

## К АНТРОПОЛОГИИ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА

В названии предлагаемого доклада содержится как бы некий призыв — ведь предлог «к» обозначает направленность движения в какую-то сторону. Наш призыв — *к блаженному Августину!* — мотивирован, в частности, тем, что современная наука вслед за религией обратилась, наконец, к поискам целостного учения о человеке, к выработке *синтетической теории личности*. В поисках общих путей научного и религиозного понимания личности развивается сотрудничество ученых, прежде всего психологов, с богословами и священнослужителями. Возникли религиозно ориентированные теории личности, например, этика немецкого философа Макса Шелера (1874—1928). Этого «Сократа современности», пожалуй, можно с полным правом считать создателем целостного учения о человеке на основе христианского опыта. В основе его доктрины лежит необходимость учитывать все слои личности в их тесном и органическом взаимодействии. Мы имеем в виду его поздние работы, а именно: «О вечном в человеке» (1921) и «О месте человека в космосе» (1928).

В том же направлении в России изрядно потрудились архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий), изложивший свое понимание христианской антропологии в сочинении «О духе, душе и теле» (1945—1947). В некотором отношении святитель Лука пошел дальше М. Шелера, аргументируя свои богословские воззрения данными парапсихологии и генетики. В рамках своей трихотомической концепции он разработал учение о так называемых *актах сознания*<sup>1</sup>.

Оба мыслителя испытали благотворное влияние патристики, в частности, блаженного Августина. В ключевых положениях современной «персоналистической антропологии» мы находим немало общего с учением святых отцов, для которых каждая человеческая личность является неповторимой и име-

<sup>1</sup> См.: Е. Киммер [В. А. Никитин]. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). К 100-летию со дня рождения // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 4. С. 55—63.

ет непреходящую ценность, укорененную в Боге. Это излюбленная мысль Августина.

Обращаясь к Творцу, Августин восклицает: «Ты нас создал для Себя, и наше сердце будет беспокойным, пока не упокоится в Тебе». Таков лейтмотив «Исповеди», в которой Августин с удивительной искренностью и откровенностью рассказывает о своей жизни и о своей мятущейся душе, отличавшейся постоянным поиском и многими ошибками до тех пор, пока он не обрел внутренний покой в христианстве. *В обретеннии Бога — ключ к его учению о человеке.*

Во многом благодаря именно Августину современной науке стало ясно, что религиозные переживания не являются чем-то случайным или простым отражением общественных отношений, но имеют объективное, важное и существенное значение во всей целостной системе личности, в общей иерархии ее ценностей.

Для христианина очевидно, что духовное начало в человеке доминирует над сферой и чисто биологической, и душевной, а религиозность является особым *измерением личности*. Христианство — религия Откровения, поэтому христианское богословие *отвечает* «с точки зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*) на те вопросы, которые философия лишь *формулирует*. Только христианство, *основанное Богочеловеком*, может иметь и имеет в центре своего духовного умозрения сразу и человека, и Бога. Антроподицея в христианстве неразрывно связана с теодицеей, но Бог не нуждается в человеческом оправдании — это человек нуждается в оправдании и перед Богом, и перед самим собой. Простая и великая истина, которой мы научаемся у блаженного Августина.

Величайший богослов, один из отцов Единой Неразделенной Церкви, блаженный Августин (Aurelius Sanctus Augustinus; 354—430) почитается на Западе и на Востоке, считается родоначальником христианской философии вообще и христианской философии истории в частности. Его творчество представляет собой мощный водораздел, отделяющий одну историческую эпоху от другой, а именно — конец античного христианства от начала христианства средневекового. Поиски истины заставили его проделать длинный путь от манихейства и неоплатонизма к ортодоксальному христианству. Под влиянием святителя Амвросия Медиоланского<sup>1</sup> Августин принял кре-

<sup>1</sup> См.: Валентин Никитин. Амвросий — светильник Единой Церкви // Амвросий Медиоланский. Две книги о покаянии и другие творения. М., 1997. С. 9—44.

шение в 387 году в Медиолане (Милане), а в 395 году был хиротонисан во епископа в африканском городе Гиппоне (отсюда его титул — Гиппонский). Здесь и провел он всю последующую жизнь, посвятив ее архипастырскому служению, борьбе с ересями и богословскому творчеству.

Августин был широко образованным и эрудированным богословом, к тому же блестящим стилистом. Ему удалось создать универсальную философско-теологическую систему, влияние которой на последующее время было беспрецедентным. Творческое наследие Августина почти необозримо (93 труда в 232 книгах, а также более 500 писем и проповедей). Полный свод всех произведений, усвояемых Августину, столь обширен, что еще в VI веке Исидор Севильский писал: «Всякий, кто заявит, что он прочитал все работы Августина, должен быть немедленно объявлен лжецом». Обширное собрание его трудов сравнимо разве что с наследием святителя Иоанна Златоуста.

Особую славу Августину принесла его «Исповедь» (*Confessiones*), в которой автор откровенно и проникновенно показал свой драматический путь к вере и Богу. История его обращения, трогательно раскрытая в «Исповеди» (написанной через десять лет после крещения), считается «шедевром интроспективной автобиографии». Поистине это уникальный источник для индивидуальной христианизации. Сравнение ее с «Исповедью» Ж.-Ж. Руссо явно не в пользу последнего: «Описывая пороки, он (Руссо), можно сказать, возбуждает охоту грешить, тогда как Августин питает отвращение к ним... Августин в деле искоренения порока полагается исключительно на сверхъестественную помощь...»<sup>1</sup>

Безусловно, что антропологические воззрения Августина определяются в решающей мере именно его личным религиозным опытом, вернее, подвигом — *подвигом обращения ко Христу*.

Это обращение было бы невозможно без *призвания*. Мы знаем, что Августин услышал однажды в саду голос ребенка, который сказал: «Возьми и читай». Августин открыл рукопись Послания святого Апостола Павла к Римлянам на словах: «Но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоги не превращайте в похоти» (Рим 13:14). Это произошло в августе 386 года, а на следующий праздник Воскресения Христова Августин принял святое крещение. Благодаря вере

<sup>1</sup> Н. Ф. Федоров. Сочинения. М., Мысль, 1980. С. 631.

ему удалось бесконечно расширить свой философский горизонт: «...с открытием самодостоверности мыслящего “я” ему внезапно открылось некое совершенно новое, глубинное измерение бытия, не замечаемое при обычной установке сознания, — первичная реальность... самоочевидность сверхмирного сверхобъективного бытия»<sup>1</sup>.

В продолжение следующих сорока трех лет своей земной жизни он усердно трудился на ниве Божией, стараясь внимательно возделывать и свою собственную душу. Все сочинения, созданные им с этого момента, показывают его особенную любовь к Священному Писанию и углубленное его постижение. Учение Августина стало определяющим духовным фактором средневекового мышления, оказало влияние на всю христианскую Европу. Он и его последователи считали познание Бога и Божественной любви единственной целью, оправдывающей существование человека.

Богословское учение Августина органично соединило высокое богомыслие и мистику Востока с углубленным вниманием Запада к психологии и антропологии. Являясь крупнейшим представителем христианского неоплатонизма, Августин отличается небывалым интересом к человеческой личности и человеческой истории, поистине, он выступает *родоначальником европейского персоналистического и исторического сознания*. Выдающийся немецкий теолог Адольф Гарнак (1851–1930) называл Августина «первым современным человеком», ибо благодаря его гению на почве христианского Откровения была впервые так ясно и глубоко провозглашена идея личности. С. Л. Франк в этой связи пишет: «Что человек живет сразу в двух мирах, — что, будучи участником эмпирической действительности, он имеет свою родину в совсем инородной сфере реальности, — это составляет уже основную идею мирозерцания Платона; но Августин впервые осознал смысл этой двойственности как разнородности между внутренней жизнью личности и всем остальным тварным миром. Можно сказать, что Августин был первым “экзистенциалистом”: он первый открыл особую сферу трагического человеческого “существования”, именно как бытия на грани между миром и Богом»<sup>2</sup>.

Можно выделить приблизительно три следующих этапа в богословском творчестве Августина.

<sup>1</sup> С. Л. Франк. Реальность и человек. М., 1997. С. 223.

<sup>2</sup> Там же. С. 405.

Для первого периода (386—395) характерны сильное влияние античной (преимущественно неоплатонической) философии, отвлеченная рассудочность и высокий статус рационального: это философские «диалоги» («Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободном решении» и другие), а также цикл антиманихейских трактатов.

Второй период (395—410) отмечен преобладанием экзегетической и религиозно-церковной проблематики: «О книге Бытия», цикл толкований к посланиям святого Апостола Павла, ряд моральных трактатов и «Исповедь», подводящая первые итоги духовного развития Августина; антиманихейские трактаты в эти годы уступают место антидонатистским.

В третий период (410—430) Августина занимают преимущественно вопросы сотворения мира и проблемы эсхатологии. К этому времени относится цикл антипелагианских трактатов и магистральное его сочинение «О Граде Божиим», а также критический обзор собственных сочинений. Некоторые важнейшие труды писались с перерывами многие годы: «О христианской науке» (396—426), «О Троице» (399—419).

На любом из этих этапов Августин продолжал весьма пристально изучать человека и его положение в мире, отношение к Богу, смерти и бессмертию, вопрос о спасении или гибели.

В своей *онтологии* Августин исходит из традиционного для христианского неоплатонизма примата бытия над сознанием: неизменное, самотождественное и вечное благо, бытие Божие — исходная высшая реальность для индивидуального сознания, превышающая понятие субстанции и прочие философские категории. Тем не менее, человеческий разум вынужден прибегать к ним, чтобы помыслить Бога или как запредельный свет, или как высшую субстанцию, средоточие вечных идей-парадигм. Но полное познание Бога невозможно.

*Онтология Августина находит развитие в антропологии и гносеологии.* «Все идеи Августина зиждутся на платоновском монизме, который в основе своей сводится к тому, что все истинно существующее существует духовно в Боге. Эта философия лежит и в основе его учения о человеке»<sup>1</sup>, — с некоторым налетом гностических представлений.

Влияние гностицизма Августин испытывал многие годы, оно придавало глубокую пытливость его вопрошаниям, даже в период обращения. Вот, например, потрясающий фрагмент из

<sup>1</sup> Прот. Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985. С. 240.

«Исповеди» «Господи, ответь мне, наступило ли младенчество мое вслед за каким-то другим умершим возрастом моим, или ему предшествовал только период, который я провел в утробе матери моей? О нем кое-что сообщено мне, да и сам я видел беременных женщин. А что было до этого, Радость моя, Господь мой? Был я где-нибудь, был кем-нибудь? Рассказать мне об этом некому: ни отец, ни мать этого не могли; нет здесь ни чужого опыта, ни собственных воспоминаний. Ты смеешься над тем, что я спрашиваю об этом, и велишь за то, что я знаю, восхвалять Тебя и Тебя исповедовать?»<sup>1</sup> Разве не очевидно, что блаженный Августин вопрошает здесь Господа о возможности перевоплощения («наступило ли младенчество мое вслед за каким-то другим умершим возрастом моим»; «был я где-нибудь, был кем-нибудь?»)? Ответа нет, но вопрос-то поставлен!

«Блаженный Августин отвергал теорию Платона о переселении душ, но с явным одобрением обсуждал другую: все души были созданы вначале и по какому-то собственному устремлению нашли путь телесного воплощения», — комментирует это место выдающийся переводчик Мария Ефимовна Сергиенко<sup>2</sup>. Добавим: не всегда, быть может, с одобрением, но неизменно — с глубоким и пытливым интересом.

Согласно Откровению, человек был создан по образу и подобию Божию. Отцы Церкви видят в этом предвечную соустроенность, первоначальную согласованность между существом человека и Существом Божиим. Однако, как справедливо отмечает Вл. Лосский, освещение этой истины в восточном и западном предании заметно отличается друг от друга.

«Блаженный Августин стремится составить понятие о Боге, исходя из нашей сообразности Богу, и пытается открыть в Нем то, что мы сами находим в своей душе, сотворенной по Его образу»<sup>3</sup>. Этот метод можно считать методом *психологических аналогий*. Согласно дихотомической концепции Августина, человек состоит из двух начал — души и тела; можно сказать, остроумно считает отец Иоанн Мейендорф, что Августин *описывает человека как душу, обитающую в теле*. И его теория познания вытекает именно из такой антропологии<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991. С. 57–58.

<sup>2</sup> Там же. С. 406.

<sup>3</sup> Вл. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. Сб. 8. М., 1972.

<sup>4</sup> Прот. Иоанн Мейендорф. Цит. соч. Там же.

Душу Августин понимает чисто спиритуалистически, рассуждая в духе идей Платона. Душа как самобытная субстанция не может быть ни телесным свойством, ни видом тела. Она не содержит в себе ничего материального, имеет лишь функцию мышления, воли, памяти, но не имеет ничего общего с биологическими функциями. От тела душа отличается совершенством. Такое понимание существовало и в греческой философии, но у Августина впервые было сказано, что это совершенство происходит от Бога, что душа близка Богу и бессмертна. Душу мы знаем лучше, чем тело, знание о душе является определенным, о теле же — наоборот. Более того, душа, а не тело познает Бога, тело же препятствует познанию. Превосходство души над телом требует, чтобы человек заботился о душе, подавлял чувственные наслаждения.

В сочинении *De quantitate animae* Августин перечисляет семь стадий или степеней (gradus), которые обычно проходит душа на пути к духовному созерцанию. Созерцание он понимает как истинную премудрость совершенной любви — в радости единения с Богом. Латинское слово *quantitas* имеет четыре значения: количество, объем, сумма, сила. Мы бы перевели название этого труда «О количестве души» по-другому: «О степенях (ступенях?) души» или «О стадиях души», а еще лучше — «О лестнице души», — так как антропология Августина переходит здесь в аскетику: он рассуждает о степенях совершенствования души, и здесь возникает много параллелей с «Лестницей» преподобного Иоанна Лествичника.

Первые три стадии относятся к органическому, чувственному и рациональному уровням человеческой жизни. Первая ступень — одушевление (*animatio*), ощущение жизни, соотносимое с растениями. Вторая ступень — чувство (*sensus*), связанное с ощущениями, которые присущи животным (в том числе с образами памяти и сновидениями). Третья ступень — искусство (*ars*), некий творческий потенциал души, способность к искусствам и наукам, которая есть у всех людей. Но настоящее продвижение христианина к совершенству начинается на четвертой стадии — стадии добродетели (*virtus*), сопровождаемой нравственным очищением; душа начинает осознавать себя как таковую, отделенную от всего телесного. Пятая стадия называется покоем (*tranquilitas*), характеризуя собой умиротворение, наступающее благодаря укрощению чувственных страстей и устремленности к Богу. Шестая стадия именуется вступлением в Божественный Свет (*ingressio in lucem*),

когда душа стремится проникнуть в Божественное; если ей это удастся, она входит в седьмую и последнюю стадию — стадию созерцания истины (*contemplatio*), обретения вечного соединения и вселения в обитель (*mansio*). Эта последняя стадия представляет собой подлинно мистическое созерцание, а не философское созерцание неоплатоника, что следует из комментария Августина к 41-му псалму. Нам кажется, было бы весьма интересно проследить влияние этого сочинения Августина на 3-ю часть «Божественной комедии» Данте («Рай»). «В учении о созерцательной и деятельной жизни святой Августин превзошел всех предшествовавших ему богословов, и наряду со святым Григорием Великим и святым Фомой Аквинским должен быть признан авторитетом в данном вопросе», — подчеркивает современный католический исследователь отец Джорджан Омэнн<sup>1</sup>.

В труде «О Граде Божием» Августин рассуждает о созерцательном и деятельном аспектах мудрости: деятельная ее сторона связана с развитием добродетели, созерцательная — с постижением истины. Эту же мысль Августин излагает в комментариях к Евангелию от Иоанна, причем деятельная жизнь для него олицетворяется личностью Апостола Петра, созерцательная — Апостола Иоанна Богослова. Впрочем, Августин утверждает, что ни одного человека нельзя назвать *только* *деятельным* или *только созерцательным* и что эти два качества сочетаются в реальной жизни людей. Сравнивая жизнь деятельную и созерцательную, говоря о евангельских Марфе и Марии, Августин, не колеблясь, ставит выше созерцательную жизнь: «Марфа избрала часть добрую, Мария же благу... Она избрала созерцание, жизнь по слову»<sup>2</sup>.

Основой духовной жизни является *воля*, а не разум. Утверждение Августина о первенстве воли основано на том, что сущность каждой вещи проявляется в ее активности (динамике). Человеческую сущность выражает не столько разум, который имеет пассивный характер, сколько активная воля. Такое понимание отличает концепцию Августина от древнегреческого рационализма. Эту позицию Августин отстаивал не только в антропологии и психологии, но и в теологии: первенство воли относится и к Божественной сущности. Его фи-

<sup>1</sup> См.: Джорджан Омэнн. Христианская духовность в католической традиции. Рим—Люблин, 1994. С. 88.

<sup>2</sup> Творения блаженного Августина. Ч. 1–7. Изд. 2-е. Киев, 1901–1912. С. 89.



лософию можно упрекнуть, таким образом, в переходе от интеллектуализма и рационализма к волюнтаризму.

Человеческая индивидуальность, субстанциальная по причастности Богу, структурно подобна Ему по форме — изоморфна. Человек как «идеальный» субъект представляет собой единство трех «ипостасей» — ума, воли и памяти. Ум сам на себя обращает направленность воли (*intentionem voluntatis*), т. е. всегда себя сознает и помнит: «Ведь я помню о том, что имею память, ум и волю; и понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и желаю, чтобы я имел волю, понимал и помнил» (*De Trinitate*. X. 11, 18). Это структурное единство обеспечивает самождественность всякой индивидуальной личности. Однако, говоря о субъекте психологии и гносеологии, Августин сочетает с традиционной онтоцентрической позицией принципиально иной ход мысли, неведомый ни античности, ни предшествующей патристике. Сомнение не всеильно, ибо психологический факт сомнения свидетельствует о существовании сомневающегося субъекта. Тезис: «Я сомневаюсь (или: я ошибаюсь), следовательно, я существую» (*De libero arbitrio*. II. 3, 7; *Soliloquia*. II. 1, 1; *De vera religione*. 39, 73), не получивший у Августина (в отличие от Декарта) универсального методологического статуса, призван, тем не менее, обосновать существование самого сознания, а тем самым — достоверность высшего бытия, объективность и несомненность истины. Для человеческого разума непосредственно очевидно его собственное существование: ум, воля и память, или «быть, знать и хотеть» (*Confessiones*. XIII. 11, 12), являются такой же предельной данностью, как и бытие Божие.

Логический приоритет самопознания объясняется тем, что познающий субъект занимает центральное положение между низшей (чувственной) и высшей (умопостигаемой) сферами, не будучи полностью подобен первой и адекватен второй: чувственное он «поднимает» до себя, к умопостигаемому возвышается путем умозрения под высшим водительством. Путь познания, восхождение ведомого верой разума к Богу, начинается с низшей ступени — чувственного восприятия. Восприятия упорядочиваются «внутренним чувством» (*sensus interior*), первичной инстанцией самооценки. Знание о чувственных вещах возникает в результате рефлексии разума (*mens, ratio, intellectus*) над чувственными данными. Кульминация познания — мистическое прикосновение к высшей истине, просветление умопостигаемым светом, в равной мере интеллектуальное и мораль-

но: (*De Trinitate*. VIII. 3,4; *De Civitate Dei*. XI. 21). Так соединяются две цели познания — Бог и душа: «Возвратись в себя — истина обитает во внутреннем человеке» (*De vera religione*. 39, 72), — предлагает и призывает Августин. Сознание человека, его душа являются устойчивым якорем в бурном и изменчивом житейском море. Лишь в глубинах собственной души можно обрести подлинные знания и духовные богатства, следы объективной истины, которые не изменяются по прихоти случая и не зависят от окружающего мира. Погружения в себя, однако, недостаточно: надо *превзойти себя* и выйти к трансцендентной истине. Отсюда другой призыв Августина: «Превзойди самого себя!» (*Transcende teipsum — De vera religione*. 39).

Сущность теории познания Августина — априорность; творцом всех идей и понятий является Бог, вечный и надвременный. Платоновские идеи превращаются у Августина в мысли Творца перед актом творения. Сверхчувственный мир неоплатоников трансформируется в Небесную иерархию во главе с Богом. Человеческое познание о вечных и неизменных идеях убеждает человека, что их источником может быть лишь Абсолют. Человек не может быть творцом, он лишь воспринимает божественные идеи. Истину о Боге не может познать разум, но вера. Вера же скорее относится к воле, чем к разуму. Подчеркивая роль чувств или сердца, Августин утверждал единство веры и познания. При этом он стремился не возвысить разум, но лишь его дополнить. Вера и разум взаимно дополняют друг друга: «Понимай, чтобы мог верить, верь, чтобы понимать».

Тезис *о первенстве веры над разумом* не был новым в христианской философии. В отличие от предшествующих отцов и учителей Церкви, которые видели основополагающий источник веры в Священном Писании, Августин провозгласил наивысшим авторитетным источником веры Церковь — мистически непогрешимую инстанцию истины. Здесь он показал себя верным чадом Кафолической Церкви. Но не будем переходить в область экклезиологии.

Для понимания антропологических воззрений Августина принципиально важно уяснить его отношение к учению о телесном воскресении. Все наиболее существенное, что было создано его предшественниками относительно Пасхального догмата, нашло отражение в трудах Августина. Его собственному признанию в «Исповеди», в то время как бессмертие души находило немало сторонников даже среди язычни-

ков, воскресение мертвых вызывало откровенный скепсис и неверие даже у просвещенных философов.

Сомнения относительно самой возможности воскресения мертвых чисто естественного характера сводились к двум видам: к недоумениям о поле, возрасте, органах, потребностях воскрешенных и к мысли о самой невозможности обратного соединения частиц разложившегося тела (антропофагия). Недоумевали, например, в каком же виде воскреснут уроды и инвалиды, все те, кто по различным причинам имел физические недостатки? В каком возрасте воскреснут дети, не достигшие совершенства, и старики, его потерявшие? Кому будут принадлежать частицы, прошедшие через круговорот веществ в природе? И т. д., и т. п.

Отвечая на эти недоумения и вопросы, блаженный Августин, прежде всего, излагает неновое по существу учение о воскресении индивидуального человеческого начала или *типа*, целокупного человека в неразрывном союзе тела и души.

Тип этот не сразу закладывается в организм в готовом виде, но развивается, достигая своей зрелости в возрасте около 30 лет, в соответствии со словами святого Апостола Павла о том, что нам надлежит прийти «в меру полного возраста Христова» (Еф 4:13). Таким образом, умершие или еще не родившиеся (недоноски), а также старики воскреснут в расцвете совершенного возраста, и никакие физические немощи и недостатки не будут нарушать их блаженства.

Различие полов воскресших, по блаженному Августину, будет сохранено, ибо «женский пол есть не недостаток, а природа».

Само воскресение усвоется им исключительно воле и всемогуществу Божию: «Бог воскресит сотворенное Им» чрез Господа Иисуса Христа, Который «принял на Себя немощь плоти, но не остался смертным, а воскресил ее из мертвых» (*De Civitate Dei*. 1, 12; 9, 15). Воскресшие будут свободны от греха, а, следовательно, и от связанных с ним последствий — болезни, старости и смерти, естество их будет сходно с ангельским. Их тела будут обладать способностью левитации — вплоть до перемещения в пространстве по единому мановению, в мгновение ока. У святых будут тела более совершенные, чем были у прародителей Адама и Евы до грехопадения: *тела невесомые и духовные* (но так, что плоть не превратится в дух)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> См.: В. А. Никитин. Пасхальный догмат // Богословские труды. Сб. 30. М., 1990. С. 284.

Говоря о возмездии Божиим, которому подверглись прародители и весь род человеческий за первородный грех, Августин считает его справедливым, так как *через этот грех человек, который мог бы сделаться и по плоти духовным, сделался плотским и по духу.*

Этот вывод ведет Августина к рассмотрению проблемы плотского совокупления и половой похоти, которая ниспослана на людей как кара (и следствие) за грех Адама и Евы. Августин развивает здесь основополагающие принципы христианской аскетики. Плотская близость в браке не греховна, считает он, только при условии, что цель брака — чадородие. Но даже в браке благочестивый христианин должен стремиться к тому, чтобы избегать похоти.

В споре с ересью монаха Пелагия (он считал, что грехопадение прародителей не сделало грех неизбежным, что христианин может вести безгрешную жизнь без благодати, опираясь только на учение и пример Христа), Августин углубил свое понимание безусловной необходимости благодати Божией. Он сформулировал и развил учение о *действующей благодати* (предшествующей доброй воле человека), *сотрудничающей благодати* (чтобы поддержать слабовольного по природе человека) и *благодати упорства*, которая дается избранным, чтобы дойти до конца и непременно спастись (*De spiritu et littera*. 11, 26, 64).

Надо сказать, что в вопросе о том, каким должен быть человек и насколько это в его силах, взгляды Августина претерпели значительную эволюцию. В произведениях первого периода разрабатывалась классическая теодицея, основанная на идее рационалистически и эстетически понимаемого мирового порядка. Видимое несовершенство является частью мировой гармонии и свидетельствует о принципиальной «благости» всего сущего: «Всякая природа, которая может стать хуже, хороша» (*De libero arbitrio*. III. 13, 36). Бог не отвечает за зло, которое является лишь отсутствием блага; единственным же источником зла является злая воля.

Оценка добра и зла в мире, их различение человеком были наиболее проблематичными в философии Августина. Здесь его антропология тесно связана с этикой. Соотношение добра и зла рассматривается Августином как градация добра — от абсолютного до ничтожно малого в материальном мире. Зло не существует само по себе, а является лишь отсутствием добра, как тишина является отсутствием шума, темнота — света, бо-

лезнь — здоровья. Абсолютность божественного добра и относительность зла снимает с Бога ответственность за зло, существующее в мире. Теодицею (оправдание Бога) Августина нередко называют христианским оптимизмом. Человеческая душа (разумная душа) в соответствии с учением Августина создана Богом и является бесконечной. Главными ее свойствами являются мысль, память и воля. Душа хранит в себе все события истории и личной жизни, «управляет телом». Главная деятельность души определяется не разумом, а волей: неустанный поиск божественной истины возможен только при наличии твердой воли, основанной на вере. Отсюда известная формула: «Верь, чтобы понимать».

Для характеристики антропологических воззрений блаженного Августина принципиально важное значение имеет полемика о благодати и о свободной воле. Основания для нее дает некий *сверхлогизм* Августина, характерный вообще для всей латинской ментальности. Иван Киреевский писал по этому поводу, удачно выражая православный взгляд на этот вопрос: «Ни один, может быть, из древних и новых отцов Церкви не отличался столько любовью к логическому сцеплению истин, как блаженный Августин... Некоторые сочинения его являются как бы одна, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутая, железная цепь силлогизмов. Оттого, может быть, иногда увлекался он слишком далеко, за наружную стройность не замечая внутреннюю односторонность мысли, так что в последние годы своей жизни должен был сам писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений»<sup>1</sup>.

Согласно воззрениям Августина на благодать и свободу, апостольское утверждение, что Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим 2:4), не может быть истинным буквально; если Бог «предопределяет» лишь некоторым быть спасенными, значит Он «хочет» спасти только некоторых. Августин поясняет, что в данном контексте Апостол Павел говорит обо *всех* — из числа *предопределенных к спасению*, ибо среди них есть люди всех родов. Таким образом, Августин действительно отрицает, что Бог желает всем людям спастись. Это, по-видимому, с точки зрения ревнования о всеобщем благе (пафос которого вдохновлял многих богословов, от святого Григория Нисского и Оригена до Н. Ф.

<sup>1</sup> И. Киреевский. О характере европейской цивилизации // Собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 188—189.

Федорова), наиболее уязвимый пункт в доктрине Августина, вызывающий невольное сожаление. Более того, рационалистическая прямота и логическая последовательность ведут Августина еще дальше. Он ясно говорит о категории людей, которые *предопределены к погибели* (*De perfectione iustitiae hominis*. 13); и еще: «Тем, кого Он предопределил к вечной смерти, Он так же есть праведнейший присудитель наказания» (*De anima et ejus origine*. 16).

Конечно, здесь мы вправе вспомнить выражение из Писания «сын погибели» (Ин 17:12; 2 Фес 2:3). Но обратим внимание, что нигде в Писании не сказано во множественном числе — «сыны погибели», как это часто трактуется. Под *сыном погибели* подразумевается персонификация зла, это конкретная личность, орудие (воплощение?) самого дьявола — *антихрист*.

Очевидно, что здесь следует воздержаться от позднейшей, ветхозаветной по своему духу, интерпретации Августина Жаном Кальвином, который отрицал в своем учении о предопределении (лат. *praedestinatio*) всякое значение человеческих заслуг и добрых дел в деле спасения. Кальвин учил, впадая в «крайнюю крайность», что Бог создал некоторых людей как «сосуды гнева» для греха и вечных мук и что спасение и осуждение даруются Богом единственно по Его произволению, безотносительно к делам человека. Августин же гневно отрицал мнение, будто Бог предопределяет тому или иному грешнику отступить от веры и делать зло. А когда ему говорили, что люди отступают от веры всегда по причине своего собственного падения, когда поддаются на соблазны и впадают в грехи, которые и служат причиной отступления от веры, Августин не находил нужным заметить ничего иного, кроме: «Кто отрицает это?» (*De dono perseverantiae*. 46).

Тем не менее, приходится признать, что Августин действительно *абсолютизировал* благодать и исключал саму возможность того, что может случиться вопреки воле Божией. Между тем, в православном учении о синергии (разработанном позже преподобным Иоанном Кассианом Римлянином в его «Собеседованиях») надлежащее место отводится таинству человеческой свободы. Благодаря божественному дару свободы человек может отвергнуть то, чего Бог ему желает и к чему его призывает. Протоиерей Иоанн Мейендорф справедливо считает: «То, что мы видим в современной западной христианской мысли, есть реакция против старого августиновского

раздвоения между “природой” и “благодатью”, определивше-го всю историю западного христианства, начиная со Средних веков. Хотя сам блаженный Августин и сумел заполнить он-тологическую пропасть между Богом и человеком, прибегнув к платоновской антропологии, приписав душе *sensus mentis*, особую способность познавать Бога, однако то раздвоение, созданию которого он так сильно способствовал, господство-вало как в схоластике, так и в Реформации. Человек, пони-маемый как автономное существо, — притом человек пад-ший — оказывался неспособным не только спастись сам, но и производить или творить что-либо положительное без помо-щи благодати. Он нуждался в помощи благодати, которая со-здавала бы в нем «состояние», или *habitus*, и только тогда его действия получали характер «заслуг». Таким образом, взаимо-отношения между Богом и человеком понимались как вне-шние им обоим. Благодать могла даваться на основании «зас-луг» Христа, Который Своей искупительной жертвой удовлет-ворил божественное правосудие, в силу которого человек был перед тем осужден. Отбросив понятия «заслуг» и «добрых дел», реформаторы остались верными исходному раздвоению между Богом и человеком. Они даже еще сильнее его подчер-кнули в своем понимании Евангелия как свободного дара Бога, противопоставлявшегося совершенному бессилию падше-го человека. Конечная судьба человека определяется одной благодатью (*sola gratia*), и о спасении мы знаем только через Писание (*sola Scriptura*)<sup>1</sup>.

Доктрина о предестинации (в фаталистическом кальвини-стском понимании) представляется нам явной ересью. Бла-женный Августин этому не учил. В Кафолической Энцикло-педии 1911 года издания по этому поводу сказано: «Причи-на еретического предестинационизма должна быть установле-на в неправильном понимании и истолковании взглядов свя-того Августина, относящихся к предвечному избранию и осуждению. Однако только после его смерти эти ереси воз-никли в Западной Церкви, в то время как Восточная Цер-ковь была удивительным образом сохранена от этих сумасб-родств» (Т. XII. С. 376).

Причины, по которым предестинационизм имел резонанс в разные периоды истории, являлись следствием не учения Ав-

<sup>1</sup> *Прот. Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. М., Путь, 1997. С. 173–174.*

густина (авторитетного предлога и мнимого оправдания), считает отец Серафим Роуз, а гипертрофированного логического мышления, которое было свойственно народам Западной Европы. В случае с Августином, остававшимся в главном православным мыслителем, это привело лишь к преувеличениям, тогда как в случае, например, с Кальвином, далеким от Православия и мыслью, и чувством, это произвело настоящую ересь<sup>1</sup>.

В заключение хочется подчеркнуть следующее. В целом антропологические воззрения Августина покоятся на незыблемом фундаменте Православия и имеют четко выраженный теоцентрический характер. Он осуществил то, что Бог стал центром философского мышления. Из принципа, что Бог первичен, вытекает положение Августина о превосходстве души над телом, воли и чувств над разумом. Это первенство имеет как антропологический, так и гносеологический и этический характер. Бог является высшей сущностью, только Его существование вытекает из собственного естества; все остальное с необходимостью не существует, а если существует, то лишь благодаря божественной воле. Бог является причиной всего сущего, всех перемен бытия. Бог не только сотворил мир, причем сотворил его *из ничего* (эта гениальная идея принадлежит Августину), но и постоянно его сохраняет, продолжает его творить, согласно словам Откровения: «Се, творю все новое» (Откр 21:5). Бог является предметом и причиной познания, наивысшим благом и причиной всякого блага. Ибо все существует благодаря Богу, и всякое благо происходит от Бога. Направленность к Богу для человека естественна, и единственно через соединение с ним человек может обрести спасение.

*Смиренно и с трепетом* подобает нам подходить к тому духовному наследству, которое передано святыми отцами Единой Неразделенной Церкви, — в частности, к наследию блаженного Августина. По слову отца Серафима Роуза, *мы недостойны даже смотреть издали на те высоты Богословия, которым учили отцы и учителя православные и которыми жили. Мы призываемся постигнуть их учение духом, а не только академическим изучением.* Пусть исправители Августинова

<sup>1</sup> *Иеромонах Серафим (Роуз).* Вкус истинного Православия. Блаженный Августин, епископ Иппонский. 1980 (гл. 3. Спор о благодати и свободной воле).



учения продолжают свою работу, если хотят, но пусть они делают это с большим милосердием, большим состраданием, большей *православностью* и большим пониманием того факта, что блаженный Августин — на том самом Небе, куда мы только стремимся...

Святителю отче Августине, моли Бога о нас.

## Библиография

### Источники<sup>1</sup>

1. Христианская наука, или основания св. герменевтики и церковного красноречия. Киев, 1835.
2. *Августин*. Цветы благодатной жизни. Изд. русского Свято-Ильинского скита на Афоне, 1900.
3. Творения блаженного Августина. Ч.1–7. Изд. 2-е. Киев, 1901–1912.
4. Избранные проповеди. Пер. Д. Садовского. Сергиев Посад, 1913.
5. Исповедь блаженного Августина, епископа Иппонийского, в 13-ти книгах. М., 1914.
6. *Блаженный Августин*. Исповедь // Богословские труды. Сб. 19. М., 1978.
7. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.
8. Об обучении оглашенных // Богословские труды. Сб. 15. М., 1976.
9. О благодати и свободном произволении (пер. О. Е. Нестеровой) // *А. А. Гусейнов, Г. Ирлиц*. Краткая история этики. М., 1987. С. 532–557 (приложение).
10. О предопределении святых. Пер. с лат. Игоря Мамсурова. М., Путь, 2000.

### Литература

11. *Евг. Трубецкой*. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892.
12. *Л. Писарев*. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.
13. *В. Герье*. Блаженный Августин. М., 1910.
14. *И. В. Попов*. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917.

<sup>1</sup> Migne, PL, 35–38.

15. *Г. Г. Майоров*. Формирование средневековой философии. М., 1979 (об Августине — С. 181–341).
16. *В. В. Соколов*. Средневековая философия. М., 1979 (об Августине — С. 51–84).
17. *Д. В. Джохадзе, Н. И. Стяжкин*. Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси, 1981 (об Августине — С. 13–27).
18. *В. В. Бычков*. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984.
19. *П. Верещацкий*. Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник. 1911. №№ 7, 8.
20. *В. В. Бычков*. Византийская эстетика. М., 1977.
21. Он же. Античные традиции в эстетике раннего Августина // Традиции в истории культуры. М., 1978. С. 85–105.
22. *Г. А. Гаджикурбанов*. Антропология Августина и античная философия. Автореф. канд. дисс. М., 1979.
23. *Иеромонах Серафим (Роуз)*. Вкус истинного Православия. Блаженный Августин, епископ Иппонский. 1980 (переизд. 1995).
24. *В. В. Бычков*. Эстетика поздней античности. М., 1981.
25. Он же. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма // Философия искусства в прошлом и настоящем. М., 1981.
26. *Рассел Бертран*. История западной философии. Пер. с англ. Нью-Йорк, 1981. С. 368–381.
27. *В. П. Гайденко, Г. А. Смирнов*. Раннесредневековая концепция человека // Культура и искусство западноевропейского Средневековья. М., 1981.
28. *Л. А. Даниленко*. Философско-эстетические взгляды Августина. Автореф. канд. дисс. М., 1982.
29. *А. А. Столяров*. Проблемы свободы воли в раннесредневековой философии (Аврелий Августин). Автореф. канд. дисс. М., 1988.
30. *В. В. Бычков*. Формирование основных принципов византийской эстетики // Культура Византии. IV — первая половина VII вв. М., 1984. С. 504–546.
31. *И. О. Евтухов*. Концепция человека в произведениях Аврелия Августина периода Тагаста (388–392) // Вестник Белорусского университета. 1989. № 2. С. 18–21.
32. *Л. М. Баткин*. Не мечтайте о себе: О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» блаженного Августина. М., 1993.
33. *В. В. Бычков*. Эстетика отцов Церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995.

34. *Тони Лейн*. Христианские мыслители. Пер. с англ. СПб., Мирт, 1997. С. 53–58.
35. *С. Л. Франк*. Реальность и человек. М., 1997. С. 223.
36. *Л. В. Блинников*. Великие философы. Словарь-справочник. М., Логос, 1999. С. 14–20.