

АВГУСТИН: ОЧЕНЬ КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ

Генри Чедвик

Содержание

1. Формирование ума Августина: Цицерон, Мани, Платон , Христос
2. Гуманитарные науки
3. Свободный выбор
4. Философское общество
5. Призвание
6. Исповедь
7. Единство и разделение
8. Сотворение и Троица
9. Град Божий
10. Природа и благодать

Дополнительная литература

Глава 1

ФОРМИРОВАНИЕ УМА АВГУСТИНА: Цицерон, Мани, Платон, Христос

Краткое введение в мысль Августина не может также предложить биографию. Отчасти потому, что он написал самую известную и влиятельную из всех древних автобиографий, психология и личность этого человека, естественно, привлекли пристальное внимание. Среди древних людей он обладал непревзойденной способностью выражать личные чувства. Его сочинения также являются важным источником социальной истории его эпохи. Эта книга не может быть написана об этой стороне его личности, но касается формирования его ума. Это формирование было длительным процессом; ибо он изменил свое мнение по одним пунктам и развил свою позицию по другим. Он описывал себя как «человека, который пишет по мере продвижения и прогрессирует по мере того, как пишет» (Е 143). Эти сдвиги были тесно связаны с давлением последовательных противоречий, в которых он принимал участие, поэтому для понимания важны ссылки на историческую обстановку. Но помимо этого нас здесь не интересуют его «жизнь и время».

Аврелий Августин родился в 354 году нашей эры и умер в 430 году. Почти пять лет своей жизни он прожил в римской Северной Африке, а последние 34 года был епископом оживленного морского порта Гиппо, ныне Аннаба в Алжире. В Гиппо только епископ Августин имел книги, а его собственная семья не отличалась высокой культурой. Эту культуру он приобрел благодаря образованию. Благодаря своим сочинениям, объем которых превосходит произведения любого другого древнего автора, он оказал всепроникающее влияние не только на современников, но и в последующие годы на Запад. Степень этого влияния можно резюмировать, перечислив дебаты, которые были частью наследия этого человека:

1. Богословие и философия средневековых схоластов и создателей средневековых университетов были основаны на идеях Августина о соотношении веры и разума. Когда Петр Ломбардский составил свои «Сентенции» (1155 г.) в качестве основного учебника по богословию, очень большая часть которых была взята из Августина. Точно так же его современник Грациан цитировал многие его тексты при создании главного западного руководства по каноническому праву.

2. Устремления западных мистиков никогда не ускользали от его влияния, прежде всего из-за центральной роли любви к Богу в его мышлении. Он впервые увидел парадокс того, что любовь, стремящаяся к личному счастью, обязательно предполагает некоторое самоотречение и боль от того, что тебя делают тем, кем ты не являешься.

3. Реформация нашла свою движущую силу в критике средневекового католического благочестия как основанного больше на человеческих усилиях, чем на Божественной благодати. Контрреформация отвечала, что можно утверждать верховенство благодати Божией, не отрицая при этом свободу человека и моральную ценность хорошего поведения. Обе стороны спора в огромных масштабах апеллировали к текстам Августина.

4. XVIII век оказался страстно разделенным между теми, кто утверждал совершенствование человека, и теми, кто считал человеческую природу скованной мертвым грузом личного и коллективного эгоизма; другими словами, тем, что Августин называл «первородным грехом». Люди Просвещения считали, что фактическому совершенствованию человека препятствует вера в первородный грех, и очень не любили Августина. Они были крайне недовольны, когда философ Кант, столь красноречиво провозгласивший принцип Просвещения, согласно которому человек должен осмелиться думать самостоятельно, решительно согласился с убеждением, что человеческая природа искажена всепроникающим радикальным злом.

5. В ответ на Просвещение романтическое движение отождествило суть религии с чувствами, а не с выводами интеллектуальных аргументов. Августин ни в малейшей степени не был антиинтеллектуалом, но он не считал, что последнее слово остается за интеллектом, и впервые дал весьма положительную оценку человеческих чувств. Ему мы обязаны использованием слова «сердце» в этом смысле.

6. Он был самым проникновенным из христианских платоников и многое сделал для заложения основ синтеза христианства и классического теизма, берущего свое начало от Платона и Аристотеля. Плотин в III веке нашей эры глубоко повлиял на него своей систематизацией платоновской традиции, но Августин также стал одним из самых проникновенных критиков этой философской традиции, которой он сам был так многим обязан.

7. Он видел яснее, чем кто-либо до него (или долгое время после него), что вопросы первостепенной важности поднимает проблема отношения слов к реальности, которую они пытаются описать. Он был пионером в критическом исследовании невербального общения.

Ансельм, Фома Аквинский, Петрарка (не живший без карманного экземпляра «Исповеди»), Лютер, Беллармин, Паскаль и Кьеркегор - все стоят в тени его широкого дуба. Его сочинения были среди любимых книг Витгенштейна. Он был заклятым врагом Ницше. Его психологический анализ частично предвосхитил Фрейда: он впервые исследовал существование «подсознательного». Он был «первым современным человеком» в том смысле, что вместе с ним читатель чувствует, что к нему обращаются на уровне необычайной психологической глубины и сталкиваются с последовательной системой мышления, значительная часть которой до сих пор глубоко претендует на наше внимание и уважение. Он повлиял на то, как впоследствии Запад стал думать о природе человека и о том, что мы подразумеваем под словом «Бог». Хотя как последователь Платона он мало интересовался естественной физической средой и писал с опасением перед научными исследованиями, проводимыми без почтения и безразличия к этическим соображениям, тем не менее у предположения современного ученого о том, что математический порядок и рациональность являются высшими чертами мира, не было в древности более красноречивого защитника, чем он. Поэтому он внес нечто существенное в отношении к тварному порядку, что сделало возможным возникновение современной науки.

С другой стороны, Августина нельзя будет воспринять справедливо, если к нему будут относиться не как к тому, чем он был, - как к человеку древнего мира, чье мышление и культура были полностью сформированы литературой и философией Греции и Рима и чье обращение в христианство повлекло за собой его в какой-то степени расхождение с классическим прошлым. По отношению к этому прошлому он выступал

одновременно критиком и проводником средневекового и современного мира. Точно так же, как греки не без оснований полагали, что никто не писал поэзию, которая могла бы превзойти Гомера, или историю, способную соперничать с Геродотом и Фукидидом, или философию, которая не была серией сносок к Платону, Аристотелю, стоикам и Эпикуру. римляне приписывали статус классического образца своим прошлым мастерам - Цицерону в прозе и ораторском искусстве, Вергилию и Горацию в поэзии. Во времена Августина были образованные люди, знавшие наизусть целые речи Цицерона и всего Вергилия. Поскольку изобретение книгопечатания сделало книги относительно недорогими по сравнению с рукописями такие подвиги памяти кажутся нам сегодня ненужными и почти невероятными, но в древнем и средневековом мире школьное образование по большей части состояло из заучивания наизусть во впечатлительном возрасте. Проза Цицерона и поэзия Вергилия настолько глубоко запечатлелись в сознании Августина, что он редко мог написать много страниц без каких-либо воспоминаний или словесных намеков. В юности он также с глубоким восхищением читал мрачные истории Римской республики Саллюстия и комедии Теренция. Это тоже было частью литературного воздуха, которым он естественно дышал, и в свою прозу он часто использовал обороты речи, взятые из классической латинской литературы. Многие подобные намеки были обнаружены лишь сравнительно недавно, и несомненно, что еще предстоит обнаружить еще больше.

Августин не был единственным в своем веке обладателем такой высокой литературной культуры. Его культурное происхождение было связано с римской Африкой, богатыми колониальными провинциями, которые долгое время жили в мире и процветании с высокообразованными людьми, украшавшими свои виллы благородной мозаикой и скульптурой, подобные тем, которые можно увидеть в музее Бардо в Тунисе. С момента завоевания региона мусульманами, более чем через 200 лет после смерти Августина, северная и южная стороны Средиземноморья принадлежали разным культурным, если не торговым, мирам и говорили на разных языках, за исключением относительно короткого периода французского доминирования в наше время. . Во времена Августина и север, и юг принадлежали одному миру, писали и говорили на хорошей латыни, которую африканцы произносили с заметным региональным акцентом. Северная Африка поставляла Италию большую часть своего зерна. Летнее путешествие из Карфагена или Гиппона в Путеолы (Позцуоли) или Остию представляло собой короткое морское путешествие, совершаемое несколькими кораблями каждую неделю, а контакты с Италией были частыми и легкими. Богатство римской Африки часто превышало богатство Италии даже среди зажиточных семей, а в африканских провинциях было сильное чувство независимости и желания принимать собственные решения.

Римская Африка дала выдающихся писателей: в I веке Манилий написал сборник стихов по астрологии; во II веке - Фронтон, наставник императора Марка Аврелия; Апулей Мадаурский, автор бестселлера не только «Золотого осла» («Метаморфозы») с характерной для него смесью магии, религии и секса, но и многих влиятельных руководств по философии Платона; Авл Геллий, автор «Аттических ночей» - своего рода читательского дайджеста-путеводителя по залушевной беседе за званым обедом. Во времена Августина жил Макробий, чей комментарий к «Сну Сципиона» (последней книге «Государства» Платона) стал основным источником информации о неоплатонической философии для средневекового Запада; а также застенчивый язычник Марциан Капелла, который, вероятно, после жизни Августина, сочинил «Брак Филологии и Меркурия», чтобы научить своих читателей элементам семи свободных искусств и показать, как их изучение может привести человека на небеса.

Во II веке энергичная христианская миссия в Северной Африке основала большое количество общин, для которых греческая Библия была переведена на латынь. Среди новообращенных конца II века, были такие блестящие личности, как Тертуллиан создатель словаря западного богословия и мастер остроумной полемики против языческих

критиков и опасных еретиков; и Киприан, избранный епископом Карфагена вскоре после своего крещения, замученный десятью годами позже, в 258 году, настаивая на соблюдении чистоты Кафолической Церкви и законной власти апостольского служения. Во времена Константина Великого, в начале IV века, два африканских христианина выступили в защиту своей веры против философских критиков; Арнобий и Лактанций были частично обязаны предшествующим им греческим христианским писателям.

Население Римской Африки было очень смешанным. В хозяйствах крестьяне были берберами и финикийцами, говорящими на пуническом языке. В морских портах, таких как Карфаген и Гиппо, многие торговцы говорили по-гречески и имели тесные связи с Сицилией и южной Италией, которая в то время (и намного позже) была преимущественно грекоязычным регионом. Но латынь была языком образованных людей, армии и администрации. Культура дома и школы Августина была полностью латинской, хотя его мать Моника носила берберское имя. Позднеримский Карфаген был успешным торговым городом. Его население любило не только звериные и гладиаторские бои в амфитатре, но и менее кровавые мероприятия, такие как поэтические конкурсы и хорошие пьесы в театре. В городе были высококвалифицированные юристы, врачи и преподаватели литературы, «грамматисты», как их называли.

Августин родился и вырос не в этом городском мире. Он был провинциальным деревенским мальчиком, родившимся в горном городке Тагасте в провинции Нумидия Консуларис, на перекрестке дорог и на рынке на территории современного восточного Алжира в Сук-Ахрасе. Там его отец Патрикий владел несколькими акрами земли и одной или двумя рабынями, но был далеко не богат. Патрикий умер, когда Августин был подростком. У Августина также были брат и сестра, но был ли он старшим, вторым или третьим ребенком - вопрос, о котором нет никаких свидетельств.

Образование в местной школе в Тагасте, как и во всех подобных маленьких городках, находилось в руках одного учителя. Августин считал, что этот человек более эффективен в обращении с тростью, чем в пробуждении интереса к учебе у своих учеников. Вскоре он перешел к другому учителю в соседней Мадауре. После смерти Патрикия он отправился в Карфаген, финансируемый богатым соседом Руменом. Позднее Августин вспоминал свои школьные годы как жалкий опыт, ценный только как подготовка к конфликтам, несправедливости и разочарованиям взрослой жизни. Очень чувствительный и книжный мальчик, он чувствовал, что во многом получил образование, читая великих авторов. Наказания, которым подвергались дети, какими бы заслуженными они ни были, на самом деле приносили пользу только тем, кто был расположен к тому, чтобы им принесли пользу, а других оставляли просто обиженными и даже более антисоциальными, чем раньше. Он никогда не писал с восхищением или благодарностью ни о ком из своих учителей.

Будучи школьником в Тагасте, Августин начал изучать греческий язык. Хотя ему не нравился труд по изучению языка, вскоре он смог использовать греческую книгу, когда это было необходимо, а в зрелости он был способен сделать собственный перевод весьма технических философских текстов. Но он никогда не мечтал овладеть Гомером и греческой литературой, как это сделали многие поздние римские аристократы. Он разделял чувство, нередкое на Латинском Западе поздней античности, что Запад уже должен обладать интеллектуальным самоуважением. Ему нужно было твердо стоять на ногах и делать больше, чем просто адаптировать греческие шедевры для людей, говорящих на латыни. Люди тогда не знали и не хотели признавать, что их герой Вергилий во многом обязан Гомеру. Однако они сознавали, что в философии греки были и оставались высшими мастерами. Цицерон и Сенека сочиняли диалоги и «письма», адаптируя греческие философские дебаты для обучения римлян. Философские диалоги Цицерона были кладом ясно изложенной информации о дебатах между различными школами, и в свои 20 лет Августин очень хорошо узнал их содержание.

Хотя Августин неплохо владел греческим языком, ему всегда было удобнее использовать латинскую версию, если она была доступна. Он был знаком с "Категориями" Аристотеля, которые были ему доступны на латыни, и исследованиями законов действительного вывода. Ему также была знакома запутанная проблема «будущих случайностей», обсуждавшаяся в пресловутой 9-й главе трактата Аристотеля «Об интерпретации». В согласии с неоплатониками своего времени он использовал язык неопределенности будущего, который был более детерминистским, чем нравилось последователям Аристотеля; он хотел сказать, что события, которые для нас «случайны» (т. е. они не произошли бы, если бы что-то не произошло, что их вызвало), не являются неопределенными для Бога (F 26.4-5). Другими словами, хотя наш разум слишком ограничен, чтобы увидеть это, будущее так же неизменно, как и прошлое. Августин особенно интересовался стоической логикой и этическими утверждениями. Его интересовал вопрос о том, насколько язык передает смысл реальности. Он был способен к острому анализу проблем, содержащихся в гедонистическом утверждении Эпикура о том, что под «правильным» и «неправильным» мы на самом деле подразумеваем «приятное» и «неприятное».

Как это ни парадоксально, но греческим мыслителем, чьи работы наиболее глубоко проникли в его кровь, был Платон, из работ которого исключительно мало было доступно на латыни. Цицерон перевел около половины «Тимея», и к этому диалогу Кальцидий в IV веке составил подробный комментарий, который Августин мог знать (но, вероятно, не знал). Ему не составило бы труда найти греческие копии платоновских диалогов либо в Карфагене, либо в Риме, где он какое-то время преподавал. В обоих городах были граждане, знавшие язык. Но он, похоже, не проводил непосредственного изучения оригинального текста.

Формой платонической философии, которая в конце концов (когда ему был 31 год) захватила его ум, был «современный» платонизм, который мы теперь называем неоплатонизмом, который веком ранее преподавал Плотин (205–270) эзотерическому кругу, а затем энергично представил публике его проницательный ученик, редактор и биограф Порфирий Тирский (ок. 232–ок. 305). Хотя Плотин преподавал в Риме, а Порфирий часть жизни прожил на Сицилии, оба писали исключительно на греческом языке. Несмотря на абстрактность и сложность своих идей, Плотин и Порфирий приобрели огромное влияние как на латинском Западе, так и на греческом Востоке. В период своего первого энтузиазма по поводу платонизма, Августин заявил, что видел, как «Платон снова ожил» (Деян. 3.41), у Плотина - фраза, которая точно отражает то, что намеревался сделать сам Плотин, поскольку он считал Платона более чем человеком с большой независимой силой мысли. Платон считался для него ведущим авторитетом.

Впитав в себя основные доктрины стоической этики, а в руках Порфирия и значительную часть аристотелевской логики, неоплатонизм стал полностью доминировать над всеми другими философскими позициями поздней античности. Работы Плотина и Порфирия были переведены на латынь Марием Викторином, африканцем, который преподавал риторику и философию в Риме и на пике своей репутации, примерно в то время, когда родился Августин, напугал своим крещением преимущественно языческую аристократию. Викторин также перевел некоторые логические работы Аристотеля и Порфирия, в частности «Введение в логику Аристотеля», составленное Порфирием с такой ясностью и краткой точностью, что книга стала стандартным справочником на протяжении тысячелетия.

Цицерон

Самое мощное первоначальное влияние, направившее молодого Августина в философских вопросах, оказали диалоги Цицерона. Из многих произведений Цицерона, которые Августин знал близко, один диалог под названием «Гортензий»,

доказывающий необходимость философского мышления для любого критического суждения, даже для человека, занятого общественной и политической жизнью, оказал на него необычайный, каталитический эффект. В своих произведениях на старости лет ему еще предстояло цитировать фразы из этой книги, которую он впервые прочитал 19-летним студентом в Карфагене. Цицерон частично адаптировал для римского мира призыв к изучению философии, написанный не кем иным, как самим Аристотелем. Идеалом Цицерона была личная самодостаточность и осознание того, что счастье, которого ищет каждый, не достигается в потворствующей своим желаниям жизни, полной удовольствий, которая просто разрушает как самоуважение, так и настоящую дружбу. Размышляя о парадоксе того, что все стремятся быть счастливыми, а большинство совершенно несчастны, Цицерон заключил с важным предположением, что несчастье человека может быть своего рода приговором провидения, а наша нынешняя жизнь может даже быть искуплением грехов в предыдущем воплощении. "Гортензий" также включил предупреждение о том, что стремление к телесным удовольствиям от еды, питья и секса отвлекает разум от погони за более высокими вещами.

Августин никогда не был обжорой или пьяницей, но его сексуальное влечение было сильным. В возрасте 17-18 лет в Карфагене он взял в свою постель девушку, рабыню или другого низкого социального класса, и установившиеся отношения положили конец юношеским приключениям. Более 13 лет Августин жил с ней вполне верно. Вскоре она произвела первоначально нежеланного, но в конечном итоге очень любимого сына, которого они называли Адеодатом или «Божьим даром», что эквивалентно Теодору или Ионафану. Мальчик оказался очень умным, но умер в 17-летнем возрасте.

Непосредственным эффектом чтения "Гортензия" было то, что Августин серьезно задумался над этическими и религиозными вопросами. Его отец был язычником и крестился только на смертном одре. Он был вспыльчив и не всегда верен жене; Августин не выдает никаких признаков близости с ним. Его мать, с другой стороны, была набожна в христианской вере и практике, ежедневно молилась в своей местной церкви, часто руководствуясь снами и видениями. Она сделала его оглашенным еще в младенчестве. Будучи скептически настроенным подростком, он время от времени посещал с ней церковные службы, но в основном занимался тем, что привлекал внимание девушек по другую сторону базилики.

В Карфагене в возрасте 19 лет он обнаружил, что серьезность вопросов, поднятых Цицероном, особенно о поисках счастья, побудила его взять в руки латинскую Библию. Его оттолкнула неясность ее содержания и варварский стиль довольно примитивной версии, созданной недоучками-миссионерами во II веке. Старая латинская Библия (реконструкция которой современными учеными стала замечательной критической операцией) не была книгой, способной произвести впечатление на человека, чей ум был полон элегантно-цицероновской дикции и вергилианских оборотов речи и который любил хорошие пьесы в театре. С отвращением Августин отвернулся от казавшегося наивным мифа об Адаме и Еве и от сомнительной морали израильских патриархов. Для любой перспективы его возвращения в Церковь его матери несовместимость двух родословных Иисуса у Матфея и Луки, казалось, нанесла последний удар (S 51.6). Поэтому Августин обратился за помощью в другое место. Его привлекла астрология, которая, казалось, предлагала руководство к жизни, не слишком напоминая религию, а затем оккультная теософия, которую более века назад преподавал Мани (216-77 гг. н.э.).

Мани

Религия Мани, или манихейство, выразила в поэтической форме отвращение к материальному миру и стала обоснованием ультрааскетической морали. Манихеи считали «нижнюю половину тела» отвратительным произведением дьявола, самого князя

тьмы. Секс и тьма были в сознании Мани тесно связаны; и Тьма была самой сутью зла. Никто не ожидал бы, что такая религия сможет привлечь молодого человека, для которого секс так важен (если только приписывать все свои низшие импульсы силам тьмы и отказываться от личной ответственности). Однако сообщество манихеев состояло из двух классов или степеней приверженцев. Абсолютное безбрачие требовалось только от высшей ступени — избранных. Простым Слушателям, к которым присоединился Августин, разрешались сексуальные отношения в «безопасные» периоды месяца, и от них ожидалось, что они будут принимать меры, чтобы избежать зачатия ребенка; но если ребенок родится, это не было основанием для изгнания из общества. Поэтому слушателям разрешалось жить с женами или, как в случае Августина, с наложницами, но не поощрялось думать о сексуальности в каком-либо позитивном свете. Это было изобретение дьявола.

Мани отрицал какой-либо авторитет Ветхого Завета с его предпосылкой благодати материального порядка вещей и его Создателя. Он удалил в качестве вставок все тексты Нового Завета, которые предполагали либо порядок и доброту материи, либо вдохновение и авторитетность писаний Ветхого Завета. В этом случае он считал свой отредактированный Новый Завет добротной книгой. Он щедро признавал истину во всех религиозных системах и отверг ортодоксальное католическое христианство как слишком исключительное и негативное по отношению к другим религиозным мифам и формам поклонения. Тем не менее, он хотел, чтобы его считали христианином, хотя и утверждал, что его откровение основало «отдельную религию». Он был «еретиком» в строгом смысле слова человека, желающего остаться в обществе, переосмысливая его фундаментальные документы и убеждения способами, неприемлемыми для большинства, и упорствуя в этом, когда его просят исправиться. Он использовал некоторые библейские темы и термины и допускал искупительную роль Иисуса — только он понимал Иисуса как символ тяжелого положения всего человечества, а не как историческую личность, которая ходила по земле и была распята. На самом деле квазибожественный искупитель не мог быть физически рожден или убит (мнение, предвосхищающее исламскую доктрину); распятие было не реальностью, а просто символом страдания, которое является универсальным состоянием человека.

Мани интерпретировал все, что он взял из христианства, в дуалистических и пантеистических рамках: это видно из чрезвычайно сложной и тщательно разработанной мифологии, в которой он изложил свое учение. Центральным вопросом для него было происхождение зла. Он объяснил зло как результат первобытного и все еще продолжающегося космического конфликта между Светом и Тьмой, причем эти термины являются одновременно символом и физической реальностью. Силы добра и зла в мире имеют сильные и слабые стороны, так что ни одна сторона не может победить другую. В результате ущерба, нанесенного силами Тьмы царству Света, маленькие фрагменты Бога или Души были разбросаны по всему миру во всех живых существах, включая животных и растения. Считалось, что дыни и огурцы содержат особенно большое количество божественных ингредиентов и поэтому занимали видное место в рационе избранных манихеев. Законы о еде для избранных были тщательно продуманы, а вино строго запрещено. Учителя-манихеи и миссионеры любили набирать членов Церкви. Проникновение манихейских представлений можно было обнаружить, когда христиане во время Евхаристии принимали гостей, но не чашу. Особое впечатление на церковных людей могли произвести тонкий пергамент и каллиграфия манихейских священных книг, особая торжественность их музыки.

Хотя Мани в своем мифе отводил Иисусу высокое место, высшая и непогрешимая должность учителя была для его общины не у Иисуса и не в старых еврейских книгах, а у самого Мани, апостола Божьего, того самого Утешителя, о котором Иисус предсказал, что он придет позже. раскрыть истины, к которым еврейские ученики были совершенно не готовы. У Мани не было места той особенности, которую Церковь унаследовала от своей

еврейской матрицы. Причудливым образом он представил свою пышную, отчасти эротическую мифологию, заявив, что это рациональное и последовательное изложение открытой ему истины, резко контрастирующее с простой верой ортодоксальных христиан, которые верили просто на основании авторитета. Манихейская пропаганда уделяла много внимания нападкам на мораль и историческую точность Ветхого Завета и тех частей Нового Завета, которые казались манихейским вкусам слишком еврейскими. Прежде всего, манихеи утверждали, что у них есть единственный удовлетворительный ответ на проблему зла: это неистребимая сила, присущая телесности материального мира. Никто не мог правдоподобно утверждать, что конечный Создатель столь неуютного мира мог быть одновременно всемогущим и по-настоящему добрым. Чтобы аргумент был последовательным, необходимо пожертвовать либо всемогуществом, либо добротой. Учителя-манихеи считали само собой разумеющимся, что каждый знает без дальнейших определений и исследований, что именно подразумевается под «злом».

В течение целых десяти лет, занимая преподавательские должности сначала в Карфагене, а затем в Риме, Августин оставался связанным с манихеями. Яростный критик католической ортодоксии, осознающий свое интеллектуальное превосходство над членами Церкви, епископов которых он презирал за недостаток образования и критического исследования, он обратил многих друзей, чтобы они разделили его манихейские убеждения. Но в свои 20 лет он преподавал не только латинскую литературу и искусство риторики. Он также размышлял над философскими вопросами и логическими проблемами, к которым естественным образом привели исследования риторики.

Его начали одолевать растущие сомнения. Был ли прав Мани, когда утверждал, что в высшей степени добрая сила Света слаба и бессильна в конфликте с Тьмой? Как можно было должным образом поклоняться столь бессильному и униженному божеству? Более того, манихейский миф отводил большую роль двум великим и добрым светилам - солнцу и луне и придерживался догматической позиции в объяснении затмений, а именно, что солнце и луна затем используют специальные завесы, чтобы закрыть удручающее зрелище космических сражений. Августин был встревожен, обнаружив, что мнение манихеев расходится с мнением лучших астрономов. Можно демифологизировать ортодоксальное христианство и при этом оставить что-то очень важное; Августин чувствовал, что это не относится к манихейству, где миф имел решающее значение.

Растущее разочарование в секте достигло апогея, когда он высказал свои сомнения перед учителем, пользующимся большим уважением манихеев, Фаустом. Он обнаружил, что красноречие этого человека превосходит его способность мыслить. Далее, нравственная жизнь Избранных, претендовавших на безгрешное совершенство, оказалась менее целомудренной, чем он предполагал. Он начал искать альтернативу манихейству. У него уже появился интерес к объединению манихейских верований о балансе добра и зла с неопифагорейскими идеями о пропорциях как элементе красоты целого, о доброй «монаде» (один един и всегда одинок, и всегда будет таковым).) в отличие от зла и его бесконечной множественности. Когда ему было около 25 лет, он даже написал книгу на эту тему, которую, оглядываясь назад, он презирал как недоделанный кусок плохо перевариваемой ерунды (С iv.20-7).

Его сомнения все больше погружали его в ожидание суждения. Он сильно заинтересовался теорией познания: откуда мы что-либо знаем? Как мы можем быть в чем-то абсолютно уверены? Как мы общаемся друг с другом, когда слова могут вводить в заблуждение или быть истолкованы совсем не так, как предполагал говорящий? Является ли повседневный язык, так часто игнорирующий правила логики, источником света или тумана? В этом нерешительном состоянии ума Августин поглощал книги скептически настроенных философов, догматически утверждающие неопределенность и неубедительность всех общепринятых мнений, чувственного восприятия и способности слов сказать человеку что-то важное, чего он на самом деле еще не знает.

Именно об этом он думал, когда прибыл в Милан в 384 году в качестве нового городского профессора риторики, но с надеждой подняться еще выше. Милан был императорской резиденцией. Если бы, несмотря на итальянские улыбки по поводу его африканских гласных, он мог бы говорить так красноречиво, чтобы привлечь благосклонное внимание при дворе, и если бы он мог заручиться поддержкой влиятельных чиновников, возможно, он мог бы претендовать на назначение губернатором провинции (С VI. 19). Правда, на пути реализации этих амбиций были препятствия. Он был провинциалом среднего класса, и его не поддерживало личное богатство. Более того, с ним еще жила его «гражданская жена», его карфагенская подруга, мать Адеодата. То, что не вызовет удивления в исполнении городского профессора риторики, может быть неприемлемо в правительственной палате. Его овдовевшая мать Моника, которая преданно преследовала его до Милана, видела, что очень любимая, но необразованная подруга ее сына в постели и еде была фатальным препятствием для его светского стремления к отличию и чести. В конце концов женщину отправили обратно в Карфаген. Расставание было с большой болью с обеих сторон. Затем Августин был помолвлен с молодой наследницей, приданое которой способствовало осуществлению его надежд. Пока она не достигла достаточного возраста, чтобы выйти замуж, Августин обратился за утешением к временной спутнице жизни; она не имела для него никакого глубокого значения. Его чувства онемели.

В Милане Августин впервые в жизни встретил христианского интеллектуала, способности которого не намного уступали его собственным: епископа Амвросия, человека высокого образования, который также знал свой путь в коридорах власти при дворе. Он любезно принял Августина, и Моника относилась к нему с глубоким уважением как к пастырю. Прежде чем стать епископом в 374 году, он был губернатором этой части северной Италии. Его образование в аристократической и христианской семье позволило ему свободно говорить по-гречески. Для своих проповедей он черпал идеи и вдохновение не только у греческих христианских богословов, таких как Василий Кесарийский и иудейский богослов Филон, старший современник святого Павла, но и у Плотина. Долг Амвросия перед Плотиним сочетался с осторожностью в отношении языческой философии как руководства к истине.

Другим христианским интеллектуалом в Милане, оказавшим влияние на Августина, был пожилой человек по имени Симплициан, благодаря которому он втянулся в группу мирян высокого образования и социального положения, собравшихся для чтения Плотина и Порфирия. Они очень восхищались Марием Викториним, чьи последние годы были посвящены использованию неоплатонической логики в защиту ортодоксальной тринитарной веры. Августин никогда не находился под сильным влиянием малоизвестных богословских сочинений Викторина. Но чтение Плотина и Порфирия в переводе Викторина воспламенило его ум. Это может показаться удивительным современному читателю, для которого неоплатонизм легко может показаться сложным и эзотерическим. Неоплатоническая философия Бытия имеет предпосылки или аксиомы, сильно отличающиеся от предпосылок и аксиом современного научного метода: ее отправной точкой является разум, а не материя.

Плотин и Порфирий

Биография Плотина, написанная Порфирием, изображает трепет, который испытывал великий философ, по крайней мере, в ближайшем кругу его учеников. Порфирий написал биографию в дополнение к отредактированным им трудам Плотина, отчасти потому, что хотел, чтобы все знали, насколько прав был его герой, доверивший ему издание своих трактатов; как глубоко восхищался Плотин критическим умом своего ученика и его способностью сочинять вдохновенные экстатические стихи; и как в возрасте 68 лет сам Порфирий однажды блаженно достиг мистического единения с

Единым, опыта, который был доступен лишь четыре раза в жизни даже божественно просвещенному Плотину. Плотин представлен здесь как человек уникального гения, чей дух-хранитель не был низшей силой и чей разум никогда не ослаблял своей концентрации на высочайших вершинах интеллекта.

Как и его старший современник-христианин Ориген, Плотин вел аскетический образ жизни с минимальным количеством еды и сна, придерживался вегетарианства и не принимал ванн. «Он всегда стыдился своего пребывания в теле» и никогда не праздновал свой день рождения. Для своих многочисленных учеников, как мужского, так и женского пола, Плотин стал отцом, давал советы по важным и второстепенным жизненным решениям. Он обладал сверхъестественной способностью различать ложь, и, как и христианских епископов, его просили быть арбитром в спорах. Он успешно отговорил нервного Порфирия от самоубийства.

В своей философской системе Плотин намеревался нарисовать своеобразную словесную картину всего устройства вещей, исходя из предположения о наличии тесного соответствия между действительностью и процессом человеческого мышления. Он придавал большое значение диалектике диалогов Платона, «Парменида» и «Софиста», особенно платоновскому анализу тождества и различия. То есть, если мы говорим, что *x* и *y* «одинаковы», мы подразумеваем различие между ними, если утверждение тождества должно быть интересным. И наоборот, указание на то, что *x* и *y* различны, подразумевает наличие между ними основополагающей связи идентичности. Итак, за множественностью и различиями, воспринимаемыми и переживаемыми в этом мире, лежит единство и постоянство. Подобным же образом мир воспринимаемых явлений является миром постоянных изменений; но изменение предполагает субстрат, который остается постоянным.

Платон приписывал неизменность высшему миру Бытия, постигаемому разумом, в отличие от постоянно меняющегося потока Становления, воспринимаемого телесными чувствами. Отсюда теория Платоновых Форм (или Идей), вечных абсолютов: все, что в этом мире мы называем справедливым, добрым, красивым или истинным, является таковым постольку, поскольку оно вытекает из соответствующего абсолюта. Формы - это объективная, постоянная и универсально значимая реальность. Более того, эти универсалии воспринимаются не пятью телесными чувствами, а посредством строго математического процесса чистой ментальной абстракции. Какими бы бескровными ни казались эти абстракции, платонизм понимает эти универсалии как в высшей степени причинные: индивидуальное существование не может быть объяснено изолированно, а только как наличие членов предшествующего класса. Следовательно, для платоника всеобщее более реально, чем любой конкретный экземпляр - доктрина, которой Аристотель противопоставил критику, согласно которой универсалии являются ментальными классификациями с реальностью только в том виде, в котором они воплощены в конкретных существующих вещах.

В своем «Введении» Порфирий продолжил тему примирения Платона и Аристотеля, сопоставив эти два мнения и тщательно воздерживаясь от вынесения суждения между ними. Аристотель интересовался самосознанием, в котором познающий и познаваемый объект тождественны. Плотин развил это наблюдение еще дальше и сформировал теологию, многие темы которой стали казаться Августину самоочевидными аксиомами. На вершине иерархии бытия находится Единый, Бог, непознаваемый и Абсолютный, но воспринимаемый душой как присутствие, превосходящее всякое знание. В великой цепи или континууме бытия, который Плотин определил как структуру вещей, высший уровень является причиной всего, что находится непосредственно ниже. Плотин говорил об эволюции или развитии иерархии бытия как об «эманации», строго физическом образе. В процессе эманации происходит постепенная утрата; ибо каждое следствие немного ниже своей причины. Тем не менее несовершенство, присущее его неполноценности, можно преодолеть, когда оно

возвращается к своей причине. И сама причина всегда остается неизменной благодаря тому, что она вечно дает существование низшему следствию.

Такое мышление причинной эманации в великой цепи бытия позволило Плотину достичь нескольких вещей одновременно. С одной стороны, это решило проблему того, как удержать трансцендентное Единое и мир от потери всякой связи друг с другом, при этом Абсолют не перестанет быть Абсолютом и мир логически не выпадет из существования вообще. Оно выражало своего рода искупление через «обращение» к источнику бытия. С другой стороны, это облегчило проблему, которая вызывала у всех платоников острую умственную гимнастику, а именно ответ на вопрос, как зло могло когда-либо войти в континуум вещей, когда все было избытком высшего добра и силы.

Плотин учил, что на вершине иерархии находятся три божественных существования: Единое, Разум и Душа. Единое в высшей степени Благо, и поэтому все более низкие уровни иерархии ниже Единого также должны отличаться от Благого; короче говоря, это не совсем благо. Даже в Разуме есть некоторая неполноценность, некоторые заблуждения относительно собственного величия. Душа, расположенная еще ниже по шкале, обладает способностью производить материю. Материя, находясь на противоположном конце иерархии от Благого Единого, в космических терминах представляет собой крайнее зло, бесформенное небытие.

Неоплатоники горячо ненавидели теософию и ее манихейскую форму более всего. Трактат Плотина «Против гностиков» (II.9) положил начало серии неоплатонических эссе в полемике против манихейства. Рассматривая космос как великую цепь бытия, Плотин мог заявить, что зло - это не более чем дефект бытия и благости, присущий простому факту низшего уровня. Но два других объяснения зла также занимали видное место в его размышлениях. Из них первый ответ касался последствий неправильного использования свободного выбора, основанного на потенциальной слабости души. Второй ответ был направлен на материю. Слабость души привела к тому, что она была поглощена внешними и материальными вещами. Тем самым космическое, безнравственное зло несовершенства материи становится корнем нравственного зла в душе. «Без материи не может быть нравственного зла» (Плотин I.8, 14). Присутствие материи в душе выявляет ее слабость и вызывает ее падение. В то же время Плотин хотел говорить о появлении и нисхождении души как необходимом для реализации ее потенциальных сил и для служения, которое душа должна оказать низшему чувственному миру (IV. 8,4-5).

Справедливо заключить, что даже Плотину не удалось добиться ясной и последовательной позиции. После своего обращения Августин стремился исправить ошибки Плотина. Учения Порфирия были подобны учениям его учителя Плотина. В неоплатонической школе существовали разногласия по поводу культа богов. Плотин и Порфирий сдержанно относились к участию в жертвоприношениях для умилоствления духов. Порфирий написал трактат «О возвращении души (т. е. к Богу)», для Августина глубоко захватывающее чтение; он представляло собой компромиссную позицию. Плотин допускал, что хорошая философия может быть извлечена в святилищах из вдохновенных речений, произнесенных Аполлоном через его пророчиц. Но он критически писал о собратях-язычниках, которые полагали, что душа может быть очищена непосредственно через участие в храмовых жертвоприношениях или внешних ритуальных действиях. Жертвоприношения животных были слишком приземленными. Более того, обычай есть мясо потом не соответствовал вегетарианским принципам. Так, Порфирий утверждал, что очищение души может быть достигнуто только «бегством от тела», с которым она соединилась в ходе печальных случайностей. Воздержанием от мяса и сексуальной активности душа могла постепенно освободиться от телесных оков.

Порфирий учил, что счастье состоит в мудрости, которую обретают, подчиняясь древнему повелению Дельф: «Познай самого себя». По общему признанию, злоба в душе делает человека неспособным практиковать постоянное интеллектуальное созерцание, так что в лучшем случае такие моменты преходящи. Но «упражняйся, чтобы вернуться к себе;

собери из тела все духовные элементы, рассеянные и превращенные в массу кусочков». «Душа ввергается в нищету, тем более укрепляются ее связи с плотью. Но она может стать по-настоящему богатой, открыв свое истинное «я» - интеллект». «Наша цель – достичь созерцания Бытия». «Тому, кто знает Бога, Бог присутствует перед ним. Тот, кто не знает, отсутствует у Бога, который присутствует повсюду». «Исповедь» Августина повторяет эти слова.

Порфирий учил, что Бог содержит все, но не содержится ничем. Единое присутствует для всего, что участвует в существовании, исходящем из своего источника в Боге. Добро должно быть самораспространяющимся. Но всякая множественность зависит от единства и стремится вернуться к высшему и предшествующему единству. В иерархии бытия аксиомой является то, что существовать хорошо и что степени бытия также различны как степени добра. Порфирий писал, что «все существующее хорошо постольку, поскольку оно существует; даже тело имеет свою красоту и единство». (Августин говорит то же самое, VR 40.) Между материальными вещами и высшими сферами умопостигаемой реальности душа занимает срединное положение. Из-за пренебрежения и необъяснимого акта самонадеянного неповиновения она способна опуститься до гордыни, зависти и плотских поступков. Но аскетическим воздержанием и интроспективным созерцанием душа может подняться к своему истинному осуществлению. Это осуществление и есть «наслаждение Богом». Эту последнюю фразу Августин должен был произнести самостоятельно.

Порфирий заимствовал у Плотина концепцию, согласно которой на вершине цепи бытия лежит, вне досягаемости наших пяти чувств, божественная триада бытия, жизни и разума, все они взаимны, определяемые как единство, внутри которого можно различать различия.. Структура вещей представляет собой ритмическое движение от предельного принципа бытия, от потенциальности к действительности, от абстрактного к конкретному, от тождества к той инаковости, которая также является уменьшением уровня бытия. Судьба вечных душ – вернуться туда, откуда они пришли. Души по своей сути бессмертны. Доктрина возвращения или обращения является смыслом учения Платона о воспоминании, т.е. что любое знание - это припоминание того, что человек когда-то знал (в предыдущем существовании), но забыл. Это учение неоплатоники, а за ними и Августин, во многом заменили представлением о Божественном просветлении, непосредственно сияющем внутри души.

Ближе к концу своей жизни Порфирий (который, как сообщают некоторые христианские писатели, был христианином в юности, а затем отступил от веры) составил длинную и ожесточенную атаку на христианские верования и на историческую достоверность библейских книг. Его книга против христиан не была известна Августину. Однако работы Порфирия можно справедливо охарактеризовать как предлагающие альтернативную религиозную философию, призванную, сознательно или бессознательно, создать соперника и противоядие христианству.

Миланская группа платоников получила своего нового профессора риторики переводами Викторинном трактатов Плотина и Порфирия. Выражения, которые Августин нашел там о проблеме зла и о мистическом опыте нематериального трансцендентного царства, оказали на него огромное влияние. Неоплатоники говорили ему, что душа обладает непосредственной и неотъемлемой способностью самопознания; более того, что эта сила может быть реализована только тогда, когда восприятия пяти чувств отброшены и разум подвергается очищению посредством диалектики, которая очищает его от физических образов и возвышает до блаженного видения, о котором говорил Платон. Они верили, что это естественная сила души, реализуемая по мере того, как она постепенно открывается Божественному свету и истине. Позже Августин в VII книге «Исповеди» описал, как в Милане он предпринял попытку глубокого размышления над неоплатоническим методом.

Платонизм освободил его от манихейского представления о Боге как о тонкой светящейся материи. Путем самоанализа в одиночестве и практики диалектического регресса от внешнего к внутреннему, от низшего и физического к высшему и ментальному, он на короткое время достиг видения вечной истины и неизменной красоты. Он был разочарован крайней быстротечностью столь глубокого переживания и тем фактом, что впоследствии он обнаружил, что его так же одолевают гордость и похоть, как и раньше. Тем не менее он знал, что в этой «вспышке трепещущего взгляда» он достиг ослепительного проблеска неизменного и вечного Существа, нематериальной реальности, полностью превосходящей его собственной слишком изменчивый разум (С VII.23). В его более позднем ретроспективном обзоре, написанном христианином, нет и намека на то, что этот опыт до обращения был чем-то далеким от подлинного. Позже в «Исповеди» (XI.11) он будет использовать почти идентичные слова о союзе любви и страха, страха, вызванного созерцанием неприступного Другого, столь далекого и «непохожего», любви, вызванной осознанием Другого, который является столь похожим и так близким; это страх, соответствующий негативным и безличным качествам, и любовь, требующая выражения в откровенно личных терминах.

В основе описанного Августином опыта лежало убеждение, что ограниченное существо обладает ненасытной жаждой удовлетворения, которое можно найти только в том, что находится за пределами его самого и даже за пределами человеческой способности к определению или описанию. Неоплатонические призывы подавлять страсти и физические чувства вернули Августина к предупреждению Цицерона о том, что сексуальные потворства не способствуют ясности ума. Трактат Порфирия о вегетарианстве учил, что «так же, как священники в храмах должны воздерживаться от половых сношений, чтобы быть ритуально чистыми во время принесения жертвы, так и индивидуальная душа должна быть столь же чистой, чтобы достичь видения Бога».

Августин знал, как «тяготит тяжесть плотской жизни». Он еще не был христианином; однако именно через таких христиан, как Симплициан Миланский, он открыл для себя опыт глубокой психологической важности, давший ему как чувство полной уверенности, так и осознание собственного непостоянства в отличие от вечного Бытия Единого. Он оказался разрывающимся в борьбе между медитативной философией, призывавшей его душу к более высоким вещам, чем тело, и своей привычкой к сексуальной активности, которой он чувствовал себя связанным и в которой он давно нашел источник физического, если не психологического удовлетворения. Он начал надеяться и молиться, чтобы в конце концов достичь воздержания, «но не теперь» (С viii.16). Это было одновременно утешением и стимулом, поскольку "Гортензий" Цицерона учил, что «простой поиск высшего счастья, а не просто его фактическое достижение, является наградой, превосходящей все человеческое богатство, честь или физическое удовольствие».

На пути к обращению

Если парадоксальный эффект «Гортензия» Цицерона, когда Августину было 19 лет, заключался в том, чтобы подтолкнуть его к манихейству, то эффект его платонических чтений, когда ему был 31 год, должен был побудить его к величайшему объекту ненависти Порфирия - Церкви. Неоплатонический круг в Милане особенно интересовался частями Нового Завета, такими как пролог к Евангелию от Иоанна или сильно платонизирующий язык Святого Павла во 2 Коринфянам 3-4, который предлагал библейскую основу для христианского платонизма. Христиане этой группы были заинтересованы в том, чтобы истолковать послание Св.Павла к Римлянам таким образом, чтобы предотвратить манихейский детерминизм и дуализм.

Будучи манихеем, Августин считал апостола несовместимым не только с Ветхим Заветом, но и с самим собой. Высказывания Павла о борьбе плоти и духа (Гал. 5 и Рим. 7)

были восприняты манихеями как подтверждение их веры в то, что сексуальные импульсы тела являются корнем всех зол. Миланские неоплатоники придерживались несколько менее пессимистической точки зрения. Вскоре Августин счел, что от Платона ко Христу был всего лишь короткий и простой шаг и что учение Церкви было, по сути, «платонизмом для масс», образным способом обращения к нефилософским умам с тем эффектом, чтобы сделать их рациональными, по крайней мере, в поведении. До конца своих дней, спустя много времени после того, как его сомнения по поводу некоторых элементов платоновской традиции стали конкретными и явными, Августин не преминул красиво признать свой долг перед неоплатоническими книгами. Когда он умирал в Гиппо во время долгой вандальской осады своего города, его последними записанными словами были цитаты из Плотина.

Неоплатоническая духовность и упор на внутреннее и на освобождение от отвлекающих факторов внешнего мира обострили ощущение Августина, что его тянет в двух разных направлениях, причем его сексуальное влечение было тягой вниз. Читая письма св. Павла, он начал думать, что апостол полностью понял его состояние. Он оказался в водовороте внутреннего конфликта. Сознание своего несчастья однажды резко обострилось, когда он шел по миланской улице мимо смеющегося нищего, счастливого под наркозом спиртного (С VI.9). Он понял, что, глядя на этого человека, он чувствовал не жалость, а зависть. Профессор риторики обнаружил, что его копия писем Павла становится для него важной.

В конце июля 386 г. в саду миланского дома, где он жил со своей матерью и своим бывшим учеником Алипием (компетентным юристом, который в 386 г. еще отбрасывал манихейские верования, а позже стал епископом Тагаста), Августин наконец пришел к моменту принятия решения. Его здоровье ухудшилось из-за астмы в груди и потери голоса; невозможно определить, было ли это симптомом его недомогания или сопутствующей причиной его решения. Он решил отказаться от преподавательской должности и вместе с тем от амбиций сделать светскую карьеру. Суть заключалась в отказе от всякого намерения вступить в брак. Сможет ли он заставить себя жить без женщины? От друга-африканца, работавшего в придворной бюрократии, он узнал о существовании общины аскетов, живущих в Милане, и об отказе от богатства Антония, египетского отшельника, биография которого была написана Афанасием, епископом Александрии, и была быстро переведена на латынь для западных читателей. Если они смогли добиться воздержания, то и он сможет. Или его воля была слишком слаба?

Согласно повествованию VIII книги «Исповеди», написанной 14 лет спустя, он взял свой экземпляр св. Павла, открыл его наугад и, подобно тем, кто искал руководства на будущее у Вергилия, принял руководство с самого начала. Текст, который он увидел, — заключительные слова Рим.13, противопоставляющие сексуальное распутство призыву «облечься во Христа». Свое решение он описал изысканным литературным языком, с отголосками поэта Персия, яркой фразой Плотина и символическим намеком на падшего Адама в Эдемском саду. Он рассказал, как услышал как бы детский голос, приказывающий ему «взять и прочесть» (*tolle, lege*). Вопрос о том, какая часть повествования здесь представляет собой простую прозу, а какая — литературное или риторическое оформление, остается предметом споров. Литературный элемент здесь присутствует, это несомненно. Достоверно также, что в Милане в конце июля 386 г. он принял решение отказаться от брака и светских амбиций и креститься. Он оставил свой городской преподавательский пост.

Обращение Августина было не внезапной вспышкой, а кульминацией многих месяцев болезненного вынашивания. Позже он сам сравнил процесс обращения с беременностью. Этот выбор ознаменовал сдвиг скорее этический, чем интеллектуальный по своему содержанию. История, рассказанная в «Исповеди», предполагает, что в 386 году он понимал половую страсть как единственное препятствие между своей душой и соединением с вечной бестелесной истиной. То, чему научили его Плотин и Порфирий,

теперь стало возможным и реальным благодаря тексту св. Павла. 15 лет спустя он напишет об «иллюзии», которую испытывают некоторые, что в этой жизни человеческий разум может настолько оторваться от физического мира, чтобы уловить «безоблачный свет неизменной истины» (СЕ iv.20). Тем не менее в тот момент у него было ощущение, будто он «вошел в гавань после штормового перехода». Молитвы Моники о его обращении и крещении были услышаны. Сын стольких слез не мог быть потерян. Через несколько месяцев он заявил, что, хотя старые желания не перестали беспокоить его сны, тем не менее он начал делать успехи, ибо половое соединение он теперь с отвращением воспринимал как «горькую сладость» (Сол. I. 25). Его аскетические стремления не вызывали у него желания стать отшельником. Его стремлением было быть с сообществом друзей-мирян, разделяющих его энтузиазм по поводу Платона и св. Павла, а также немного Цицерона (особенно Тускуланских бесед)

Прошло восемь месяцев между его решением в миланском саду и Пасхой 387 года, когда он был крещен Амвросием. вместе со своим сводным сыном Адеодатом и другом юристом Алипием. В эти месяцы ему, Монике с группой друзей и учеников была предоставлена в аренду вилла в Кассициакуме на холмах недалеко от Комо. Там он мог поправить здоровье и обдумать свою позицию. В его трудах того времени его обращение не упоминается как мотивированное желанием избежать болезненной неопределенности философского скептицизма, найдя убежище в догматическом авторитете Церкви. Источник его несчастья и неудовлетворенности заключался в нем самом. Тем не менее проблема власти занимала видное место в спорах между кафоликами и манихеями, и он признавал, что подчиняется Христу и Его общине. Претензию на самоопределение он стал рассматривать как гордость (С х.58).

Начиная с осени 386 года, его сочинения будут содержать частые намеки на Библию и христианское учение. В Кассициакуме он писал о власти и разуме как о параллельных путях к истине, причем власть - это Христос, а разум - Платон. Власть может давать указания, которые впоследствии понимает разум. Авторитет первичен во времени, разум первичен в порядке реальности. Хорошо образованные предпочитают следовать философским путем разума; но даже там разума не может быть достаточно, чтобы обеспечить все необходимые указания. С другой стороны, исключительная опора на авторитет должна быть сопряжена с большой опасностью. Как можно без причины различать конкурирующие претензии на власть? Как можно отличить подлинно Божественную власть от власти низших духов, почитаемых язычниками, которые утверждают, что предсказывают будущее посредством гадания и предсказаний? Однако Божественная власть Христа проявляется в том, что Он одновременно является высшим разумом. Он есть сама Мудрость Божия, тождественная Разуму высшей триады Плотина (BV 34).

Наконец, следует спросить, какие именно идеи о Боге и человеке были приняты Августином вследствие его крещения и исповедания веры. Христианская вера, сведенная к самым основным и скелетным элементам, предложила ему сделать следующие утверждения. Во-первых, упорядоченный мир проистекает из высшего Добра, которое также является высшей Силой, не просто лучшим, что существует, но таким совершенством, что наш разум не может даже сформулировать идею какого-либо высшего существа. Следовательно, «он» является подходящим объектом благоговения и поклонения. Нам не следует думать о Боге как о вовлеченном в процесс борьбы от низшего к высшему, как это делают люди (и как о манихейской Силе Света), а, скорее, как о имеющем последовательную творческую и искупительную цель по отношению ко вселенной в целом и разумному творению. в частности. Высшим уровнем лестницы ценностей является любовь, которая является самой природой Бога.

Во-вторых, человеческая природа в ее нынешнем виде не соответствует намерениям Творца. Человеческие страдания увековечиваются социальным и индивидуальным эгоизмом, так что человека преследуют невежество, смертность и

краткость жизни, слабость воли, и прежде всего высокомерное и умышленное неприятие своего истинного блага. Короче говоря, человечество нуждается в средстве вечной жизни и прощении грехов или восстановлении под любовью Божией.

В-третьих, верховный Бог действовал во времени и истории, в которых мы живем и которые «он» превосходит, принося нам знание, жизнь, силу и (величайший дар из всех) смирение, без которых никто ничему не учится. Кульминацией этого действия является Иисус, образец для человечества Своей жизнью и мудрым учением, а также Своим уникальным сыновним отношением к верховному Отцу. Иисус воплотил дар Божьей любви через смирение Своего воплощения и смерти. Доступ к этому движению Бога по спасению падшего человека можно найти через согласие веры и через присоединение к сообществу последователей Иисуса, организованной общине, которой Он вверил Евангелие и таинственные знаки завета воды, хлеба и вина. Тем самым Дух святости соединяет человека с Богом, чтобы дать надежду на будущую жизнь, главным залогом которой является воскресение Иисуса, и преобразить личную и нравственную жизнь человека так, чтобы она была пригодной для общества святых в присутствии Бога.

Через эти темы христианская проповедь обращалась к Августину в явно потусторонних терминах, которые связывали его с платонической моралью и метафизикой. Важно было то, что он объединил негативный, безличный язык Плотина о Едином или Абсолюте и библейскую концепцию Бога как любви, силы, справедливости и прощения. Кардинальным для теизма является то, что тайна Бога познается не только в величии и славе природы, но и посредством самораскрытия - по аналогии с человеком, открывающим другим то, что он не мог узнать сам. Начиная с 387 г., Августин принял эти идеи в качестве основных принципов.

Глава 2

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

Возможно, поскольку платонизм в значительной степени способствовал его обращению в христианство, Августин никогда не проводил резких границ между философией и теологией. Он не думал о философском разуме ни как о простой служанке религии, ни как об опасной блуднице, соблазняющей разум поверить в то, что он может достичь своей высшей цели без помощи и благодати Бога. Главный предмет философии он определил как «изучение Бога и человеческой души» (Сол. I.7) – с заметным исключением физического мира.

Мотив, побуждавший людей философствовать, Августин описал в цитируемых терминах просто как поиск счастья. Неоплатоническая онтология, или доктрина бытия и того, как вещи существуют, описанная нами, пронизывает все его произведения. Есть лишь моменты, в которых он изменил детали, что оставляет впечатление, что, поскольку он принимал платоновские аргументы, он всегда обращал их к выводам, определяемым его верой. Возможно, правильнее было бы сказать, что он не видел особых оснований для отклонения от платоновской традиции, если только она не была несовместима с последствиями вселенского вероучения. Естественно, он считал, что языческие платоники ошибаются, признавая многобожие, вечные мировые циклы и переселение душ. Древняя вера в реинкарнацию была слишком фаталистической, чтобы быть совместимой с концепцией Бога как уникальной творческой силы, действующей в искуплении и приводящей свое разумное творение к истинной цели общения с Самим Собой.

Были и другие разногласия, менее очевидные, но не менее важные. Несмотря на выдающуюся роль отказа от сексуальности во время своего обращения, он не соглашался с Плотинем в том, что материя и телесность рассматривались как главный корень зла. Опять же, в отличие от Плотина (вслед за Платоном, Государство 509В), Августин не говорил, что Бога следует описывать как Единое, «запредельное бытие». Платоническую противоположность единого и многого он мог принять как объяснение отношений между

трансцендентным Творцом и многообразным разнообразием творения. Но единый Бог никогда не выходит за рамки бытия. Исх. 3:14 заверил его, что Бог есть самобытие, *ipsum esse*: то, что истинно есть, - это Он. (Две волнующие проповеди, произнесенные в Гиппо перед его собранием докеров и сельских работников, развивали эту замечательную тему: Р 134 и Jo 38.9).

Творение – это «участие» в бытии. Этот термин подразумевает деривацию. Для производного характерно то, что то, что человек имеет, отличается от того, чем он является. Для существ одно дело существовать, другое - быть справедливыми и мудрыми. Но в Боге существовать и быть справедливым, добрым и мудрым - одно и то же. Человек может существовать, не будучи справедливым, добрым или мудрым; Бог не может. Бог «есть то, что Он имеет». Плотин выразил ту же мысль в аристотелевских терминах: в божественной «субстанции» (т.е. метафизической сущности) не может быть никаких случайностей. Плотин и Августин согласились, что только первая из десяти категорий, субстанция, применима к бытию Бога (С iv.28).

Августин нашел в прологе Евангелия от Иоанна (отрывок, который произвел такое впечатление на философов-неоплатоников) благородное изложение платоновской картины мира и света Божьего, сияющего во тьме и обращающего отчужденный мир обратно к высшим сферам. Но, обнаружив, что христианство выражает истину так близко к Платону, Августин отметил одно драматическое различие: в «книгах платоников» не говорилось, что Слово стало плотью. Идея уникального откровения в конкретной жизни была христианской темой, которую Мани пришлось радикально изменить. Для язычника-платоника ее особенность казалась возмутительно несовместимой с божественной неизменностью и с всеобщим действием провидения во космосе в целом. Платоники не думали о божественной цели, реализуемой в хаосе истории, и их концепции времени были циклическими, а не линейными; иными словами, через огромные промежутки времени конфигурация звезд возвращалась в одно и то же положение, а затем все начиналось снова по той же беговой дорожке. Концепция уникального воплощения, призывающего человека к экзистенциальному решению, имеющему вечные последствия, означала, что платонизм не был тем, что Августин мог оставить без изменений. С другой стороны, он тоже считал необходимым интерпретировать воплощение с точки зрения вселенского промысла Божьего, как важный шаг к цели истории и ключ к ее смыслу.

На момент обращения Августина было около 33 лет, и он уже зарекомендовал себя как мастер литературы и риторического стиля. Если бы он продолжил светскую карьеру, о которой мечтал, то его имя могло бы быть известно потомкам, возможно, только как яркий пример социальной мобильности со стороны умного молодого человека из относительно бедной провинциальной семьи в Нумидии. сельской местности, который много работал и имел счастье пользоваться полезным покровительством. Теперь он отказался от этого. Ему предстояло найти ответы на насущные проблемы. Его первым литературным предприятием было исследование острых вопросов о зле и провидении, когда-то привлечших его внимание у манихеев. Ему также пришлось свести счеты с мыслителями-скептиками, которые в этот знаменательный период были глубоко близки его уму.

В течение нескольких месяцев в Кассициаке он составил серию философских диалогов, часто построенных по образцу диалогов Цицерона, написанных им на пенсии в Тускулуме. Литературная условность формы диалога позволила ему обозначить трудности, с которыми он сам все еще боролся и которые он мог бы обсудить с вдумчивым человеком. Атмосфера напоминала лекционную аудиторию, где диалектический спор использовался как средство обучения, постановки проблем и поиска решений. Темы были, во-первых, природа счастья (*De beata vita*), критика скептической теории познания и доктрины отложенного суждения (*Contra Academicos*), а также утверждение, что личное или частное провидение возможно в рамках последовательного порядка Вселенной и цепи причин и следствий (*De ordine*). В

последнюю из тем он включил защиту изучения гуманитарных наук как подготовки ума к высшим истинам и предложил выстроить их в виде лестницы восхождения, при этом геометрия и музыка, в частности, раскрывали математический порядок, лежащий в основе космоса. Августин заимствовал образ у Плотина и использовал иллюстрацию мозаичного тротуара, красоту которого не видит глаз, концентрирующийся на одном маленьком кусочке, а только глаз, пытающийся охватить целое. В одном неоплатоническом отрывке он заявил, что «чтобы увидеть Единого, мы должны отойти от множественности не только людей, но и от чувственных восприятий; мы ищем как бы центр круга, который объединяет все» (O i.3).

В Кассициаке он также написал «Монологи» (это слово придумал Августин), диалоги, в которых в поисках уверенности, особенно в бессмертии души, он смиренно подчинялся наставлениям Разума. Характерно неоплатоническая диалектика привела его к утверждению, что, поскольку математическая истина истинна вне времени, разум, который ее знает, также разделяет эту трансцендентность пространственно-временного континуума - точка зрения, кратко изложенная Платоном (Менон 86А), а затем значительно развитая Плотин (iv.7). В богатой смеси фраз, заимствованных у Цицерона, "Монологи" соединяют библейский язык с мощной смесью неоплатонической онтологии. Поименно упоминаются как Платон, так и Плотин, и присутствие тем, заимствованных из Порфирия, весьма вероятно. Ибо Августин говорит здесь, что для достижения видения Бога не существует единственного пути; но по крайней мере надо бежать от всего физического; отложить поиски удовлетворения, будь то в сексуальной любви «даже со скромной, хорошо образованной женой» или в богатстве и почете; тренировать свой ум к невидимым реальностям с помощью процесса, аналогичного геометрической абстракции, так, чтобы думать не о квадратах разных размеров, а о принципах, согласно которым все квадраты имеют квадратность. Тогда можно начать постигать таинственную трансцендентность Бога, в Котором очищенная бессмертная душа находит свой истинный конец. Путь внутреннего очищения лежит через веру. Последнее предложение - единственное, что могло бы озадачить Порфирия.

Диалоги Кассициака соединяют уверенность в том, что провиденциальный порядок существует, с неуверенностью в способности человека распознать его во всех случаях. Доверие к провидению рассматривается как нечто большее, чем интеллектуальная загадка: «Видение будет даровано тому, кто хорошо живет, хорошо молится и хорошо учится» (O ii. 51). Но предполагается, что среди всего разнообразия и напряжения опыта может быть высшая гармония, красота, обнаруживаемая в антитезах и контрастах, как в нарисованной картине, где есть свет и тьма. Так и единство истины может лежать за пределами различных предметов человеческого познания с их различными методами исследования.

Поскольку изучению гуманитарных наук отводилось такое важное место, для Августина было естественным в первые дни после своего крещения приступить к созданию серии справочников по основным темам древней образовательной программы. Из этих учебников наверняка сохранились в целости только его книги по логике и музыке. Его «Грамматика», копия которой лежала перед Кассиодором в VI м веке, оказалась настолько полезной, что копия из его собственной библиотеки была украдена. Средневековые рукописи передают две грамматики под именем Августина, и вполне возможно, что одна из них (известная как *Ars breviata*) является «утраченным» текстом.

Вывод очевиден: обращение и крещение не подавили в Августине педагогический и гуманистический инстинкт. Неоплатонические влияния поставили его на путь рассмотрения гуманитарных наук (особенно диалектики, геометрии и музыки) как весьма желательной умственной тренировки абстрактного мышления, подготавливающей к высшим метафизическим исследованиям. В конце своей жизни Августин написал сознательную критику работы своей жизни, «Пересмотры» или «Переосмысления» (*Retractationes*, что не следует переводить как «опровержения», поскольку книга

представляет собой почти такую же положительную защиту, как и отказ от неосмотрительности). В этой книге он почувствовал, что в молодости он был склонен преувеличивать ценность и важность таких свободных исследований: «Многие святые люди вообще их не изучали, а многие из тех, кто их изучал, не святые» (Р 1. 3.2).

Образовательная забота Августина нашла другое выражение в его зрелости, особенно в одной из его самых влиятельных книг, которая, однако, была опубликована лишь в XV веке. Она называлась «De doctrina christiana», или «О христианской культуре». Ближе к концу своей жизни он пересмотрел и дополнил ее. Одна рукопись первого издания, написанная при жизни Августина, сохранилась и ныне находится в Петербурге. Работа представляет собой проверку навыков, необходимых для правильного и убедительного толкования Библии. Августин использовал Книгу правил богослова-раскольника Тикония, чтобы сформулировать каноны экзегезы, которые избегали бы субъективности, например, при решении того, что является буквальным, что аллегорическим, и, если последнее, то, каков скрытый смысл.

Библия действительно раскрыла саму мудрость Божию; но человеческая наука была далеко не безразлична к его открытию и объяснению. Огромные и опасные ошибки допускали толкователи Священных Писаний, уверенные в своем личном вдохновении. Августин с некоторым удивлением отмечает, что в Африке были почти современные христиане, которые не читали никакой другой книги, кроме Библии, и разговаривали на часто странном переводном языке старой латинской Библии - своего рода предвкушение квакерского английского языка. Он был уверен, что необходимы более широкие исследования. Исследователю Библии необходимо было немного знать историю, географию, естествознание, математику, логику и риторику (как писать и говорить ясно и уместно). Могут быть места, где небольшое знание технологий вполне может помочь переводчику. Конечно, некоторое знание греческого языка было наиболее ценным для проверки переводов и вариантов прочтения. Иврит Августин никогда не изучал, хотя понимал пунические слова, на которых говорили крестьяне, и хорошо знал, что это родственный семитский язык. От обязанности изучать иврит он был освобожден отчасти благодаря тщательности, с которой его старший современник и друг по переписке Иероним освоил его, отчасти потому, что он был убежден, что греческий перевод Ветхого Завета, сделанный Кворумом Семидесяти (Септуагинта), был не менее вдохновлен, чем еврейский оригинал. Новая латинская Библия Иеронима (Вульгата) огорчала его, когда давно знакомые слова были без необходимости изменены. Это расстраивало мирян, всегда враждебно относившихся к литургическим изменениям.

Трактат о христианском учении отразил особое почтение, с которым Августин относился к Библии. Он категорически отрицал, что Священное Писание представляет собой единственное средство Божественного откровения (S 12.4); но оно представляло собой принцип авторитета, который казался центральным в христианской вере в данный Богом путь спасения невежественного и заблудшего человечества. Авторитет Библии и Церкви основывался на взаимной поддержке. Использование в Церкви определили границы канона. Библейские тексты установили Божественную природу Церкви.

Полемика против критиков-манихеев заставила Августина настаивать на внутреннем духовном смысле, особенно Ветхого Завета. «Смысл Нового Завета сокрыт в Ветхом, смысл Ветхого Завета раскрывается через Новый» (CR iv.8). Так что пришествие Христа исполнило чаяние ветхозаветных пророков. Манихеи заставили его четко осознать разделительную линию между книгами, признанными Церковью каноническими, и апокрифическими Евангелиями и Деяниями, к которым Мани часто ссылался, особенно потому, что эти апокрифы были написаны для того, чтобы утвердить мнение, что о браке для верующих не может быть и речи. Утверждение манихеев о том, что текст Нового Завета был искажен при передаче, заставило его осознать важность различных прочтений

в рукописях или ошибок в старой латинской Библии. Он не понимал, что библейский текст несет только один смысл, задуманный в то время первоначальным автором. Сами библейские авторы часто использовали символику и аллегорическую интерпретацию. Настаивать на единственном буквальном и историческом смысле означает неспособность понять основную идею.

В некоторых местах Августин мог с уверенностью говорить о ясности Библии. Но есть и другие места, где ему приходилось допускать, что многие тексты неясны и что не все необходимое для спасения очевидно для любого случайного читателя. Это подкрепляется наблюдением, что многие еретики начинают с ошибочного или партийного толкования Священного Писания и, поскольку они одновременно умны и горды, не хотят исправляться» (DEP ii.5).

Глава 3 СВОБОДНЫЙ ВЫБОР

Летом 387 года, живя с Моникой в Риме в последний год ее жизни, Августин начал писать обширный и сложный трактат «О происхождении зла и о свободном выборе» (*De libero arbitrio*), работу, которую он наконец завершил шесть или семь лет спустя. Критика манихейского дуализма и детерминизма побудила его сделать сильный акцент на воле. То, что она занимает центральное место в каждом этическом действии, он продемонстрировал, апеллируя к важнейшим добродетелям справедливости, благоразумия, самообладания и мужества. Добродетель зависит от правильного и рационального выбора, и поэтому счастье заключается в любящей доброй воле. Напротив, несчастье - это продукт злой воли, и зло возникло из-за неправильно использованного свободного выбора, пренебрегавшего вечным добром, красотой и истиной.

Мы видели, что Августин предпочитал искать корень зла в изменчивости души, а не, как Плотин, в теле и материи (CD xiv.3). Слабость души была для него непосредственной, хотя и не обязательно достаточной, причиной греха. Тем не менее, он считал эту изменчивость души неотъемлемой частью самого факта ее создания из ничего и, следовательно, ее саму «контингентной», способной сбиться с курса. Даже своим бессмертием она обладает не по собственной природе, а по дару и воле Творца.

Создание из ничего означало для Августина то, что во всем, созданном таким образом, присутствует элемент небытия и «тенденция к небытию», хотя эта последняя стадия фактически никогда не достигается. Используя такой язык, он стремился соединить библейскую концепцию сотворения и зависимости души с платоническим утверждением ее бессмертия. В раннем сочинении «Бессмертие души» (сочинении, содержащем многочисленные отрывки, перекликающиеся с Порфирием) он писал, что если даже материя тела не уничтожается при смерти, то и грешная душа сохраняет навсегда некоторый след божественного образа и формы. В зрелом возрасте он напишет, что «даже падшая душа остается образом Божиим» (T xiv.4), «способным познать Бога» (*sarax Dei*, xiv.11). Ибо «даже нерелигиозные люди» думают о вечности косвенно, например, когда они выносят настойчивые моральные суждения о поведении других, игнорируя тот факт, что они сами ведут себя не слишком хорошо (xiv.21).

Таким образом, даже в худших случаях душа сохраняет признаки разумности и свободы, которые являются смыслом «образа Божия», данного человеку творением. В то же время, будучи созданной из ничего, она изменчива, и потому возможность падения дана самим творением. Но даже в этом случае действительный выбор воли пренебрегать добром беспричинен и необъясним. Эта дилемма долго беспокоила его. Почему, спросил он, некоторые ангелы пали, а другие нет? В зрелости ему казалось неадекватным говорить о случайности и беспричинности. Чтобы преодолеть эту трудность, он обратился к доктрине предопределения.

Хотя Августин не согласен с мнением Плотина о том, что зло начинается в материи, он согласился с тем, что главным следствием ошибочного выбора души является ее одержимая привязанность к телу. Материя сама по себе является морально нейтральной; однако сам факт создания из ничего, будучи сам по себе нейтральным, несет в себе глубокую метафизическую неполноценность. Несмотря на это, душа является настоящим полем битвы. «Природа», которой Творец наделил человечество, хороша; Адам до грехопадения и Христос в Его воплощении обладают «чистой природой», какой сейчас не может достичь остальное человечество. Ибо искажение слабого выбора приводит к формированию цепочки привычек, которая сковывает характер и становится второй натурой, ошибочной или «испорченной» природой.

Опыт принятия моральных решений показывает, что мы не знаем, что именно правильно, и, более того, когда мы знаем, нам очень трудно это сделать. Августин колебался в вопросе, являются ли «невежество и трудности» частью первоначального замысла Бога для Его созданий, чтобы научить их по мере их постепенного взросления справляться со своими проблемами и вставать на собственные ноги; или моральная борьба является постоянным и карательным следствием падшего состояния человека со времени первого непослушания Адама и Евы. Августин мог позволить себе колебаться в этом вопросе, поскольку для аргументации его трактата о свободе выбора это имело относительно небольшое значение. Позже он стал более склоняться к последней точке зрения. Но в более ранних работах его целью было просто опровергнуть утверждение манихеев о том, что зло человеческой жизни доказывает, что сотворенный мир не является производением высшего добра и непреодолимой силы. Он осознавал, что оставляет ряд вопросов нерешенными.

Трактат о свободном выборе позже приветствовался критиками Августина, которые вслед за Пелагием были убеждены, что покойный Августин не смог отдать должное свободе и поэтому лишил моральную ценность добродетельных поступков. Критики любили цитировать этот трактат как содержащий аргументы в пользу свободы воли, не опровергнутые даже их автором. Можно с полным основанием ответить, что попытка натравить молодого Августина на старого была необоснованной. Он сам признал, что было несколько утверждений, которые он мог бы сформулировать точнее. Он чувствовал также, что в книге больше говорится о грехе, чем о благодати. Аргументация трактата включала настаивание на передаче потомкам вины и наказания Адама, на неспособности грешного человека спасти себя усилием воли, а также на необходимости смирения Искупителя, чтобы победить гордость и зависть, которые представляют собой самые дьявольские черты грехопадения.

Вторая из трех частей трактата о свободном выборе содержит наиболее значительное и устойчивое изложение аргументов Августина в пользу существования Бога. Характерно, что он подошел к этой проблеме как к центральному вопросу теории познания. Он не брался доказать существование Бога так, как если бы он доказывал существование объекта в чувственном мире. Его аргумент не заключается в том, что совокупность вещей включает в себя Бога так же, как она включает в себя вещи, воспринимаемые разумом посредством пяти физических чувств. Он понимал, что Бог находится за пределами времени и пространства, поскольку внутри таковых человек не может обрести высшее счастье или совершенство. Точно так же Бог предполагается всеми мыслями об универсалиях и общением между разумами. Математические, эстетические и моральные рассуждения делают само собой разумеющимся, что за пределами чувств существует царство реальности. (Физические объекты можно воспринимать; физическая теория не может, и тем не менее, должна быть сформулирована на языке, взятом из сферы чувственных объектов. Человека, отрицающего истинность основ физики, можно было бы считать странным; нет серьезного возражения, что язык этих основ во многом построен на аналогии).

Поэтому, если мы ставим под сомнение чудесный порядок природы с ее благородными объектами, в ухо разума они заявляют: «Рука, создавшая нас, божественна» (С ix.25; xi.6; цит. Плотин III. .2.3, 20). Но порядок, замысел, красота, даже сама изменчивость и текучесть мира, а также тот факт, что его существование не является «необходимым», становятся не более чем второстепенными и поддерживающими соображениями в споре. Суть дела проявляется в убеждении Августина, что Бог - это не просто кто-то или что-то, случайно существующее; Он есть само Бытие и Источник всех конечных существ. Как хороший платоник, он находит это гарантированным в реальности моральных принципов, справедливости, мудрости, истины. Они стоят выше всех на шкале ценностей; однако это реальности, которых никто не видел, не трогал, не пробовал, не нюхал и не слышал. Не то чтобы Августин принижал важность чувств. Их доказательства являются фундаментальными для всего, что попадает в их диапазон. Вопросы вкуса, цвета, мягкости, размера, формы и т. д. мы решаем с помощью соответствующих органов чувств. Но восприятия чувств - это низшая форма постижения. Философы-скептики справедливо предупреждали, что чувства могут быть обманчивы, как весло в воде кажется кривым. Информация, полученная через чувства, проверяется и оценивается воспринимающим и знающим умом. Августину понравилась формула, которую он нашел у Плотина и которая, в свою очередь, Плотин взял из «Филеба» Платона, а именно, что, когда тело получает ощущение, душа «не осознает» этого факта. Верховенство души неявно. Однако существует пропасть между постоянным потоком и изменением сферы пяти чувств и вечными истинами математики и универсалий.

В руках Августина аргумент о существовании Бога сливается с аргументом платоников о реальности универсалий как вечных и неизменных истин, будь то математические или трансцендентные ценности справедливости и истины, в свете которых разум судит, является ли конкретное действие или утверждение справедливым или истинным. Для него суть в том, что существует царство реальности, за пределами и над разумом человека, который как таковой изменчив и редко продолжается долго в одном пребывании. Мы вновь видим отпечаток убеждения, рожденного мистическим опытом, описанным в VII книге «Исповеди», посредством которого он столкнулся с антитезой между собственным непостоянством и вечной неизменностью Бога Сущего.

Соответственно, цель своих выводов он видел в понятии неизменного, вечного, необходимого Бытия. Естественно, он прекрасно сознавал, что цель была дана ему верой. Ни один искатель истины не начинает с убеждений о том, где и как ее можно найти. Вера всегда по времени предшествует пониманию. Но понимание остается предметом рассуждений и философских выводов. «Верьте, чтобы понять», - любил он цитировать (из древнелатинской библейской версии Исаии). Но для Августина отношения между верой и разумом не такие, какими они стали позже для средневековых схоластов. Положения веры, которые рассудок пытается истолковать, оказываются не предметами откровения, а тем, что средневековые богословы назвали бы «естественной теологией»; это вопросы установленные философскими аргументами без принятия каких-либо претензий на конкретное откровение. В трактате о свободном выборе Августин пытается доказать, что разумно принять веру в Бога, бессмертие, свободу и моральную ответственность - убеждения, которые философы-платоники знали и разделяли, не имея Библии, которая могла бы им помочь.

Трактаты, написанные Августином, когда ему было за тридцать, содержат множество упоминаний о вопросе бессмертия, в том числе довольно малоизвестное эссе в неоплатонической диалектике о бессмертии души» (работа, которую он сам не оценил высоко, когда перечитывал ее в более позднем возрасте). Смерть часто присутствовал в его сознании, особенно когда друзей или молодых людей уносила болезнь. Человеческую жизнь он описал как гонку к смерти (CD 13.10); и «нужно начинать каждый день не с самоуспокоения по поводу того, что ты пережил еще один день, а с сожаления по поводу

того, что еще один день из отведенного тебе срока навсегда прошел». Наконец, его убежденность в том, что смерть - это не конец, основывалась не на платоновской диалектике, а на вере в воскресшего Христа (Т XIII.12).

Глава 4 ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

Поздней осенью 388 года, после смерти Моники в Остии, Августин вернулся в свою родную Африку (которую ему больше никогда не хотелось покидать) и поселился в своем родном городе Тагасте, чтобы провести эксперимент в аскетическом уединении. с Алипием и другими друзьями. Миряне регулярно собирались для ежедневных молитв и чтения Псалтири. (Трудно преувеличить важность Псалтири для духовности Августина; было показано, что цитаты из псалмов играют важную роль в самой структуре «Исповеди».) В перерывах между часами молитвы они обсуждали Цицерона, Св. Павла и неоплатонические темы. Сообщество было квиетистским, созерцательным по духу и довольно дерзновенным по духу, а Августин как признанный лидер давал ответы на вопросы, поднятые в дискуссиях. Эти ответы были распространены в письменной форме и позже были собраны в выдающуюся книгу «О 83 различных вопросах». 46-й содержит важное заявление о теории идей Платона, защищающее библейский монотеизм, утверждая, что универсалии - это «мысли в уме Бога». Община в Тагасте не называлась монастырем. «Общество братьев», как их называли, имело общую собственность, жило в скромной простоте, но не имело ни формальных обетов, ни одинаковой одежды, ни фиксированных правил и требований послушания. Оно было гораздо более интеллектуальным, чем большинство более поздних монастырей. Но фактически это была первая монашеская община в Латинской Африке.

В этой мирской общине Августин прожил два с половиной года; это был плодотворный период для его творчества. Постепенный переход от преподавания гуманитарных наук к серьезному занятию богословием ознаменовался его шестью книгами «О музыке». Пять из шести книг были посвящены техническому обсуждению метра и ритма. Позже он намеревался продолжить свои исследования обсуждением теоретических аспектов звука, но это так и не было написано, и 120 лет спустя эта область осталась открытой для Боэция. (Практическое музицирование не было подходящим занятием для интеллектуала и аристократа древности; это было оставлено молодым людям и девушкам низкого происхождения, нанятым для развлечения господ после обеда.). Шестая книга о музыке носит иной характер и читается почти как отдельное произведение. Это было подтверждение Августином веры Платона в то, что математические принципы лежат в основе всего во Вселенной и являются главными ключами к ее провиденциальному порядку. В особенности в «Тимее» Платон учил, что самое строение души определяется соотношениями, непосредственно связанными с соотношениями интервалов в музыке; например, октава равна 2 к 1, квинта 3 к 2, кварта 4 к 3, целый тон 9 к 8. Действительно, те же самые соотношения управляют расстояниями между планетами.

Августин не раз упоминал, что его волновали звуки музыки. В Милане, куда он поначалу приходил в собор, чтобы полюбоваться ораторским мастерством Амвросия, он обнаружил, что его не только впечатляет содержание речей, но и захватывают псалмы. Он знал, что подходящая музыка способна донести до сердца смысл слов. В молодости он нашел музыку незаменимой в своей жизни как источник утешения. В зрелом возрасте для этого все равно было мало времени, но он оставался убежденным в тезисе Платона о том, что между музыкой и душой существует «скрытое родство», *occulta familiaritas* (С х.49). Никакое другое искусство не в равной степени независимо по крайней мере от четырех из пяти чувств и поэтому не контролируется математическими принципами. Какая сила разума более удивительна, чем его способность вспоминать музыку, не

слыша на самом деле никаких физических звуков? Это наблюдение показалось Августину поразительной демонстрацией трансцендентности души по отношению к телу.

Изучение анализа природы красоты Плотиним (I.6) оказало глубокое влияние. Августина поразила распространенность математического порядка в космосе, и это было важной темой в диалогах Кассициака. Там его защита провидения по своей сути эстетична и платонистична: то есть светотени света и тьмы способствуют красоте целого. Но эта красота - не просто субъективное ощущение; она основана на цифрах. Точность существует не только в неживой среде, но и в процессах человеческой жизни, что видно из изучения эмбриологии, показывающего, как зародыш достигает каждой последующей стадии развития через постоянные и точные промежутки времени. Более того, добавил Августин, красота здания зависит от его математических пропорций. Симметрия зависит от размеров. Итак, красота имеет объективную основу. Вещи радуют глаз, потому что они красивы, а не наоборот. (Это суждение он лишь отчасти оправдывал, говоря о любви мужчины к женщине. Хотя симметрию и пропорции человеческого тела действительно можно измерить в математических терминах, Августин добавил то, что современному читателю может показаться необычайным романтизмом. «Адам не любил Еву, потому что она была красива; именно его любовь сделала ее красивой»: P 132.10.)

В некоторых текстах Августина мы встречаем нормальный неоплатонический взгляд, что математика - это промежуточный этап на пути восхождения от физического мира к метафизике. и богословию. Ему пришлось предостеречь своих читателей от того, чтобы они воспринимали его в том смысле, что чистая математика - это безоговорочная метафизика. Не следует думать, что геометрия — это особенно темный способ разговора о богословии (Сол. I.2). В любом случае, сухо замечает он, лишь горстку известных ему умных математиков можно назвать «мудрыми» (LA ii.30).

Августин хотел задаться вопросом не только о том, почему мир вообще существует, но и о том, как наш разум может познавать вещи как посредством пяти чувств, так и посредством слов, которые являются «знаками». Прежде всего необходимо задать аналитические вопросы о функции языка, если мы хотим перейти к экзистенциальным вопросам, лежащим за их пределами. Эта забота о словах и значениях, а также об их отношении к реальности стимулировалась его растущей ролью мирского богослова, интерпретирующего Божественное самораскрытие через «слово Божие». Он был очень чувствителен к тому факту, что большая часть религиозного языка образна и косвенна: то, что неразмысляющие люди, будь то верующие или неверующие, могут принять за простую прозу, часто представляет собой грудку творческих метафор, закрепляющих глубокую интуицию и понимание, а не представляющих обоснованных умозаключений. Он осознавал, что религиозные стремления могут иметь, по крайней мере для многих, близкую связь с музыкой. При его жизни католические церкви Северной Африки все больше примирялись с изобразительным искусством и устанавливали фрески с изображением Христа, Марии, Петра и Павла, ветхозаветных святых, Адама и Евы (прилично покрытых), жертвоприношения Исаака и других. Платоник в нем чувствовал сдержанность в отношении способности искусства встать между душой и Богом, а не всегда действовать как мост от чувства к духу. Но он защищал церковную музыку от тогдашних пуритан, которые хотели полностью ее исключить, и признавал, что это опасно, поскольку музыка, возможно, является естественным средством выражения эмоций экзальтации и трепетного смирения.

Будучи мирянином в Тагасте, Августин также написал два из своих самых значительных произведений: «Учитель» (*de magistro*) и «Истинная религия» (*de vera Religione*). «Учитель» был написан как памятник его умному сыну Адеодату, в беседах с которым вырабатывались многие идеи. Речь идет о том, как люди могут сообщать правду. Обсуждение начинается с простого ответа, что мы делаем это словами. Но затем этот наивный ответ все чаще подвергается критике. Слова по традиции являются звуками,

значимыми, но передающими значение лишь в амбивалентной и ограниченной степени. Смысл высказывания по меньшей мере в такой же степени определяется тоном голоса, контекстом или жестами, как и произносимыми слогами. Выражение лица говорящего покажет членам его круга, иронизирует ли он. Некоторые идиоматические фразы могут иметь смысл, противоположный тому, который кажутся сказанными словами. Охарактеризовать человека как честного юриста действительно может означать не совсем то, что он говорит. Более того, слова могут использоваться как дымовая завеса, чтобы скрыть или обмануть, распространить дезинформацию. В любом случае слова - это всего лишь физические звуки. Именно ум придает им значение.

Конечно, Августин был последним, кто отрицал пользу слов. Столь великий мастер своего дела вряд ли мог подумать, что они не играют никакой роли. Более того, Библия использует слова; а таинства - это «видимые слова» (Ф 19.16), ибо именно Слово и Дух придают силу и внутренний смысл тому, что в противном случае было бы лишь внешним церемониальным действием (Ин 80.3). Но из этого не следует, что слова сами по себе могут быть эффективными или адекватными для передачи полного значения в вопросах большой важности. Истина в конечном итоге передается через неосязаемый, неслышимый, неопикуемый опыт взаимодействия ума с умом. Ибо ум может быть познан только умом.

Этот тезис побудил Августина задуматься о природе молитвы. Сознания близких друзей могут общаться друг с другом без произнесения даже одного слова, а возможно, даже без жестов. Бог, непостижимый и трансцендентный, также является более «внутренним», чем все, что мы можем выразить. «Когда мы молимся, то часто едва ли можем знать значение слов, которые употребляем» (Сол. I.9). Эта неадекватность частично присуща тому факту, что наши термины и категории принадлежат дискурсу, взятому из этого мира пространства, времени и последовательности. Поэтому они размыывают и искажают правду о неизменном и вечном. Отчасти признаком всех вещей, связанных с глубоки чувством (а для Августина не было более характерного слова, чем «тоска», *desiderium*), является то, что они лежат слишком глубоко для слов. «Человек ничего не может сказать о том, что он не способен почувствовать, но он может чувствовать то, что не способен выразить словами» (S 117.7f.; P 99.5).

Августин считал, что высшая сила взаимопонимания между друзьями опирается на общее участие в Божественном Разуме. Эта вера сочеталась с его возвышенными, иногда эмоциональными высказываниями о даре дружбы. Приобщиться к свету, исходящему от Христа-Учителя, значит обрести способность распознавать такую же веру в других. Августин иногда говорил о религиозной общине как о способности посредством не поддающейся определению интуиции различать подлинные и недостоверные формы веры. «Кафолическим ушам», думал он, обычно не нужны формальные решения соборов, чтобы рассказать другим об основах своей веры (DEP iv.36).

Таким образом, это просвещение ума - это сила или чувство осмотрительности, а не информация о фактах. Оно проникает на более глубокие уровни личности. Самоанализ научил Августина существованию подсознания: «Вы можете знать что-то, чего вы не осознаете, что знаете» (Т xiv.9). Правда, есть еще ряд текстов, в которых он писал о непроницаемых глубинах человеческого сердца, о «бездне» человека. «Каждое сердце закрыто для каждого сердца» (П 55.9). Богу известен каждый мотив, но не человеку (134.16). Сам человек - это глубина океана, *grande profundum* (С iv.22), и индивидуум не может даже постичь собственный характер и сердце (P 41.13).

У Августина был более чем обычный интерес к логическим путаницам. Но его интерес к тому, что современный читатель назвал бы глубинной психологией, помог ему скептически относиться к изобретательным языковым играм, в которые играют умные диалектики. Их доктрина «недостаточно сердечна» (С ix.1 и др.). По его мнению, хотя обучение логике было ценным (для богословов он считал это необходимым), религия затрагивала более глубокие уровни личности. Религиозную истину он описывал как

внутреннее озарение от «Бога, Солнца душ». Он никогда не предполагал, что истинные идеи присущи или врождены душе. Они всегда являются даром Создателя.

Под термином «душа» (*anima*) Августин подразумевал высший нематериальный элемент в человеке, ту часть человека, для которой разум (*mens*, реже *animus*) является лишь функцией. Что такое «душа» и как Бог создает души, по убеждению Августина, находится за пределами человеческого знания. Было бы просто, заметил он однажды по поводу крещения младенцев (GL x.19), если бы все потомки Адама получали души, а также тела от своего первого родителя по наследственности. Но эта доктрина (традуцианизм) о том, что души приобретаются по наследству, имела больше физических последствий, чем, по крайней мере, некоторые платоники могли принять непринужденно. Возможно, было бы предпочтительнее сказать, что Бог специально создает душу для каждого человека, как это было задумано. (Августин проигнорировал как глупое возражение, что Творца следует избавить от бесконечной суеты.) Или, выражаясь более платонически, все души существуют в Боге с самого начала и либо посланы, либо даже выбирают прийти и вселиться в тела на земле. Философы-неоплатоники разошлись между собой относительно правильного ответа, и Библия не предлагала никаких указаний. По мнению Августина, ни один из этих вариантов не мог быть окончательно исключен. Его отказ вынести решение вызвал резкую критику со стороны тех, кто считал, что такой вопрос просто нельзя оставлять в подвешенном состоянии. Он остался непреклонен.

Неуверенность в способности ограниченного разума постичь бесконечное и вечное заставила Августина использовать строго релятивистский язык о Боге, Который находится за пределами нашего познания. Комментируя пролог Евангелия от Иоанна, он писал: «Поскольку Иоанн был вдохновлен, он смог что-то сказать. Если бы он не был вдохновлен, он бы вообще ничего не сказал». Даже принятие Божественного откровения, переданного через Библию, оставило безоговорочным утверждение о том, что оно соответствует скромным возможностям получающего и выражается в образах (С xiii.18-19). В одном резком предложении он заявил, что эта концепция должна быть менее чем адекватна Богу, «если вы можете ее постичь» (S 117.5), или, как это ни парадоксально, «лучше найти Бога, не находя Его [т. е. узнав, что Он вне вашего понимания], чем найти и не найти его» (С i.10). Причина благодати всегда находится за пределами человеческого понимания (SL 7). Тем не менее глубокий агностицизм таких высказываний не перерос в скепсис, и Августин знал, что существуют степени неадекватности в познании.

Августин выступил против академиков, скептически относящихся к возможности уверенности, как человек, который когда-то был одним из них. Они любили говорить, что никогда нельзя достичь истины, а только вероятности или приближения, чего-то вроде истины. Он думал, что если можно сказать, что утверждение похоже на истину, то должна существовать истина, на которую, по мнению человека, оно похоже. Он также прикрепил подчеркнутый вес аргумента, который он часто повторял и который в другом контексте стал важным для Декарта в XVII веке: «Я мыслю, следовательно, существую; даже если я ошибаюсь, тем не менее это так». Сомневающийся человек должен, по крайней мере, быть совершенно уверен в своем существовании, иначе он не будет в состоянии сомневаться. Таким образом, отсрочка суждения не является надежной или рациональной позицией. Попутно заметим, что, в отличие от Декарта, Августин не утверждал, что уверенность обнаруживается исключительно в субъективном состоянии сомневающегося ума. Ему не нужно было, как Декарту, делать свое *Cogito* единственной основой познания. Но это правда, что он считал чистые истины математики несравненно более достоверными, чем любые восприятия пяти чувств.

Августин развил этот аргумент дальше, в платоновском направлении, подразумевая, что разум обладает способностью познавать истины гораздо более важным образом, чем поток ощущений и восприятий, проходящий через тело. Итак, если что-то несомненно, то действительно существуют истины, которые следует познать. Ум жаждет истины; никто не может вынести обмана (С x.34; S 306.9; DDC i.40). Никто не

может быть счастлив, если он очень желает, но не может достичь истины. Но это последнее положение видоизменено Августином под давлением религиозных соображений: в религиозной истине знание - это не статическое владение познающего, а постоянно растущее отношение к Богу. Рядом с каждым человеком, ищущим истину, есть Бог, Который может ему помочь, и этого достаточно для счастья даже без полного постижения искомой истины (BV 20). Наслаждение Богом – это «ненасытное удовлетворение» (S 362.28). В ряде текстов Августин строит лестницу восхождения с семью стадиями продвижения души в зрелости постижения (VR 49; QA 70-6; DDC ii.7).

Августин не думал, что существует знание, в котором познающий ум не играет большой роли. С одной стороны, ничего не познается, если нет внутреннего желания ума, побуждающего его желать понимания. Мы не можем любить то, о чем ничего не знаем. Но эта аксиома предполагает, что человек уже имеет представление о предмете, вызывающем у него любопытство. «Важным элементом открытия является задавать правильный вопрос и знать, что именно вы хотите узнать» (QH prol.). Он использовал платонический язык в отношении образовательного процесса; это пробуждение способности, в некотором смысле знания, которое уже присутствует. Он разделял неприязнь Плотина к идее, что познаваемый объект настолько полностью отличается от познающего субъекта и является внешним по отношению к нему, что в акте познания нет значимого личностного элемента. К нашему знанию внешнего мира прилагается элемент самосознания, и личный субъект не может быть устранен. Если вы что-то знаете, вы также знаете, что это вы знаете.

Таким образом, тема о том, что понимание требует любви для достижения своей цели, таким путем переходит в теологию. Он выразил это так: все вопросы о том, как мы можем познать Бога, сводятся к вопросу: «Что мы понимаем под любовью?» (T VIII.10). Любовь Творца имманентна разуму и воле Его разумных созданий (T VIII, 12). «Мы движемся к Богу не идя, а любя» (*non ambulando, sed amando*). «Не наши ноги, но наши моральные качества приближают нас к Нему. Моральный характер оценивается не тем, что человек знает, а тем, что он любит» (E 155.13).

Следовательно, негативный путь, окружающий идею Бога исключительно негативными эпитетами, не является единственным путем. Конечно, нам легче сказать, чем Бог не является, чем то, чем Он является (P 85.23). Но, по крайней мере, наше невежество информировано, это *docta ignorantia* (E 130.28). Язык верующего колеблется между уверенностью и неуверенностью. Здесь Августин создал свой собственный парадокс, который он нашел в Порфирии. Созерцание Бога - это опыт за пределами интеллекта, и «каким-то образом такие вещи познаются посредством незнания, и таким образом посредством такого рода познания осознается их таинственность» (CD xii.7; C xii.5).

«Об истинной религии» было написано для Румена, богатого землевладельца из Тагаста, который когда-то финансировал его образование и был обращен в манихейство умным молодым Августином. Августину пришлось развернуть его и привести в Церковь. Трактат имеет антиманихейскую направленность, но примечателен главным образом наличием неоплатонических тем в строго христианских, церковных рамках. Его призыв был к уникальности единой Церкви, «кафолической», которую признали бы таковой даже соперничающие секты («спросите их, где в городе находится кафолическая церковь, и даже у них не хватит смелости направить вас к своей собственной церкви»). Право собственности на эту единую Церковь лежит в священной истории, записанной в Священном Писании. Тогда ее доктрины подтверждаются своей согласованностью с разумом (имеется в виду платонизм).

Согласованность веры и разума Августин видел в том, что если из платонизма были удалены уступки политеистическим обрядам, то эта философия настолько приблизилась к христианству, что «с изменением некоторых слова и мнения, многие платоники стали христианами» (VR 7). Представления неоплатоников об иерархии бытия

и их защита провидения могли быть систематически интегрированы в христианские рамки, а стремление платонической традиции было тем, что сделал возможным Христос. Содержание спасения тогда определяется как счастье, внутренняя безопасность, которая приходит, когда душа отворачивается от гордыни, страстей и множества отвлекающих факторов и восходит к Единому, к чистому разуму, к Богу, встречаемому в смирении, ко Христу.

Августин видел во Христе Того, Кто способен принести искупление, потому что в одном лице Он является и Богом, и человеком. Богочеловек - это путь и лестница, по которой Бог позволяет нам подняться от временного к вечному. Он и дорога, и цель, лестница Иакова. Зная Сына Человеческого в истории, мы можем прийти к пониманию вечной мудрости Божией (Т 13:24). Он одновременно пример и дар, наш образец и наше искупление; Посредник, для которого у Порфирия не было места, хотя он признавал большое количество других низших посредников. Сначала верующие начинают с примера Христа-Человека, который есть «молоко младенцев»; но Христос поднимает на Свой истинный уровень всех, кто повинуются Ему и уповают на Него (Гл. VII.24). В нескольких текстах Августина спасение смело описывается как «теозис», язык, более распространенный у греческих, чем у латинских богословов древности. Но язык часто уточняется: «одно дело быть Богом, другое – причаститься Богу» (CD XXII. 30, 3). Мы не можем верить, что «в следующей жизни мы превратимся в Божью субстанцию и станем тем, чем Он является, как говорят некоторые» (N 37). Имеется в виду, что мы «соединены с Богом любовью» (M i.20).

Некоторые современники Августина, потерявшие всякую веру в старых богов, не искали замены, обращаясь к христианству. Он описал их как отвергающих любую религию как поработящее суеверие. Они хотели утвердить свободу и суверенитет человека как хозяина своей души в плавании по морю веры. Комментарий Августина (возможно, скорее недобрый, чем неверный) заключался в том, что утверждение великолепной автономии было бы более впечатляющим, если бы те, кто утверждал, что освободился от оков всякой религии, не оказались бы в конечном итоге в рабстве. Их эгоцентрическое поработение может заключаться в телесных удовольствиях и комфорте, или в голом стремлении к власти и богатству, или, в случае интеллигенции, в бесконечном поиске потустороннего знания, которое никогда не может надеяться быть чем-то большим, чем относительным и склонялся к дилетантизму. (Платонизм, который не слишком поощрял Августина к интересу к естествознанию, также повлиял на его настрой против аристотелевской идеи о том, что знание можно искать ради самого знания. Он считал самоочевидным, что основные задачи философии заключаются в логике и этике.) «Человек раб того, посредством чего он желает обрести счастье» (VR 69). Стремление к подлинному счастью - это тот момент, когда человек открывает Бога внутри себя. (Здесь отмечается слияние "Гортензия" с Порфирием.) «Не выходи за пределы себя», даже глядя на внешний мир с его математическим совершенством; но вернись в свою собственную личность. Ум - это зеркало, отражающее божественную истину; но он изменчив. Поэтому «превзойди себя» и ищи неизменную и вечную основу всего бытия. Тогда ты обнаружишь, что «служение Богу – это совершенная свобода» (VR 87).

Обращение трактата к универсальному в природе и разуме пересекается с совершенно другой темой, а именно с утверждением Божественной цели в истории. Это выражено в библейских противоположностях между пшеницей и плевелами, ветхим человеком и новым, внешним и внутренним. Есть «два типа людей». Эта двойственность говорит о таинственном присутствии в отчужденном и секулярном обществе скрытого народа Божьего. Таким образом, платоновский контраст между чувством и разумом слился с основной темой, взятой в конечном итоге из библейской апокалиптики. Этот отрывок (VR 49–50) является самым ранним проявлением темы, которую он позже оркестровал. Десять лет спустя два типа людей превратились в «две любви» и стали,

двумя городами, Вавилоном и Иерусалимом. Более 20 лет спустя учение о двух градах стало основой одного из его величайших произведений - Града Божьего.

Историки спорят об источнике или стимуле, сделавшем это понятие важным для Августина. Был ли это пережиток манихейского дуализма с его космическим конфликтом Света и Тьмы, Бога и князя тьмы? Альтернативой, которая показалась большинству гуманитариев гораздо более правдоподобной, является глубокое впечатление, произведенное на Августина Тиконием, богословом раскольников-донатистов, который не соглашался со своими коллегами в том, что истинная Церковь должна быть универсальной. Его взгляды настолько сблизили его с ненавистными кафоликами, что он был отлучен от своей церкви. Он не присоединился к кафолической общине по причинам, о которых можно только предполагать, например, из-за того, что изменение индивидуальной преданности могло помешать корпоративному сближению. Тыконий написал дошедшую до нас Книгу правил толкования Священного Писания и комментариев к Апокалипсису Иоанна, сохранившиеся фрагменты которого показывают, что для него был важен контраст двух градов, Вавилона и Иерусалима. Однако сильный интерес к Апокалипсису Иоанна не ограничивался раскольниками. В целом это было обычным явлением для африканских христиан.

Глава 5 ПРИЗВАНИЕ

В мирском обществе Тагаста Августин не нашел решения своих проблем. В какой-то момент он всерьез подумывал об уходе в уединение в пустыне. Но этого не произошло. В начале 391 года, во время посещения порта Гиппо-Регийс в 45 милях от Тагаста, он был почти насильно рукоположен в пресвитера для небольшой кафолической общины. (Большинство христиан в Гиппоне в то время придерживались донатистских убеждений.) Его созерцательные усилия внезапно прекратились, но он не мог отказаться от них. Он сел со своей Библией, чтобы подготовиться к призванию, к которому он чувствовал себя непригодным по темпераменту, наклонностям и физическому здоровью. Он хотел быть монахом, а не занятым городским священником, которого постоянно окружают неразумные люди. Рукоположивший его старый епископ пошел на компромисс. В саду у церкви Гиппона он построил монастырь. К нему приехали жить несколько пожилых и отставных священнослужителей, но в основном община состояла из братьев-мирян, которые содержали дом либо физическим трудом, либо работая клерками у купцов на набережной. Гораздо менее образованные, чем светское общество в Тагасте, распавшееся после отъезда Августина, братья из Гиппона ежедневно распевали Псалтирь и библейские песнопения. (Гимны, слова которых отсутствовали в Священном Писании, лишь изредка допускались в кафолическую практику в Африке - они были донатистским обычаем.) Хотя формального обета бедности здесь не требовалось, все сдавали имущество, входя в общину; для большинства это представляло большую экономическую безопасность, чем они могли бы получить за пределами стен. Вино разрешалось больным, мясо - когда приходили гости. При входе все были официально облачены в монашеские одеяния и носили характерные шапки, так что их сразу можно было узнать на улице. Им пришлось привыкнуть к тому, что их жалела толпа, возвращавшаяся из амфитеатра; Августин уточнил суть дела в замечании, что их жизнь могла иметь значение только в свете потусторонних ценностей (С 46.10). «Тот, кто не думает о будущем мире, тот, кто является христианином по любой другой причине, кроме того, что он может получить окончательные Божьи обетования, он еще не христианин» (S 9.4). Вскоре здесь появился и дом для монахинь, «матерью» которого стала овдовевшая сестра Августина.

Он обнаружил, что люди, входя в монастырь, приносили с собой свои старые проблемы. Опыт быстро показал, что люди с недостатками характера, со склонностью к

выпивке, к скупости или к другим отрицательным чертам, не оставляли их позади при совершении своего торжественного исповедания и заявлении аскетической решимости. Это вызвало у Августина печальное наблюдение, что мошенники есть в каждом исповедании (Р 99.13). Он задумал свой монастырь как боевую школу для воинов Христа на передовой; и многие из его монахов действительно пошли служить даже епископами. Но дом Гиппона был также больницей для некоторых наиболее ярких неудачников и жертв жизни.

Августин составил правило для своего монастыря (Е 211), которое сохранилось в двух различных версиях: одно издание предназначено для сестер в женском монастыре, а другое для братьев в мужском. С середины XI века последний устав был взят за основу общин августинцев или регулярных каноников - орден, который существует и по сей день. Правило удивительно краткое, а также примечательно отсутствием в нем сильного акцента на покаянной мотивации. Августин был категорически против чрезмерного умерщвления. Его идеалом «Христа нищих» было созерцательное спокойствие с бережливостью и самодисциплиной, но не ненависть к себе, не подавление всех естественных чувств и никогда не риск для здоровья.

Правила дисциплины соблюдались серьезно. Мы (правда, только один раз) слышим о телесном наказании молодого монаха, которого застали болтающим с монахинями в «неподходящий час». Центральное послание Августина заключалось в том, что, поскольку у нас нет постоянного града, давайте путешествовать налегке. Тем не менее его идеал, как и его собственная личная практика (о которой мы имеем описание очевидца от его современного биографа Поссидия, который жил с ним в Гиппоне до того, как стал епископом следующего города, Каламы), несет в себе печать глубокой аскезы. Он постоянно с подозрением относился к чувствам как к помехе восхождению духа к Богу и считал, что верующий должен постоянно быть бдительным против всякой коварной распушенности. Многие отрывки Августина предупреждают читателей о том, что разлагающее и разъедающее действие греховных привычек начинается с «мелочей». В «Исповеди» (ix.18) он даже привел пример того, как его мать Моника в молодости приобрела привычку потягивать вино в семейном погребе, пока она не стала почти зависимой. Более того, один грех может повлечь за собой другой. Серьезная лож призвана прикрыть мелкий проступок. Убийце, чье преступление было замечено другим, придется убить и свидетеля, если он хочет избежать раскрытия (Р 57.4). Маленькие песчинки могут весить столько же, сколько свинец (S 56.12).

Аскетическое движение и институты IV века возникли из одного из тех глубоких стремлений человеческого стремления, которые гораздо легче описать, чем объяснить. Аскетический принцип так же стар, как само христианство (Мф. 19:12; 1 Кор. 7). Более того, серьезные философы классического мира в один голос выступали против потворства своим желаниям как генератора страданий, и никто здесь не был более красноречивым, чем теоретик-гедонист Эпикур. Стоики решительно настаивали на необходимости подавления страстей, стремления к богатству и почету, а также ко всем преходящим благам, которые кто-то может отобрать у владельца. В платоновской традиции сильный контраст между душой и телом как принадлежащими к существенно разным мирам способствовал пренебрежению мирскими вещами. Языческие неоплатоники были едва ли менее склонны к аскетизму, чем их христианские современники, и имели собственных святых мужей, вдохновлявших силой нравственной пронизательности, усиленной их бережливой простотой и отказом от брака.

По сравнению с Плотинем и Порфирием, Августин более позитивно говорил о конкретных достоинствах мирского призвания в мире. Христиане-миряне, сказал он в своих «Вопросах к Евангелию» (II.44), могут делать дела светского мира и «заставлять колеса мирских дел вращаться таким образом, чтобы их можно было поставить на служение Богу». Он решительно утверждал, что христианин, имеющий возможность стать мировым судьей, обязан сделать это (CD xix.6).

Тем не менее строгость его аскетической решимости никогда не ослабевала. Люди, которые становились монахами или монахинями, а затем уходили из монастыря и жили за стеной, были для него более чем глубоким разочарованием. Бывших монахов он считал весьма неподходящими кандидатами для священнослужителей. Одна вдова поклялась, что, если ее дочь выздоровеет от одра болезни, девушка примет постриг в монахини. Когда девочка выздоровела, мать спросила, можно ли теперь освободить ее дочь от каких-либо обязательств и можно ли принять вместо нее обет собственного вдовства. Августин думал, что то, что она обещала, должно осуществляться; т.е. обязанностью матери было уговорить дочь стать монахиней. Ибо если бы девица не сделала этого и не исключила бы себя тем самым из Царства Небесного, то в дальнейшем ее награда наверняка была бы уменьшена.

Сердечное покаяние Августин рассматривал как часть закономерности всякой подлинной духовной жизни. Строгая бережливость должна быть добровольно принята верующими как добровольная дисциплина (Августин не говорил о такой строгости, формально навязанной духовенством). Вмешательство властей было необходимо в случае очень серьезных грехов, таких как прелюбодеяние, убийство и святотатство. Среди них прелюбодеяние было самой распространенной проблемой в его пастве. Это повлекло бы за собой отстранение от евхаристического общения и занятие места в специальной части церковного здания, отведенной для кающихся. Отпущение и прощение грехов - это дар только Христа, учил он (Т 13:26); именно Христос доверил Своей Церкви власть ключей, посредством которых при условии веры верующие могут получить отпущение грехов (DDK I.17). Кающихся торжественно восстанавливали на Страстной неделе, в присутствии собравшихся верующих, в рамках подготовки к пасхальному причащению. Августин упоминает пастырское консультирование и частные упреки отдельных грешников, но не упоминает регулярную систему устной исповеди и частного отпущения грехов, которая не была пастырской практикой в его время. Восстановленных грешников приветствовали обратно к причастию возложением рук, а очередь кающихся на Страстной неделе могла быть «чрезвычайно длинной» (S 232.8). Но это были частные случаи серьезных ошибок. Даже самые лучшие и святые из верующих, заявил он однажды (CD XIX.27), знают, что в этой жизни «наша праведность состоит больше в прощении грехов, чем в совершенстве добродетелей». Крещеный верующий одновременно праведник и грешник (P 140.14f.; E 185.40). Для Августина это признание постоянной потребности верующего в прощении было усилено его сильным ощущением ничтожности творения перед величием Бога. Это был тот же язык, что у Мартина Лютера.

Этому духовному идеалу соответствовало его аскетическое стремление очистить эмпирическую Церковь от компромиссов с миром. Некоторые из его самых тревожных высказываний в проповедях и письмах были адресованы нарушителям или слабым клирикам, которые возились со счетами церковного сундука, или которые обнаружили, что их обязанность гостеприимства обнаружила в них фатальную слабость к бутылке, или которые неосмотрительно обняли женщин, утешая в страданиях, и обнаружили, что отношения на этом не закончились. Обязанность выносить упреки стоила ему большой внутренней боли и напряжения. Но он был уверен, что те, кто хвалит епископа за добродушие, могут быть только злыми людьми (P 128.4). Одобрение за широту взглядов было верным признаком предательства своего призвания.

Августин нерешительно говорил об обмирщении внутри церковной общины. С одной стороны, он открыто признавал, что ни один верующий не достигает совершенства в этой жизни и что многих преследуют слабости и неудачи. С другой стороны, говоря о «номинальных христианах», возможно, крещеных, но явно не допускающих благодать Божию в свою жизнь, Августин писал, что они не являются подлинными верующими и не должны причисляться к избранным Божиим. Точно так же в состав клира и даже епископата входили очень мирские и посредственные люди, претендующие на светское положение и временные почести, но по сути причислявшиеся к

плевелам, которые нужно было оставить до жатвы, а затем они будут сожжены как бесполезные и вредные.

Безоговорочно посвятив себя аскетической жизни, Августин стремился распространить ее по африканским церквям. Он хотел, чтобы городское духовенство жило не семьями, а вместе в доме духовенства. Естественно, он не ожидал, что все христиане станут монахами. Но он, конечно же, призывал «обычных» христиан вести очень дисциплинированную жизнь, соблюдая суровое самоотречение. Христос дал наставления, необходимые всем Его последователям, но в Евангелиях были также «советы» или рекомендации, данные тем, кто хочет быть совершенным и стремиться к более высоким вещам. Миссионеры в африканских церквях и, возможно, где-либо еще, обычно были неженатыми аскетами, живущими в предельной простоте. Августин поразительно говорит о них как об «огнях святости и славы» (С хiii.25). Но он был категорически против современной тенденции монахов считать себя обладателями совершенно отдельного призвания, отдельного от Церкви в целом, как если бы они были призваны из Церкви, а не из мира. Он твердо убежден, что им никогда не следует отказываться от призвания служить епископами или приходскими священниками там, где это необходимо Церкви. Монахини играли особую социальную роль в уходе за больными и спасении подкидышей. В древности последнее было судьбой, которой особенно подвергались девочки. Но было также много отчаянно бедных семей, для которых рождение еще одного ребенка сверх двух или трех означало экономическую катастрофу, и которые могли продавать работорговцам детей, которых они не могли позволить себе прокормить. Подкидыши и сироты были особым объектом заботы епископов, а церковный сундук предоставлял единственную социальную помощь - неадекватную, всегда вызывавшую беспокойство у Августина, но, по крайней мере, лучше, чем ничего. Его сестрам предстояло сыграть жизненно важную практическую роль. Растущее во второй половине IV века ожидание того, что духовенство не будет состоять в браке или, по крайней мере, не будет сожительствовать со своими женами, иллюстрируется несколькими текстами из сочинений Августина. Мотив был главным образом аскетический, но отчасти был связан с тем большим авторитетом, который в древности придавался такому отречению.

Новизна монашеской общины как институционального ингредиента африканского католицизма и страх перед прошлым Августина заставили многих заподозрить, что он пропагандирует криптоманихейство - обвинение, с которым ему пришлось сталкиваться на протяжении всей своей жизни в различных формах и формах. В течение пяти или, возможно, шести лет, когда он служил священником в Гиппоне, его основные литературные усилия были посвящены полемике против манихеев. Сначала он намеревался доказать авторитет книги Бытия, а затем авторитет Церкви. Манихеи также поднимали деликатные этические вопросы. Они жаловались на многоженство и мстительную мораль израильских патриархов. В ответ Августин признал, что в разное время и в разных местах то, что морально приемлемо, может различаться. Этические предписания не обязательно должны быть такими абсолютными, как часто думают. Золотое правило (не поступай с другими так, как ты не хотел бы, чтобы они поступали с тобой) было абсолютным; но его применение в различных обстоятельствах может дать разные ответы. Более того, ценность этического действия придает мотив, с которым оно совершается, и моральные последствия этого действия. Как внешнее, явное событие действие может быть нейтральным само по себе. Половая жизнь хороша и правильна, в определенном контексте это даже долг; но это плохо в другом. И все же Августин допускал, что он может представить весьма исключительные и редкие обстоятельства, при которых с мотивом спасения своего любимого мужа от смерти жена, подобная Фиделио, могла бы даже зайти так далеко, что переспать с его угнетателем; и это было бы актом верности ее супругу и средством добиться его освобождения. Римское право, общественное мнение и Библия были против того, чтобы мужчины носили женскую одежду. Но не возникло бы никаких возражений, если бы кто-то использовал его в

качестве маскировки для прохождения через линии противника во время войны или просто потому, что погода внезапно испортилась и больше ничего не было. Ситуация имеет отношение к суждению о том, что правильно.

Естественно, Августин не предполагал, что можно составить практический моральный кодекс на основе исключительного и необычного. Различие между средствами и целями казалось ему кардинально важным. Несправедливость возникнет, если средства будут рассматриваться как цели, и наоборот (F 22.78). Это различие он мог применить к своей концепции времени и истории как лестницы, по которой мы должны стремиться подняться к вечному. Искать только блага во времени и пренебрегать вечным благом, или, еще хуже, относиться к вечному благу как к орудию достижения земной цели - значит действовать неэтично. Даже наши собратья могут стать просто инструментами для собственного продвижения, если к ним не будут относиться с уважением как к достойным «любви в Боге». Высшая цель человека – вечно наслаждаться Богом. Соответственно, Августин перевел различие между целями и средствами как «наслаждение и использование».

В этике и психологии Августина воля была центральным понятием и темой. Его деятельность действительно трудно объяснить; но без решения воли или согласия направить внимание на данное дело нельзя ни воспринять каким-либо разумением, ни приобрести научного познания, ни прийти к вере. Воля лежит в основе личности человека. Она направлена на то, что является объектом любви; и любовь подобна тяге бремени, тянущей душу, куда бы ее ни вели (C 13.10). Любовь - это одновременно поиск и наслаждение своим объектом (S 159.3). Таким образом, главный моральный вопрос человечества касается объекта(ов) нашей любви или, другими словами, того, что имеет первостепенное значение, будь то для отдельного человека или для общества. Большая часть этической критики Августином римского общества и правительства касается либо более жестоких постановлений уголовного кодекса, либо того, как люди тратили свои деньги. Там моральные ценности или «любовь» общества были обнажены и открыты для обозрения.

Плотин до него уже видел одну причину зла в извращенности воли, отвергающей «внутренние» (то есть нефизические) блага и предпочитающей внешние и низшие блага. Для Августина дилемма человека состоит в том, что, когда он увидел, что ему следует сделать, его воля слишком слаба, чтобы это сделать. Воля действительно находится в рабочем состоянии для принятия решений, но предпочтительным выбором является то, что удобно и приятно. Отсюда проблема самой природы человека, вечно беспокойного, вечно ищущего счастья там, где его нельзя найти, зная не только, что он болен душой, но и что он сам является причиной своей болезни (B x.50).

Глава 6 ИСПОВЕДЬ

Старый епископ Гиппона, рукоположивший Августина в пресвитера, опасался, что какая-нибудь другая церковь может украсть его и сделать своим епископом. Поэтому он убедил примаса Нумидии посвятить Августина в епископы-соадьюторы Гиппона. Это назначение (нестандартное по каноническому праву) вызвало некоторые споры. Сочетание манихейского прошлого Августина и его необычайного ума способствовало тому, что ему не доверяли. Гиппон не был городом, где люди читают книги. Нумидия не была той провинцией, где прихожане ожидали, что на епископской скамье будет находиться гений интеллекта. (Августин отмечал, что малограмотные епископы были излюбленным объектом насмешек над недоучками: CR 13.) Присутствие Августина вызывало опасения. Он был известен как человек, буквально сокрушавший оппонентов в публичных диспутах. Некоторые не совсем верили в искренность его обращения в Милане.

В течение первых трех лет своего епископства Августин написал свой шедевр «Исповедь» (слово, несущее в себе двойной смысл хвалы и покаяния). Произведение представляет собой поэму в прозе в 13 книгах, в форме обращения к Богу – глубокую модификацию тех самых неоплатонических монологов, где Августин вел диалог с Разумом. Поскольку работа имела полемическую цель, она была направлена против манихеев. В ней есть также мрачные намеки на суровых критиков библейской экзегезы Августина, которые принадлежат к кафолической церкви, но никогда не идентифицируются. Раскольники-донатисты играют в поэме даже не проходную роль.

Первые девять книг он написал в форме автобиографии вплоть до смерти Моники; в частности, IX книга почти столько же посвящена ей и его отношению к ней, сколько и развитию его собственного ума. Последние четыре книги должны были описать не прошлое, а нынешние заботы его ума как епископа и толкователя Священного Писания. Они состоят из неоплатонического анализа памяти, времени, творения и, наконец, демонстрации тонкого толкования первой главы Бытия, интерпретируемой как аллегория о природе Церкви, Библии и таинств. Автобиографические разделы иллюстрируют тезис, переформулированный в более богословской форме в последних четырех книгах: разумное существо отвернулось от Бога из-за пренебрежения, отдавая предпочтение внешним вещам и иллюзии, что счастье состоит в телесных вещах.. Поэтому душа падает ниже своего уровня и распадается, как блудный сын, вынужденный питаться свиной волей. Но в самой глубокой бездне эго («память» - это слово Августина для обозначения всего, что не находится на вершине разума) душа сохраняет стремление к воссоединению и полноте. Это реализуется в любви Божией, а также в примере и искуплении Христа как Посредника и Возвещателя этой любви. Бог создал нас для Себя, и сердце всегда тревожится, пока не найдет покоя в Нем.

«Исповедь» повествует об обращении Августина, а сцена в миланском саду представлена богатой мозаикой литературных отголосков. Критическое сравнение с диалогами Кассициака, написанными вскоре после этого, показывает, что по существу более поздний ретроспективный обзор «Исповеди» дает достоверную историю, хотя и облаченную в квазипоэтическую одежду. На первый взгляд бросается в глаза контраст между бурной и страстной «Исповедью» и безмятежной вопрошающей атмосферой диалогов «Кассициака». Сам Августин первым обратил внимание на разницу настроений, отметив, что он находит вежливый тон последних слишком светским и схоластическим по духу. Было бы нонсенсом утверждать, что тексты Кассициака более платонизированы, чем «Исповедь», где влияние Плотина и Порфирия явно не менее повсеместно. Но прошло 13 лет, и теперь Августин нес ответственность за принесение слова и таинств своему народу. «Исповедь» демонстрирует и более глубокую связь со св. Павлом.

Августин пришел к убеждению, что внутренний моральный конфликт, описанный в 7-й главе Послания к Римлянам, был не просто персонифицированным портретом человека, еще не находящегося под благодатью, но автопортретом Павла с разделенным разумом, необычайно похожим на его собственный. Человек, благороднейшее из земных творений Бога, одаренный необычайным интеллектом и способностями к социальному сотрудничеству, стал антиобщественным из-за внутреннего растрепывания (CD xii.28), извращения воли и последующего ее заключения в дурные привычки. В космосе высшего порядка и красоты человечество и его эгоизм звучат резким диссонансом. Болезненность человеческого сердца иллюстрируется той долей секунды стыда тайного удовольствия, когда узнаешь о чужом несчастье, или желанием сделать что-то запретное не потому, что это приятно само по себе, а просто потому, что это запрещено – истина, которую Августин подчеркнул историей о его грехе подростком, когда он украл груши, не потому, что он испытывал к ним какой-то аппетит, а потому, что это была незаконная выходка, инсценировка плода, взятого Евой и Адамом. Он видел свою собственную историю как историю грешного обывателя.

На первый взгляд структура «Исповеди» вызывает недоумение. После девяти книг автобиографии, кульминацией которых является глубоко трогательное описание смерти и оплакивания его матери, непосвященных сбивает с толку то, что он продолжает говорить о памяти, времени и творении. Последние четыре книги на самом деле несут ключ ко всему. Августин понимал свою историю как микрокосм всей истории творения, падения в бездну хаоса и бесформенности, «обращения» тварного порядка к любви Божией, испытывающей мучительные боли тоски по дому. То, что иллюстрируют первые девять книг в его личном исследовании опыта блудного сына, приобретает космическое измерение в заключительных частях произведения. Автобиографические разделы представлены как случайный пример блуждания бездомной человеческой души в «области несходства» (выражение Платона о материальном мире, далеком от Божественного). Странник подобен обезвоженному путнику в безводной пустыне или влюбленному, жаждущему увидеть далекую возлюбленную (П 62.5-6).

На протяжении всей своей жизни он особенно интересовался изучением поведения младенцев как особого источника понимания человеческой природы. В «Исповеди» он намеревался показать, что люди не начинают свою жизнь в невинности, оставляя за собой облака славы, которые затем омрачаются взрослой средой. «Нет существа более эгоистичного, - размышлял он, - чем ребенок в кроватке: «Если младенцы не причиняют вреда, то это из-за недостатка сил, а не из-за отсутствия воли». Чтобы понять выходки взрослых, достаточно просто наблюдать за играющими крошечными детьми. А еще есть страдания школы. Приобретение умственных способностей - это тяжелый труд, не менее ужасный, чем изнурительный труд, на который нас обрекло падение Адама. Августин заметил, что труд интеллектуального работника хуже, потому что, по крайней мере, работник физического труда хорошо спит.

Дружба - это Богом данное утешение в жестком мире (CD хix.8). Для Августина Моника была высшим другом. Он признавал, что ее любовь, амбиции и собственничество включали в себя мирской элемент. Хотя она была гражданкой Сиона, «она все же жила в предместьях Вавилона». Но возвышенный язык благодарной привязанности к матери иногда переходит в своего рода то, что бы он сказал о матери-Церкви. Кульминация «Исповеди» происходит в девятой книге, где Августин описывает мистический опыт, который он и Моника пережили в Остии, когда приближалась ее смерть. Они говорили вместе о бренности всего земного с его красотой и славой, в отличие от вечной мудрости Божией. На мгновение им показалось, будто их разговор затянул их в вневременной мир. Августин прямо отметил, что в своей книге он использовал язык, который в то время фактически не использовался. Этот отрывок богат фразами, взятыми из Плотина, и иллюстрирует, как неоплатоники предоставили язык для рассказа о его опыте (С ix.24-5).

Некоторые из самых глубоких анализов «Исповеди» представлены в Хй книге, посвященной трактовке памяти. Дискуссия эта не зависит ни от Аристотеля, ни от Плотина. Личность и ее непрерывность рассматриваются как укорененные в памяти. Это уровень ума, который придает единство множеству разрозненных переживаний в потоке времени. Память, лежащая глубже, чем знание и воление, является «желудком ума» (С х.21), хранилищем лишь потенциального в сознании. Благодаря всеобщему стремлению человечества к счастью оно также является средством, посредством которого человек становится восприимчивым к благодати (С х.29). Августин не говорил, что природный человек, помимо благодати, уже имеет Бога в своем подсознании, даже отрицая или игнорируя его сознательными уровнями своей личности. Вспомнить Бога - это сознательный акт воли, решение. Любовь Божия есть «не неопределенное чувство, а уверенность сознания» (С х.8). Однако Августин не думал, что человечество находит Бога иначе, как в глубочайшей бездне «памяти», присутствующей в сознании человека, желающего устроить свою жизнь в послушании (С х.37). Это размышление напоминает один из самых известных текстов «Исповеди»: «Наконец-то я полюбил тебя, красота такая

древняя, но вечно новая». Далее следует заявление: «Ты требуешь воздержания; дай, что приказываешь, и приказывай, что пожелаешь».

X книга продолжается исследованием того, в какой степени Августин, будучи теперь уже епископом, обрел самообладание перед лицом влечений бомбардирующих его разум посредством пяти чувств. Этот отрывок очень напоминает дошедший до нас текст Порфирия. В «Исповеди» проблема заключалась не столько в том, что воспринимают чувства, сколько в согласии ума. 'Я сам для себя стал проблемой» (С х.50). X книга заканчивается исповеданием самоотдачи всепрощающей благодати Божией, заложенной в таинстве Евхаристии, – весьма неплатоническая тема. Однако далее это приводит к тщательному исследованию природы времени.

Время было главной темой в повестке дня философов-неоплатоников, отчасти из-за замечаний Платона в «Тимее» о вечности, отчасти из-за парадоксов в IV книге «Физики» Аристотеля, показывающих, что время нереально. Аристотель оставил мощное осознание сложности вопроса. Августин заметил: «Я не знаю, сколько времени, пока кто-нибудь меня не спросит» (С xi.17). Плотин говорил примерно то же самое, только менее резко. Августин отличался от Плотина тем, что не считал личность вневременной. Душа создана из ничего. Она с самого начала вовлечена в процесс преемственности. Но тогда возникает вопрос, может ли спасение быть избавлением вне времени, - вопрос, острый для христианского богослова, который верил, что Бог, Сам неизменный и превосходящий время и пространство, действовал во времени для искупления человечества.

Августин, очевидно, был знаком с парадоксами Аристотеля, особенно с его аргументом о том, что прошлого больше не существует, будущего еще нет, а настоящее - это мгновение без той протяженности, которой, по-видимому, требуют наши представления о времени. Платон говорил о прошлом, настоящем и будущем как о формах времени, стремящихся имитировать одновременность вечности. Большинство платоников говорили о времени как о движении небесных тел. Плотин определял время в психологических терминах как опыт души при переходе из одного состояния жизни в другое.

Августин, конечно, знал, что мы обычно считаем время по солнцу и луне: «год равен 365 дням, есть; требование введения промежуточного дня каждые четыре года» (GL ii.29). Но в «Исповеди» анализ времени поставлен в контексте мистицизма как вневременного осознания вечного. Поэтому Августин не хотел определять время в астрономических терминах или как движение какого-либо физического объекта. Последовательность и множественность - это просто опыт души в потоке истории. Поскольку множественность является признаком неполноценности в платоновской структуре, мимолетность и смертность нашего состояния должны быть в каком-то смысле болезненными. Время предполагает изменение (В xi.9), а «изменение есть своего рода смерть» (Ин 38:10). Но по своей природе время - это измерение ума, психологическое состояние, связанное с бытием твари. Действительно, даже ангелы, которые сами тоже были созданы, каким-то образом находятся на полпути между временем и вечностью. Но о Боге мы должны сказать, что Он неизменен и, следовательно, вечен. Он знает прошлое и будущее, но не так, как мы в психологическом опыте последовательности. Поэтому, строго говоря, неправильно говорить о Божественном предвидении. Бог знает прошлое и будущее, но не в виде цепочки событий, как мы.

На этом основании Августин ответил на вопросы: почему Бог творил именно тогда? Почему не раньше? Чем Он занимался до того, как решил творить? Это было серьезное дело. Августин сожалел о легкомысленности остроумного ответа о том, что еще до сотворения мира Бог готовил ад для любопытных вопрошающих. Правильный ответ, по его мнению, состоит в том, что до творения не может быть времени; время и творение созданы одновременно. (То, что сотворение произошло на конечное число лет раньше, не меняет вопроса; сказать, что оно могло произойти

на бесконечный период раньше, - значит использовать слова, не имеющие ясного значения).

Языческие интеллектуалы нападали на христианство за то, что оно предполагало, что, будь то при сотворении или в во время воплощения или даже отвечая на просьбу, Бог менял Свое мнение или делал что-то новое. Они считали аксиомой, что только вечный цикл космического процесса, в который не может вторгаться никакая особенность, может быть примирен с разумностью Бога. По мнению Августина, такая позиция заключала мир в конечную систему. В языческом космосе не было места бесконечности, а только ограниченному и относительному. В XII книге «Града Божьего» Августин предпринял полномасштабную атаку на догму вечного космического цикла. В нем не было места творчеству, уникальности, абсолютности Божественной благодати. С другой стороны, многие проповеди Августина предупреждали, что молитва не информирует Бога и не уговаривает Его изменить свое мнение, а является способом привести нашу волю в соответствие с Его волей. Ибо воля и цель Бога «вечны». Не только Бог, но и человек может желать перемен, не изменяя своей воли, не будучи в целом несовместимым с долгосрочными замыслами. Более того, Августин глубоко осознавал опасность разочарования в просительной молитве. В таких переживаниях следует задуматься о том, что мы часто любим неправильные вещи и что если бы на наши молитвы был получен положительный ответ, это могло бы быть проявлением Божественного гнева. Ответами на некоторые эгоцентрические молитвы могут быть наказания (Р 26.ii.7). Он достаточно хорошо знал опасность чрезмерного антропоморфизма. По опыту неизменного присутствия Бога в своем мире, он уверенно писал: «Творец поддерживает сотворенный порядок из самой внутренней и высшей точки причинности» (Т iii.16). Среди вещей, которых не видели языческие философы, он упомянул тот факт, что время и исторический процесс имеют критические поворотные точки в скрытой мудрости Бога (СД ix.22).

Августин воспринимал проблему отношения Бога к своему миру, чтобы поставить вопрос: а) творение происходит единственно из благодати Бога путем самопроизвольного истечения, как неизбежная, почти физическая эманация, или (б) творение является результатом всемогущего воле вполне самодостаточной Первопричины, которая ни в каком смысле не нуждается в созданном порядке. Первая модель имеет тенденцию использовать физические аналогии, такие как распространение света или рост растения. Последняя модель порой звучит как прославление самодержавного произвола как Божественной характеристики. Произошло ли творение избытком Божественной благодати или необъяснимым решением Божественной воли? Августин сделал все, что было в его силах, чтобы избежать этой дилеммы природы и воли. Ему нравилось положение Плотина о том, что в Боге субстанция и воля неразделимы.

А как насчет чудес? Августин считал порядок высшим проявлением провидения. Но всемогущий Творец, несомненно, может иметь порядок и замысел, включающий не только природную среду, но и особые случаи Его свободного разумного творения. Необычные события могут происходить как часть провиденциальной цели дать заблудшему человечеству наставление; то, что мы называем чудом. Но духовный христианин не ищет физических чудес. Нет большего чуда, чем внутреннее преображение покаяния и веры. Для послеапостольской эпохи аналог новозаветных чудес, пеленания младенческой Церкви (РМ ii.52), следует искать в таинствах крещения и евхаристии (В iii.21). В преклонном возрасте Августин изменил эту позицию. Исцеления происходили в святых некоторых африканских мучеников. Народная преданность ценила реликвии (продаваемые шарлатанами), землю, привезенную из Святой Земли, святое масло из храма св. Стефана, когда некоторые кости достигли Африки. Тем не менее, чем более зрелым был верующий в вере, тем меньше он искал видимых чудес (РМ ii.52). Августин не побуждал свою паству искать особых провидений: таинств было достаточно.

Августин не считал ни просительную молитву, ни чудо предполагающими изменение в мыслях и целях Бога. Просьбы к Богу о житейских нуждах, о телесном

здравии, о плодородии супруги он не считал высшей формой молитвы; но они не причислялись к недостойным прошениям, как молитва о смерти родственника, чтобы можно было унаследовать наследство. Они представляли собой признание того, что все хорошие вещи являются даром единого Бога, а не низших языческих божеств (П 66.2). Но за исключением внезапных моментов особого устремления, молитва нуждалась в тишине и уединении (KS ii.4.4). Августин не последовал аргументу Порфирия о том, что просительная молитва влечет за собой (аристотелевский) вывод о том, что в Божьем провидении остаются случайные события и совпадения, которые не предопределены. По предположению Августина, Бог определил как следствия, так и причины, но молитвы, которые слышит Бог, относятся к числу вторичных причин, которые Он использует для осуществления своей воли (O ii.51).

Глава 7

ЕДИНСТВО И РАЗДЕЛЕНИЕ

Последствия Великого гонения при Диоклетиане (303 г.) оставили африканские церкви разделенными. Они не пришли к единому мнению по поводу того, можно или нельзя идти на компромисс со светской властью. Африканские христиане придерживались сильных апокалиптических убеждений. Они читали Откровение св. Иоанна как означающее, что Христос буквально вернется на землю и будет царствовать со Своими святыми в течение тысячи лет - учение, которое сначала разделял сам Августин, - пока он не стал истолковывать тысячелетие небес аллегорически. Апокалиптические убеждения обычно шли рука об руку с крайне негативным взглядом на имперское правительство как на агента зла, а пессимистические мнения легко распространялись среди мелких аграрных землевладельцев и фермеров-арендаторов Нумидии. Указы языческого императора, запрещавшие христианам собираться для богослужений и требующие сдачи священных книг и сосудов, побудили энтузиастов-христиан изучить героическую историю Маккавеев и их ожесточенного сопротивления Антиоху Елифану более четырех столетий назад.

Но между ястребами и голубями существовало резкое разделение этических суждений. Христианские «ястребы» категорически отказались сотрудничать со светскими властями. Голуби не хотели конфронтации, а лишь жили тихой и скромной жизнью. Среди голубей были епископ Карфагена и его архидиакон, которые считали ревнителей провокаторами, не заслуживающими звания мученика или «исповедника» (раннехристианский термин, обозначающий человека, исповедовавшего веру перед правителем и претерпевшего пытки и тюремное заключение, но не удостоенного высшего дара мученичества). Еще до того, как начались гонения, среди христиан Африки существовали глубокие разногласия по поводу того, правильно ли совершать акты вандализма против языческих святынь как цитадели демонического развращения, или такие действия просто порождают ненависть к Церкви среди язычников, и не уважают искренность их намерений.

В 311 году епископ Карфагена умер, и партия голубей действовала быстро. Они спешно собрали трех епископов, чтобы они возложили руку на архидиакона как на своего преемника. Широко распространено мнение, что главным освящающим был один из тех епископов, которые восемь лет назад сдали священные книги или сосуды конфискуемым властям. «Ястребы» привели старого примаса Нумидии с очень большим отрядом поддерживающих его епископов, и был рукоположен конкурирующий епископ. После некоторых непростых переговоров нумидийский кандидат не был признан ни церквями к северу от Средиземноморья, ни императором Константином Великим. С тех пор и до мусульманского вторжения в Африку существовали две конкурирующие группы, каждая со своим епископством, каждая из которых исповедовала одно и то же вероучение, каждая с идентичными сакраментальными формами и литургическими структурами. Жертвенник воздвигался против жертвенника в каждом городе и селе.

Нумидийскую фракцию возглавил Донат, их епископ в Карфагене. Донатисты отвергали католическую общину, которая в Нумидии составляла меньшинство как в городе, так и в деревне, и презирали ее как марионетку светского правительства, инструмент достижения политических целей, запятанный постоянным компромиссом с нечестивым миром. Донатисты отказывались признавать действительность и чистоту католических таинств любого рода, так что в их глазах Августин был раскольников и еретиком-мирянином. Групповое недоверие и злоба стали закоренелыми. Обе стороны не одобряли смешанные браки и принимали против них канонические постановления. Разделение семей было обычным явлением. У самого Августина был двоюродный брат-донатист.

Донатисты с глубокой страстью считали, что только они сохраняют подлинную святость и чистоту храма Божия, Церкви. Чтобы защитить свой отказ признать таинства, совершаемые вне чистой Церкви, они могли бы с полным основанием обратиться к трудам величайшего христианского героя Римской Африки, св. Киприана, епископа Карфагенского, замученного в 258 году. Донатисты считали, что заявления католической Церкви не только не являются единственно верными, полностью обесценены своей терпимостью к катастрофическому греху отступничества. Католический епископ Карфагена, да и сам епископ Рима, если бы он поддерживал африканских католиков (а он действительно это делал), были агентами антихриста, сидящими там, где им не место, в самом святилище Божиим. Некоторые донатисты даже говорили, что католическая литургия - это не святое причастие, а порочная церемония, на которой совершается безымянное богохульство. Купцы-донатисты не имели дело с католическим духовенством, если бы могли этого избежать.

На критическое утверждение, что Бог едва ли мог замыслить, чтобы Его вселенская Церковь была сведена к одному маленькому региону империи, донатисты ответили, что особенность была самим принципом воплощения; что в моральных вопросах меньшинства, как правило, правы, а молчаливое большинство — еще одно название бесхребетных соглашателей; и прежде всего то, что святость Церкви предшествует всему и является основой ее единства. И донатисты, и католики согласились, что Ноев ковчег является прообразом искупления через единую Церковь Христа. Донатистам доставляло удовлетворение думать, что в Ковчеге находились всего восемь человек.

Когда Августин стал епископом, он обнаружил, что обе общины оцепенело смирились с 85 годами взаимной вражды и абсолютного недоверия. Злоба со стороны донатистов поддерживалась ужасающими актами насилия против католических зданий и духовенства. Фанатики, которые когда-то нападали на языческие святыни, теперь нашли новую цель в католических базиликах, где они разбили бы деревянный алтарь о голову бедного католического епископа, если бы он был настолько неразумен, что оказался доступен. Список католических священнослужителей, получивших увечья или ослепление, когда им в глаза бросали известь и уксус, или просто убитых, не был коротким. Сам Августин однажды избежал засады донатистов, намеревавшейся навсегда заставить его замолчать, только потому, что его проводник ошибся дорогой. Епископы-донатисты лишь публично выразили сожаление по поводу насилия, которое в основном было организовано сельским духовенством.

Августин видел, что необходимо предоставить католическому сообществу эффективный арсенал богословских аргументов. Он предложил католическим епископам провести серию синодов, на которых они могли бы сформировать единый фронт и общую политику. Примас Карфагена, скромный человек, который во многом зависел от Августина в написании для него проповедей, был очень готов дать совет, если Августин посоветует ему, что делать. Августин утверждал, основываясь на библейских пророчествах, о распространении правления Бога на все земле, а не только в Африке. Более того, притчи о царстве (Мф. 13) учили, что на поле Господнем и пшеницу, и плевелы следует оставить до жатвы Страшного суда. Поэтому никакой скандал не может

быть достаточным основанием для того, чтобы внести разделение и оставить единую Церковь. Ноев ковчег был знаком того, что необходимо оставаться в Церкви, чтобы не погибнуть во время Потопа. Для Августина восемь человек в ковчеге символизировали внутреннее ядро Церкви, состоящее из духовно мыслящих верующих, которым приходилось терпеть вонь менее разумного общества, но которые предпочитали это утоплению. Что касается утверждения донатистов о том, что остальной христианский мир стал виновен в отступничестве по ассоциации, «весь мир судит об этом без малейшего беспокойства»: *securus iudicat orbis terrarum* (EP iii.24). Действительно, «характерной чертой всех еретиков является то, что они не способны видеть то, что совершенно очевидно для всех остальных» (ii.56).

Среди признаков истинно верующего Августин указал, что он всегда будет любить Церковь, несмотря на все недостатки. Он не отрицал, что во время Великого гонения некоторые епископы пошли на неправомерный компромисс с правительством. Он тоже восхищался Маккавеями и их пылкой ревностью к Богу. Но ошибки отдельных епископов не могли осквернить общину или епископскую преемственность. Действие благодати Божией зависело не от личной святости отдельного служителя, а от того, сделал ли он то, что повелел Бог, и тем самым показал себя сознающим, что в его тайнодействии действует вся Церковь. Ибо каждое действие Церкви соборно, универсально. Таинство принадлежит Христу, а не личной собственности служителя, и спасение всегда и во всем деле Божие, а не человека. Поэтому таинство крещения, совершенное раскольническим священником, ни в коем случае не должно повторяться. Крещение запечатлело душу решающей печатью раз и навсегда, так же, как Христос умер раз и навсегда, чтобы искупить грехи. Конечно, крещение, данное в расколе, не могло быть в полной мере средством благодати до тех пор, пока принимающий его не примирился с Церковью.

Руководствуясь теми же принципами, Августин категорически отрицал возможность передачи осквернения, даже если ряд рукоположений исходил от епископа, виновного в смертном грехе. Зверства донатистов, совершенные фанатиками Нумидии, в конце концов побудили имперское правительство принять более решительную политику государственного принуждения против раскольников. Первоначально Августин имел самые сильные сомнения по поводу того, чтобы правительство использовало силу, и его сомнения разделяли многие католические епископы в Африке. Он не отрицал законности принуждения к пресечению актов преступного насилия, но оказывать давление на донатистов с целью присоединения к католической Церкви под угрозой штрафов или лишения права завещать имущество казалось Августину крайне нецелесообразным. Это привело бы либо к лицемерному обращению в веру, либо к значительному увеличению числа актов насилия, либо даже к донатистским самоубийствам. Под сильным давлением правительства нумидийские фанатики бросались со скал, и их смерть значительно усилила ненависть, с которой донатисты относились к католической общине, на которую возлагали за это ответственность.

Августин ненавидел насилие. Он строго упрекал братьев-католиков, которые недоброжелательно отзывались о донатистах (E 61.1; 65.5). Аргумент этот не всегда был основан на принуждении. Богословие Августина включало в себя учение, удивительное для многих его современников, о том, что все донатистские таинства, включая рукоположение, действительны. Он видел, что это устранит главный барьер на пути воссоединения и, возможно, одновременно решит проблему католической общины, которой крайне не хватало духовенства для укомплектования своих приходов. Более того, среди донатистов было много честных и добросердечных христиан, и он был уверен, что Бог причислил некоторых из них к Своим избранным. Они показали бы себя истинно избранными, если бы присоединились к истинной Церкви Божией.

На практике государственная политика принуждения имела определенный успех, особенно среди собственников и торговцев в городах, и в меньшей степени поначалу среди говорящих на пуническом сельских жителей; но многие из них также пришли со временем, и перед Августином тогда стояла трудная задача найти бегло говорящих на пуническом языке для сельских епископств. Многие миряне в Африке откровенно считали вопросом абсолютно безразличным для спасения, к какой общине принадлежать. Среди крестьян были христиане готовые согласиться с той фракцией, которая лучше заботилась об их материальных интересах. Невзгоды и муки раскола заставили многих вернуться к старому язычеству. В Нумидии запугивание сыграло существенную роль в поддержании лояльности донатистов, а обращенные из донатизма в католическую Церковь особенно часто подвергались ограблениям.

Процесс примирения занял у Августина очень большую часть времени и энергии на протяжении многих лет. Воссоединение ускорилось после большой конференции в Карфагене в 411 г., на которой донатисты и католические епископы противостояли друг другу под председательством католического имперского комиссара, которому было поручено вынести вердикт между противоборствующими сторонами. Августин был главным представителем католической церкви. Он убедил католических епископов начать с публичного заявления, что, если донатисты примут с ними общение и объединятся, они затем пригласят своих противников-донатистов принять участие в пастырстве в каждой епархии. Щедрое предложение ничего не стоило. Взаимная неприязнь была слишком велика, чтобы у этого предложения был хоть какой-то шанс быть принятым. Намерение правительства, созвавшего конференцию с заранее определенным вердиктом в пользу католиков, заключалось в том, чтобы оправдать последующую политику постоянного давления на мирян-донатистов.

Может ли принуждение быть оправдано какими-либо причинами, кроме практического успеха? К сожалению, Августин видел, какую пользу принесло давление со стороны правительства. В его собственном городе Гипсоне католическое меньшинство превратилось в большинство. Он решил предложить теоретическую защиту, которая могла бы развеять опасения католических епископов, которые считали, что не следует использовать никакую силу или социальное давление для объединения кого-либо с Церковью, и что Церковь уже имела достаточно собственных лицемеров, не принимая в свое лоно большое количество отчужденных и явно неискренних приверженцев. Августин вскоре обнаружил, что среди новообращенных донатистов было много набожных и добродетельных людей, которым он был рад. В любом случае процесс обращения длился всю жизнь, а не был внезапной вспышкой. Даже угрюмые и отчужденные люди наверняка со временем поймут, что давление с целью воссоединения с Церковью было для их же блага, поскольку оно было для их спасения сейчас и в будущем. Господин в евангельской притче о свадебном пире велел своим слугам наполнять его стол, заставляя людей приходить. Более великий Господь изгонял торговцев из Храма бичом из веревок. Избавлять от наказаний – это не всегда поступок мудрых и любящих родителей. Хирург не может лечить, не причиняя боли, но его цель – лечебная.

Отдельные цитаты из антидонатистских сочинений Августина позволили некоторым средневековым канонистам представить его так, будто он оправдывает суровые меры против еретиков, принятые в позднем средневековье. Августин был бы в ужасе от сожжения еретиков, от убеждения, распространенного не только среди протестантов XVI века и средневековых католиков, но даже в средневековом мире византийского православия, что еретические идеи имеют столь коварный и дьявольский характер, и единственный доступный способ остановить их – это истребить распространителей. В эпоху позднего Средневековья люди стали относиться к еретикам так же, как некоторые сегодня относятся к серийным убийцам или торговцам тяжелыми наркотиками, которых на практике трудно победить, не убивая. Они апеллировали к текстам, выбранным из сочинений Августина, чтобы оправдать суровость, и

игнорировали многочисленные места, где он строго выступал против пыток и смертной казни или любых наказаний, выходящих за рамки того, что действительно любящий отец мог бы применить к заблудшему сыну. Особенно после отмены Нантского эдикта во Франции апологеты репрессий в отношении гугенотов обратились за помощью к Августину. Когда он писал «Люби и делай, что хочешь» (ЕJo 7.8 и др.), контекст показывает, что он рассматривал эту эпиграмматическую формулу как оправдание дисциплинарного наказания заблуждающихся, а также как принцип большой сдержанности в этой дисциплине.

Донатисты возражали, что действия имперского правительства против них не были похожи на любовь; что для католической церкви было в принципе неправильно использовать силу, предоставляемую светской рукой; что организация, прибегнувшая к гонениям, *ipso facto* дискредитировала себя, потеряв способность представлять слово Христа. Августин не считал подобные протесты вполне правдоподобными в устах партии, ответственной за огромный перечень насильственных действий против католиков в Африке. Он также не считал, что «отеческий упрек» преступному инакомыслию равнозначен преследованию. Августину наконец показалось аксиомой, что действие, приводящее человека в подлинное русло, даже если оно причиняет неудобства, есть любовь. Но, конечно, в его понимании средства, используемые для достижения этой цели, должны тщательно контролироваться и не должны выходить за рамки наложения легких ограничений на владельцев собственности или, в случае сельских рабочих, умеренной порки.

Одно из главных различий между Августином и донатистами заключалось в учении о совершенстве воинствующей Церкви здесь, на земле. Донатисты цитировали высказывание св. Павла о том, что Церковь «не имеет пятна и порока». Они допускали, что и среди них были личности, принявшие Таинства и оказавшиеся затем такими же, как и прежде. Но неудачи отдельных лиц, духовенства и мирян, были совсем не тем же самым, что осквернение Церкви. Они утверждали, что это повреждает само тело Христово, место святости, общество святых, гарантированное неоспоримое апостольское преемство их епископов. Апостольская преемственность имела значение и для африканских католиков, поскольку именно внешняя форма помогала сохранить священную традицию апостольского учения и таинств. Но это не подчеркивалось, за исключением тех случаев, когда они говорили о преемственности св. Петра на римском престоле, с которым они имели общение, а донатисты (с 313 г.) - нет.

Августин считал, что донатисты не могут с полным основанием претендовать на то, что они являются единственной истинной католической церковью, когда они находятся в общении «ни с Римом, ни с Иерусалимом». Он не считал лично Петра скалой, на которой была построена Церковь, хотя в конце своей жизни отмечал, что некоторые толкователи воспринимали текст Матфея именно так, и допускали, что это вполне возможно. Обычно он понимал «камень» как исповедание Петром веры во Христа, Сына Божьего; и «мы, христиане, верим не в Петра, а в Того, в Кого верил Петр» (CD 18.54). Петр часто представляется им как символ универсальности и единства единой Церкви. Когда он говорит об «апостольских кафедрах», он часто использует множественное число (DCD ii.12).

Однако, как и все другие африканские епископы католической общины, Августин прекрасно осознавал тот факт, что смысл существования католиков в преимущественно донатистских провинциях, таких как Нумидия, зависел от общения с Римом. Он считал само собой разумеющимся, что римский престол мог осуществлять распределяющую власть, если строгое действие соборного канонического права создавало большие затруднения. Он предполагал, что по делам африканской церкви африканские епископы могут вынести независимое синодальное решение; но они были рады, когда римские власти подтвердили их приговор. Там, где это произошло, это, несомненно, означало конец обсуждаемого вопроса – *causa finita est* (S 131.10 и др.). С другой стороны,

африканские епископы сердечно ненавидели ситуацию, когда дисциплинированное в Африке духовенство обращалось непосредственно к римскому престолу и когда папы не были до конца информированы о рассматриваемых случаях. В 418 году произошел печально известный случай, когда провинившийся пресвитер по имени Апиарий был отстранен от должности своим епископом; он обратился к папе Зосиме и был услышан настолько благосклонно, что африканские епископы были очень оскорблены пренебрежением к их автономии и задали уместные вопросы о каноническом праве, согласно которому папа заявлял о своих полномочиях принимать решения. Наконец, они сами приняли формальный канон, «чтобы никто не осмеливался апеллировать к Римской церкви». Августин очень сожалел о неосторожности папы в отношении Апиария и о готовности того же папы выслушать других еретиков; но существенно старался обелить эти дела. Он был уверен, что ни один епископ Рима не допустит ошибки, вынеся вердикт, противоречащий общему мнению епископата.

О Церкви как теле Христовом Августин говорил лирическим языком. Слово и таинства, вверенные Церкви, были теми самыми средствами и орудиями спасения. Итак, Церковь - это Голубица или возлюбленная Невеста Песни Песней; общество всех верующих людей; тело, для которого Христос является настолько нераздельным главой, что «весь Христос» - это Господь и Его Церковь неразрывно вместе; тело, душой которого является Дух Святой. Церковь воинствующую и Церковь торжествующую символизировали Марфа и Мария (Лк. 10), символы деятельного и созерцательного. Но в этой жизни эмпирическая католическая община не лишена пятен. Индивидуальных упущений и ошибок много, и они велики. Августин не разделял пессимистического взгляда своего друга Иеронима на то, что современная Церковь была прообразом Израиля Ветхого Завета, которого пророки осуждали за уникальную склонность к отступничеству. Его портрет духовенства того времени показывает, что как количество, так и качество его было низким и что скандалы были нередкими. Он знал, что и среди мирян некоторые из крещеных впадали в смертные грехи, и тогда им приходилось говорить, что они не могут приходить на Евхаристию до отпущения грехов. Но смертные грехи были такими серьезными, как вопиющее прелюбодеяние или воровство. Простительные грехи должны были очищаться ежедневным молитвой Господней и милостыней.

Донатистские формулировки о рукоположенном служении как высшей гарантии их таинств представлялись Августину предполагающими слишком клерикальное представление о Церкви. Церкви предстояло совершить крайне необходимое служение. Рукоположение было освящением Святым Духом. Само собой разумеется, что председательство в Евхаристии должно быть поручено тем, кто был уполномочен рукоположением на это дело. Никто (кроме еретических сект) не мечтал о председательстве мирян. Но Августин никогда не думал, что Церковь состоит из духовенства. Служение было подчиненным. Преемственность Церкви в апостольской вере имела своим орудием и знаком служителей, но когда в своем опровержении так называемого «Основного послания» Мани Августин искал подтверждения истинности Евангелия, он стремился к вере всей вселенской Церкви: «Я бы не поверил Евангелию, если бы авторитет Вселенской Церкви не вынудил меня к этому». Он не стал бы отрицать обратную сторону этого предложения.

Августин не думал, что Бог говорил с человеком исключительно посредством назначенных средств благодати, через Библию и таинства, но они, безусловно, были центральными и нормальными средствами. Сами по себе и человеческие слова Священного Писания, и вода, хлеб и вино крещения и евхаристии суть хрупкие земные элементы. Но Бог делает их Своими орудиями, и верующему сердцу они передают истину и благодать. Без веры таинства не приносят пользы душе. Поэтому «веруйте, и вы ели» (Ин 25:12). Таинства – это знамения; но «Писание говорит о знаках как о обозначаемой реальности» (Ин 63.2). Евхаристический код Августина использует как

символистский язык, близкий платонику, склонному смущаться внешней внешностью сакраментального знака, так и реалистический, свойственный Библии и тесно связанный с эсхатологической темой осуществления Царства Божия здесь и сейчас. сейчас. Итак, мы находим различие, проведенное между таинством и *res* или реальностью (Августин не имел в виду ничего материального), которое тем самым передается (Ин 26:15; СД х.20; XXI.25.4). Полемика с донатистами привела его к тому, что он сделал упор на внутреннее восприятие душой, в то время как полемика с манихеями помешала ему предположить, что элементы Евхаристии слишком земные, чтобы их мог использовать Бог.

Глава 8. СОТВОРЕНИЕ МИРА И ТРОИЦА

К тому времени, когда Августин завершил «Исповедь», его ум уже обращался к двум темам, которые в перерывах между донатистскими делами занимали его немногие минуты досуга в течение следующих 15 и более лет. Этими темами были, во-первых, толкование первых трех глав Книги Бытия и, во-вторых, учение о Троице. Обе области были областями, над которыми языческие интеллектуалы были склонны насмехаться. В книге Бытия 1, рассказывающей о сотворении мира Богом, предполагается, что творение произошло одновременно и мгновенно. Философы (или, по крайней мере, некоторые из них) думали об этом как о процессе, в котором Божественный Художник делал все, что мог, с бесформенной материей. История Адама, Евы и Змея казалась наивным мифом. Большинство платоников допускали использование языка «творения», говоря об отношении Бога к космосу; Платон использовал это слово в «Тимее». Но они понимали этот образный язык как вневременную зависимость; на самом деле космос был вечным и не имел ни начала, ни конца.

Августин составил пять толкований Бытия, в том числе «Исповедь» (книги 11–12) и «Град Божий (книга 11)». Первым у него был аллегорический комментарий, опровергающий манихейскую критику. Но аллегорию можно было обвинить в том, что она является софистическим приемом, позволяющим избежать смущающих трудностей. Августин начал буквальный комментарий, но он так и не был завершен. Около 401 г. он начал обширный комментарий к буквальному смыслу книги, что считается одним из его главных достижений. 12 книг его «Изъяснения буквального значения Книги Бытия» начинаются с предположения, что, если бы он не рассматривал здесь Бытие 1–3 как аллегорию о Церкви и таинствах, грехе и благодати, он не мог бы рассматривать творение научно. . Было неловко, когда христиане говорили так, будто Библия предлагает альтернативное объяснение мира, конкурирующее с объяснениями астрономов и других ученых-естествоиспытателей. Это выставило их и их веру глупыми и затмило действительно важные вопросы, о которых христианам было что сказать. Галилей горячо одобрил высказывания Августина по этому поводу.

Комментарий Августина выдает сильный интерес к вопросам, которые мы могли бы классифицировать как научные, но в то же время отказывается навязывать решения в неясных вопросах только на том основании, что священный текст воспринимался некоторыми как руководство по естествознанию. «Буквальный» смысл в понимании Августина не означал, что священный автор давал прозаическое повествование. Тем не менее, Книга Бытия означала, что мир действительно был сотворен. Как существование человечества, так и существование космоса зависят от воли и благости Бога. В этом смысле термина «буквальный» Августин понимал, что Бытие рассказывает нам о том, что происходит, т это не просто сложный способ говорить о вечности мира и неотъемлемом бессмертии души. Он не предполагал, что говорить о существовании Бога как Первопричины - это значит утверждать, что Вселенная возникла в начале конечного периода времени. В то время как большинство платоников считали, что Творца следует

понимать по аналогии с художником или ремесленником, делающим все возможное с непокорным осадком материи, христианские богословы II века утверждали, что Творец также создал материю и мир из ничего'. Комментарий Порфирия к «Тимею» Платона помог Августину и здесь; Порфирий там писал, что хотя материя находится в порядке бытия до той формы, которую дал ей Творец, тем не менее никогда не было момента во времени, когда бы она лишена формы. Августин сделал этот язык своим, и (как заметил сам Порфирий) он отвечал самым строгим требованиям монотеизма.

Идея мгновенного акта творения предложила философам своего рода фокус. Августин видел, что мир представляет собой развивающийся процесс. Не все в нынешнем мире изначально было создано таким. Бог, думал он, создал «исходные принципы» или причины для всего, что впоследствии возникло, и этот язык позволял ему предвидеть появление новых родов позже. Неоплатонический язык об эволюционном развитии ступеней в иерархии бытия, возможно, дал ему здесь запас слов и идей. Высказывания Плотина об «эманации», возможно, также оказали на него влияние. Неоплатоническая аксиома заключалась в том, что все следствия потенциально заключены в их причинах. Он не думал, что случай или случайность играют роль в удивительном порядке и устройстве мира. «Случайность» - это термин, используемый, когда мы почему-либо не знаем причину. Ничто не происходит без какой-либо причины (CD v.9). Августин был уверен в разумности вселенной; только причуды свободного выбора ввели кажущуюся иррациональность.

Августин имеет репутацию человека, пренебрегающего женским полом. Это можно подтвердить выборочными цитатами; но некоторые высказывания очень позитивны. Он выступал против нынешнего толкования слов Св. Павла (1 Кор. 11:7), согласно которому мужчина, а не женщина, создан по образу Божьему. Он считал, что мужчины и женщины различаются телом, а не душой или умственными способностями. С другой стороны, он считал самоочевидным, что основная функция женщины является биологической. «Если бы Адам нуждался в помощнике в смысле партнера для действительно разумного разговора и товарищества, Бог наверняка предоставил бы другого человека; когда Он предоставил Еву, Его намерением было обеспечить продолжение рода» (GL ix.9). Он предполагал, что в браке роль жены - поддерживать дом, как Моника терпела и успокаивала даже вспыльчивого и не слишком верного мужа. Супруги должны были «идти бок о бок» (BC i.1), возможно, сожалея об обычае, все еще распространенном в некоторых частях мира сегодня, согласно которому муж шел впереди, а жена несла младенцев и багаж позади. Неравные в общественной жизни муж и жена были абсолютно равны в супружеских правах (F 22.31; QH iv.59).

Ряд высказываний Августина иллюстрируют банальность, согласно которой обобщенное отношение к женщинам часто определяется отношением к сексуальности. Можно было ожидать, что мужчина, который когда-то придерживался аскетического манихейства и одновременно жил с женщиной для удовлетворения своей потребности, был непоследователен. Его обращение в католическое христианство привело к положительной оценке тела, что потенциально противоречило тому факту, что отказ от секса лежал в основе его решения. В одной проповеди провозглашается законность наслаждения чудесами природы, музыкой, цветами и ароматами, хорошей едой и «супружескими объятиями» (S 159.2). В «Граде Божием» (xxii.17) он яростно отвергает представление некоторых о том, что в будущем мире воскресение приведет как мужчин, так и женщин в мужские тела, как если бы женственность была прискорбной ошибкой Создателя. С другой стороны, он боялся, что сексуальность (не в последнюю очередь в нем самом) легко выходит из-под рационального контроля. Даже сестер в женском монастыре Гиппона предупреждали, что женщина может неосознанно и непреднамеренно вывести мужчину из равновесия одним только сверкающим взглядом (E 211).

Буквальное изложение Бытия не пронизано полемическими отрывками, но предлагает множество обсуждений проблем, касающихся идеи творения и природы

человека. Напряжение между платонизмом и Библией очевидно во всем, и можно считать комментарий свидетельствующим о более сильном осознании того, что ему пришлось установить большую дистанцию между ними, чем он когда-то думал во времена Кассициака. Порфирий, имя которого не упоминается в тексте, был главной фигурой в контексте комментария. Поскольку в книге относительно мало полемики, ее характер носит явно исследовательский и предварительный характер. Когда в «Редакциях» своей старости Августин оглянулся на эту работу, он почувствовал, что она слишком гипотетическая и временная, чтобы быть полезной книгой. Современный читатель вряд ли согласится с этим неблагоприятным вердиктом.

Увлечение неоплатонизмом еще более ярко проявляется во многих частях 15 книг «О Троице», работы, которую он наконец завершил, когда ему было 65 лет. Первые семь книг исследуют традицию Церкви сначала в Священных Писаниях, затем у ортодоксальных комментаторов и богословов. Огромное впечатление на Августина произвела мастерская работа, написанная поколением ранее Иларием из Пуатье на ту же тему. Один из центральных вопросов, заданных как Иларием, так и Августином, были особенно связан с Арием, александрийским приходским священником начала IV века. Арий спровоцировал серьезную полемику своим тезисом о том, что доктрину Божественной триады можно примирить с монотеизмом, признавая иерархию или даже настаивая на метафизическом и моральном подчинении Сына Отцу. Августин не без оснований чувствовал, что антиарианские аргументы ортодоксальных писателей, включая даже лучших греческих богословов IV века, были менее действенными и убедительными, чем они должны были быть. Они сделали слишком много принципиальных уступок мышлению Ария. Последние 8 книг исследуют возможность понимания «три в одном» с помощью ряда аналогий, взятых из человеческой психологии. Таким образом, две половины работы соответствовали его антитезе между верой и пониманием.

Ортодоксальная традиция отвергла не только Ария, но и конкурирующую идею, связанную с малоизвестным еретиком III века по имени Савеллий, о том, что Отец, Сын и Дух являются прилагательными терминами, выражающими атрибуты единого Бога. Короче говоря, он отверг идею о том, что Отец, Сын и Дух являются либо просто прилагательными, либо полными существительными. Для философских исследователей среди мыслящих нехристиан того времени это создавало впечатление, будто учение о Троице бросает вызов рациональному пониманию. Допустим, «Бог» - это высочайшая тайна, но такая манера говорить казалась непонятной формулой, почти литургическим заклинанием, неподвластным разуму. Когда эта тема была упомянута, языческие интеллектуалы засмеялись.

Августин без особых усилий показал, что концепция быть одновременно одним и тремя настолько далека от бреда, что простое размышление о природе человеческой личности дает тому непосредственный пример. Самоанализ показывает триаду бытия, знания и желаний. Эти три действия взаимосвязаны и имеют равное значение. Подобным же образом существуют и другие триады, такие как память, интеллект, воля; или разум, знание и любовь; или любящий, возлюбленная и любовь, которая их связывает. Однако ничего из этого не предлагало Августину простой лестницы к Богу, образ Которого в человеке находится не в теле, а в уме, в свободе, разуме и самосознании. Аналогии сокрушительно ответили критикам, которые считали «три в одном» нелепой чепухой. Но их гибкость и множественность значений слишком велики, чтобы позволить нашему разуму осуществить передачу этих понятия Богу. Ближайшая и лучшая аналогия достигается в 15-й и последней книге, в интимном единстве мышления, речи и воли, а также в родстве между знанием и любовью.

«Аналогия» была термином, который для Августина и его современников означал не смутное сходство, а, скорее, нечто точное и математическое. В одном месте он предостерег, что для разговоров о Боге аналогия может быть слишком точной и в конечном итоге оказаться антропоморфной (S 52). Единство разума и его действий он

считал само собой разумеющимся. Он не говорил о разуме, обладающем независимыми способностями или несообщающимися отделами. Тем не менее, под давлением его поисков «остатков» или «следов» Святой Троицы в душе человека, его язык иногда можно было принять за намек на квазинезависимые части психики. Этот факт выдавал его богословские трудности. Он не мог найти терминов, которые могли бы ясно объяснить различие между Отцом, Сыном и Святым Духом. В своих делах по отношению к миру они неделимы.

Со времен Тертуллиана в конце II века латинское богословие говорило о «трех личностях в одной субстанции» (последний термин не обязательно имел материальный подтекст). Слово «персона» вошло в обиход потому, что Тертуллиан нашел в Ветхом Завете, например, во 2-м Псалме, отрывки, которые он истолковал как диалог между действующими лицами. «Субстанция» была словом, которое Августин считал приемлемым с оговорками в качестве термина для трансцендентного метафизического Бытия, пока оно не подразумевало, что в Боге есть и субстанция, и акциденции. Но «три лица» его сильно беспокоили. Бог превосходит все числа, и Его невозможно сосчитать. Возможно, можно было бы сказать «три», не отвечая на вопрос «три что?» «Три Лица» уже давно стали священной общинной традицией в Церкви, и Августин уважительно относился к этому слову как в философии, так и в богословии.

Используя аристотелевский язык, Августин рассматривал термины «Отец» и «Сын» как слова, выражающие связь. Поэтому он предположил: Троица - это единство отношений, а не субстанций. Отец - это источник или принцип Божества, Сын «рожден» (т.е. Его отношение к Отцу является внутренним по отношению к Божественному единству и не имеет аналогии с зависимостью от случайного сотворенного порядка). Святой Дух «исходит» – это слово пришло из Евангелия от Иоанна.

Латинское богословие исхождения до Августина (Иларий Пуатье и Амвросий Медиоланский) уже говорило о Святом Духе как о исходящем от Отца и Сына. Греческий символ веры, принятый на Константинопольском соборе (381 г.), гласил: «исходящий от Отца»; этот собор не имел представительства Запада и принимал канонические решения, неприятные Западу. О том, что он санкционировал такое вероучение, Западу не было известно более 20 лет после смерти Августина. Поэтому не было причин, по которым Августин колебался бы в утверждении, что Дух исходит от Отца и Сына. Он чувствовал, что такая манера говорить защищает Троицу от понимания как неравной ступенчатой триады; она придавала больше значения единству Бога, чем греческая формула. Очень постепенно формула Августина вошла в литургическое вероучение на Западе. Четыре столетия спустя этот вопрос стал проблемой, увеличившей разрыв между греческим Востоком и западным христианским миром. Средневековый Запад защищал включение слова «и Сына» (*Filioque*) в Символ веры как основанное на требовании папской власти (неверно. - Пер.) . Даже в XVI веке западные христиане, вышедшие из общения с Римом, сохранили формулу Августина против первоначального соборного текста. С другой стороны, католические монастыри на юге Италии не имели августинского дополнения.

Работа Августина о Троице оказала глубокое влияние на последующие западные концепции личности. Порфирий думал, что все души имеют долю в «мировой душе» – источнике всей энергии и жизненной силы в физической вселенной. Ранний Августин использовал понятие мировой души. Позже Августин никогда не говорил, что такого явления не существует, но считал, что молодой Августин опрометчиво предполагал его: «Для нас Бог не есть этот мир, независимо от того, существует мировая душа или нет. Если есть, то Бог создал это. В противном случае мир не может быть ничьим богом, тем более не нашим. Но даже если нет мировой души, есть жизненная сила, подчиняющаяся Богу и действующая через ангелов. (Р i.11.4).

Сделать мир богом было не единственной проблемой. Язык Порфирия имел тенденцию определять индивидуацию не в душах, а в физической дифференциации. Для

Августина каждая душа индивидуальна и имеет свою личную судьбу в замысле Бога. Более того, библейская концепция Бога, по его мнению, стоит особняком от платоновской традиции из-за акцента на воле, на том, что является творческим, оригинальным, уникальным. Таким образом, термин «личность» стал обозначать не только нематериальный, внутренний характер человека, но и то, что в нем есть отличительного и неразделенного. Классическое определение Бозцием личности как «индивидуальной субстанции разумного существа» детально разъяснило то, что уже подразумевалось у Августина.

Концепция высшей Триады на вершине иерархии бытия не была идеей, над которой неоплатонические умы могли бы долго смеяться, не впадая при этом в безнадежные противоречия. Плотин и Порфирий работали по такой схеме, со своей метафизикой Единого, Ума и Мировой Души. Это помогает объяснить, почему в «Истинной религии» Августин считал учение о Боге Троице истиной, легко доступной философскому разуму, тогда как Воплощение можно было постичь только в смирении веры. Эта точка зрения отражает стойкую приверженность Августина христианской предпосылке, что беспорядочное течение истории является стадией Божественного самораскрытия: спасительное слово Бога, обращенное к человеку, воплотилось в своей узловых и фокусных точках в личной исторической жизни и засвидетельствовано в историческом видимом сообществе и через него. Хотя Августин был платоником, он не считал, что спасение заключается в вневременных абстракциях. Поэтому ему нужен был взгляд на историю, вытекающий из его центрального религиозного убеждения и выражающий его, интерпретация, которая одновременно предлагала бы оправдание веры в провидение, несмотря на все катастрофы исторического опыта и на невозможность принять какую-либо, кроме мрачной, оценку нынешнего состояния человеческой природы.

Историю он рассматривал как объект потустороннего знания (*scientia*), совершенно отличного от высшей мудрости (*sapientia*). Но платоновское расхождение двух миров чувств и разума можно преодолеть, применяя христианскую концепцию истории как священной лестницы, которую может использовать Бог, поднимая душу от активной жизни к созерцательной, от временной к вечной, через Иисуса истории, Который становится Христом веры (F 12.26; T 13.24). Нам предстоит пройти мимо Него по пути к видению неизменной вечности (S 88).

Глава 9

ГРАД БОЖИЙ

Конфликт споров между древними языческими интеллектуалами и христианством возник еще в I веке (см. Деян. 17). На нападение язычника Цельса во II веке ответил Ориген в III-м. Порфирий, в свою очередь, напал на Оригена. Начиная с Константина, императоры, за исключением возбудимого, недолговечного Юлиана, исповедовали христианство. Но большая часть аристократов и богатых помещиков с крестьянами в своих имениях осталась консервативными приверженцами политеистического культа. Не то чтобы интеллектуалы верили старым мифам. Богов, которым поклонялись в храмах, уже давно высмеивали в театрах и более вежливо уничтожали в лекционных аудиториях. Но обряды считались средством сохранения благоприятных невидимых сил. Пренебрежение ими, несомненно, вело к голоду, засухе, чуме и военному поражению. Отказаться от них означало предположить, что у человека есть основания следовать более высокому пути. По вопросу о храмовом культе неоплатоники разделились. Для многих самым важным было внутреннее очищение души; жертвоприношения, изображения и внешние церемонии любого рода были отвлечением, в лучшем случае символами. Для других старые обряды были важны, и их значимость становилась еще больше, когда на них нападали христиане. Неоплатоники IV века могли быть склонны к одержимому

ритуализму, в некоторых случаях к чудесным явлениям для подтверждения своих убеждений. Их действия, казалось, подтверждали христианское отождествление языческого мира с колдовством и оккультизмом. По вопросу о культе (как мы видели ранее) Порфирий писал двумя голосами. С одной стороны, он признавал, что старые обряды имели за собой вес незапамятных традиций и, несомненно, умилостивляли злых духов. С другой стороны, он ненавидел жертвоприношения животных.

Примерно в то время, когда Августин был рукоположен, имперская политика положила начало серии указов о закрытии храмов и запрете языческих жертвоприношений. В результате возникла угрюмая ненависть к Церкви. Произошел ряд антихристианских бунтов, повлекших за собой значительные человеческие жертвы и материальные потери. В Риме в 410 году языческие аристократы принесли особые жертвы, чтобы отвратить готы Алариха, в то время как христианское духовенство просило заступничества Петра, Павла, Лаврентия и других святых покровителей города. Аларих разграбил город, но его солдаты проявили уважение к христианским базиликам. Христиане считали катастрофой существование слишком большого количества язычников. Язычники обвиняли христиан в пренебрежении старыми богами и спрашивали, почему в христианские времена бедствий стало больше.

Падение Вечного города 24 августа 410 г., имевшее скорее символическое, чем политическое значение, спровоцировало дискуссию о Божественном провидении в истории и споры о том, могло ли христианство привести к краху Римской империи. Против этого брожения и споров Августин начал писать «большую и трудную работу» - *magnum opus et arduum* - «Град Божий», развивая темы, уже появившиеся в «Истинной религии», которую он написал как непрофессионал, но теперь поданные в намного более широкой перспективе. Название ее взято из Псалтири и было выбрано, чтобы сознательно контрастировать с «Государствами» Платона и Цицерона, ибо часть работы представляла собой постоянную борьбу с ними. Написание 22 книг этого произведения заняло 13 лет. Он начал в возрасте 59 лет и закончил, когда ему было 72.

Первые пять книг были ответом многобожникам, которые считали, что старые боги являются единственной защитой римских интересов. Но разве боги не были просто обожествленными людьми? Августин широко использовал архаическое исследование римской религии знаменитого ученого Варрона, изобилующее исчерпывающей эрудицией в отношении самых тривиальных аспектов языческого культа. Возникает вопрос, почему Августин составил свое описание многобожия из книги, написанной пятью веками ранее, вместо того, чтобы описать то, что происходило в Африке всего несколько лет назад?. Современные ему языческие интеллектуалы, возможно, в целях самообороны, развили сильный интерес к древностям, как можно видеть в «Комментариях Макробия ко сну Сципиона» или в его «Сатурналиях». Их аргумент против христианства заключался в том, что это не была первозданная традиция. Августин с безупречным авторитетом намеревался показать, насколько скучными и смущающими были эти древности.

Книги 6–10 были адресованы неоплатоническим умам, которые переосмысливали политеистическую традицию как путь очищения, а боги для них были посредниками между человечеством и высшими сферами. Платонические сочинения его соотечественника-африканца Апулея предложили множество текстов для обсуждения. Августин осознавал, что его дружеское, но критическое обсуждение платонизма шокирует современных энтузиастов, которые относились к Платону как к священному авторитету, в чьих трудах ничто никогда не должно быть изменено. Но в Порфирии он нашел модерниста, радикально переосмыслившего платоновскую традицию и тем самым значительно приблизившего ее к христианству, которое ненавидел сам Порфирий.

Августин отвергал римскую надменность, стоическую самодостаточность и (при всем своем глубоком восхищении и личном долге) неоплатоническое самоочищение как разновидности выражения гордости. Главное напряжение для человечества он видел не в противоречии между страстью и разумом, которые оба могут быть в равной степени

средствами самоутверждения. В 14-й книге «Града Божьего» он защищал чувства как хорошие составляющие человеческой природы и намерение Создателя и подверг критике стоическое представление о том, что эмоции необходимо подавлять. Любовь была основным человеческим стремлением; оно должно быть правильно направлено, то есть к Богу и нашему ближнему. Старый гуманистический идеал заключался в том, чтобы возвысить человеческое достоинство до равенства с божественным. Именно для достижения этой цели книга Порфирия «О возвращении души» рекомендовала бегство от всего телесного. Августин отказался отождествлять тело с корнем зла. С другой стороны, он считал иллюзией предполагать, что высшее благо человека достижимо в этой жизни и может быть найдено в ее великолепных социальных, культурных или технологических достижениях. Высшее благо человека заключается в вечной жизни в Боге и с Богом. Это не влечет за собой отказ от ценностей этой жизни; но это делает их относительными.

Некоторые отрывки из «Города Божьего» создают впечатление, что Римская империя и все политические институты полностью отвергаются как властолюбивые организации, стремящиеся к нечестивому господству и угнетению со стороны сильных мира сего. Суровые страницы Саллюстия, посвященные междоусобной борьбе в истории римской республики, безусловно, оказали влияние на Августина, и он с согласием цитирует язвительное изречение Саллюстия о том, что римское общество характеризовалось частным изобилием и общественной нищетой. Цицерон (жертва этой междоусобной борьбы) понимал, что любое сплоченное общество должно иметь систему права и быть скрепленным узами взаимного интереса и взаимозависимости. Однако римская история никогда не переставала быть списком агрессивных завоеваний. Как могло бы в политеистическом обществе восторжествовать справедливость? «Уберите справедливость, и что такое правительства, как не разбой в больших масштабах?»(СД 4.4).

Но вот наступили христианские времена. Может ли теперь справедливость быть установлена императором, признающим истинное поклонение единому Богу, явленному во Христе? Молодой Августин время от времени писал так, как будто ответом на этот вопрос было или могло быть «да» - как будто обращение в христианство приносило возрождение уставшему и больному обществу и делало возможным «справедливую империю» (Е 138.14); как если бы благодаря имперскому законодательству, поддерживающему кафолическую церковь против языческого культа и раскольнического инакомыслия, такого как донатизм, империя стала бы «христианской империей» (ВБ II.18). (Эта последняя фраза встречается в объемистых сочинениях Августина только один раз, но эта мысль неявно присутствует в нескольких местах, и он любил говорить о «христианском мире».) Если это так, то не всякому правительству как таковому присуще стремление искать монополии на власть и лояльность и пытаться уничтожить Церковь как угрозу своему суверенитету. Более того, Св. Павел (Рим. 13) авторитетно поддержал положительную оценку правительства как провиденциального инструмента установления порядка, если не приводящего человека на небеса, то, по крайней мере, ограждающего дорогу в ад.

Зрелый Августин из Града Божьего больше не употреблял таких оптимистических слов о политических структурах. Обращение Константина было очень долгожданным, но оно не положило начало тысячелетию. 19-я книга анализирует совпадение ценностей земного и небесного градов. Конечно, они совершенно отличны, как мирское от священного, Вавилон от Иерусалима. Земной град, организованный ради власти и богатства, комфорта и удовольствия, представляет собой иной полюс по отношению к небесному граду. Ценности града Божия ищет даже в этой жизни Церковь, которая в некоторой степени отождествляется (Мф. 13) с Царством Божьим. Но хотя разница поистине апокалиптического масштаба, тем не менее оба града озабочены двумя общими для них вещами: справедливостью и миром, хотя под этими словами они не всегда подразумевают одно и то же.

Что касается правосудия, то град Божий имел явную симпатию к бедным. Августин заметил, что наиболее яркими защитниками язычества были, как правило, защитники старого социального порядка, при котором бедные заискивали перед богатыми, а богатые эксплуатировали своих зависимых клиентов (CD 2.20). Он понял, насколько неадекватной была частная милостыня и церковный сундук с реестром нищих, ежедневно кормившихся из столовой. Масштабы нищеты были слишком велики, чтобы их можно было решить, кроме как за счет перераспределительного налогообложения (CD 5.17). Когда языческие интеллектуалы заявили, что Нагорную проповедь нельзя претворить в жизнь, не положив конец империи, Августин невозмутимо ответил, что возмездие за обиды не является способом заставить какое-либо общество работать, так что принципы Христа были далеко не безразличны для общества. счастье и спокойствие светского мира. Богатое общество, одержимое богатством и властью, страдало от тревог и дьявольской гордости и зависти, которые преследовали очень богатых людей. Обладая удивительным предвидением того, что должно было произойти на Западе через поколение после его смерти, Августин предположил, что мир стал бы более счастливым местом, если бы великую и гордую империю сменил ряд более мелких государств (CD iv.15). В Царстве Божиим было столько же места для готов, как и для римлян.

Язык Августина разозлил империалистических патриотов. Он знал, что империи приходят и уходят. Он не считал, что Римская империя обречена, как говорили некоторые современные пессимисты. Рим рухнет, только если до этого доведут римляне. Люди проклинали время, в котором жили; «но хорошие времена или плохие, зависит от морального качества личной и общественной жизни и зависит от нас» (S 80.8). Каждое поколение, заметил он, считает свои времена по-своему ужасными (S 25); что мораль и религия никогда не находились в таком упадке, как в их эпоху, а цивилизованные ценности никогда не находились под такой угрозой. Но Августин считал своим долгом атаковать фатализм и пробуждать в людях чувство ответственности, если что-то пойдет не так. Они могли иметь право голоса в том, что произойдет дальше.

Августин не определял «мир», к которому стремились и Церковь, и Империя, в чисто политических или гражданских терминах, как если бы он был просто результатом какого-то хрупкого и временного компромисса в бесконечной борьбе за власть. Он признал, что только сильное правительство может гарантировать людям мир и позволить им жить, не опасаясь социальных беспорядков. К римскому праву, о котором он знал довольно много, он относился с глубоким уважением как к необходимому для сплоченности общества. Не следует, например, просто брать правосудие в свои руки, столкнувшись с бандитом. Закон и правительство необходимы из-за искажений, жадности и антисоциального растления в человеческом сердце. В то же время эта развращенность настолько глубока, что не может быть истинного мира без исцеляющей благодати Божией. Основой мира является справедливость, которая воздает каждому должное. Истинный мир и истинная справедливость лежат за пределами этого мира, каким он есть и будет, и принадлежат к более высокому порядку Божьего замысла. Следует признать, что число граждан, чью жизнь коснулась благодать, составляет не более чем весьма существенное меньшинство, но это меньшинство может иметь решающее значение.

Августин хорошо понимал, что правительство более эффективно подавляет порок, чем стимулирует добродетель. На правителях лежала главная обязанность обеспечивать оборону, общественный порядок, физический комфорт и процветание, а возможно, даже развлечения людей. Но это не обошлось без ответственности за гражданскую добродетель. Если проконсул или магистрат был христианином, то на нем лежал религиозный и общественный долг поддерживать добро и истину, а на тех, кого это касалось, - распространять ее. Августин никогда не писал о политических проблемах, не осознавая, что система должна быть основана на предположении, что человеческая алчность должна будет привести к огромным беспорядкам, если не будут приняты

ограничения и наказания. И все же он все еще думал, что мир принадлежит Богу; его мир не был таким свирепым, как мир Томаса Гоббса, и он мог говорить о хорошем правительстве и законодательстве, поскольку его авторитет зависел не от простой силы, а от признания наличия моральной основы и, следовательно, тени или образа истинной справедливости, «вечного закона». Правительство было для него примером провиденциального принципа порядка, навязанного разрушительным силам, выпущенным на свободу в результате грехопадения. В этом отношении порядок может не столько уничтожить то, что неправильно, сколько приспособить зло к непреднамеренным и добрым целям, как, например, рабство и частная собственность.

Доминированием одного человека над другим можно злоупотреблять, но это меньшее из двух зол, когда альтернативой является анархия и каждый сам за себя. Августин ненавидел работорговлю. Всякий раз, когда это было возможно, он использовал церковный сундук для освобождения рабов, угнетаемых в плохих семьях. Однажды его люди предприняли прямые действия по освобождению рабов с корабля в гавани Гиппона, и сундук был использован для возмещения ущерба пострадавшим владельцам. Трудно было остановить обездоленных родителей, продающих своих детей. Однажды Августин был сбит с толку достаточно обеспеченным фермером-арендатором, который продал свою жену и, когда Августин упрекал, заявил, что предпочитает деньги. Тем не менее, рабство не было абсолютным злом, поскольку рабы в хороших домах были лучше одеты, накормлены и размещены, чем свободные наемные рабочие, которые составляли подавляющее большинство рабочей силы.

Порядок был настолько важен, что злонамеренный, хотя и законный император имел право на повиновение. Последователь Христа отдавал кесарю послушание своего тела, а Богу - своего разума и души. Хотя он и «подобен путешественнику в чужой стране» (CD xix.17), его участие в политической жизни, если оно обусловлено его талантами, должно быть не пассивным согласием, а позитивным долгом. Обществу нужны честные люди на государственной службе, как и в торговле; люди, обладающие смелостью противостоять мафиозному взяточничеству и угрозам со стороны сильных и богатых. Замечания Августина показывают, что такие люди были редкостью.

Для христианского сознания уголовное правосудие и военная служба создали наиболее проблемные области морального принятия решений. Августин разделял почти универсальное мнение ранней Церкви о том, что пытки и смертная казнь неприемлемы в государстве, основанном на христианских взглядах на человека. Надо сказать «почти всеобщее», поскольку существовали и иные мнения; в конце IV века одинокий неназванный христианский юрист утверждал, что уголовный кодекс христианской империи должен воплощать в себе принцип возмездия Ветхого Завета и быть в целом более строгим, чем традиционное римское право; в средние века его книжка стала довольно широко читаться.

Августин был категорически против пыток, которые были обычным явлением в уголовном процессе и особенно в судебных процессах по делам о государственной измене; так заставляли невиновных людей признаться в действиях, которых они не совершали, и оставляли их калеками. Смертная казнь, по его мнению, несовместима с исправительными намерениями; более того, иногда допускались ошибки. Однако на военной службе он был менее строгим. Он признал, что в целях самообороны или возврата украденного имущества применение силы может быть законным. Разве сам Цицерон не утверждал, что войны следует вести только в целях самообороны или ради защиты чести? Для Августина война не была подходящим способом разрешения споров, и он разделял надежду, что в христианские времена ее можно будет остановить. Но он признал, что несправедливые агрессии будут продолжаться, и им придется противостоять во имя ценностей, которыми дорожат христиане. Когда племена Сахары напали на римские поселения, он написал христианскому военачальнику, призывая его считать

религиозным долгом подавление мародеров. Тем не менее Августин считал, что максимальное сдерживание военных действий является как религиозной, так и политической необходимостью.

Человечность, требуемая религией, также была корректной. Войны, даже если они иногда необходимы, должны вестись с таким уважением к человечности, чтобы у противника не оставалось чувства унижения и обиды, тем самым сея семена будущих конфликтов. Пленников ни в коем случае нельзя убивать (как это было принято в древних войнах). Однако если солдат оказывался на войне, справедливость которой казалась сомнительной, то для его совести было достаточным оправданием того, что он должен был подчиняться приказам. При этом общие принципы внутреннего уголовного кодекса справедливой империи в равной степени были применимы и к конфликтам между государствами.

Подобно Платону и Аристотелю, Августин не считал политическую деятельность отделенной от всех этических проблем, хотя и не считал, что светский мир способен создать по-настоящему справедливое общество. В "Граде Божием" есть места, где Рим является символическим главой земного сообщества, находящегося во власти сатанинских сил, а Церковь является, по крайней мере, предвосхищением Града Божьего. Старая апокалиптическая антитеза приобретает свою полную силу, тем самым создавая предпосылки «секуляризации» в смысле предположения, что религия является сферой интересов, не имеющей отношения к основным мировым делам власти, чести, богатства и секса. Но есть также тексты, в которых Риму придается положительное значение в Божьем замысле для его мира, тогда как эмпирическая Церковь рассматривается как неспособная реализовать Божественные намерения из-за компромиссов со светским миром.

Августин был уверен, что обращение в христианство облегчит некоторые социальные и политические проблемы, но не обеспечит мгновенных решений. Его антидонатистские сочинения показывают, что он не считал «Церковь и государство» независимыми силами. Хотя он считал, что христианский правитель должен поддерживать Церковь и быть явным противником греха, он был бы очень удивлен, увидев средневековых канонистов, которые интерпретировали это как понятие, что империей должны управлять епископы во главе с Папой. Он страстно любил Церковь, но неудачи ее членов, как клириков, так и мирян, ввергали его в моменты мрачного уныния.

В завершение «Града Божьего» он изложил христианское учение о Последних событиях: земной и небесный град достигают своей кульминации соответственно в аду и на небесах. Абсолютность этого черно-белого выбора вызвала у него опасения. В состав Церкви на земле, несомненно, входили люди прекрасной, хотя зачастую незаметной, преданности и доброты, осознавшие ангельское состояние в этой жизни. В нее также входили люди, чье обращение, по крайней мере первоначально, имело весьма светскую мотивацию: они боялись раздражать влиятельного покровителя, или стремились к женской руке, или надеялись, что вера принесет им удачу в торговле. Некоторые приходили в поисках физического здоровья, и Августин никогда не пренебрегал теми, кто так поступал, хотя катехизаторы должны учить их, что религия преследует более высокие цели. Большинство членов церкви Августина были «средними чувственными людьми». На основании веры их нравственный послужной список был больше похож на горячее дерево, сено и солому, чем на золото или серебро, способное пережить очищающий огонь Божьего суда (1 Кор. 3). Они молились, чтобы Бог простил их грехи, и в своих надеждах на будущее полагались на милость Божию, о которой просили в евхаристическом воспоминании искупления Христа, и на заступничество Церкви, как живой, так и усопшей. Августин никогда не был человеком, который мог бы предположить, что этические требования к христианам стали менее строги или что их судьба в будущем не связана с теми, кто сейчас; но он осознавал, что в паломничестве души сейчас и в будущем веке физическая смерть тела является лишь происшествием на

пути. В этой жизни никто не свободен от греха, кроме Христа; и если, «как того требует благочестие», мы добавим, что Мария была свободна от фактического греха (N 42), Августин предположил, что она не родилась свободной от первородного греха и была искуплена Своим Сыном (P 34.ii.3). В противном случае ежедневная грязь жизни в этом мире оставит запятнанными всех (CD XX.6.1).

Таким образом, освящение было длительным процессом, который продолжался. После смерти найдутся те, чей «сон» будет нарушен такими сновидениями, которые заставят их остановиться (S 328.5). Ад Августин мыслил не столько физическое место, сколько как состояние души в слепоте и отчуждении от Бога. Язычники высмеивали эту идею, называя ее пугалом, призванным запугать людей и привести их в Церковь. Но сами философы-платоники считали, что ни один грех не остается безнаказанным и что существует исправительное наказание и дисциплина. Августин согласился, что для тех, кто так считает, Божественное наказание является лекарством.

"Град Божий" трактуется неправильно, если рассматривается как утверждение политической теории или как содержащий философию истории, призванная распознать Божественный образец в ходе событий. Фактически, во многих местах работы ее аргументация призвана показать, насколько сложно распознать такую закономерность. Великие державы взлетают и падают в мировой истории, и причина этого совсем не ясна. Непредсказуемость как смерти, так и решений человеческой воли означает, что многое остается неопределенным. Верующий считает, что то, что непоследовательно для человеческого разума, последовательно для Бога. Бедствия могут тронуть до слез, но ни в коем случае не должны вызывать удивления (E 111.2). Августин предлагает гораздо больше надежды индивиду, чем институтам человеческого общества, которые особенно склонны быть проводниками группового эгоизма. В любом случае ни один платоник не мог легко почувствовать историю в смысле самодостаточного, замкнутого процесса со своими собственными наблюдаемыми причинами и следствиями и с целями, имманентными движению причинности.

Глава 10 ПРИРОДА И БЛАГОДАТЬ

В свои 30 лет Августин, выступая против манихейства, подчеркивал как церковный авторитет, так и личную свободу. Но даже когда он писал о свободном выборе, он заявил, что без благодати Божией, спасающей падшего человека, невозможно встать на правильный путь. Это признание слабости не было унижением разума. "Гортензий" Цицерона всегда заставлял его спрашивать о применении разума к определению счастья. В солидном возрасте, в 66 лет, он написал сокрушительный упрек самоучке и самоуверенному богослову, который занял полностью фидеистическую позицию и считал разум не имеющим отношения к вере. «Очень дорожи интеллектотом», - сказал он ему (E 120.13 *intellectum valde ama*). Тем не менее он был также уверен, что грех искажает суждение, ослабляет решимость воли. Ибо грех толкает ум к внешним вещам, от созерцания трансцендентных реальностей. Отсюда необходимость авторитета для насаждения «начала веры», которое затем развивается и закрепляется разумом.

После того как Августин стал епископом, тема абсолютной потребности человека в благодати достигла апогея. В основе его антиманихейских исповеданий лежит представление о том, что грешный человек, скованный эгоизмом с самых ранних моментов младенчества, является пленником привычек, которые являются его второй натурой. Только благодать может восстановить подлинную свободу. Поэтому «когда Бог вознаграждает наши заслуги, Он увенчивает Свои собственные дары» (C ix.34 – формула, которую он часто повторял впоследствии, была с благодарностью заимствована даже Тридентским собором 1547 года.

«Исповедь» сразу же стала бестселлером, благодаря чему Августин завоевал множество друзей и дал дополнительные основания для критики. Среди богатых римских аристократов, которые теперь начинали думать, что обращение к христианству не обязательно должно сделать их неримлянами, изысканная риторика вызывала восхищение. Но в книге также предполагалось, что моральные компромиссы простительны. Если бы, как неоднократно заявлял Августин, воздержание можно было иметь только как дар Божий, разве нельзя было бы проявлять терпимость и сострадание к потенциальным верующим, которым такое строгое ученичество обходилось очень дорого?

В 400 году в Риме жил мирянин-подвижник британского происхождения по имени Пелагий, популярный в высшем обществе как духовный наставник. После различных путешествий он поселился в Риме и написал комментарий к письмам св. Павла, отчасти призванный предотвратить обращение к ним манихеев. Восточно-христианская богословская традиция, которая помогла сформировать взгляды Пелагия, гораздо более позитивно относилась к человеческой природе, чем предполагал Августин. Он боялся как отчаяния в человеческой способности делать то, что повелевает Бог, так и дешевой благодати. Он чувствовал, что невысказано, чтобы Бог когда-либо повелел невозможное. Если человек так пожелает, он сможет соблюдать заповеди, даже столь строгие, которые запрещают прелюбодеяние. Суть христианского богослужения заключалась в моральных действиях, а не в потакании своим прихотям и мистическим чувствам. Разве не подрывает корни стремлений мнение, что от Адама каждый унаследовал порочную природу? Сообщать людям, что их воля разведена почти до полной недееспособности, казалось Пелагию смертельно утомляющим. Никакое действие не может считаться грехом, если оно не было выбрано намеренно. Универсальность греха Пелагий объяснил как результат социальной привычки после того, как Адам подал катастрофический пример. Конечно, без помощи благодати грешник не мог бы сделать всего, что должен, и его обязанность – подражать примеру Христа. Но благодать помогает, а не все контролирует. Гребцы могут доставить свое судно к месту назначения без ветра и паруса, хотя парус облегчает задачу. Должен наступить какой-то момент, когда человек действительно решается, действительно прилагает усилия, действительно делает что-то свое. Учение о том, что все есть дар благодати, в том числе и самая воля, казалось Пелагию изнурительным до ужаса.

Цепь событий, которые привели Августина и Пелагия к открытому спору, была очень постепенной. Оба они пришли к согласию в гораздо большем, чем то, в чем они разошлись. Оба считали человечество запертым в корпоративно греховной социальной традиции. Пелагий настаивал на том, что грех физически не передается по наследству, и поэтому по свободному выбору можно избежать его. Бог, считал он, дал совести моральные законы, свободную волю; отпущение грехов через крещение и покаяние для восстановления решимости и, прежде всего, благодать помогать там, где была действительно добрая воля. Благодать Божья дала бы озарение, чтобы узнать, что правильно, и дополнительную помощь, если не считать абсолютно всего.

Августин, с другой стороны, был уверен, что если бы в процессе восхождения существовала какая-то точка, в которой человечество оказалось бы предоставлено самому себе, то там возобладали бы эгоизм и извращенность. Для Пелагия грех и зло были случайным, необязательным фактом. Августин думал, что после грехопадения это перестало быть так, и указывал на откат естественной воли от чистого добра и неспособность получать от него удовольствие. Оба они видели человеческое состояние как страдание, заканчивающееся смертью. Пелагий считал смерть биологической необходимостью. Августин считал, что страх смерти не мог бы быть таким универсальным и глубоким, если бы он не был наказанием за грех.

Неотъемлемой частью стремления Августина оправдать провидение на протяжении всей его жизни была его вера в то, что ни одна боль или потеря не являются незаслуженными. Эта аксиома, если ее применить к Пелагию в полностью

индивидуалистических терминах, должна закончиться тем, что создаст впечатление, будто Бог стал произвольным тираном; или почему некоторые люди изуродованы или иным образом ущербны, часто с рождения? Августин никогда не мог принять этот вывод. Поэтому, говорил он, чтобы быть членом «массы погибели», достаточно быть одним из потомков Адама, как таковых, лишенных доступа к блаженству, кроме как милостивым, но необъяснимым вмешательством благодати. Те, кто получает милость, могут быть благодарны только за благодать, которой они не заслужили. У тех, кто не получил милости, не может быть оснований жаловаться на справедливость, которой заслуживают все в Адаме. Даже они могут благословлять Бога за естественные радости этой жизни.

Хотя он нигде не говорил, что неизбранные предопределены к проклятию, Августин был склонен отличать свою точку зрения от манихейского дуализма, подчеркивая свободу в Боге, а не в человеке (DP 19). Для него Бог допустил гибель, но не постановил потерять отверженных. Он считал само собой разумеющимся, что человеческая природа в ее нынешнем виде не может быть нормальной, такой, какой изначально задумал Создатель. До грехопадения человек имел возможность по свободному выбору не грешить, и никакая слабость воли не мешала ему делать добро. Если бы он не согрешил, Адам жил бы с Евой вечно в бессмертии. Но даже в раю Адам нуждался в благодати (CD xiv.27) не только как полезном дополнении к его воле, но и как незаменимом средстве.

В своем раннем изложении Книги Бытия в опровержение манихеев Августин однажды вскользь объяснил два рассказа о сотворении человека, предполагая, что одушевленный человек мог получить Божественное дыхание, чтобы поднять свою душу на уровень духа. Это означало бы, что сверхъестественная благодать была дополнением к естественной человечности даже в раю, и что это было то, что было потеряно при грехопадении. Пелагий, казалось Августину, проповедовал полустоический гуманизм, утверждая блестящие идеалы, но совершенно не сумев проникнуть в бездну человеческого сердца. Более того, хотя у Пелагия не было такого намерения, Августин услышал, что его слова подразумевают, что для искупления достаточно человеческого примера Иисуса и что в действительности таинства Церкви могут и не быть необходимыми. Но Августин ответил, что христиане спешат приводить своих младенцев к крещению для отпущения грехов. С точки зрения Августина, универсальная практика крещения младенцев вообще не требовала защиты; это была высшая иллюстрация верховенства Божьей избирающей благодати, предвещающая любое движение воли человека, и ни в коем случае не награда за добродетельные стремления или действия.

Вопрос, обсуждаемый в этом последнем обмене аргументами, выявляет основные указания на то, что учение Августина о развращенности морального существа человека требовало уравнивающего акцента на силе и необходимости объективных средств благодати, преподанных в таинствах Церкви. Благодать сосредоточивалась на отпущении грехов, обещанных и переданных через крещение, а также на новой жизни, обновленной в Евхаристии. Последствия этого для авторитета Церкви были значительными.

Когда Августин писал о свободном выборе до того, как стал епископом, он предположил, что младенцы, умирающие некрещеными, не найдут своей судьбы ни в раю, ни в аду. Пелагиане обвиняли старшего Августина в том, что он отказался от этого мудрого предложения и поверил, что милосердный и справедливый Бог способен предать в ад младенцев, когда родители не успели вовремя доставить их к купели. Августин согласился, что такие события были болезненными, но они не были ни судьбой, ни случайностью, потому что в Божьем мире ничего подобного нет (DP 31). Из Иоанна 3 он был уверен, что никто, сознательно отказывающийся от крещения, не сможет попасть на небеса. Если некрещенные младенцы осуждаются, то это происходит не по личному выбору, а только потому, что потомство Адама разделило коллективное отчуждение. Признанная необходимость крещения доказала первородный грех, а изъян человеческой

природы доказал необходимость веры и крещения. Ясно, что взгляды Августина соединили понятие наследственности с идеей юридической ответственности человечества. Он быстро обнаружил, что попал в бурю.

Споры о Пелагии заставили его занять некоторые позиции, которые критики в то время и позже считали достойными сожаления. Среди критиков Августина выделяется пелагиан Юлиан, епископ Эклана (недалеко от Беневенто на юге Италии), имеющий статус, близкий к собственному Августину. Он считал, что африканский пессимизм не был свойственен итальянским церквям. Последние годы жизни Августина были посвящены резким перепалкам с ним, в которых справедливые замечания смешивались с оскорблениями. Юлиан перенял слова Августина о роли сексуальности в передаче греховности. Юлиану Августин казался нераскаявшимся манихеем, находящимся под большим влиянием, чем он сам осознавал, десятилетия под чарами Мани, ненавидящим дело рук Творца и отрицающим, что, дав человеку свободу воли, Бог «эмансипировал» человечество, чтобы оно могло встать на собственные ноги.

Августин яростно защищался. Он чувствовал, что его оправдало то, что все люди рассматривают секс как источник личной жизни и множества социальных трудностей. У животных брачный инстинкт действует только в известное время года; у человека этот импульс постоянно доставляет ему неприятности (S Frangip. i.8). Стыд – универсальное явление. В самом браке, где сексуальный союз вне всякого сомнения почетен, он обычно происходит в уединении и темноте. Философы-киники настолько возмутили общественное мнение, совокупляясь на улицах, что ко времени Августина уже давно перестали это делать. Внебрачный секс вызвал массу сплетен. Пропасть между достоинством и животностью сделала эту тему центральной во многих комедиях. Почему слова-табу придуманы только для того, чтобы выразить человеческое сочетание восхищения и отвращения? Городские бордели находятся в особых местах, а не на главной улице. Существует интуитивное ощущение, что сексуальность может вступить в противоречие с высшими устремлениями человека.

Августин неоднократно извлекал выгоду из аргументов, которые современному читателю кажутся странными. Физиологические изменения, которые делают сексуальный союз осуществимым, не контролируются разумом или волей. Тело и разум часто могут быть в ссоре, тело шевелится, когда воля и разум этого не хотят, или наоборот. Более того, «сексуальный экстаз затопляет разум», стирая рациональное мышление (J 4.71). В этом иррациональном и произвольном характере порыва Августин видел высшую демонстрацию истинности своего взгляда. Он ничего не знал о рефлексах. Поэтому он создал образную картину сексуальной жизни Адама и Евы до грехопадения (если действительно таковое не произошло вскоре после сотворения Евы). Их союз должен был быть спокойным и подвластным воле, подобно тому как мы можем двигать руками и ногами, когда захотим. Их союз в раю был источником «высшего удовольствия». Августин не принимал старых представлений, популярных среди гностических сект II века, о том, что грехопадение заключалось в соблазнении Евы змеем или что Адам и Ева пали в результате сексуального союза до надлежащего времени. Он категорически отверг точку зрения (которой он когда-то придерживался), согласно которой сам половой акт был результатом грехопадения. Но падение повлияло на него. Его обширные рассуждения о сексуальности явно свободны от ханжества и настолько откровенны, что он боялся, что его прочитают люди, чье сознание не соответствовало серьезности темы. Медицина была областью науки, о которой он узнал. В его библиотеке были клинические учебники, и, составляя ответы Юлиану Экланскому, он изучал лучший справочник по гинекологии. В любом случае, никто не мог обвинить его в том, что он далек от целомудрия и не знает, о чем говорит. Как епископ он чувствовал, что у него есть обязанность и право говорить женатым христианам, что им можно или чего нельзя делать во время Великого поста и вообще в постели.

Как мы видели, его оценка сексуальности была отмечена противоречием между его личным отречением и положительной церковной оценкой красоты телесной формы, данной Творцом (например, Р ii.15). Но даже самые позитивные оценки не могут исключить истину из опыта, согласно которой даже у супружеских пар секс может иметь свои проблемы. Тело может быть непослушным как воле, так и разуму, и Августин (переняв идею Порфирия) видел в этом наказание за сопротивление души Божественной благодати. Таким образом, физический акт, утверждал он, был средством передачи порочной человеческой природы после грехопадения. Если бы это было не так, Новый Завет не считал бы супружескую жизнь превзойденной высшим благом безбрачия - точка зрения, которую снова разделял Порфирий. Следовательно, «сам корень греха лежит в плотском зарождении» (РМ 2.15). Августин смело предположил, что эта гипотеза объясняет, почему Иисус родился от Девы (чудо, которое, как и Воскресение, вызвало много языческой критики): от Марии Иисус взял «подобие греховной плоти» (выражение св. Павла), а не плоть, испорченную первородным грехом. Тем самым Августин привнес в средневековое богословие мощную и токсичную тему, а именно, что непорочное зачатие предполагает, что даже в браке половой акт не может совершаться без некоторого налета греховности. В XII веке скрытые в этой точке зрения предпосылки были разоблачены и энергично атакованы Пьером Абеляром и Робертом Мелуном.

Тем не менее Августин осознавал, что ему необходимо оберегать свою аскетическую позицию от преувеличений. Когда около 390 года критик аскетизма по имени Иовиниан (сам монах) отрицал, что девственность как таковая морально превосходит брак, нападки Иеронима на него стали таким гимном ненависти к сексу и браку, что обвинения в манихействе стали выглядеть необычайно правдоподобными. Чтобы предотвратить последствия грубых неосторожностей Иеронима, Августин написал в 401 году трактат «О пользе брака». Книга была адресована монахиням и предупреждала их, что, хотя они действительно выбрали более высокую жизнь, они не должны принижать христианский брак. Физическое наслаждение, неизбежно сопровождающее половой акт, следует отличать от либидо, которое представляет собой неправильное использование импульса. Он определил три хорошие составляющие брака, не включающие взаимную радость. Это были деторождение, взаимная верность и «тайнство» или правило нерасторжимости (т.е. запрет на повторный брак после развода или раздельного проживания). Этот последний пункт нерасторжимости был тем, относительно которого, в свете Мф. 5:32 и 1 Кор. 7:10-11, он долго испытывал колебания, постепенно переходя к строгой и ригористической позиции на поздних стадиях пелагианского спора.

Брак, учил Августин, заключался по согласию пары, а не по принуждению. (Он принял точку зрения, доминирующую в римском праве.) И хотя половой акт был в первую очередь предназначен для продолжения рода, Августин считал «простительным», если женатые люди наслаждались супружеским союзом без намерения производить потомство. Подобно Аристотелю и св. Павлу, он подчеркивал взаимные обязательства партнеров. Он рекомендовал максимальную сдержанность серьезным и благородным христианским парам и не считал ничего прекраснее бесполой дружбы пожилых людей. Но он с готовностью признавал и даже настаивал на том, что в христианском браке плотские побуждения находят «хорошее и правильное применение». Чего он не мог заставить себя сказать, так это того, что то, что используется, само по себе является морально безразличным или самым естественным действием для Божественно созданной животной природы человека. Но затем платоническая традиция заставила его захотеть определить сущность человека в терминах, почти упускающих из виду физическую природу его существа. Он мог бы процитировать известное Аристотелю определение человека как разумного смертного животного, но, конечно, предпочитал говорить о человеке как о душе, соединенной с телом или использующей тело.

Еще одним важным моментом, по которому споры побудили Августина использовать более жесткие формулировки, чем многие считали близкими по духу, была доктрина предопределения и связанный с ней вопрос настойчивости. Темы казались настолько сложными, что 11 веков спустя Тридентский собор носил лайковые перчатки, чтобы разобраться с ними. и вынести вердикты, которые не устранили ни одной серьезной двусмысленности. (Тем самым открылась дверь янсенистской полемике.)

Августин понял, что приоритет благодати влечет за собой вывод о том, что Бог не может, наконец, позволить Своим избранным отпасть от благодати. Предопределение должно подразумевать, что намеченное место назначения будет достигнуто. Таким образом, хотя человеческое предугадание не является причинным, Божье предугадание таковым является. Августин не мог смириться с идеей, почти повсеместно встречавшейся у греческих богословов его эпохи, что Божественный указ о предопределении основан на предвиденных заслугах. Ничто в человеке, ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем, не может быть движущей или достойной причиной Божьего избрания. Острую трудность, связанную с тем, что Бог рассматривается как совершенно непостижимый произвольный самодержец, Августину пришлось встретить с его изречением о том, что Бог не только предопределяет, но и наделяет заслугами. И он увидел в самом Иисусе лучшую иллюстрацию своей точки зрения. Будучи единой с Богом, Его доброта не могла быть случайной или в каком-либо смысле ненадежной. Он не мог грешить, мы можем. Но если мы среди избранных, мы непременно восстанем из греха, чтобы исполнить предопределенную Божью цель. «Весь Христос» предопределен.

Августин допускал и даже настаивал на том, что избранные никогда не могут знать наверняка, избраны они или нет, за исключением случаев, когда это происходит в крайнем случае посредством частного откровения. Мог быть только один эмпирический критерий избранности, и этот критерий необходимый, но недостаточный, а именно упорство до последнего вздоха и умирание в состоянии благодати. Но один Бог знает, кто Его. Стойкость есть незаслуженный дар благодати, как и первоначальное обращение воли к Богу в вере и покаянии. Доктрины Августина вызвали резкую критику среди монахов в Северной Африке и особенно в южной Галлии в Марселе и Лерине. Из Аквитании он получил стойкую поддержку. (На протяжении многих столетий значительная часть споров вокруг доктрины Августина о предопределении происходила на французской земле.)

Критики Августина акцентировали внимание на том очевидном факте, что его доктрина о предопределении апеллировала к частичному отбору текстов Священного Писания и должна была проверять силу на других текстах, не соответствующих его тезису. Текст Нового Завета о том, что «Бог хочет, чтобы все спаслись», нужно было интерпретировать как означающий, что избранные включают представителей всякого рода людей (CG 44). Аргументы критиков против него почти сводятся к вескому обвинению в том, что он непоследовательно отклонился от «любопытства», утверждая, что исследует вопросы, которые Бог не открыл и которые лежат за пределами человеческого знания. Но за тревогами скрывалось разумное опасение, что доктрина Августина приведет к моральной беспечности. Многие из его критиков в южной Галлии поддерживали его оппозицию Пелагию и Юлиану, но были смущены выдвинутыми им аргументами.

Время от времени в христианской истории отстаивались высокие доктрины избрания Августина, как, например, Готшалк в IX веке, Жан Кальвин в XVI, Янсений в XVII. Они неизменно вызывали оппозицию, стремившуюся избежать пелагианской альтернативы, но в то же время сохранить свободу воли и человеческую ответственность. Вердикт Августина по поводу обсуждения благодати и свободной воли в книге, которую он написал для Симплициана Миланского, может служить кратким изложением проблемы, как его оппоненты, сами антипелагиане, видели суть дела: «Пытаясь решить

этот вопрос, я предпринял напряженные усилия ради сохранения свободного выбора человеческой воли, но благодать Божия победила меня» (Р ii.1).

Августин при жизни пользовался далеко идущим влиянием благодаря своим сочинениям, которые распространялись везде, где читали латынь. Неизвестные ему корреспонденты писали ему, прося разгадать их загадки или надеясь (обычно тщетно), что он улыбнется их собственным богословским усилиям. Даже Иероним в последний год своей жизни отправил из Вифлеема весьма лестное письмо, в котором сообщал, что своими книгами он фактически «восстановил старую веру» и что ожесточенные нападки на него со стороны еретиков были достаточным свидетельством его достижений (Е. 195).

Сам Августин всегда был смущен тем, что с ним обращались как с «авторитетом» в том смысле, что от него не требовали объяснения причин. Только Священное Писание и там, где оно было молчаливым или двусмысленным, вселенский консенсус имели такой авторитет для верующих. Более того, его идеалом было продолжать исправлять и улучшать свое понимание до самой смерти. В общем, он не был человеком, готовым защищать какую-либо позицию только потому, что сам когда-то ее занял. Его метод общения с критиками часто заключался в том, чтобы указать на трудности их положения и предположить, что он предпочитает жить с собственными силами. Его работа всегда отражала критическую независимость его ума, и, возможно, его самой сильной стороной была редкая способность проникнуть в суть сложного вопроса. Он не был техническим философом в профессиональном смысле, но его ум был хорошо подготовлен, и его произведения по-прежнему представляют значительный интерес для философски настроенных людей, интересующихся платоновской традицией. Большая часть Плотина проникла в его кровь, но он оставался в высшей степени мастером убедительной речи. Несмотря на его обращение от риторики к философии в 386 году, рукоположение пять лет спустя вернуло его в ситуацию, когда ораторское искусство снова стало для него важным, с новым убеждением, что он защищает не какие-то человеческие интересы, а саму истину Божья. Увлечение словом никогда не покидало его.

Эдвард Гиббон презрительно писал об Августине: «Его знания слишком часто заимствованы, а его аргументы слишком часто - его собственные». Современный ученый устранил бы презрение и изменил бы суждение. Его обучение было в основном его собственным. У него всегда была под рукой прекрасная библиотека как классической, так и христианской литературы (включая греческих богословов), и его разум был богат классической литературой. Он знал, как пользоваться своими книгами. Что касается его аргументов, то многие из них на самом деле заимствованы, особенно у Порфирия и Цицерона, чье "Гортензия" он никогда не мог забыть. Заимствования у неоплатоников не означали, что его долг не был связан с критическим инакомыслием.

Презрение Гиббона отражало общую враждебность к августинизму, характерную для Просвещения XVIII века. Для этой враждебности были причины. Ожесточенные споры Реформации и Контрреформации, приводившие к длительным войнам, наносившим огромный ущерб, в основном представляли собой споры между различными интерпретациями учения Августина о Церкви и благодати. Спор XVI века об оправдании только по благодати при условии только веры (спор, который казался скучным и неуместным разумным людям XVIII века) велся в рамках августинианских и средневековых идей и стал еще одной главой в спор о соотношении природы и благодати. В XVI веке обоим сторонам очень нравился Августин.

Указ Тридентского собора об оправдании (1547 г.) представлял собой мозаику из августинианских фраз, настолько антипелагианских, что протестанты не могли заставить себя поверить в его искренность. Прежде всего, отрицание Августином человеческой способности к совершенствованию имело, особенно среди янсенистов и кальвинистов, представителей, против которых Просвещение так резко реагировало. Опять же, Августин стоял за аскетический идеал. Протестантская Реформация заручилась широкой поддержкой мирян благодаря своему политически мотивированному

отвращению к монашескому идеалу, против которого выступали светские антиклерикалы, поскольку они поглощали слишком много богатства для поддержки своих институтов. Хотя между аскетической дисциплиной в обществе и доктриной оправдания благодатью при условии веры нет фундаментального противоречия Лютер попытался доказать, что монашеские обеты несовместимы с христианством Нового Завета. Просвещение разделяло это отвращение, но приняло августинианское убеждение Контрреформации в том, что Новый Завет учит аскетическому отказу от естественных благ. Вольтер и Гиббон видели в этом присущем христианству аскетизме основание для его отклонения: Евангелие благодати и мира никак не сделало мир материально богаче и не обескуражило военное величие.

Августин, конечно, считал подлинное христианство потусторонним. Свои ориентиры и критерии он вывел из соображений, выходящих за рамки процесса времени и истории. Хотя он был убежден, что этот мир - мир Божий, он не верил, что человеческая жизнь может полностью принадлежать светскому и материальному порядку или что основными ценностями могут быть власть, честь, богатство и секс. Цицерон неизгладимо запечатлел в его сознании, что они не могут быть путем к счастью ни для отдельного человека, ни для общества.

Литература

Бенедиктинское издание Августина в St Maur (Paris, 1679–1700), often reprinted, is in J. P. Migne, *Patrologia Latina* (Paris, 1841–2).

Проповеди G. Morin, *Sermones post Maurinos reperti* (Rome, 1930), C. Lambot, *Sermones Selecti* (Utrecht, 1950), and F. Dolbeau, *Vingsix Sermons aux Peuple d’Afrique* (Paris, 1996). A guide to these in P. P. Verbraken, *Études critiques sur les sermons authentiques de S. Augustin* (Steenbrugge, 1976).

Многие основные произведения имеют современные издания в двух сериях: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum and Corpus Christianorum.

Есть также значительный корпус английских переводов: в Oxford Library of the Fathers (1838–81), a series edited by M. Dods (T. & T. Clark, and Eerdmans), и три недавние серии, Library of Christian Classics, Fathers of the Church, and Ancient Christian Writers. Translations of *Confessions* (Oxford World’s Classics, 1992) и *The City of God* (H.

Bettenson, London, 1972, new ed. 1984). Лучшее издание "Исповеди - A. Solignac (Paris, 1962).

Превосходная биография без богословия: Peter Brown (London, 1967). Об идеях см. E. Gilson, *The Philosophy of St Augustine* (Eng. tr., London, 1960); J. Burnaby, *Amor Dei* (Norwich, 1995); G. Bonner, *Augustine, Life and Controversies* (London, 1964, new ed.

Norwich, 1986); E. TeSelle, *Augustine the Theologian* (New York, 1970);

R. A. Markus (ed.), *Augustine: A Collection of Critical Essays* (New York, 1972); on the Church, R. F. Evans, *One and Holy* (London, 1972); on ethics, H. A. Deane, *The Political and Social Ideas of St Augustine*

(Columbia, paperback 1963). О донатистах см. W. H. C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952, reprinted 1985). Нелллатонизм.: J. J.

O’Meara, *The Young Augustine* (London, 1954, paperback 1980); C.

Harrison, *Augustine, Christian Truth, and Fractured Humanity* (Oxford,

2000); R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London, 1983); Paul

Henry, *The Path to Transcendence* (Eng. tr. Pittsburgh, 1981); P. Courcelle,

Late Latin Writers and their Greek Sources (Eng. tr., Harvard, 1969); H.

Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics* (Gothenburg, 1967); G.

O’Day, *Augustine’s City of God* (Oxford, 1999).

Плотин отредактирован и переведен А. Х. Армстронгом, Классическая

библиотека Леба. Ежегодный обзор литературы об Августине публикуется в журнале *Revue destudes augustiennes* (Париж).

Сокращения
Ac Contra Academicos
B De baptismo
BC De bono conjugali BV
De beata vita
C Confessiones
CD De civitate Dei
CE De consensu evangelistarum
CG De correptione et gratia
CR De catechizandis rudibus
DDC De doctrina christiana
DEP Contra duas epistulas Pelagianorum
DP De dono perseverantiae
E Epistulae
EJo In epistulam Johnis
EP Contra Epistulam Parmeniani
F Contra Faustum Manichaeum
GC De gratia Christi et de peccato originali
GL De Genesi ad Litteram
J Contra Julianum Pelagianum
Джо Трактат о Евангелии от Иоанна
LA О свободе воли
M О нравах католической церкви и нравах манихеев
N О природе и благодати
O О порядке
P Повествования в псалмах
PM О достоинствах грешников
QA О количестве души
QH Вопросы по Семикнижию
QS На различные вопросы к Симплициану
R Отказы
S Проповеди
SL De Spiritu et Litera
Sol Монолог
T De Trinity
VR De vera Religie