

**ПОНИМАНИЕ И КОММЕНТИРОВАНИЕ
СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТЕКСТОВ
НА ПРИМЕРЕ РУССКОЯЗЫЧНЫХ КОММЕНТАРИЕВ
К ТРАКТАТУ СВТ. АВГУСТИНА ГИППОНСКОГО «О ГРАДЕ БОЖИЕМ».
ПОИСК АДЕКВАТНОГО ПОДХОДА**

Информация об авторе: Андрей Валерьевич Наместников, кандидат исторических наук, сотрудник НИИ социальных систем МГУ им. М.В. Ломоносова, ул. Павла Андреева, 28, корп. 4, 115162 г. Москва, Россия.

E-mail: andrewname@yandex.ru

Аннотация: Каковы общие принципы, делающие комментарий к тексту интересным для читателя? Важнейшим фактором является единая иерархия текстов у автора текста, комментатора и читателя, точнее, единое представление о наиболее авторитетном тексте. Вторым фактором является единое представление об общем направлении истории человечества и истории человеческой мысли у автора комментируемого текста, комментатора и читателя. Третьим фактором являются цели комментатора. Оптимальный комментарий пытается не учить или обличать автора текста, а учиться у него. Статья пытается найти ответ на вопрос о том, что же такое адекватный комментарий святоотеческого текста? В статье этот вопрос рассмотрен на примере русскоязычных осмыслений трактата Августина «О Граде Божиим». Всего рассмотрено 8 текстов российских и советских исследователей XIX–XX вв. Статья пытается показать, что рассмотренные попытки комментирования этого трактата не отвечают критериям адекватного толкования святоотеческого текста. Подавляющее большинство комментаторов не разделяли августиновского понимания Библии как Священного и наиболее авторитетного текста. Для них наиболее авторитетными текстами были труды немецких классических философов — Канта, Гегеля или Маркса. Комментаторы не разделяли библейского и августиновского понимания хода истории человечества и человеческой мысли, а были уверены в поступательном развитии знания, в том числе и миропонимания. Комментаторы рассматривали автора текста не с позиции ученика, а с точки зрения учителя, ищущего и находящего множество недочетов и погрешностей у Августина. Подобное положение делает невозможным ни понимание, ни адекватное комментирование творений Августина.

Ключевые слова: Святой Августин Гиппонский, Блаженный Августин, Августин Аврелий, философия истории, комментирование святоотеческих текстов, трактат «О Граде Божиим», *De Civitate Dei*, изучение трактата Августина «О Граде Божиим» в России, М. Красин, кн. Е.Н. Трубецкой, Г.Г. Майоров, В.В. Бычков.

COMPREHENDING AND COMMENTING PATRISTIC TEXTS
BY THE EXAMPLE OF RUSSIAN COMMENTARIES
ON SAINT AUGUSTINE'S TREATISE *DE CIVITATE DEI*
SEARCH FOR AN ADEQUATE APPROACH

Information about the author: Andrey V. Namestnikov, PhD in History, Researcher, Social Systems Research Institute, Lomonosov Moscow State University, Pavel Andreev 28/4, 115162 Moscow, Russia.

E-mail: andrewname@yandex.ru

Abstract: What general principles make a commentary interesting to a reader? The main factor is a common hierarchy of texts, i.e. a common perception of the most authoritative texts among the author of the text, the commentator, and the reader. Another factor is a common understanding of the history of mankind, and the history of human thought among the same three. The third factor is the aim of the commentator. An optimal commentary tries not to teach the author, but to learn from him. The paper attempts to answer the question, how should be an adequate commentary on a text, written by a father of the Church. The paper reviews eight Russian commentaries of the 19th and 20th centuries on Augustine's *The City of God*. It shows why the reviewed commentaries are inadequate. Most of them do not share Augustine's attitude to the Bible as the most authoritative text. The most authoritative texts for the commentators were the texts of German classical philosophers — Kant, Hegel, or Marx. The commentators do not share biblical and Augustine's perception of human history and the history of human thought, but believe in the progressive development of human knowledge, including world understanding. The commentators treaded the text not from the position of a pupil, but of a teacher, looking for and finding Augustine's mistakes and defects. This attitude makes it impossible either to understand or to comment adequately on Augustine's works.

Keywords: Saint Augustine, Philosophy of history, Commentaries on the Church Fathers, *De Civitate Dei*, *The City of God*, Russian comments on *The City of God*, M. Krasin, pr. E.N. Trubetskoy, G. Majorov, V. Bychkov.

I. Читатель — комментарий — текст

Иерархия текстов

У каждого исследователя и у каждого серьезного читателя есть своя иерархия текстов. Одни тексты для нас безгранично авторитетны, мы на них равняемся, через них смотрим на все остальные тексты, считаем их истиной или, по крайней мере, максимально близкими к истине. Такие тексты можно назвать «священными», хотя они могут и не быть текстами Священного Писания. Выбор текста, который в нашей иерархии текстов занимает верхнюю строку, определяется нашим мировоззрением.

На противоположном конце иерархии — тексты, пытающиеся опровергнуть мировоззрение тех текстов, которые для нас являются

«священными».

А между этими полюсами — бесконечное множество вариантов, и эти варианты полностью определяются нашим выбором наиболее авторитетных текстов, и, в свою очередь, уже формируют наше отношение к любому тексту — от нужных и полезных текстов, помогающих понять истину, — до вредных, бестолковых, сбивающих с толку и уводящих от понимания.

Эта иерархия текстов, хотя бы в самом общем виде, уже присутствует в голове у каждого серьезного исследователя/читателя.

В итоге, при разборе и комментировании любого текста подход комментатора практически полностью зависит от того, на каком месте в его личной иерархии текстов окажется комментируемая книга.

При изучении текста с высоким иерархическим положением комментатор выступает в роли ученика. Он (почти) не спорит с текстом, а пытается понять, что же имел в виду автор, что тот хотел сказать тем людям, для которых он писал. В спорных и сложных случаях комментатор всегда на стороне автора — ну, не может же быть глупостей и несуразностей в «священном» тексте, могут быть ошибки в переводе (с языка другого народа или с языка иной культуры) или комментатор сочтет, что сказывается его личная ограниченность, мешающая понять истинный смысл текста.

Если же текст занимает низкое положение в иерархии комментатора, то тот не будет выискивать смыслы, так как уверен, что искать смысл в подобных текстах — пустая потеря времени.

Какой же комментарий нам как *читателям* представляется наиболее интересным?

Всегда наиболее интересно читать комментарий, в котором представление о наиболее авторитетном тексте совпадает у трех человек:

1. автора комментируемого текста,
2. комментатора,
3. читателя комментария и комментируемого текста.

К примеру, если читатель — глубоко верующий христианин и наиболее авторитетным текстом для него является Библия, то наиболее интересным текстом или комментарием для него является тот, автор которого также рассматривает Священное Писание как самый важный текст. Таковы, например, отцы Церкви, ведь само их творчество можно рассматривать как комментарий на библейские тексты. И если мы хотим глубже понять, о чем же писали отцы

Церкви, то наиболее полезным для нас будет текст такого комментатора, который также ставит Библию на верхнюю строку своей иерархии текстов.

Если же мы, к примеру, признаем самым важным текстом не Библию, а, скажем, Хайдеггера, тексты отцов Церкви не вызовут у нас столь сочувственного интереса. В этом случае нас заинтересует лишь комментарий к тексту святых отцов, написанный человеком, считающим тексты Хайдеггера наиболее авторитетными. Но в этом случае, сами тексты святых отцов будут для нас представлять скорее исторический интерес.

Таким образом, еще до начала знакомства с текстами и с комментариями к ним, у нас уже присутствует в общих чертах отношение как к изначальному тексту, так и к комментарию, зависящее от того, какой текст является наиболее авторитетным для автора текста, для комментатора и для нас.

Вписывание текста в представление комментатора об истории человеческой мысли

Комментатор, прежде чем начать чтение текста, уже имеет хотя бы самое общее представление о том, *как и в каком направлении развивается человечество и человеческая мысль*. И комментируемый текст вписывается комментатором в его собственное понимание истории человечества, истории человеческой мысли, истории философии, истории религии, истории догматических учений, истории науки. Если мы верим в поступательное развитие человеческой мысли, то каждому мыслителю мы находим предшественников и последователей, и помещаем его на строго определенном месте на шкале развития мысли.

Нас со школы приучали верить, что существует прогресс в развитии человеческой мысли — от дикости первобытного человека к современной науке и технологиям. Но некоторые гуманитарии все же считают, что в гуманитарном знании прогресс совсем не очевиден, и мирозерцание, скажем, великих каппадокийцев или великих латинских христианских мыслителей, таких как Августин или Амвросий может быть глубже и интереснее современной философии постмодернизма. Но подобное представление о нелинейном развитии человеческой мысли стали распространяться не так давно, а в XIX–XX веках почти все верили в прогресс в развитии разума — по Канту, Гегелю или Марксу.

Сегодняшняя же культура постмодерна представляет нам целый

спектр схем развития мысли и сознания — от линейного прогресса или линейного упадка до более сложных схем — упадка, сменяемого прогрессом в переломной точке истории человечества, или наивысшего расцвета в этой переломной точке с постепенным угасанием, но распространением вширь.

И при рассмотрении любого комментария необходимо учитывать схему, которой осознанно, а чаще неосознанно пользуется комментатор — нужно понимать, в какую историю он вписывает комментируемый текст, в какое свое представление об истории.

Какой же комментарий в этом отношении представляется наиболее интересным для читателя? Конечно тот, в котором у комментатора, автора комментируемого текста и самого читателя совпадают *представления об истории человечества и истории мысли*.

Цели комментатора

Еще одним важнейшим фактором, который необходимо учитывать при рассмотрении комментария, являются *цели*, которые преследует комментатор.

Часто комментатор через комментируемый текст пытается исключительно доказать свои идеи, идеи, распространенные в его время, или, напротив, опровергать современные идеи или представления недавнего прошлого. Подобный подход крайне неадекватен и лишь уводит читателя в сторону от комментируемого текста.

Хороший комментарий должен, во-первых, комментировать текст, который находится на верхних строках рейтинга текстов комментатора, а, во-вторых, не вписывать комментируемый «священный» или близкий к «священному» текст в уже готовое представление комментатора о мире и человеке, а, изучая текст, менять и корректировать представления комментатора о мире и человеке. Хороший комментарий — это размышление о «священном» тексте, которое в итоге учит и меняет комментатора.

В оптимальном для читателя комментарии у автора текста, комментатора и читателя должны, в общем и целом, совпадать представления о мире и человеке. Понятно, что оптимальным для читателя будет тот комментарий, который стремится понять мировоззрение автора текста, а не вписать этот текст в другое представление о мироздании.

Идеальный комментарий

Какой же комментарий мне как *читателю* интереснее всего читать? Тот, 1) в котором комментируется текст, занимающий в моей

иерархии текстов место, наиболее близкое к «священному» тексту, 2) в котором мое *представление о мире и человеке, об истории человечества и истории мысли*, а также мое *понимание «священного» текста* в целом совпадает с представлениями и комментатора, и автора комментируемого текста. 3) Кроме того, комментатор должен ставить своей целью постижение мировоззрения автора и должен стремиться осмыслять мир и человека именно через это мировоззрение.

Если же я ставлю себя на место *комментатора*, то для создания оптимального для меня и для моего читателя комментария, я должен выбрать текст такого автора, мировоззрение которого мне максимально близко, и тексты которого находятся в топе моей иерархии текстов. В оптимальном комментарии я как комментатор должен занимать по отношению к тексту позицию ученика и учиться понимать мир, исходя из мировоззрения автора текста.

Наше представление об истории и комментирование древних текстов

Просвещенческие «шоры» приучают нас к мысли, что чем древнее текст, тем ниже он в нашем рейтинге текстов. Сегодня комментатор древних текстов часто склонен полагать, что уж он-то понимает, откуда и куда текла история в эпоху, в которой жил автор комментируемого текста. Мол, автор текста не понимал, а мы, «вооруженные современными научными знаниями», можем это четко видеть.

К подобному подходу нас приучили со школы. Но не кажется ли вам странным, что современники ничего не понимали, а спустя столетия ученые постигли смысл происходящих тогда событий? То есть для тысяч поколений людей смысла в истории и их жизни не было, или они, по крайней мере, неверно его понимали... И только мы его разглядели... Это звучит как-то очень высокомерно. Протицирую по этому поводу одну мысль блестящего современного историка Томаса Николаса Райта: «Согласно популярному модернистскому взгляду, сущность истории мы поняли только в последние двести лет, а авторы древнего мира ничего в этом не понимали, сочиняли кто во что горазд, сплетали легенды с собственными фантазиями и называли все это историей. По иронии судьбы, сама эта теория — типичный миф, оправдывающий культурный империализм Просвещения, однако не имеющий ничего общего с реальной исторической наукой античности. На самом деле древние историки понимали сущность истории ничуть не хуже нас, а порой и намного лучше» [Райт, 2013, с. 119].

Что должен представлять собой оптимальный комментарий на святоотеческие тексты?

Можете ли Вы поверить, что древние лучше разбирались в том, как и для чего устроен мир и человек, чем наши современники, вооруженные научными знаниями?

Думаю, что если Вас действительно интересуют тексты отцов Церкви и комментарии на них, то вы можете признать истинность этого предположения. Ведь если древние разбирались в этих вопросах хуже нас, то нам и нет смысла читать древние тексты отцов Церкви. В этом случае читать эти тексты можно лишь из исторического интереса, из желания представить себе развитие мысли от примитивного мышления древних до современной науки.

Если же мы читаем отцов Церкви и пытаемся их комментировать, то это значит, что их тексты находятся в топе нашего рейтинга, значит мы считаем эти тексты куда более важными, чем современные тексты, и пытаемся воспринимать все остальные тексты именно через мировоззрение святых отцов.

Но в этом случае мы должны и разделять с отцами Церкви единое представление о самом священном тексте. И в этом случае священным является текст библейских книг. Все труды отцов Церкви — это комментарий на библейские тексты. Мы пытаемся понять библейские тексты через комментарии отцов Церкви, а их тексты понять через библейские. При этом библейские тексты должны быть всегда чуть выше, именно они должны быть главным мерилom, которым мы можем оценивать тексты отцов Церкви. При помощи и поддержке текстов святых отцов мы пытаемся проникнуть в смысл библейских книг. Цель всех творений отцов Церкви — приблизить нас к истинному пониманию текстов Священного Писания, к пониманию смысла Откровения Бога, изложенного в библейских текстах.

Мы уже выяснили, что комментарий может быть оптимальным только в том случае, если комментируется текст, стоящий очень высоко в иерархии текстов как для *читателя*, так и для *комментатора*, и для *автора* комментируемого текста.

Начнем с конца этой цепочки.

Какой текст стоит на вершине иерархии для отцов Церкви?

Ответ очевиден — библейские тексты.

Следовательно, и для *комментатора* священным текстом должно быть именно Священное Писание Ветхого и Нового Завета.

Следовательно, и сам исходный текст, и комментарий к нему будут наиболее интересны такому читателю, для кого Библия и является священным текстом.

Думаю, что всем понятно, что Библия в этом случае не просто должна стоять на полке и почитаться как священная книга, но должна определять мировоззрение человека. Ссылка на библейские тексты должна выступать для такого человека самым сильным аргументом в дискуссии. Представления же, не вытекающие из библейских текстов или считающие библейские тексты лишь этапом (уже пройденным) на пути развития человека и разума, должны сразу отметаться таким человеком. Мировоззрение библейских книг должно быть образцом и мерилom. И если мы считаем, что какие-то концепции противоречат библейским текстам, мы принимаем точку зрения Библии и отвергаем другие подходы.

II. Комментирование трактата Августина «О Граде Божиим»

Трактат святителя Августина Гиппонского «О Граде Божиим» — это один из наиболее продуманных, наиболее зрелых текстов, созданных Августином — святым единой Церкви, одним из величайших мыслителей в истории человечества. Можно даже назвать этот трактат главным трудом всей жизни.

Он работал над ним около полутора десятка лет. Этот шедевр был сразу очень восторженно принят современниками, а затем в течение тысячи лет был самым переписываемым трактатом в Западной Европе — сохранилось наибольшее количество рукописей этой книги. Но и с изобретением книгопечатания положение не изменилось. «О Граде Божиим» был в числе первых напечатанных книг, и переиздания и переводы продолжают выходить по сей день.

В России этот труд Августина был переведен на русский язык впервые в конце XVIII века Иваном Тодоровским и Василием Беляевым, затем через 100 лет переведен в Киевской духовной академии, а в конце XX века был издан перевод на современный русский язык под редакцией Еремеева.

Сразу необходимо сделать несколько вводных замечаний. Во-первых, до сих пор (по состоянию на начало XXI века) не существует подробного комментария к трактату «О Граде Божиим» ни на одном из европейских языков! В лучшем случае, это «путеводители», подобные книгам O'Daly [O'Daly, 1999] или J. Wetzel [Augustine's City of God, 2012]. Научного комментария к трактату до сих пор не суще-

ствует, несмотря на глубокий и постоянный интерес к творчеству Августина в Западной Европе.

Трактат «О Граде Божиим» представляет собой компендиум знаний по истории, философии, герменевтике, эсхатологии, религиоведению и т.д. В трактате Августин дает целостную и законченную картину христианской философии истории, христианской историософии. Широта проблем и глубина их раскрытия делает этот труд Августина крайне сложным для комментирования. Тем не менее, очень многие идеи Августина, высказанные или подытоженные в этом труде, оказали сильнейшее влияние на мыслителей последующих времен вплоть до современности. И многие пытались комментировать отдельные темы этого трактата.

Православное отношение к Августину

Значение Августина для христианской Церкви можно представить, вспомнив деяния V Вселенского собора в Константинополе (533 год), составившего список из 12 отцов Церкви, творения которых являются основой церковного предания. Наряду с Василием Великим, Григорием Богословом, Иоанном Златоустом, Григорием Нисским и Амвросием Медиоланским в этом списке присутствует и Августин.

Сегодня отношение православных к Августину неоднозначно. Мало кто помнит деяния V Вселенского собора.

Для Западного христианства Августин сразу стал важнейшей фигурой. И уже в XIII веке у католиков появляется звание «Учитель церкви» (*Doctor Ecclesiae*). Изначально почитались только 4 Учителя Церкви — Амвросий, Иероним, Августин и Григорий Великий (сегодня католическая церковь почитает 36 Учителей Церкви).

Но в Восточной Церкви Августина плохо знали. А противостояние между православными и католиками сделали труды Августина очень подозрительными для православных. И уже начиная с XVII века русские богословы даже не решаются называть Августина святым — он для них только «блаженный» или «богословец».

«История почитания Августина в Восточной Церкви начинается, по-видимому, лишь в поствизантийский период. Известны две службы Августину, составленные афонским монахом Иаковом (Смирна, 1861) и архим. Иоанном Данилидисом (Афины, 1914). В русские Месяцесловы память Августина (15 июня) была внесена в XIX в. из греч. «Синаксариста» Никодима Святогорца. В современных Типиконах русских и греческих Церквей память Августина не указана. В 1991 г. в митрополии Фокиды (Элладская Церковь) был основан монастырь Августина (Августина-Серафима Саровского муж. мон-рь), где

хранятся частицы мощей блаженного и его матери св. Моники [Августин].

На русском языке совсем немного исследований, рассматривающих философию истории Августина и комментирующих трактат «О Граде Божиим». Мы в этом обзоре рассмотрим 8 отечественных исследователей, обращавшихся к творчеству Августина, и попытаемся понять, насколько адекватно они раскрывают взгляды Августина, а также попробуем выяснить, какой текст (или какой автор) для этих комментаторов Августина является «священным».

Михаил Яковлевич Красин (1832–1880)

Первым и наиболее интересным из русскоязычных комментариев стал труд М.Я. Красина «Творение блаженного Августина De Civitate Dei, как апология христианства в его борьбе с римским язычеством», вышедший в Казани в 1873 году.

Михаил Яковлевич Красин, закончив Московскую духовную академию со степенью магистра, преподавал русскую словесность в Ярославской духовной семинарии, а затем физику в Казанской духовной академии. Но в 1869 году кафедра физики и математики была закрыта, и Красин стал преподавать римскую словесность и латинский язык [Русский биографический словарь, 1903]. В 1873 году он получил степень доктора богословия за исследование о сочинении Августина «De Civitate Dei»¹.

В своей диссертации автор знакомит русскоязычного читателя с трактатом Августина, пытаясь вкратце пересказать его, рисуя историческую ситуацию того времени, останавливаясь на мировоззрении современников Августина. Красин воспринимает трактат «О Царстве Божиим» как последнюю апологию христианства на Западе и начало заката западного христианства. Разгром языческого мировоззрения и неоплатонических религиозных доктрин — вот главное значение этого труда Августина, по мнению Красина².

Но давайте посмотрим внимательно в то, что делает комментатор. Он изначально имеет представление о том, что Августин — предтеча заблуждений католического богословия³. Значение Августина рассма-

¹ М.Я. Красин не согласен с устоявшимся переводом названия этого труда на русский язык как «О Граде Божиим». Он считает, что вернее перевести это название как «О Царстве Божиим».

² «<...> несомненно, что творение «о царстве Божиим» было последнею апологией христианства на Западе» [Красин, 1873, с. 392].

³ «Августин был средоточием, в котором сошлись все тогдашние силы духовной производительности христианского Рима и из которого развилась

тривается как чисто апологетическое и нацеленное исключительно на критику и опровержение языческих представлений. В итоге — Августин представлен лишь как обличитель язычества. Развитие Августином христианской философии истории осталось вне рассмотрения исследователя. То есть автор встраивает этот трактат Августина в свое представление о развитии (а точнее упадке) Западной церкви и западного богословия.

Мол, Августин — это далекое прошлое христианской мысли, интересное лишь историкам и не имеющее прямого значения для современности.

Развивая свою точку зрения, Михаил Красин приводит очень вольную трактовку притчи Христа о сеятеле, разбрасывающем семена и на добрую почву, и на дорогу, и в тернии, и на хорошие почвы. Эта притча, по мнению Красина, относится не только к душам отдельных людей, но и к целым народам. Находясь под влиянием историософии Гегеля, выделяющего в качестве субъектов истории народы и делящего народы на исторические и неисторические, Красин утверждает, что у каждого народа есть национальные особенности, которые преломляют национальный образ христианства⁴. То есть отдельные народы уподобляются Красиным неверным и обольщаемым людям, которые не сохраняют верность Слову, и лишь некоторые народы способны принять христианское учение в чистом виде. Получается, что есть народы, *способные* принять христианство, и народы *неспособные*. Это уже совсем новое понимание христианского благовестия, точнее — непонимание.

И свою веру в *национальность, делающую возможным принятие христианства*, Красин сводит к следующему: греки из-за своих национальных особенностей приняли христианство во всей полноте и чистоте, а римляне — в формализме и материализме⁵. Мол, далеки были римляне от совершенства, не то, что греки! И никогда не было

вся последующая христианская богословская наука и литература не только в Италии, но и на всем римско-католическом западе» [Там же, с. 1].

⁴ «Вследствие этого каждый народ, которому проповедуемо было христианство, усвоил и проводил его в свою жизнь под свои особенным углом зрения; при чем каждый неизбежно отпечатлевал на нем свойства своих национальных особенностей...» [Указ. соч., с. 13].

⁵ «Греки и Римляне, национальные способности которых были так резко противоположны, сохранили свои противоположности и по принятии христианства, а само христианство у Греков сохранило чистоту, возвышенность и духовность, с каким оно вышло из уст Спасителя и Его апостолов, а под римским углом зрения получило материальный и формальный характер, ниспало до государственного института и преобразовалось в папское католичество» [Указ. соч., с. 13–14].

на латинском Западе чистого христианства. Папство и католицизм согласно Красину изначально заложены в национальном характере римлян. И Августин, согласно Красину — типичный римлянин со всеми недостатками типичного римлянина. И если историческое призвание римлян — политическое господство над миром, то призвание греков — духовное господство над миром. В итоге — вся история единой православной католической христианской Церкви на Западе оказывается историей изначального заблуждения, вызванного национальными особенностями римлян. Вся история западного христианства резко понижается в статусе и рассматривается как история ошибок и ересей. При этом восточное греческое христианство рассматривается как чистое и совершенное.

При таком подходе Августин как представитель римского богословия априорно должен совершать множество ошибок. А следовательно, Августина можно и нужно критиковать, и в подходе к Августину Красин занимает роль учителя, а не ученика. Имея изначальную задачу показать дефектность латинского христианства (в отличие от греческого) даже задолго до разделения Церкви, Красин и находит то, что ищет — многочисленные заблуждения Августина. И, по мнению Красина, изучение этих заблуждений практически бессмысленно для современности. Красин пересказал главный труд Августина, выделил (как он полагал) из него все ценное и создал возможность не обращаться к многотомному тексту оригинала, но ограничиться чтением краткого пересказа всех основных идей. Красин описал все значимые идеи Августина, выразил ему благодарность за вклад в борьбу с язычеством и сдал в архив.

Как же Красин понимает историософию Августина?

Красин анализирует понятие «civitas» у Августина и делает очень интересные вывод — «civitas» у Августина верно переводить не как «град», а как «царство» [Указ. соч., с. 147]. А под царствами имеются в виду два сообщества, на которые делится все человечество, две части человеческого рода: «Царство Божие, или небесное Августин называет собранием или обществом святых, частью пребывающим на грешной земле, а частью торжествующим уже на небе, церковью Божией, царством небесным, христианскою религией; напротив царство земное он называет царством века сего, обществом нечестивых людей и падших ангелов, Вавилоном и царством диавола» [Указ. соч., с. 148]. Стоит отметить, что Красин ветхозаветную Церковь тоже считает христианством и называет «христианской Церковью ветхозаветной» [Там же].

Разбирая мысль Августина, Красин отмечает неразделенность двух царств в земной истории: «Разделение этих царств началось еще в мире ангелов, но обособление их, пока оба они находятся еще на земле, выступает не резко; на земле они существуют совместно и современно и переплетаются так, что между членами одного нередко находятся члены, имеющие принадлежность другому и оба одинаково пользуются счастьем и несчастьем временной жизни <...> Окончательное обособление между царством Божиим и царством земным наступит после последнего страшного суда Христова, когда члены царствия Божия сподобятся предназначенного им вечного блаженства с Богом, а члены царствия земного будут осуждены на predeterminedенные им вечные мучения с диаволом».

Но, обобщая философию истории Августина, Красин упрощает подход Августина, говоря, что *civitas Dei* — это христиане, а *civitas terrena* — язычники⁶.

Но и эта идея не вписывается в философию истории, разделяемую Красиным — историософию избранных национальностей, согласно которой есть народы способные принять христианство, и народы неспособные.

Философии истории Августина и Красина конфликтуют, и единственное, в чем они могут найти общую точку — это деление на христиан и язычников. Только у Августина это деление должно пройти внутри народов и государств, а у Красина на язычников, христиан и христиан, отпавших от истинного христианства, должно разделиться человечество по народам — народы языческие, народы христианские и народы, отпавшие от христианства.

И Августина Красин просто вписал в своё понимание истории, определил его место и вынес вердикт — Августин для современности бесполезен. Августин, по мнению Красина, развенчал языческий неоплатонизм — дело великое, но дело прошлое. «Ученый апологет христианства сокрушил последние опоры, которыми думало поддержать себя отживавшее свой век язычество Рима» [Там же, с. 392]. А дальше он, мол, лишь способствовал развитию средневековой схоластики, которая рассматривается как течение западной мысли, отколовшейся от православия⁷. Августин, таким образом, может представлять лишь академи-

⁶ «Великая идея, развивающаяся в рассматриваемом нами творении Августина, есть идея царства Божия и царства земного, или — иначе — идея христианства и язычества, как двух половин человеческого рода» [Указ. соч., с. 351].

⁷ «Августин был средоточием, в котором сошлись все тогдашние силы духовной производительности христианского Рима и из которого развилась

ческий интерес. К такому выводу приходит автор первого и наиболее подробного комментария на трактат Августина «О Граде Божиим». И это вывод прекрасно сочетается с его околотеологическим пониманием истории — древность имеет преимущественно академический интерес, самосознание человечества раскрывается во времени, и сегодня человечество понимает себя и мир намного лучше, чем столетия назад.

Но это понимание Августина и его философии истории базируется на анализе текста или на несовместимости историософских позиций комментатора и автора?

Чего в этом выводе больше — бережного и тщательного изучения представлений Августина или априорной модели истории, присутствующей в сознании комментатора?

И нет ли у Вас ощущения, что даже в изложении Красина Августин намного глубже и интереснее, чем в тех выводах, которые Красин делает о нем?

Таким образом, комментарий Красина очень далек от оптимального. И мы вполне можем поставить перед этим комментарием следующие вопросы:

А может ли приверженец идей Гегеля дать комментарий на святоотеческие труды, который бы удовлетворил читателя-христианина?

Может ли комментарий, пытающийся заменить собой чтение исходного текста, который считается устаревшим по своим идеям, быть полезным?

Архимандрит Григорий (Николай Иванович Борисоглебский) (1867–1893)

Второй из рассматриваемых нами комментариев принадлежит архимандриту Григорию (Николаю Ивановичу Борисоглебскому). В 1891 году он заканчивает образование в Московской духовной академии, где остается на должности доцента на кафедре нравственного богословия и исполняет обязанности инспектора академии. В 1893 году он назначен на должность настоятеля посольской церкви в Константинополе (Стамбуле), но, собираясь в дорогу, умирает в Москве в возрасте 26 лет⁸.

Статья «Сочинение блаженного Августина «О Граде Божиим», как опыт христианской философии истории» — *семестровое студенче-*

вся последующая христианская богословская наука и литература на только в Италии, но и на всем римско-католическом западе» [Там же, с. 1].

⁸ Статья о Григории (Борисоглебском) присутствует в 12 томе «Православной энциклопедии». В электронном виде — [Григорий].

*ское сочинение в Московской духовной академии*⁹ — была опубликована в журнале «Вера и разум» в 1891 году.

Эта работа посвящена непосредственно той теме, которая нас интересует (комментарий на трактат Августина «О Граде Божиим»). Неискушенность подходов студента-богослова очень ярко показывает подходы к пониманию истории, господствовавшие в духовном образовании конца XIX века.

Каковы же основные черты понимания истории студентом МДА Борисоглебским?

Прежде всего, господствует просвещенческое представление о поступательном развитии человеческой мысли от древности к современности. Борисоглебский полностью уверен в наивности и мифологичности сознания древних, которые в основном философствовали, не владея фактами и по простоте принимали за историю собрание вымыслов и басен¹⁰. Соответственно и от древней философии истории нельзя ожидать многого¹¹.

Развитие понимания сущности исторического процесса сводится к следующей схеме: **самое древнее воззрение**, присутствующее почти у всех народов, — отсутствие какого-либо смысла в истории. Мир людей представлялся полностью зависимым от воли богов, чья воля была абсолютно беспринципной¹². **Вторым представлением** древ-

⁹ Проф. Н.Н. Глубоковский в своей рецензии на книгу В.И. Герье «Блаженный Августин. Зодчие и подвижники «Божьего царства». Часть 1», опубликованной в ТКДА, 1911, № 1, отмечает: «...он [речь идет о князе Е.Н. Трубецком, приводящем в своей книге крайне ограниченный список русскоязычных авторов, изучающих Августина — А.Н.] выбирает из них явно плохие работы (напр., статью иеромонаха Григория Борисоглебского, представляющее лишь семестровое студенческое его сочинение...)» [Глубоковский, 1911, с. 158–159].

¹⁰ «Наклонность древнего человека менее изучать факты и феномены, но более философствовать по поводу их, слишком вредно отзывалась на научности, точности и основательности всех вообще его познаний, в частности — и на философско-исторических воззрениях. <...> едва ли будет ошибкой, если сказать, что у древнего человечества совершенно не было истории; по своей наивности и простоте древний мир принимал за историю собрание вымыслов и басен» [Борисоглебский, 1891, т. I, ч. 2, с. 297].

¹¹ «Если сколько-нибудь удовлетворительная философия истории может возникнуть и развиваться на почве хорошо разработанной всеобщей истории, то наши ожидания в отношении философско-исторических воззрений древности должны заранее быть строго ограниченными. Этому вполне соответствует и действительность» [Там же, 298].

¹² Здесь нет возможности дать развернутую критику подобного понимания философии истории древних. Отметим только, что подобное понимание жизни людей как полностью подчиненной воле безразличных к человеку богов, отражено в «Илиаде» Гомера. Но даже в «Одиссее» уже другое

ности о сути истории Борисоглебский считает теорию исторического круговращения. Борисоглебский считает, что смена представлений о сути истории вызывается накоплением фактического материала по истории нескольких народов¹³. Это вполне соответствует просвещенческой модели понимания развития знания и в том числе философской мысли. **Третьим историческим воззрением** древних Борисоглебский считает представление о регрессивном движении народов к гибели и смерти человечества. **Четвертое представление** у древних — прогресс от худшего к лучшему — Борисоглебский считает наименее развитым на языческой почве и лишь отрывочно намеченным у Цицерона и Сенеки.

Далее Борисоглебский пытается показать влияние христианства на исторические представления древних. Каким же представляется вклад христианства?

Борисоглебский выделяет 4 основных истины, которые принесло христианство:

1. Учение об единстве всего человеческого рода¹⁴.
2. Представление о разумном Провидении¹⁵.
3. Цель человека — вне пределов земного бытия, **за гробом**¹⁶.

представление о причинах событий — бедствия посылаются богами за нарушение людьми справедливости — почитания богов и законов гостеприимства между людьми.

¹³ «Чтобы додуматься до мысли о порядке круговращательного исторического движения человечества, необходимо проследить исторический ход нескольких наций, подметить нечто общее в этом ходе и построить таким образом научно-смелую гипотезу об общем смысле и порядке исторического движения» [Там же, с. 300].

¹⁴ «Учение об единстве всего человеческого рода, объединенного не происхождением только от Адама (что было известно и из ветхозаветного откровения), а спасением во Христе, участием в деле Христовом, и — о таком единстве, где теряется различие эллина или иудея, где все человечество, при всех его национальных подразделениях, едино, как семья, «всем» членам которой ее Отец «хочет спасти и достигнуть познания истины» (1 Тим. II, 6)» [Борисоглебский, 1981, т. I, ч. 2, с. 304]. В указании цитаты опечатка — имеется в виду 1 Тим. 2:4.

¹⁵ «Если о провидении и активном вмешательстве богов в историю учили и язычество, то христианство принесло истину о разумном Провидении, об едином, истинном и безусловно благом принципе волевой деятельности promышляющего Ума, тогда как язычество положительно отказывалось понять смысл воли своих богов и прямо учило о беспринципности их деятельности» [Там же].

¹⁶ «Если язычество учило, что цель человека — здесь, на земле, то христианство, напротив, указывало ее вне пределов здешнего земного бытия, а там, за гробом, в лоне Отца небесного» [Там же, с. 304–305].

4. Богатство, красота, науки и искусство имеют смысл только если являются средствами к достижению загробной цели человеческой жизни¹⁷.

То есть христианство понимается как весть о загробном блаженстве, а не о спасении человека и мира.

Отметим, что понимание Борисоглебским древней философии истории очень далеко от фактического материала и основано отнюдь не на изучении древних мыслителей и писателей, а исключительно на упрощенной схеме постепенного накопления знаний человечеством, поступательного развития разума. Древность представляется дикой и стоящей на самых начальных ступенях развития разума. Христос как основатель христианства, по этой схеме, внес большой вклад в развитие человеческого разума. Основанная на христианских представлениях философия истории Августина по сравнению с языческими воззрениями представляется «чисто научной системой» [Борисоглебский, 1981, т. I, ч. 2, с. 304–305]. Сегодня, по мнению Борисоглебского, **человек осваивает науку, близится торжество разума, торжество человечества, приобщающегося к истине через христианскую науку.** История — это прогресс разума.

По сути — это подходы эпохи Просвещения, философия истории немецкой классической философии и ее популяризаторов, которых цитирует Борисоглебский, — М.М. Стасюлевича, Н.И. Кареева и В.И. Герье.

Для Борисоглебского спасение человеческого рода Христом не может рассматриваться как смысл истории: «Единою целью всего исторического процесса система Августина поставляет спасение человека в силу искупительных заслуг Господа Иисуса Христа и получение вечной блаженной жизни. Но каким образом эта цель может быть названа единою целью всего всемирно-исторического процесса? Какой же после этого смысл земного существования всех тех народов и лиц, которые даже своим знанием не причастны делу искупления?» [Там же, с. 315] То есть главным аргументом против понимания спасения как главной цели исторического процесса является наличие множества нехристианских народов. **Целью исторического процесса согласно представлениям Борисоглебского является не религиозное**

¹⁷ «Христианство провозвестило мысль, что благо здешней жизни: богатство, красота, искусство, наука и т.п., не будучи в состоянии быть целью человеческого бытия сами в себе, получают смысл только в том случае, если они являются средствами к достижению одной истинной цели» [Там же].

спасение всех народов Христом, а постепенный прогресс разума и приближение к христианскому идеалу. Верная философия истории в понимании Борисоглебского — это представление о прогрессивном развитии человечества через развитие разума. **Человечество постепенно движется к христианскому идеалу, когда и просвещение, и наука, и искусство, и государство, и дружба, и брак станут христианскими — тогда Христос и Его царство будут везде и во всем, и все — и поэт, и ученый, и царь будут единым сердцем и едиными устами служить только Христу. В этом всечеловеческое призвание. В этом единственный смысл истории человечества** [Там же, с. 320].

Эта философия истории действительно очень далека от взглядов Августина и от библейского понимания истории.

По мнению Борисоглебского, историософия Августина утвердила основные истины, которые принесло христианство в понимание истории, но Августин не понимает сущности исторического процесса, которая сводится им к развитию разума и постепенному укоренению христианских начал. Борисоглебский критикует Августина за то, что тот «однобоко» трактует цель истории только как религиозное спасение, отрицая остальные стороны жизни. Заметим, что эти выводы Борисоглебского очень далеки от воззрений самого Августина.

Просвещенческое понимание истории заставляет Борисоглебского признать множество недостатков в философии истории Августина. Она, мол, была достижением для своего времени, но сейчас полностью устарела и не соответствует современному уровню развития знаний. Сегодня наука философии истории шагнула далеко вперед. Августин представляет сегодня лишь академический интерес.

Воззрения Августина, по мнению Борисоглебского, наполнены пессимизмом и отрицают христианское просвещение, христианскую науку, христианское искусство, христианское государство, христианскую дружбу, христианский брак. «Ничто также для Августина и гражданское благоразумие и справедливость. Не видит никакого блага он и в жизни общественной» [Там же, с. 317–318]. «Ни искусство и ни наука, ни семья и ни государство, ни любовь и ни дружба не имеют ровно никакого значения для человечества!» [Там же, с. 39]

Кроме того, богословие Августина, по устоявшемуся представлению второй половины XIX века, является источником как католических, так и протестантских учений, отколовшихся от православной истины.

В итоге, с точки зрения Борисоглебского, философия истории Августина выглядит крайне противоречивой. Августин мало что понял в

истории и, согласно Борисоглебскому, постоянно подчеркивал непознаваемость Провидения, сокрытость от человека путей Промысла и конечных оснований истории, судеб отдельных народов.

Борисоглебский ничего не упоминает о подробном рассуждении Августина о причинах величия Римской империи. Не видит Борисоглебский и закона истории, которым Августин объясняет все, происходящее в истории.

Борисоглебский вписывает Августина в свое представление о постепенном развитии мысли — от античного круговращения до христианского осмысления человечества как единой семьи. Снова мы видим, как априорный подход полностью исказил понимание творений святителя.

Таким образом, и комментарий Борисоглебского очень далек от оптимального.

А может ли приверженец идей эпохи Просвещения дать комментарий на святоотеческие труды, который бы удовлетворил читателя-христианина?

Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920)

В 1891–1892 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии» публикуется три статьи князя Евгения Николаевича Трубецкого под общим заглавием «Философия христианской теократии в V веке», в которых он рассматривает развитие мировоззрения Августина и его учение о Граде¹⁸ Божиим. Уже в том же 1892 году выходит отдельное переработанное издание труда «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина»¹⁹. А в следующем году работа представлена в качестве магистерской диссертации на юридическом факультете Московского университета.

Князь Евгений Трубецкой практически кощунственно пытается представить Августина человеком, в котором до конца жизни были очень сильны языческие — в особенности манихейские — представления. Даже странно, что Трубецкой время от времени называет его «отцом церкви».

Князь вписывает Августина в свое представлении об истории. Оно выглядит следующим образом: V век представлял из себя критическую

¹⁸ У Трубецкого «град Божий» пишется с прописной буквы.

¹⁹ В 1897 году была опубликована вторая часть этого труда, посвященная уже другому веку и другому мыслителю — «Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Часть II. Идея божеского царства в творениях Григория VII и публицистов — его современников». Обе части переизданы одной книгой в 2004 году — [Трубецкой, 2004].

эпоху, когда церковь вступает в средние века. Античное государство распадается, и только церковь способна собрать народ для борьбы с язычниками. Народы собираются церковью, а не государством.

Согласно этой схеме, очень близкой к гегелевской, кульминацией древнего мира стало появление христианского учения и христианской церкви, завоевавшей греко-римский мир. От греко-римского мира церковь передается варварам и воспринимает в себя германские элементы. Это уже средневековье. V век — переход от древнего мира к средневековью. V век — время разделения латинского и греческого христианства.

Понимание истории Трубецким испытало сильнейшее влияние философии Владимира Сергеевича Соловьева.

Человек, согласно философии Владимира Соловьева, воспринятый Трубецким, спасается только в едином социальном организме — в богочеловечестве. С момента боговоплощения — с Рождества Христова начинается теократическая эпоха. Но теократия в христианской Римской империи не признавала свободы. Богочеловечество идет к идеальной теократии, в которой и благодать и человеческая свобода примиряются во Христе. Развитие человечества по Соловьеву должно привести к объединению римского папы и русского царя, когда будет достигнут идеал *теократии*.

Именно истоков *теократии* и ищет Трубецкой у Августина. «В истории западного христианства V век представляет особый, центральный интерес, потому что в эпоху крушения Западной Римской империи впервые ясно обрисовывается облик средневековой латинской теократии и формулируются те основные принципы, коими определяются ее отличие от христианства восточного. Изучение латинских учителей занимающей нас эпохи знакомит нас с идеальной основой этой теократии и дает нам ключ к пониманию всего последующего ее развития» [Трубецкой, 2004, с. 30].

V век стал временем ослаблением государства, когда единство империи скреплялось главным образом не государством, а церковью. Всемирное царство римской империи раздробляется на две части по воле языческого императора Диоклетиана. Единого Рима больше нет. «Нужно найти новый, идеальный Рим, который действительно мог бы стать центром всемирного общества в отличие от Рима языческого» [Там же, с. 32]. Император Константин Великий «чувствуя, что государство само себя спасти не может, обратился к сверхъестественной помощи и призвал церковь к обоснованию Рима. Он хотел *скрепить единое государство посредством единой церкви*» [Там же].

Таким образом, Трубецкой видит основную миссию церкви в V веке в создании нового, христианского Рима, как **органического центра всемирного общества — человечества**, в отличие от языческого Рима, который был лишь **внешним** средоточием. Церковь исполняет функции государства. «Церковное единство смешивается с государственным» [Там же, с. 33].

«Положив церковь в основу государственного здания, Константин и его преемники по тому самому естественно стремились властвовать в церкви, чтобы через нее господствовать над государством» [Там же, с. 33–34]. Но и церковь желает оставаться самостоятельной. Притязаниям государственной власти, имеющей центр в Константинополе, противопоставляется власть епископов с римским епископом во главе и с центром в Риме.

И на Востоке и на Западе Римской империи образуется христианская теократия, в которой церковь смешивается с государством.

Августин, по мнению Трубецкого, боролся с язычеством и одержал над ним победу, но язычество «всосалось в мирозерцание великого отца церкви под видом учения христианского». Христианская истина лишь постепенно раскрывается в богочеловечестве. Во времена Августина латинское язычество неизбежно оказывало сильнейшее воздействие на христианство. Сегодня же, по убеждению Трубецкого, христианская истина раскрывается намного более полно в христианской философии Владимира Соловьева, в учении о богочеловечестве.

Философия Владимира Соловьева, доминирующая во взглядах Евгения Трубецкого, полностью затмила глубину мысли Августина. Мы не видим в этом исследовании Августина. Здесь есть лишь грубая попытка втиснуть Гиппонского епископа в тесные рамки гегельянско-соловьёвских представлений о движении истории.

Александр Павлович Лопухин (1852–1904)

В 1892 году публикуется речь профессора богословия Александра Павловича Лопухина «Идея промысла Божия в истории, преимущественно по воззрению Августина и Боссюэта», произнесенная в Санкт-Петербургской духовной академии.

В представлениях Лопухина о развитии человеческой мысли доминируют эволюционные представления и просвещенческое понимание хода истории. Он убежден, что «ум древнего человека находился под подавляющим влиянием внешних сил природы» [Лопухин, 1898, с. 40]. Августин, конечно, был гением, но он был гением для своего века, и

своим современникам он дал «успокоительное разъяснение пережитых ими переворотов» и «общие начала для разумения путей домостроительства Божия в истории» [Там же, с. 18].

То есть и для Лопухина Августин представляет в основном исторический интерес. Августин высказал ряд интересных общих идей, которые были развиты впоследствии Боссюэтом²⁰, а затем в наиболее ясной форме — Лопухиным.

Лопухин не изучает текста Августина. Он крайне редко цитирует Августина или ссылается на его тексты. Создается впечатление, что Александр Павлович не удосужился прочесть текст трактата «О Граде Божием», а знает его лишь в пересказе. Да, для Лопухина нет смысла углубляться в изучение Августина — ведь труды Августина представляют в основном исторический интерес.

Лопухин и не ставит своей задачей изучение воззрений Августина. Лопухин уверен, что прекрасно их понимает. Для Лопухина главное — разоблачение взгляда на историю как на сцепление случайностей, того взгляда, который, по его мнению, преобладает в массе современного ему человечества, разочаровавшегося в биологическом эволюционизме и материалистическом представлении о прогрессе.

В противопоставление современному взгляду Лопухин рисует некое понимание истории, которое, как он полагает, берет начало от Августина, и далее развивается Боссюэтом — знаменитым французским проповедником и богословом XVII века епископом Жак-Беньин Боссюэ.

Согласно Лопухину, великие гении вторгаются в ход всемирной истории и производят в нем перевороты (снова гегелевская идея). «Тогда в народах происходит необычайное движение, и совершаются величайшие события, которые без такого случайного воздействия гения не совершились бы — по крайней мере в данный момент» [Там же, с. 23]. Эти гении скорее случайны. Но согласно Лопухину есть и закономерность в истории человечества — географические условия, сама форма земной поверхности. И случайное совпадение внешних условий с целями и делами людей может поворачивать историю. «Какая-нибудь случайность, происшедшая именно в данный, а не другой момент, создает или разрушает счастье отдельных лиц или целых народов» [Там же, с. 26].

Именно эта «пестрота» неувимых и необъяснимых случайностей и является, по мнению Лопухина, самой характерной чертой истории. Но это лишь одна — видимая — сторона истории. Одновременно

²⁰ В современном написании — Боссюэ.

можно наблюдать и воздействие неизменных законов, подчиняющих себе все случайные явления. По мысли Лопухина, оба эти начала — случайность и законы — равновесны в истории, и предпочитать одно из них другому неверно. Нельзя ни личность приносить в жертву необходимости, ни отрицать наличие общего плана в истории человечества. И соединением обоих начал истории является для Лопухина идея Промысла Божия.

Идея Промысла — это представление о бытии Существа бесконечно любящего, от которого и зависит план истории человечества.

Бог наделил человека свободой. Человек этой свободой злоупотребил и пал. Человек сделался рабом греха, и история человеческая есть история греховная. История получила характер воспитательного процесса под внешним руководством. И какова же эта цель? По мнению Лопухина целью является единство человеческого рода. И для Лопухина Град Божий Августина — это и есть единое человечество. По мнению Лопухина грады (Божий и земной) существуют сейчас, и весь ход и смысл истории сводится к полной победе Града Божия и исчезновению града земного, под которым Лопухиным понимается отрицательный процесс в человеческой истории, как развитие вторгшихся в человеческую природу элементов зла.

Подобное понимание градов не имеет ничего общего с августиновским. Напомним, что под градами Августин имел в виду два сообщества людей, на которые будет окончательно разделено все человечество в конце истории — сообщество спасенных и сообщество погибших.

Далее Лопухин пытается рассмотреть действие промысла в древней истории человечества. Смысл истории древних империй и возвышения Римской империи Лопухин сводит к созданию условий для распространения христианства по всему миру. Именно в этом и видит Лопухин появление Промысла. Это идеи Мелитона Сардийского, Евсевия Памфила или Павла Орозия, но не Августина. Августин, напротив, отрицает подобный подход. Для Августина империя ни в коем случае не совпадает с Церковью, с сообществом спасенных. Напротив, Августин подчеркивает, что варвары, покорившие Рим, были христианами, в отличие от множества римских язычников.

То есть целью всей истории древнего мира Лопухин считает приготовление человечества к христианству. Главное в истории I века — это не боговоплощение Христа и искупление на кресте человеческого греха, а приготовление человечества к христианству как высшему нравственному идеалу. Цель истории по Лопухину — вовсе не спасение человечества Христом, а распространение христианства как нравственного идеала. Здесь нет ничего от Августина, но очень ярко

отражается эпоха рубежа веков с попыткой сведения смысла христианства к нравственному совершенству.

Вместо понимания историософии Августина — химера из модных представлений того времени.

Владимир Иванович Герье (1837–1919)

Самым подробным исследованием об Августине на русском языке до сих пор остается книга «Блаженный Августин», изданная Владимиром Ивановичем Герье в 1910 году.

Через пять лет Герье издаст и еще одну книгу, посвященную непосредственно вопросам философии истории — «Философия истории от Августина до Гегеля». Уже из названия понятно, что философию истории Гегеля Герье считает пределом развития. Да, Герье — последователь философии Гегеля. Поразительно, чем мог Августин привлечь убежденного гегельянца? Видимо, очарование мысли и трудов Августина столь велико, что вызвало интерес и у почитателей немецкой классической философии.

Герье вслед за Гегелем рассматривает историю как развитие человеческого самосознания. Герье уверен, что только в наше время историческая наука накопила достаточно материала, чтобы понять историю.

Августина Герье ставит в самом начале развития исторического самосознания, у самых истоков осмысления истории. И, как и его предшественники, Герье видит в творчестве Августина прежде всего исторический интерес — он хочет понять, откуда начиналась философия истории. Но идеи Августина были интересны только для его времени. Сегодня они — анахронизм. Сегодня актуальны идеи философии истории Гегеля.

В результате Герье совершенно извращает мысли Августина. Вслед за Красиным, Борисоглебским и Трубецким Герье находит сильнейшее влияние язычества и манихейства на взгляды Гиппонского епископа. Согласно Герье, Августин осуждает государство как таковое, но считает, что христианская империя, устанавливая мир на земле, служит тем самым целям Божьего царства. Целью христианина Герье считает спасение для загробной жизни. Он полагает, что так же считает и Августин. Более того, он утверждает, что Августин видит целью земной истории человечества подготовку к небесному (то есть загробному) царству Божию [Герье, 2015, с. 9]. Герье уверен, что Августин воспринимает историю как нравственную эволюцию человечества, как религиозно-нравственный прогресс [Там же, с. 10].

Герье совершенно иначе, чем Августин или другие отцы Церкви, понимает суть христианства. По его мнению, «вся суть христианского

мировоззрения...: единобожие вместо многобожия и единое человечество вместо розни между эллинами, иудеями и варварами» [Там же, с. 4].

Таким образом, просвещенческие шоры, просвещенческое понимание хода истории человечества и путей развития человеческой мысли, не позволяют Герье понять мысль Августина. Принципиально иной, чем у Августина, набор «священных текстов» (для Герье это скорее тексты немецкой классической философии), иное понимание христианства, иное мировоззрение, делают многостраничный том Герье бесполезным комментарием для человека, разделяющего мировоззрение отцов Церкви.

Иеромонах Амвросий (Полянский)

Заметно отличается от рассмотренных нами комментариев кандидатская работа выпускника Казанской Духовной академии иеромонаха Амвросия (Полянского)²¹ «Учение о Царстве Божиим по сочинению блаженного Августина “О Граде Божиим”», опубликованная в 1903 году.

Тексты Августина для Амвросия находятся значительно выше в иерархии текстов, чем для Красина, Борисоглебского, Трубецкого, Лопухина или Герье. Амвросий читает текст «О Граде Божиим», часто цитирует его и дает на него ссылки.

Амвросий нигде не высказывает мнения, что тексты Августина — это лишь история, не имеющая никакого отношения к современности. Нет у него и утверждения об ошибках и неточностях Августина, нет представления об Августине как об отце католических заблуждений.

Но Амвросий не ставит своей целью понять Августина. Тема сочинения выбрана с полемической целью — противопоставить представление Августина утопическим современным ожиданиям золотого века на Земле со всеобщим братством, торжеством равенства, отсутствием богатых и бедных, и всеобщем наслаждении благами жизни. Идея Амвросия, подтверждаемая по его мнению Августином, в том, что «Царство Божие не в материальном наслаждении благами жизни, а в живом, постоянном общении с Царем Царства — Богом, Источником всякого блаженства, в вере в Него, в любви к Нему и протекающих отсюда успокоении и радости в Нем. Оно, стало быть, духовное Царство, а не та или иная организация внешних порядков» [Учение о Царстве Божиим..., 1903, с. 81–82]. То есть **Царство Божие не имеет никакого отношения к внешним порядкам**, является чисто

²¹ Амвросий позднее стал епископом Каменец-Подольским и Брацлавским, а умер от болезней в ссылке в Туркестане в 1932 году и причтен к лику святых.

духовным и **требует полного отказа от материальных забот и возложения всех материальных запросов на попечение Христа.**

Поставленная таким образом задача приводит к искажению представлений Августина. Рассмотрим лишь одно принципиальное искажение, касающееся понимания главного для трактата понятия — Града Божия.

Согласно изложению Амвросия, Царство Божие (то есть Град Божий) в некотором и весьма важном отношении выглядит скорее как церковная организация. **Из него можно выйти или в него войти.** Люди, согласно пониманию комментатора, могут переходить из града в град. Это неверно. В понимании Августина язычники, которые под конец жизни уверуют в Христа, являются гражданами Града Божия, хотя и не подозревают об этом. А члены христианской церкви, которые отрекутся от Христа, никогда не были гражданами Царства Небесного, но всегда принадлежали к земному граду. Августин НИ РАЗУ не говорит о возможности перехода из града в град. Он лишь говорит о том, что среди язычников есть граждане Града Божия, которые пока могут даже преследовать христиан, а среди тех, кто **называет себя** христианами и участвующих в таинствах Церкви, есть тайные враги, которые принадлежат граду земному. Августин не имеет в виду, что можно переходить из града в град. Он имеет в виду, что мы не можем сказать, к какому граду принадлежит другой человек, даже если он гонит христиан, или участвует в таинствах вместе с церковной общиной. Грады переплетены и окончательно разделятся только после всеобщего воскресения мёртвых и Последнего Суда.

Таким образом, неверно поставленная задача может нанести серьезный урон комментарию.

До сих пор мы рассматривали дореволюционных исследователей. Русскоязычные комментарии того времени на тексты Августина, создаваемые в основном преподавателями или студентами семинарий и духовных академий, отражают *глубочайший кризис русской духовной школы, насквозь пропитанной идеями немецкой классической философии.* Тут становятся понятными слова оптинского старца Варсонофия: «Смотрите, в семинариях духовных и академиях какое неверие, нигилизм, мертвечина, а все потому что только одна зубрежка без чувства и смысла. Революция в России произошла из семинарии».

В заключение обзора мы вкратце упомянем и двух советских философов и историков мысли.

Геннадий Георгиевич Майоров (р. 1941)

Геннадий Георгиевич Майоров опубликовал свою книгу «Формирование средневековой философии. Латинская патристика» в 1979 году. Августину посвящен один из трех разделов этого исследования.

Майоров с вполне марксистских позиций рассматривает Августина как представителя философии эпохи феодализма — философии упадка и варварства, стремящегося поставить философию на службу религии. Майоров считает основной чертой средневековой философии — обращенность в прошлое: «Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истеннее — такова максима религиозного сознания» [Майоров, 2014, с. 9]. Самым древним текстом считалась Библия и именно потому в ней и следовало искать истину. Правда, остается непонятным, почему, если принцип древности был главным, средневековое сознание не ставило Цицерона, Платона или Пифагора выше книг Нового Завета.

Майоров пытается вывести философские идеи из социально-исторической основы — из разложения рабовладельческого строя и формирования феодализма. Само христианство рассматривается как «продукт декаданса, “распада” рабовладельческого строя» [Там же, с. 21].

Майоров видит значительное влияние манихейства на Августина, считая два града Августина интерпретацией манихейского представления о борьбе добра и зла [Там же, с. 146–147, 148–149].

По мнению Майорова, античность не знала представления об историческом процессе и Августин стал первым философом истории (то же утверждает и Герье — это стало общим местом в русскоязычных работах по Августину). Библия же будто бы не дает ответа о конечной цели истории. Майоров полагает, что Августин рассматривает историю как претворение первоначального божьего плана — наказания людей — и ограничивает историю двумя катастрофами — грехопадением в начале истории и Страшным судом в конце [Там же, с. 224]. Майоров совершенно забывает о подлинном начале истории — творении человека Богом и жизни в Эдеме, и о подлинном конце истории — Царствии Божием. Только такое понимание истории — от сотворения и жизни в эдемском саду до торжества Царства Божия является и библейским, и августиновским.

Майоров видит в Августине создателя идеи всеобщего предопределения, полностью перечеркивая все мысли Августина о свободе воли человека. С таким же успехом можно было бы назвать создателем концепции предопределения и апостола Павла, но и в этом случае нужно было бы просто вычеркнуть из его посланий все рассуждения о свободе воли.

В итоге вместо Августина мы видим попытку втиснуть этого великого мыслителя в прокрустово ложе марксистских схем развития мысли и человека.

Может ли комментарий на Августина, созданный с марксистских позиций, адекватно отражать творчество Августина и быть интересным для человека, стремящегося изучать святоотеческое наследие?

Виктор Васильевич Бычков (р. 1942)

Виктор Васильевич Бычков подготовил свою книгу об Августине в 1981 году, но она была напечатана в сокращенном виде только в 1984. В полном же виде текст 1981 года был издан только в 1995 в составе монографии «Эстетика отцов Церкви: Апологеты. Блаженный Августин». В 2014 года выходит существенно дополненный и расширенный вариант этой книги под заголовком «Эстетика Блаженного Августина». Ее мы и рассмотрим.

У Быčkova Августин рассматривается как представитель переходной культуры — от античности к средневековью. Августин — «человек своего времени, он и мыслил и действовал в духе этого времени» [Бычков, 2014, с. 17]. «Однако, Августин был человеком своего времени. Характерной же тенденцией всего периода поздней Античности был кризис рационального, формально-логического мышления, кризис разума, как главного инструмента познания. В духовной культуре того времени спекулятивные философские системы уступают место иррациональным течениям, различным религиозным учениям, среди которых религия откровения занимала одно из видных мест» [Там же, с. 112–113]. То есть *Августин есть лишь отражение кризиса разума поздней Античности*.

Бычков уверен, что в творчестве Августина содержится масса противоречий. Огромное влияние на него оказал неоплатонизм, который, по мнению Быčkova, ощущается во всех работах Гиппонского епископа. Философию Августина Бычков считает эклектикой: «Таким образом, “единая система истиннейшей философии” Августина — это эклектическая философия, составленная на основе главных философских систем Античности» [Там же, с. 115–116].

В духовном пути Августина Бычков видит прежде всего привязанность к плотским удовольствиям: «...его удивительная привязанность к материальному миру с его плотскими удовольствиями, суетой и бесчисленными грехами свидетельствуют, что Августин <...> был плоть от плоти позднеантичной культуры» [Там же, с. 50]. Духовное развитие Августина с переходом от «эклектической философии Цице-

рона» к манихейству, затем к скептицизму, неоплатонизму и христианству Бычков рассматривает как повторение «пути развития всей позднеантичной духовной культуры последних пяти веков ее существования» [Там же, с. 52]. То есть духовное развитие человека полностью подчинено движению культуры.

Бычков утверждает, что Августину чужд «типичный для раннего христианства гуманизм как всеобщее человеколюбие» [Там же, с. 53].

Учение о двух градах Бычков считает отражением «хотя и в христианизированном виде, языческого, в частности манихейского, дуалистического мировоззрения» [Там же, с. 73–74].

Бычков полагает, что в граде земном его граждане могут прийти к осознанию града Божия при помощи культуры: «Оказывается, есть сложное и противоречивое образование, порожденное самим земным градом (конечно, не без участия Бога), и внутри него (града) существующее; развивающееся по мере движения человеческой истории и способствующее отдельными своими частями переходу граждан земного града от жизни «по плоти» к жизни «по духу». Таким образом предстает в теории Августина культура» [Там же, с. 75].

Согласно Бычкову, Августин считает, что Бог исправляет граждан земного града «бичом Божиим» — катаклизмами, и «гласом Божиим» — культурой. «В истории только мировые катаклизмы, стихийные бедствия, войны способствовали “очищению”, или духовному прозрению, какой-то части бесчисленного населения земного града. Здесь действовал “бич Божий”. Но кроме него есть еще и “глас Божий”, материализующийся на уровне земного града в различных формах культуры, доступных восприятию человеческой душой, имеющей от природы духовную основу. В культуре много сторон и аспектов, но в целом она должна быть направлена на улучшение человека, его возвышение к духовным идеалам» [Там же, с. 75–76].

Именно культура, по мнению Быčkoва, переводит человека из одного града в другой: «Культура, как и весь земной град, существует, по мнению Августина, во времени, имеет определенное историческое развитие от сотворения человека до конца мира. Град Божий — пребывает в вечности. Перейти из одного града в другой — значит осуществить переход от временного бытия к вечному бытию» [Там же, с. 76–77]. «Итак, земной град в процессе своего исторического существования создает, не без божественной помощи, конечно, культуру, лучшие достижения которой (прежде всего в сферах философии и религии) направлены на приобщение людей к граду Божию» [Там же, с. 89].

Августиновский «историзм», как утверждает Бычков, есть фальсификация фактов и идей: «В этом суть августиновского историзма — не беспристрастное изложение фактов истории культуры или философии, но активное использование из в своих идеологических целях, доходящее подчас до, пожалуй, внесознательной, фальсификации отдельных фактов или идей» [Там же, с. 88].

Бычков стремится вписать Августина в свои представления о развитии эстетической мысли. Искусство в этой схеме сливается с религиозным опытом. «Первобытный протоэстетический опыт чаще всего был слит с проторелигиозным сокральным опытом» [Там же, с. 27]. Но развитие религии понимается скорее по Фрэзеру или по Энгельсу и Моргану. *Христианство понимается Бычковым как синтез греческой умозрительной философии и ближневосточной деятельной религиозной мудрости* [Там же, с. 86]. И снова просвещенческий взгляд: эстетика как наука появляется в Новое время, но использует опыт древней мысли. Бычков даже дает свое определение эстетики как «науки о гармонии человека с Универсумом; <...> науки духовного гедонизма» [Там же, с. 32]. Вряд ли с таким подходом можно адекватно понимать Августина.

Таким образом, *в понимании В. Быčkova Августин — представитель кризиса разума — главной черты поздней античности. Августиновский историзм — это фальсификация в идеологических целях фактов и идей. Смысл града земного Бычков видит в создании культуры, которая и приобщает человека к граду Божию. И Августин вписывается в эту полумарксистскую историю эстетики.* Но подлинного Августина в этом изложении Быčkova абсолютно не видно.

Итак, практически все рассмотренные нами комментарии (за исключением лишь книги иеромонаха Амвросия (Полянского)) рассматривают Августина как человека, чьи мысли были интересны для своего времени, но совершенно не актуальны сегодня. Просвещенческая модель развития мысли изначально отрицает ценность и актуальность творений, созданных в античности. Августин — человек своего времени и изучать его сегодня можно лишь из исторического интереса, пытаясь понять ход развития человеческой мысли от древности к современности.

Обобщим выводы по русскоязычным комментариям на Августина (за исключением книги иеромонаха Амвросия (Полянского)).

На каком месте в иерархии текстов комментаторов стоят тексты Августина?

Далеко от топа рейтинга.

Какой текст для комментаторов является «священным»? Через какой текст они смотрят на все остальные тексты?

Главным образом, это тексты немецких классических философов от Канта и Гегеля до Маркса и Энгельса.

Какое представление об истории человечества и истории человеческой мысли разделяют комментаторы?

Комментаторы разделяют просвещенческое представление об истории, как о развитии человеческого разума. Соответственно, труды античных мыслителей сейчас могут представлять лишь исторический интерес.

Какую позицию занимают комментаторы по отношению к тексту Августина — позицию учителя или ученика?

Комментаторы ставят себя в положение учителя, разбирающего тексты «противоречивого» и «эклектичного» Августина.

Какую цель ставят перед собой комментаторы, пытаясь комментировать труд Августина?

Комментаторы хотят вписать Августина в свое представление об истории, базирующееся на идеях философии эпохи Просвещения (главным образом, на философии истории Гегеля и Маркса).

В итоге получается картина, которая сегодня является общепризнанной: в которой воззрения Августина крайне противоречивы; на его философию очень сильно повлияли язычество, манихейство и неоплатонизм, которые он не изжил, а эклектично соединил в своей философии; сам же Августин является основоположником католических заблуждений, создателем первой философии истории, творцом концепции всеобщего предопределения, а также отцом теории прогресса и нравственно-религиозной эволюции человечества. Думаю, излишне говорить, насколько эта картинка не совпадает с реальным Августином.

Выбор верного подхода для комментирования отцов Церкви и, в частности, свт. Августина

Есть ли смысл комментировать святоотеческие тексты, не разделяя мировоззрения библейских книг, не разделяя библейский взгляд на историю, как на историю спасения человека Богом, как на процесс, начавшийся с сотворения человека Богом и блаженной жизни в богообщении в Эдеме, как на процесс, который закончится Царством Божиим?

Все библейские книги имеют единое ядро понимания истории — все библейские книги рассматривают историю как историю взаимоот-

ношения человека и Бога, историю народа Божия, народа, в который войдут и все прежде языческие народы. Есть ли смысл комментировать отцов Церкви, если комментатор не разделяет представление об истории как истории взаимоотношений Бога и человека, как истории создания народа Божия?

Есть ли смысл комментировать святоотеческие тексты, если Библия не является для комментатора поистине священным текстом, через который он смотрит на мир, на человека, на другие тексты?

Есть ли смысл комментировать святоотеческие тексты с позиции учителя, считающего, что он намного лучше знает мир и человека, чем ученик, текст которого он разбирает?

Думаю, что смысла нет. В противном случае, получается не комментарий, а обличение и опровержения как самих отцов Церкви, так и истин Священного Писания. ***А это значит, что Августина сегодня необходимо заново читать и заново комментировать!***

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Августин — *Августин*. Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/62610.html#part_6 (дата обращения: 15.04.2022).

Амвросий, 1903 — *Амвросий (Полянский)*. Учение о Царстве Божием по сочинению блаженного Августина «О Граде Божием». Казань, 1903. 96 с.

Амвросий, 2003 — *Священноисповедник Амвросий (Полянский)*, епископ Каменец-Подольский и Брацлавский. Учение о Царстве Божием по сочинению блаженного Августина «О Граде Божием». Тверь: Булаг, 2003. 98 с.

Бычков, 2014 — *Бычков В.В.* Эстетика Блаженного Августина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. 528 с.

Герье, 2015 — *Герье В.И.* Философия истории от Августина до Гегеля. М.: Ленанд, 2015. 274 с.

Герье, 2014 — *Герье В.И.* Философия истории от Августина до Гегеля: Латинская па- тристика. М.: Рипол Классик, 2014. 270 с.

Глубоковский, 1911 — *Глубоковский Н.Н.* Рецензия на книгу В.И. Герье «Блаженный Августин. Зодчие и подвижники “Божьего царства”. Часть 1» // Труды Киевской духовной академии. 1911. №1. С. 125–162.

Григорий — *Григорий (Борисоглебский)*. Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/166646.html> (дата обращения: 15.04.2022).

Борисоглебский, 1891 — *Григорий (Борисоглебский)*. Сочинение блаженного Августина «О Граде Божием» (De Civitate Dei) как опыт христианской философии истории // Вера и разум. Харьков: Изд-во Харьковской духовной семинарии, 1891. Т. 1. Ч. 2. с. 134–168, 295–320.

КОММЕНТАРИЙ:
ОПЫТЫ

Красин, 1873 — *Красин М.Я.* Творение блаженного Августина De Civitate Dei, как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань: Унив. Тип., 1873. 392 [4] с.

Лопухин, 1898 — *А.П. Лопухин.* Промысл Божий в истории человечества. Опыт философско-исторического обоснования воззрений блаж. Августина и Боссюэта. СПб.: Тип. А.П. Лопухина, 1898. 123 с.

Майоров, 2014 — *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М.: Либроком, 2014. 296 с.

Райт, 2013 — *Райт Н.Т.* Новый завет и народ Божий. Черкассы: Коллоквиум, 2013. 704 с.

Русский биографический словарь, 1903 — Русский биографический словарь: в 25 т. / изд. под наблюдением председателя Императорского Русского Исторического Общества А.А. Половцова. СПб.: Тип. Гл. упр. уделов, 1903. Т. 9. 708 с.

Трубецкой, 2004 — *Трубецкой Е.Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2004. 598, [1] с.

Augustine's City of God, 2012 — Augustine's City of God. A Critical Guide / ed. by James Wetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 261 p.

O'Daly, 1999 — *O'Daly G.* Augustine's City of God. A Reader's Guide. Oxford: Oxford University Press, 1999. xii + 323 p.