Августинъ, какъ мы уже знаемъ, примыкаетъ къ Кипріанову положенію, что *внѣ церкви (т.-е. видимой церкви) нѣтъ спасенія;* онъ присоединяется къ ходячему въ то время мнѣнію, что некрещеный, хотя бы онъ былъ новорожденный младенецъ, не дожившій до крещенія, тѣмъ самымъ осуждается къ вѣчнымъ мукамъ. Между тѣмъ во многихъ сочиненіяхъ Августина говорится о спасеніи людей внѣ видимой церкви, безъ таинствъ и даже безъ мученическихъ подвиговъ. Въ Civitas Dei причисляется къ сонму гражданъ вышняго города нетолько Іовъ[3]), идумеянинъ, жившій внѣ общенія съ

---

[1]) См. нашу 3-ю главу, стр. 146.

[2]) Tract. XXVI in Johann. § 15. Ср. De C. D. lib. X, cap. 19 о видимыхъ жертвахъ — таинствахъ, которыя суть лишь видимые знаки, символы той невидимой жертвы, которую мы приносимъ Богу въ сердцахъ нашихъ, и о совершенной жертвѣ Спасителя (ibid. c. 20), по отношенію къ которой всѣ остальныя суть signa. Ср. Contra Faust. lib. XIII, cap. 16: cum paucis hereditatem Christi, cum multis autem *signacula* ejus participanda.

[3]) Въ лицѣ Іова — откровеніе показываетъ, что и внѣ еврейскаго народа (т.-е.

еврейскимъ народомъ, т.-е. съ видимою церковью того времени, но и кумская сивилла, пророчествовавшая о Христѣ среди язычниковъ[1]). „Вообще отъ начала рода человѣческаго всѣ тѣ, кто только вѣрилъ во Христа, и кто когда-либо Его понялъ, тѣ, кто жили сообразно съ Его предписаніями благочестиво и праведно, когда бы они ни жили и гдѣ бы они ни находились, — безъ всякаго сомнѣнія Имъ спасены". (Ep. CII, quaest. II, § 12). Всѣ эти ученія, очевидно, кореннымъ образомъ противорѣчатъ тому, что Августинъ училъ противъ донатистовъ, — что внѣ католическаго единства можно найти все, кромѣ спасенія. Наряду съ мѣстами, гдѣ отрицается возможность единенія со Христомъ иначе, какъ черезъ посредство видимой церкви, мы находимъ у Августина многія другія, гдѣ церковь съ ея таинствами разсматривается лишь какъ временный, мѣняющійся покровъ вѣчнаго содержанія, земная оболочка вѣчнаго тѣла Христова, могущаго являться и внѣ ея. Таинства, какъ и формы культа,— мѣняются сообразно съ потребностями различныхъ временъ; въ ветхозавѣтной церкви — они были другія; но содержаніе религіи было существенно тоже, что и теперь — вѣра въ Богочеловѣка, тогда грядущаго, теперь же пришедшаго; и содержаніе это всегда одинаково спасало, независимо отъ внѣшнихъ формъ церковнаго общенія, спасало даже и вѣрующихъ язычниковъ. Не все ли равно, какими таинствами мы почитаемъ нашу святыню, лишь бы то, что почитается, было свято! Одна и та же религія возвѣщалась тогда, возвѣщается и теперь; измѣнились только имена и знаки[2]).

Само собою разумѣется, что эта двойственность въ ученіи Августина о видимой церкви находится въ тѣснѣйшей связи съ его ученіемъ о благодати, спасающей по предопредѣленію. Послѣднее заключаетъ въ себѣ два ряда возможныхъ послѣдствій

ветхозавѣтной видимой церкви) могли быть люди, secundum Deum viventes, pertinentes ad spiritalem Ierusalem: (De C. D. lib. XVIII, cap. 47, § 30).

[1]) Lib. XVIII, cap. 23.

[2]) Epist. CII quaest. II §§ 10, 11, 12: ipsi (т. е. pagani) sibi pro nostra religione respondeant, ita nihil interesse pro diversa temporum locorumque congruentia, quam diversis sacramentis colatur, si quod colitur, sanctum est. Таинства наравнѣ съ прочими формами культа подводятся здѣсь Августиномъ подъ категорію tempori aptum, congruens, opportunum. Относительно ветхозавѣтной церкви съ сравненіи съ новозавѣтной, говорится между прочимъ: Aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc, et prius occultius, postea manifestius et prius a paucioribus, postea a pluribus, una tamen eademque religio vera significatur et observatur.

по отношенію къ земной церкви. Какъ воплощеніе абсолютной, всесильной благодати, церковь сама всесильна и обладаетъ всякою властью на землѣ. Съ другой стороны, — видимая церковь есть лишь временное явленіе благодати. По своей вѣчной природѣ благодать не связана съ историческими формами временной дѣйствительности. Какъ вѣчное содержаніе она не укладывается въ рамки земного христіанскаго общества и постоянно разрываетъ этотъ свой временный покровъ. Она есть сила дѣйствующая всегда и всюду; *она и помимо исторической церкви спасаетъ людей, гдѣ хочетъ и какъ хочетъ.*

Указанная двойственность отражается и въ отношеніи нашего отца церкви къ римскому престолу, о которомъ мы уже раньше имѣли случай говорить. Мы уже знаемъ, что апостолъ Петръ для Августина, какъ и для Кипріана, есть представитель единства церкви. Въ словахъ Петра: „хотя бы надлежало мнѣ и умереть съ Тобою, не отрекусь отъ Тебя“ (Матѳ. 26, 35) — выражается самоувѣренность человѣка, высоко мнящаго о своей свободѣ; въ троекратномъ отреченіи верховнаго апостола наглядно обнаруживается безсиліе этой свободы[1]). Съ другой стороны даромъ благодати Божіей, тотъ же Петръ *становится скалою* черезъ исповѣданіе Христа[2]). Онъ называется скалою, поскольку онъ исповѣдуетъ своего Спасителя и сатаною, поскольку его устами говоритъ человѣческая слабость[3]).

Вообще Петръ представляетъ собою основу церковнаго единства, поскольку въ немъ воплощается дѣйствіе неодолимой благодати. Нельзя отрицать, что въ этомъ августиновскомъ представленіи объ отношеніи благодати къ личности верховнаго апостола заключается одна изъ посылокъ современной теоріи папской непогрѣшимости. Ибо эта теорія очевидно предполагаетъ, что апостолъ Петръ или его преемникъ, поскольку онъ является въ роли непогрѣшимаго главы церкви, – дѣйствуетъ *въ качествѣ органа неодолимой благодати,* которая обращаетъ въ несокрушимую скалу немощное человѣческое естество. Въ приведенномъ уже нами раньше текстѣ Августина повидимому прямо признается связь неодолимой благодати съ каѳедрой, представляющей церковное единство, на которой „*даже дурные пастыри принуждаются говорить доброе*“[4]).

[1]) Sermo CCLXXXIV § 6.

[2]) Et supra hanc petram aedificabo ecclesiam meam: non supra Petrum, quod tu es; sed supra petram, quam confessus es (Sermo CCLXX, § 2).

[3]) Enarrat. in Psalm. CXXXVIII, § 22.

[4]) Epist. CV, cap. 5 § 6. Ср. стр. 151.

Несмотря на это, во всѣхъ произведеніяхъ нашего отца церкви, въ его проповѣдяхъ и письмахъ замѣчается тоже характеристическое колебаніе въ оцѣнкѣ значенія римскаго престола, которое мы отмѣтили уже при изложеніи его анти-донатистской полемики. Въ одной изъ проповѣдей, направленныхъ противъ пелагіанъ, Августинъ говоритъ, по признанію самихъ протестантскихъ изслѣдователей[1]), „какъ истый римлянинъ", приближаясь къ классической формулѣ Roma locuta est. „Уже постановленія двухъ соборовъ отосланы къ апостольскому престолу", восклицаетъ онъ, „и оттуда получены рескрипты. Дѣло кончено; о если бы когда-нибудь могло кончиться заблужденіе"[2]). Но рядомъ съ этимъ текстомъ, гдѣ, повидимому, за римскимъ епископомъ признается право окончательнаго и безапелляціоннаго рѣшенія догматическихъ споровъ, мы читаемъ въ трактатѣ „О первородномъ грѣхѣ", что еретикъ Целестій „не могъ обманывать римскій престолъ до конца" (illam sedem usque ad finem fallere non potuit)[3]); здѣсь очевидно предполагается, что Целестію удалось обмануть римскаго первосвященника *на нѣкоторое время,* такъ какъ послѣдній сначала признавалъ пелагіанское ученіе за истинное и каѳолическое. Вообще Августинъ есть типическій представитель той африканской общины, которая опирается вмѣстѣ съ Кипріаномъ противъ враговъ церкви на авторитетъ римскаго первосвященника, но отказывается, подобно Кипріану подчиниться авторитету „епископа надъ епископами", когда онъ противъ нея обращается. Вмѣстѣ съ Августиномъ вся африканская церковь принимаетъ осужденіе пелагіанскаго ученія папою Иннокентіемъ за окончательное рѣшеніе спора; съ другой стороны, тѣ же епископы взываютъ къ императору противъ благопріятствующаго пелагіанамъ папы Зосимы и побѣждаютъ его сопротивленіе при помощи давленія свѣтской власти[4]).

Единство міросозерцанія Августина — не въ его воззрѣніи на эмпирическую дѣйствительность, а въ его идеалѣ, къ которому

[1]) Reuter, August. Stud. стр. 325.

[2]) Sermo CXXXI, cap. 10, § 10.

[3]) Cap. 21, § 24, также cap. 8, § 9.

[4]) Ср. Böhringer, цит. соч. т. I, стр. 245—250. Въ дополненіе къ вышеизложенному мы можемъ сослаться вообще на все сочиненіе Рейтера, которое можетъ быть характеризовано двумя словами, какъ собраніе противорѣчій Августина. Въ этомъ заключается безспорно большая заслуга и выдающееся значеніе работы Рейтера; жаль только что Рейтеръ теряется въ этомъ лабиринтѣ противорѣчій, просматривая въ ученіи Августина самое главное, — органическое единство цѣлаго.

онъ относитъ все эмпирическое, временное, — въ идеѣ царствія Божія, осуществляющагося во всемъ. Земная церковь не въ силахъ вмѣстить въ себѣ этого вѣчнаго царствія во всей его полнотѣ. Она отчасти его вмѣщаетъ, отчасти же не вмѣщаетъ: земныя противоположности въ ней еще не примирены. Съ одной стороны, идеалъ царствія Божія представляется отъ вѣка осуществленнымъ: Богъ вѣчно царствуетъ. Съ этой точки зрѣнія все земное, временное, историческое, какъ такое, представляется чѣмъ-то призрачнымъ, мнимымъ; съ другой стороны, — царствіе Божіе наполняетъ собою временную дѣйствительность, раскрываясь въ ней постепенно, — и постольку она представляется чѣмъ-то существеннымъ, реальнымъ. Единство Божественнаго царствія въ порядкѣ времени раскрывается въ католическомъ единствѣ церкви: слѣдовательно, внѣ католическаго единства спастись нельзя; но съ другой стороны, оно не раскрывается во всей своей полнотѣ во временной церкви: слѣдовательно, внѣ ея спастись можно. Въ ученіи Августина о церкви въ ея отношеніи къ мірскому порядку, мы находимъ тѣ же двѣ непримиренныя крайности, которыя мы отмѣтили еще при изложеніи его космологіи: крайній аскетизмъ, выражающійся въ презрѣніи ко всему мірскому и рядомъ съ этимъ — боготвореніе временныхъ формъ земной дѣйствительности, возвеличеніе мірского, какъ Божественнаго. Мыслитель, допускающій возможность спасенія внѣ временной церкви, признаетъ за ней однако право принужденія противъ лицъ, внѣ ея находящихся, *ради ихъ спасенія*, и видитъ въ свѣтскомъ насиліи проявленіе Божественной любви.

Все это, конечно, не личныя только противорѣчія Августина, а объективныя противорѣчія той эпохи, перешедшія цѣликомъ въ средневѣковое католичество. Церковь — царство не отъ міра сего — въ эпоху Августина нетолько охраняетъ мірское единство (въ этомъ не было бы еще никакого противорѣчія), но отчасти замѣняетъ его собою, облекаясь въ государство и отправляя его функціи. Это двоякое отношеніе церкви къ міру еще болѣе рѣзкимъ образомъ выражается въ средневѣковомъ католичествѣ, которое грѣшитъ заразъ и отсѣченіемъ клира отъ міра и сліяніемъ духовнаго съ мірскимъ[1]).

---

[1]) Замѣчательно, что тѣ же противорѣчія, только въ уродливомъ, каррикатурномъ видѣ, мы находимъ и у противниковъ бл. Августина — донатистовъ, у коихъ протестъ противъ всего мірского, противъ союза церкви съ государствомъ и фанатизмъ муче-

И несмотря на всѣ эти противорѣчія, ученіе Августина должно быть признано системой, потому что оно отъ начала до конца проникнуто единымъ теократическимъ принципомъ. „Царствіе Божіе и правда Божія есть наше благо“ — читаемъ мы въ одной изъ его проповѣдей[1]), „къ нему должно стремиться и въ немъ полагать цѣль; ради него мы должны дѣлать все то, что мы дѣлаемъ“. Мы повторяемъ: исторія человѣческой мысли не знаетъ ученія безукоризненно логическаго, и если только слово „система“ имѣетъ какой-нибудь опредѣленный смыслъ, то мы должны называть имъ всякое ученіе, проникнутое единой идеей, единымъ принципомъ, каковы бы ни были противорѣчія *при проведеніи послѣдняго*. Если ученіе Августина не есть система, какъ это утверждаютъ Рейтеръ и Гарнакъ, то я, признаться, не знаю, какое другое заслуживаетъ этого названія.

Принципы ученія Августина залегли въ основу средневѣковой католической теократіи. Единство строя вселенной, космическое значеніе царствія Божія, объективность и универсальность его Божественной основы, значеніе благодати, какъ организующаго соціальнаго принципа, власть церкви надъ міромъ, — всѣ эти мысли Августинова ученія должны быть разсматриваемы, какъ необходимыя предположенія средневѣковаго теократическаго міровоззрѣнія. „Градъ Божій“ есть тотъ идеальный планъ, программа, къ осуществленію которой стремится средневѣковое католичество.

И тѣмъ не менѣе мы можемъ констатировать въ ученіи нашего отца церкви элементы анти-католическіе и анти-іерархическіе, благодаря которымъ всѣ анти-клерикальныя движенія среднихъ вѣковъ и новаго времени въ большей или меньшей степени вдохновляются мыслями Августина и пользуются его ученіемъ, какъ оружіемъ для борьбы противъ римской церкви. Подробное изслѣдованіе отношенія Августина къ протестантству входитъ скорѣе въ область исторіи реформаціи, чѣмъ въ нашу задачу; но на насъ лежитъ обязанность показать, что наша оцѣнка значенія великаго христіанскаго мыслителя не противорѣчитъ общеизвѣстнымъ историческимъ фактамъ, хотя бы и не отно-

---

ничества соединяется съ мірскими интересами, съ разнузданною чувственностью и неистовствами циркумцелліоновъ. Этимъ какъ нельзя лучше доказывается объективно-историческій характеръ указанныхъ противорѣчій.

[1]) De serm. Domini in monte, cap. 16, § 53.

сящимся къ области нашего изслѣдованія, а напротивъ, даетъ ключъ къ ихъ объясненію. Лишь постольку мы должны, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, отвѣтить на вопросъ, какъ могъ Августинъ, родоначальникъ и отецъ латинской теократіи, быть вмѣстѣ съ тѣмъ предтечею евангелическаго христіанства.

Отвѣтъ на это уже заключается во всемъ нашемъ предшествовавшемъ изложеніи. Та двойственность въ ученіи Августина о благодати и видимой церкви, на которую мы указывали, — и дѣлаетъ его отцомъ западнаго христіанства въ обоихъ его развѣтвленіяхъ. Всесильная благодать, какъ организующее начало, коего идеальнымъ воплощеніемъ служитъ соціальный организмъ Христовъ, — благодать связанная съ таинствами видимой церкви, съ ея іерархіей, съ каѳедрой св. Петра, — есть католическій принципъ. Съ другой стороны, — благодать, спасающая людей помимо человѣческихъ посредниковъ, помимо іерархіи и таинствъ, — есть именно тотъ элементъ въ ученіи Августина, который дѣлаетъ его родоначальникомъ всѣхъ протестанскихъ ученій.

Благодать, какъ единящее начало, есть принципъ и основа церковной организаціи. И съ другой стороны, — ученіе о благодати въ томъ несовершенномъ видѣ, въ какомъ оно формулировано Августиномъ, содержитъ въ себѣ рядъ разрушительныхъ послѣдствій для церкви и церковной жизни. Ученіе, представляющее спасеніе одностороннимъ актомъ благодати, дѣйствующей по предопредѣленію, умаляетъ значеніе всего историческаго, временнаго. Упраздняя человѣческую свободу, оно усыпляетъ и умерщвляетъ энергію человѣческой воли.

Мы уже говорили раньше, что августинизмъ далеко не исчерпываетъ собою латинскаго христіанства, будучи однимъ лишь изъ его элементовъ. Христіанство это, практическое по преимуществу, усвояетъ себѣ архитектурный планъ „града Божія“, начертанный Августиномъ, но хочетъ сдѣлать въ немъ человѣка работникомъ и строителемъ: оно ставитъ спасеніе въ зависимость также и отъ дѣлъ совершенныхъ во времени, отъ видимой церкви, какъ *дѣла* Христова, и отъ дѣлъ индивидуальной человѣческой свободы. Иначе говоря, августинизмъ въ римскомъ католичествѣ уравновѣшивается пелагіанскими принципами, которые возрождаются въ ученіи средневѣковыхъ богослововъ о дѣлахъ и заслугахъ. Католическая теократія неизбѣжно предполагаетъ, что благодать необходимою связью предопредѣленія связана со всею совокупностью учрежденій земной церкви;

и съ другой стороны, поскольку эта теократія противопоставляетъ себя человѣчеству, какъ внѣшній авторитетъ и предъявляетъ къ нему требованія закона, — она предполагаетъ волю человѣка свободною для ихъ исполненія. Августинизмъ и пелагіанство въ латинскомъ христіанствѣ неизбѣжно сливаются и амальгамируются, потому что въ каждомъ изъ нихъ раскрываются необходимыя его предположенія; черезъ это соединеніе взаимно уравновѣшиваются и такъ сказать нейтрализируются разрушительныя и опасныя для церкви послѣдствія обѣихъ точекъ зрѣнія — августиновской и пелагіанской.

Самъ Августинъ вынужденъ ввести въ свое ученіе принципъ свободы для объясненія зла въ мірѣ[1]; тѣмъ самымъ нарушается послѣдовательность его собственной системы и открывается дверь пелагіанскимъ началамъ. Августинъ сравниваетъ пелагіанское представленіе о свободѣ съ вѣсами, которые пребываютъ въ равновѣсіи между добромъ и зломъ и могутъ одинаково легко и свободно склоняться къ тому и другому[2]). Но это, — мѣтко замѣчаетъ Биггъ.[3]), — точь-въ-точь тоже, что̀ самъ Августинъ утверждаетъ относительно свободы прародителя. Въ самомъ дѣлѣ, — для Августина состояніе прародителей до грѣхопаденія опредѣляетя словами posse non peccare; чтобы объяснить грѣхопаденіе Адама, нашъ отецъ церкви вынужденъ признать за нимъ свободу не только въ отрицательномъ, но и въ положительномъ значеніи этого слова, какъ одинаковую возможность грѣшить или не грѣшить[4]). Въ видѣ особаго исключенія Адамъ могъ пребыть вѣренъ заповѣди въ силу данной ему свободы, хотя онъ и не обладалъ „даромъ терпѣнія до конца“ (donum perseverantiae) безъ коего никто изъ его потомства не спасается; въ силу той же свободы онъ палъ, хотя паденіе его, не будучи предопредѣлено, не было необходимостью.

Необходимость пелагіанскихъ началъ сказывается такимъ образомъ въ неизбѣжной непослѣдовательности міросозерцанія самого Августина.

---

[1]) См. нашу 2-ю главу § III.

[2]) См. его слова, обращенныя къ Юліану Экланскому (Op. imperf. lib. III, 117): Libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera.

[3]) The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886, стр. 286, примѣч. 3.

[4]) Bigg ibid.

Въ ученіи Августина становится передъ церковью идеалъ царствія Божія, какъ совершеннаго единства. Это прежде всего идеалъ аскетическій. На землѣ монастырь и монашество всего больше приближаются къ его осуществленію. Въ самомъ словѣ „монахъ", по объясненію Августина, звучитъ единство (оно происходитъ отъ греческаго слова *μόνος* — одинъ); въ немъ выражена идея тѣснаго сожительства братьевъ во Христѣ, которые всѣ вмѣстѣ, являются какъ бы *однимъ человѣкомъ*, одной душою и однимъ тѣломъ. Монашество олицетворяетъ собою *единство церкви*. И вотъ почему „враги единства", — донатисты,— отвергаютъ самое имя монашества, называя вмѣсто того своихъ аскетовъ „борцами" или „воинами Христовыми"[1]). Въ „Градѣ Божіемъ", какъ видно изъ этого, аскетическій идеалъ получаетъ значеніе руководящей нормы для всей церкви, болѣе того — для соціальной жизни всего человѣчества. Этотъ единый идеалъ въ гораздо большей степени, чѣмъ ученіе о видимой церкви, которое двоится, — дѣлаетъ Августина отцомъ средневѣковаго латинства.

На порогѣ среднихъ вѣковъ теократическій идеалъ западной церкви подвергается всестороннему испытанію, сталкиваясь съ самыми разнообразными противниками. Отрицаніе противополагается ему то въ формѣ умозрительной, то въ формѣ практической: ему приходиться бороться заразъ и противъ стихійнаго міросозерцанія Востока и противъ индивидуалистическихъ теченій Запада. Противъ него ополчаются всѣ центробѣжныя силы, какія только есть въ тогдашнемъ обществѣ и въ человѣческомъ обществѣ всѣхъ вѣковъ: самодовлѣющая личность, самодовлѣющая община и національность. Противъ него возстаетъ самодовлѣющее „земное царство" римскихъ язычниковъ. Церковь вступаетъ въ Средніе Вѣка, искушенная во всякаго рода борьбѣ. И всѣмъ этимъ противникамъ „градъ Божій" противополагается, какъ умозрительная система, какъ правовой порядокъ и какъ религіозный идеалъ. Удивительное сочетаніе разнородныхъ элементовъ въ одномъ ученіи и разнообразныхъ даровъ въ одной личности! Въ Августинѣ насъ поражаетъ та необычайная гибкость латинскаго генія, которая находитъ оружіе противъ всякаго рода отрицанія и легко приспособляется ко всевозможнымъ историческимъ положеніямъ, та желѣзная энергія мысли и воли, которая не останавливается ни передъ какими препятствіями

[1]) Enarrat in Psalm CXXXII, § 6.

при проведеніи единой тенденціи въ теоріи и въ практикѣ, тотъ широкій универсализмъ, который прежде всего враждуетъ противъ всякаго рода партикуляристическихъ стремленій и умѣетъ торжествовать надъ ними. Это тѣ самыя качества, благодаря которымъ Римъ могъ еще разъ завоевать западный міръ, и латинская цивилизація могла восторжествовать надъ германскимъ варварствомъ.

Благодаря Августину, западное христіанство вступило въ средніе вѣка съ яснымъ сознаніемъ своихъ идеальныхъ задачъ и цѣлей. Средневѣковое католичество унаслѣдовало противорѣчія великаго отца церкви, но унаслѣдовало и тотъ идеальный планъ, который онъ противопоставилъ общественному разложенію и варварству. Съ этимъ планомъ въ рукахъ западная церковь обуздала варварство и заложила основы новаго общества.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	Стран.
Введеніе	1—20
Глава I. Міросозерцаніе блаженнаго Августина въ его генезисѣ	21—49
Глава II. Августинъ—апологетъ теократическаго идеала западнаго христіанства. Борьба съ манихействомъ; ученіе о единствѣ мірового порядка и о церковномъ авторитетѣ	50—106
Глава III. Апологія церковнаго единства противъ донатистовъ	107—161
Глава IV. Ученіе о благодати и борьба съ пелагіанствомъ	162—213
Глава V. Ученіе о градѣ Божіемъ	214—270

ERRATA.

Стран.	*Строка.*	*Напечатано·*	*Смьд. читать·*
10	14 сверху	свои права	свое право
13	8 „	умо зрѣніемъ	умозрѣніемъ
13	12 „	вражденною	врожденною
15	11 „	злое, дѣло	злое дѣло
17	примѣч. 4	Epist. XLVII	Epist. LXVII
57	примѣч. 1	ut unum, aliquid	ut unum aliquid
62	21 сверху	оно показывалось	она показывалась
65	23 „	Это единая	Эта единая
80	примѣч. 2	incom mutabili	incommutabili
82	9 сверху	*внѣтнее*	*внѣшнее*
101	22 „	*католической*	*римской*
104	7 „	не обладающее знаніемъ	не обладающее совершеннымъ знаніемъ
105	21 „	открывающейся	открывающійся
111	примѣч. 5	Baptismo nostra	baptismo nostro
122	12 сверху	разныя	разные
„	„ „	которыя	которые
128	7 снизу	названіе	названіе
155	3 „	свѣтс ихъ	свѣтскихъ
160	14 сверху	Марцелинна	Марцеллина
167	4 „	іересіархъ	ересіархъ
174	7 „	осуждал одни нравственные поступки	осуждал одни поступки
185	15 „	противнаго духу[5])	противнаго духу[3])
201	4 снизу	*благодашь*	*благодать*
203	8 сверху	къ твари	къ твари,
211	12 снизу	оно подсѣкается	онъ подсѣкается
219	5 „	*благодать*	*благость*

БИБЛИОТЕКА КОММУНИСТИЧЕСКОЙ АКАДЕМИИ