

*А. А. Тащиан**

О МЕТАФИЗИКЕ БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ АВГУСТИНА

Публикация включает в себя исследование и перевод августиновского Письма 155. В этой работе «церковного периода» Августин дает критику взглядов «ложных философов» на вопрос обретения блаженства. Но ее нельзя относить ко всей традиции античной философии, как можно предположить исходя из популярного мнения о приверженности позднего Августина иррационализму. Через анализ содержания Письма и других связанных с ним сочинений выявлено, что в Письме Августин негативно оценивает представления о блаженстве обывательского сознания и стоического учения. Также установлено, что он проводит критику с неоплатонических позиций и что она не атакует, а наоборот, поддерживает интеллектуализм античной метафизики.

Ключевые слова: Августин, блаженство, «философы сего века», неоплатонизм, иррационализм, метафизика.

A. A. Tashchian

ON THE METAPHYSICS OF BLESSED LIFE IN AUGUSTINE'S PHILOSOPHICAL THOUGHT

The publication consists of a research and a translation of Augustine's *Letter 155* from Latin into Russian. In this work of his Church period Augustine gives a critique of «false philosophers'» views on the question of achieving beatitude. This critique, though, cannot be applied to the whole tradition of ancient philosophy, as it might be presumed from the popular opinion that the later Augustine was inclined to irrationalism. Through the analysis of the letter's contents and other relative works it is revealed that it is commonsensical and Stoic conceptions of beatitude that are negatively assessed by Augustine. It is also argued that Augustine's criticism is essentially Neoplatonic, and that it does not attack but supports the intellectualism of ancient metaphysics.

Keywords: Augustine, beatitude, «the philosophers of the present age», Neoplatonism, irrationalism, metaphysics.

* Тащиан Андрей Артемович, кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии факультета истории, социологии и международных отношений, Кубанский государственный университет; tashchian@gmail.com

Достижение блаженства — центральная философская и богословская проблема. В философском смысле это — вопрос об обретении абсолютного знания, мудрости, а значит, достижение блаженства прямо соотносено с познанием истины. Ведь познание существует в двух формах — теоретической (интеллект) и практической (воля), так что истина — предмет первой, а благо — второй, причем логически нет воли без мышления, и наоборот, отчего истина — благо, а благо — истина. Цель познания, стоящая перед субъектом, «душой», — в том, чтобы преодолеть конечность, обусловленную ее противоположностью всеобщей субстанции и достичь бесконечности. В религиозной мысли эта же проблема существует как проблема достижения вечной жизни*. И хотя в форме религиозного сознания — в представлении — цель познания как единство конечного субъекта и бесконечной субстанции всегда только предстоит, есть лишь будущее, нас интересует сама суть вопроса, его содержание.

Нужно указать, что в августиновском творчестве в целом философия и (христианская) религия противопоставляются не «абстрактно», *по* форме, так чтобы различие, скажем, разума и авторитета, мышления и веры фиксировалось как односторонний антагонизм, а лишь «реально», по содержанию, т. е. как определенная (ложная) философия и/или (нехристианская) религия противостоят истинной философии и/или религии**. Однако расхожий взгляд на развитие августиновской мысли таков: по мере того как Августин вовлекался в церковную жизнь, его воззрения на познание в целом получали характер, в котором все более определяющую роль играла религиозная вера, а философский разум утрачивал свою прежнюю значимость. Как следствие, среди ряда авторитетных исследователей популярен такой подход к истолкованию духовной эволюции Августина, в соответствии с которым его ранние «италийские» сочинения исполнены пафоса интеллектуализма и убежденности в действенности философии как способа продвижения к абсолютному знанию, а его зрелые и поздние труды, напротив, сурово критикуют рациональный путь познания и даже утверждают положения иррационализма, фидеизма и волюнтаризма. Так, например, В. Татаркевич уверен, что Августин «порвал с античным интеллектуализмом» в своем творчестве, утверждая «власть иррациональных сил души над разумом» [2, с. 302]; что, по Августину, «истину о Боге, которая перерастает возможности человека, может познать не разум, а вера» и что «вера является скорее проявлением воли, чем разума, а в еще большей степени делом чувств...» [2, с. 302]. А. Н. Чанышев, характеризуя мировоззрение гиппонца, говорит: «Августин утверждает, что воля выше, главное разума. Высший акт воли — акт веры. Следовательно, и вера выше разума. Волюнтаризм перерастает в фидеизм» [3, с. 400–401]. А. А. Столяров, наконец,

* Для иллюстрации приведем лишь следующие положения Августина: «Вечная жизнь есть само познание истины» [6, 1331]; «...только та жизнь блаженна, что вечна» [11, 24]; «Итак, лишь та жизнь блаженна, которая есть истинная жизнь, а истинна лишь та, что вечна» [10, 1522].

** Не приводя ссылки на наиболее «философские» труды Августина кассициакского периода, укажем на более зрелые и более «богословские» работы: *uera rel.*, 5, 8; *mor.*, 1, 21, с., 43, 9; *ciu.*, 22, 22, 4; *praed. sanct.*, 2, 5.

тоже убежден, что кредо зрелого и позднего творчества Августина состояло в том, чтобы бесповоротно утверждать примат веры над разумом [1, с. 69].

Хотя тексты Августина порой могут внушать такое впечатление, оно поверхностно. Поэтому наша «сверхзадача» состоит в том, чтобы на примере его Письма 155 (413–414 гг.) как продукта церковного периода показать, что Августин, несмотря на его христианскую религиозность, оставался приверженцем интеллектуальной традиции античной метафизики.

Письмо 155 является последним в переписке епископа Гиппона с имперским викарием в Северной Африке — Македонием*. И если в предыдущих письмах корреспонденты обсуждали частные этические вопросы, то в заключительном послании Августин трактует о всеобщем вопросе этики — об обретении блаженства. Августин признает, что исследуемый предмет обсуждался многими философами, у которых, однако, не было подлинного культа истинного Бога, ибо они мнили, что могут произвести себе блаженную жизнь, а не получить ее от Бога как подателя всякого блага. Видимая интрига состоит в том, что в своих ранних диалогах Августин мог сказать, что блаженная жизнь — это жизнь сообразно с лучшим в человеке, т. е. с разумом [6, 908; 948]; или что она следует за достигающим своей цели разумом, что и есть поистине совершенная добродетель [6, 876]. Спустя же тридцать лет в «Пересмотрах» [4, с. 69.] Августин корректирует свои прежние выражения, говоря, что хотя разум и есть лучшее в человеке, все же для обретения блаженства он должен жить сообразно не с ним (ибо получится, что он живет сообразно с человеком), но с Богом [6, 586–587]. Впрочем, еще ранее — в Письме 155 — гиппонец дает, по видимости, еще более резкую критику воззрений на блаженство, схожих с его ранними положениями.

Теперь, по Августину, является гордыней и нелепицей полагать, будто люди благодаря самим себе способны в состоянии конечности, смертности быть «авторами и как бы создателями своей блаженной жизни» [7, 667]. Философского «мудреца» тем более нельзя признать блаженным, если ему пришлось переживать непереносимые страдания и, дабы их прекратить, наложить на себя руки. Поэтому Августин увещевает своего корреспондента научиться быть пока блаженным лишь в надежде, ибо действительное блаженство даруется Богом тем, кто проявил непоколебимое благочестие и претерпел до конца. Ведущая мысль такого увещевания состоит в том, что чем больше человек в стремлении к блаженству полагается на свои собственные силы, а не на Божью милость, в тем большее заблуждение он погружается: явное эхо произошедшего столкновения с учением Пелагия (411 г.). Так что, отвечая на слова Македония, назвавшего Августина мудрецом, мыслитель говорит, что если он и имеет что-то от мудрости, то это он «принял от Бога, а не предпринял от себя», и что если он «в чем-то достоин похвалы, то не своим врожденным умом или заслугой, а Его благодатью» [7, 669]. Поэтому он призывает «отбросить суесловие и безумные враки ложных философов», мнящих, что обремененный грехом человек может, чтобы стать блаженным, полагаться на самого себя, тогда как

* К этой переписке относятся сохранившиеся *err.* 152–5, а также утраченное первое письмо Августина к Македонию, давшее ей начало.

лучшее в его природе — разум — не может высвободиться из заблуждения без божественного содействия [7, 669].

Однако видимое отвержение Августином определенных философских позиций не следует принимать за его отношение к философии вообще: эта логическая ошибка *pars pro toto* лежит в основании расхожих толкований его зрелого и позднего творчества как якобы феномена иррационализма, фидеизма и т. д. В действительности Августин всегда оставался верен метафизической традиции античной философии.

Чтобы в этом удостовериться, займемся прежде всего августиновским обращением к Псалму 143: 11–5*. В нем Псалмопевец взывает к Богу, моля освободить его «от руки чуждых сынов, чьи уста суесловны, и чья десница — десница неправедности» (Пс. 143: 11). Это воззвание делается против народа, обладающего всяческими земными благами, ибо «чуждые сыны» сочли благим народ, наслаждающийся преходящим блаженством, а Псалмопевец утверждает, что благ тот народ, чей Господь — Бог (Пс. 143, 15). Августин, комментируя Псалом, отмечает, что конечные блага не могут составлять блаженную жизнь и тем самым утверждает общую для философии и религии метафизическую истину: благо в его непосредственной «телесности», конечности (как принцип обывательской «мудрости») подлежит отрицанию.

Впрочем, по мысли Августина, истинное благо не может быть ограничено и конечным духом человека. Поэтому в Письме он указывает, что хотя разумно не связывать благо с «видимым телесным счастьем», народ также не должен фиксировать его в своей душе. Августин дополняет аргументацию еще одной цитатой: «Проклят всякий полагающий свою надежду в человеке». При этом ясно, что он держит в уме продолжение этого стиха: «и утверждающий плоть как свое основание...» (Иер. 17: 5). А это значит, что «душа» оказывается неприемлемым принципом в обретении блаженства, ибо в ней не преодолено отношение к конечному, к «плоти», непосредственная негативность какой-либо удерживает это начало в стихии изменчивого, преходящего. Поэтому Августин заявляет, что принципом блаженства может быть только всеобщая неизменная субстанция — Бог. Но такая оценка «души» как бытия изменчивого, а не пребывающего вечным образом вполне традиционна для античной философской мысли и Августина же в его ранних произведениях. Так, за два десятка лет до этого Письма Августин, как бы обращаясь к душе, восходящей к своему истоку, говорит: «...раз уж ты находишь свою природу изменчивой, переступи и себя саму» [8, 154] (см. также: [6, 1264]).

Но эти слова по своей метафизике созвучны даже тем положениям периода зрелости, по которым «смертный человек, ведущий тяжкую жизнь с изменчивыми духом и плотью», не способен высвободиться из заблуждений и стать блаженным, «если только Бог, свет умов (*lux mentium*), не поможет ему» [7, 669]. Эпитет «свет умов», использованный Августином в Письме, имеет неоплатоническое происхождение и (с некоторыми вариациями) встречается у Августина на протяжении всего его творчества. Наиболее примечательно его употребление в ранних *sol.*, когда Августин, моля Бога о содействии в познании, называет

* Здесь и далее ветхозаветные тексты берутся в версии *Vetus Latina*.

Его, помимо прочего, «отцом блаженства», а также «умопостигаемым светом» [6, 870–871]. Приведенный пример подсказывает, что развитое им позднейшее учение о божественной благодати как условия познания истины и обретения блаженства отнюдь не противостоит односторонне прежним философским изысканиям, но, напротив, уходит своими корнями в античный неоплатонизм. М. Эрлер, кстати, показал, что наличие в августиновской концепции благодати неоплатонических тем проявляется как раз в осознании естественной немощи человека и в надежде на приходящее извне спасение [5], а Ф. Риш, рецензируя Эрлера, даже отважился назвать Ямвлиха «предтечей августиновского учения о благодати» [13, 1152]. Августин и сам в позднейшем *сiи*. говорит, что неоплатоники (в лице Порфирия), несомненно, признают божественную благодать [12, 308], и что в этом смысле различие с ними лишь в том, что они не познали божественную благодать через Христа.

Значит, критикуя в Письме (наряду с обывательским сознанием) «философов сего века» [7, 670] как тех, кто увязал определенность высшего блага не со всеобщностью божественного, а с ограниченностью человеческого, Августин подразумевает далеко не всю философию. Сверх того, в своих трудах* он даже делит род «философов сего века» на виды, причем основанием является как раз определенность блага. Это основание вполне артикулировано, а само деление наиболее исчерпывающе в его Письме 118 (410 г.), где он говорит: «Ищущий, как достичь блаженной жизни, конечно же, ищет не что иное, как то, в чем полагается цель блага... т. е. в чем состоит высшее благо человека» [7, 438]. Далее отмечается, что целевое благо может полагаться, во-первых, в телесном, и тогда, по мнению мыслителя, мы получаем философский принцип эпикурейцев (в Письме 155 их место занимают «чуждые сыны», олицетворяющие обывательское сознание и близкие эпикурейцам из-за приверженности к чувственному). Во-вторых, высшее благо может полагаться в человеческом духе, и тогда получается философский принцип стоиков (которые только и могут подразумеваться в Письме 155, когда употребляется термин «философы сего века»). Но, по Августину, есть еще и те, что, противостоя эпикурейцам и стоикам, видят высшее благо в Боге: это — неоплатоники [7, 438–440]. Отсюда ясно, что августиновскую критику «суесловия и безумных врак ложных философов» в Письме 155 нельзя относить к этому последнему виду «философов сего века».

Следует далее указать, что эта критика ведется в философском аспекте именно с неоплатонической позиции. Неслучайно Августин признавал, что есть «также иные философы сего века», которые «все же узрели истину, неколебимую, неизменную, непреклонную, в которой пребывают все идеи (*rationes*) всех сотворенных вещей» [9, 776]. Так что тогда, когда он говорит о том, что лучшее для нас — Бог, к Которому душа должна прилепиться, дабы быть блаженной [7, 671–672], и встает вопрос об определенности, о форме этой божественной субстанции, то у самого же Августина на него имеется подготовленный неоплатониками ответ. Даже с учетом религиозной «близорукости» этих мыслителей, данный ответ для Августина безупречен философски: Бог — это «жизнь вечная, неизменная, умопостигаемая, умопостигающая, мудрая и делающая [других]

* Кроме *ep.*, 155, см.: *ep.*, 118, 13–16; *s.*, 156, 7–8.

мудрыми» [9, 776]. Это удостоверяет нас в том, что для зрелого Августина Бог как *summi bonum* имеет несомненную философскую значимость, ибо полагается как всеобщий самосознательный интеллект. Наконец, еще одним подтверждением того, что Августин и в позднейший период своего творчества держался не иррационалистических и волюнтаристских представлений о природе Божества, а сохранял свойственный платонизму интеллектуализм, является его примечание в позднейших *retr.*, где он говорит, что Платон не ошибся, сказав, что есть умопостигаемый мир, каковым термином он назвал сам предвечный и неизменный разум, посредством которого Бог сотворил [этот] мир. Поэтому Августин даже заключает, что если бы кто-то стал это отрицать, то это значило бы, что он считает Бога сотворившим сотворенное иррационально (*irrationabiliter*) или же что когда Бог творил или прежде чем творил, Он не знал, что творит, поскольку у Него не было разумного сознания творения (*ratio faciendi*) [6, 589].

Каков же итог? Несмотря на то что в Письме 155 как в работе церковного периода у Августина содержится видимая критика «суесловия и безумных враков ложных философов» в связи с вопросом об обретении блаженства, ее не следует относить ко всей традиции античной философии, так что популярная точка зрения на приверженность позднего Августина иррационализму, фидеизму и волюнтаризму является некорректной. Посредством проведенного анализа содержания самого Письма, а также других связанных с ним по времени и теме работ было выявлено, что в Письме Августин дает негативную оценку представлениям о блаженстве обывательского сознания и стоического учения. Но было также установлено, что августиновская критика в философском аспекте проводится, на деле, с неоплатонических позиций, а это означает, что она, даже будучи примером его творчества как религиозного писателя, не атакует, а наоборот, поддерживает интеллектуализм и субстанциализм античной метафизики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Столяров А. А. Августин Аврелий // Античная философия: Энциклопедический словарь. — М.: Прогресс-Традиция, 2008.
2. Татаркевич В. История философии. — Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000.
3. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — М.: Высшая школа, 1991.
4. Augustin. Contra Academicos (Vel De Academicis): Buch 1 / Einleitung und Kommentar von K. Schlapbach. — Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003.
5. Erler M. Die helfende Hand Gottes. Augustins Gnadenlehre im Kontext des Kaiserzeitlichen Platonismus // Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008. — S. 189–204.
6. Patrologiae cursus completus: Series Latina / accurante J. — P. Migne. — Parisiis, 1877. — T. 32 [=PL 32].
7. PL 33. — 1902.
8. PL 34. — 1887.

9. PL 38. — 1863.

10. PL 39. — 1865.

11. PL 40. — 1887.

12. PL 41. — 1900.

13. Risch F. X. Therese Fuhrer (Hg.), Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike. Texte, Personen, Institutionen, Stuttgart: Franz Steiner, 2008 // Göttinger Forum für Altertumswissenschaft. — 2011. — N14. — P. 1149–1155.

ПУБЛИКАЦИЯ

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

ПИСЬМО 155

(перевод с латинского языка и примечания А. А. Тащиана)*

Августин-епископ, служитель Христа и его дома,
приветствует в Господе своего любезного сына Македония

1. Хотя я в себе не нахожу мудрости, приписываемой мне тобой, я все же благодарю тебя (и еще больше должен) за столь искреннюю благосклонность ко мне. Меня радует, что мой ученый труд понравился столь великому мужу**. Но еще сильнее радует то, что, как я заметил, твой дух охвачен любовью к вечности и истине, а также к тому божественному и небесному граду, чей правитель Христос, и в коем одном суждено жить вечно и блаженно, если здесь жить праведно и благочестиво. Я вижу, как твой дух приближается к нему, и ценю его стремление в него проникнуть. Оттуда и происходит истинная дружба, не измеряемая временной выгодой, но оцениваемая безвозмездной любовью. Нельзя быть поистине другом человеку, не будучи сначала другом истине. А быть им можно не иначе, как бескорыстно.

2. Об этом много говорили и философы, но у них не найти истинного благочестия — подлинного культа истинного Бога, из которого должно выводить все правила праведной жизни. Ведь они, как я мыслю, желали сами себе создать блаженную жизнь, полагая, что ее нужно производить, а не получать, хотя только Бог ее податель. Ибо лишь Тот делает человека блаженным, Кто его создал. Это Он дарует великие блага Своего творения как благим, так и злым, дабы они были, были людьми, обладали чувствами, наполнились силами и изобиловали средствами. Он отдаст Себя благим, дабы они были блаженными, ибо их благодать — тоже Его дар. Те же, что в сей тяжелой жизни, в смертных членах, под бременем тленной плоти, возжелали быть авторами и как бы создателями своей блаженной жизни, словно домогаясь и удерживая ее собственными добродетелями, менее всего сумели изведать Бога, противящегося их гордыне, ибо они искали и вдохновлялись не в том источнике добродетелей. Поэтому

* Перевод выполнен по изданию: CSEL, 44, 430–47.

** В *ep. 154* Македоний сообщает, что прочел первые три книги *сiу*.

они впали в нелепейшее заблуждение: хотя они уверяют, что мудрец остается блаженным даже в быке Фалариса*, они вынуждены признавать, что порой следует избегать блаженной жизни. Ибо они уступают усилившимся телесным бедам и считают, что в труднейших тяготах нужно отступить от этой жизни. И я не хочу говорить здесь о том, что нельзя невинному человеку убивать себя, ибо этого не должен делать даже виновный. Я об этом много сказал в первой** из трех книг, что ты любезно и тщательно прочел. Но если трезво подумать и судить без гордыни, о какой блаженной жизни идет речь, когда мудрец, держась ее, не рад ей, а вынужден отвергать ее, накладывая на себя руки?!

3. Как ты знаешь, у Цицерона в последней части пятой книги «Тускуланских бесед» есть место, достойное внимание в связи с этой темой***. Когда он говорил о телесной слепоте и утверждал, что мудрец может быть блаженным, даже будучи слепым, он назвал многое, что радует через слух. И так же, если бы он был глух, то приносящее радость передалось бы зрением. Но если бы такой человек лишился обоих чувств и стал слепым и глухим, то Цицерон тогда бы не осмелился отстаивать свое мнение и назвать его блаженным. А ведь он также добавил тяжелейшие телесные муки, которые, если бы и не убили его, то послужили бы причиной того, чтобы он убил себя сам и, освобожденный своей добродетелью, вошел в гавань бесчувствия****. Значит, мудрец так уступает и подчиняется ужасным несчастьям, что вынужден из-за них совершить самоубийство. И кого бы он пожалел, чтобы избавиться от этих зол, если он не жалеет себя самого? Мудрец-то, конечно же, всегда блажен и, конечно же, не может по причине какого-либо бедствия утратить блаженную жизнь, утвержденную в его власти. Но в слепоте и глухоте, а также в диких телесных муках он или теряет блаженную жизнь, или выходит, что если она еще есть в этих скорбях, то по этим мыслям ученых мужей блаженная жизнь иногда такова, что вынести ее мудрец не может. Или, что нелепо, она такова, что мудрец должен ее не выносить, но избегать, прекращать, оставлять и лишать себя ее с помощью меча, или яда, или другой добровольной смерти. Так что он никак не мог бы пребывать в гавани бесчувствия, как полагали эпикурейцы и другие, разделявшие подобную глупость; или же он блажен потому, что освобожден от такой блаженной жизни, словно от какой-то чумы. О безмерное самохвальство гордыни! Если блаженная жизнь состоит в телесных муках, почему бы мудрецу не оставаться в ней и не наслаждаться? Если же она жалка, то что же, скажи мне, как не спесь, удерживает его от признания, от того, чтобы молить Бога, просить Его справедливого и милостивого, могущего отвратить или укротить бедствия этой жизни, или же вооружить твердостью их переносить, или вовсе освободить от них, а после даровать поистине блаженную жизнь, куда не может быть допущено никакое зло и где никогда не может быть утрачено высшее благо.

4. Награда благочестивых такова, что в надежде обрести ее мы ведем нашу временную и смертную жизнь, не столько радуясь, сколько терпя. Мы стойко

* Орудие казни, применявшееся тираном Акраганта Фаларисом (VI в. до Р. X.).

** *Ciu.*, 1, 17, 27.

*** *Tusc.*, 5, 38–40.

**** *Tusc.*, 5, 40, 117.

переносим ее бедствия по доброй воле и с Божьей милостью, довольствуясь Божьим обещанием вечных благ Своим верным и нашим исполненным надежды ожиданием. К тому увещевает нас Павел: «Утешайтесь надеждою, в скорби будьте терпеливы»*. Как мы должны терпеть, он показывает, произнося «утешайтесь надеждою». К этой надежде я и побуждаю через Иисуса Христа Господа нашего. Ибо Сам Бог-наставник при скрытом величии Своей божественности и видимой немощи плоти не только научил словами пророчества, но и укрепил примером Своего страдания и воскресения. Так, в одном апостол показал, что мы должны терпеть, а в другом — на что надеяться. Те [философы] также заслужили бы Его милость, если бы не пытались, возносясь и раздуваясь от гордыни, тщетно создавать себе ту блаженную жизнь, которая, как было подлинно обещано лишь Богом, будет дарована Его почитателям после этой жизни. А потому разумнее другое положение того же Цицерона: «Ведь эта жизнь есть некая смерть, и, если угодно, я мог бы быть ее плакальщиком»**. Но как же можно утверждать ее в качестве блаженной, если правильно ее оплакивать? И разве потому, что ее правильно оплакивать, не доказано, что она жалка? Итак, прошу тебя, благой муж, приучись пока быть блаженным в надежде, чтобы быть таким в действительности, когда награда вечного счастья будет платой за неизменное благочестие.

5. Если мое длинное письмо тягостно, то «сам заварил ты»***, назвав меня мудрецом. Я и посмел все это говорить, дабы показать тебе мудрость не такой, какова она для меня, но такой, какой она должна быть. В сем веке она — истинный культ истинного Бога, дабы в будущем быть достоверным и цельным плодом. Здесь она — неизменное благочестие, там же — вечное счастье. Если я что имею от этой одной истинной мудрости, я принял от Бога, а не предпринял от себя. И его во мне, как я, веря, уповаю, усовершит Тот, от Кого, как я смиренно радуюсь, оно начало быть. Я не сомневаюсь в том, чего Он еще не дал, и благодарен за то, что Он уже дал. Ибо если я в чем-то достоин похвалы, то не своим врожденным умом или заслугою, а Его благодатью. Ведь самые пронизательные и превосходные умы впадали в тем большие заблуждения, чем более самонадеянно поспешали как бы своими силами вместо того, чтобы, умоляя и исполняясь доверия, просить Бога показать им путь. Каковы же заслуги каких бы то ни было людей, если Он, пришедший не с причитающимся возмездием, но с безвозмездной благодатью, обрел всех грешников, будучи один свободным от греха освободителем.

6. Раз уж нас радует истинная добродетель, скажем Ему, что мы читаем в Его Писании: «Возлюблю Тебя, Господи, добродетель моя»****. И если мы желаем быть поистине блаженными (чего не можем не желать), с преданным сердцем будем держаться того, чему научились мы в том же Писании: «Блажен муж, для которого имя Господа — надежда его и который не оглядывается на суесловие и безумные враки»*****. Силой какого же суесловия, какого безумия,

* Рим. 12: 12.

** *Tusc.*, 31, 75.

*** Теренций. Формион, 318.

**** Пс. 17: 2.

***** Пс. 39: 5.

какой лжи может смертный человек, ведущий тяжкую жизнь с изменчивыми духом и плотью, обремененный столькими грехами, подвластный стольким искушениям, подчиненный стольким расстройством, обреченный на вполне справедливое наказание, полагаться на себя самого, дабы стать блаженным, когда даже то, что у него есть в его преимуществе по достоинству его природы, т. е. ум и сознание, он не способен высвободить из заблуждений, если только Бог, свет умов, не поможет ему? Итак, прошу тебя, отбрось суесловие и безумные браки ложных философов, ибо не будет в нас ни добродетели, если только не содействует Тот, Кто нас поддерживает; ни блаженства, если не содействует Тот, Кем мы наслаждаемся, и благодатью бессмертия и непорочности не поглотит все изменчивое и тленное в нас, что само по себе есть немощное и некая материя бедствий.

7. Коль уж я знаю тебя как государственного человека, посмотри, как явствует из Писания, что у блаженства человека и государства один источник. В Писании некто, исполненный Святого Духа, молясь, говорит: «Избавь меня от руки чуждых сынов, чьи уста суесловны, и чья десница — десница неправедности. Их сыны словно новая поросль в ее молодости. Дочери их сложены и украшены, как храм. Их кладовые так полны, что отгрыгивают содержимое. Овцы их плодovitы и преумножаются. Их волы тучны. Нет пролома в оградах, нет пропажи и шума на их улицах. Они назвали блаженным народ, у которого все это есть. Блажен же народ, чей Господь — Бог его»^{*}.

8. Смотри: по увеличению земного счастья называют народ блаженным лишь чуждые сыны, каковые не принадлежат к возрождению, которым мы сделаемся сынами Божиими. Молящий просит избавить его от их руки, дабы не быть завлеченным в их мнения и нечестивые грехи. Ибо, сказав об их суесловии, он еще упомянул, что «они назвали блаженным народ, у которого все это есть», в чем состоит счастье, искомое любителями сего мира. И он говорит «чья десница — десница неправедности», т. к. они положили наперед то, что должно было быть положено после, как правое предпочитается левому. Ведь, даже обладая этими благами, не следует полагать в них блаженную жизнь: они должны быть подчиненными, а не главными; ведомыми, а не ведущими. И если бы мы спросили молящегося о том, чтобы его избавили и отделили от чуждых сынов, назвавших «блаженным народ, у которого все это есть»: «Ну, а сам как думаешь? Какой народ называешь блаженным?», разве он сказал бы: «Блажен народ, чья добродетель — в его душе». Если б он так сказал, он хотя бы и отделил этот народ от утверждавшего блаженную жизнь в этом видимом телесном счастье, но пока еще не превзошел всякое суесловие и лживое безумие, ибо, как в другом месте учит Писание: «Проклят всякий полагающий свою надежду в человеке»^{**}. Значит, и в себе ее нельзя полагать, ибо это — сам человек. Поэтому для того, чтобы превзойти пределы всякого суесловия и лживого безумия и полагать блаженную жизнь там, где она воистину есть, он говорит: «Блажен народ, чей Господь Бог его».

^{*} Пс. 143: 11–15.

^{**} Иер. 17: 5.

9. Итак, ты видишь, откуда следует просить то, чего желают все ученые и неучи, хотя многие, заблуждаясь и гордясь, не знают, откуда просить и где получать. В одном божественном псалме порицаются сразу и те, и другие: и надеющиеся на свою добродетель, и кичащиеся изобилием своих богатств*, т. е. философы сего века и те, что ненавидят такую философию и называют блаженным народ, обладающий земным богатством. Поэтому мы от сотворившего нас Господа Бога нашего должны просить дар добродетели, чтобы преодолеть зло этой жизни, и блаженную жизнь, которой бы мы могли в ее вечности наслаждаться после этой жизни, так, чтобы и в добродетели и в награде за добродетель, как говорит апостол, хвалящийся хвалился о Господе**. Этого следует желать себе и государству, граждане которого мы есть. Ибо оно блаженно оттуда же, откуда и человек, ведь оно — не что иное, как единоедушное множество людей.

10. Поэтому если все твоё благоразумие, с которым ты печешься о вещах человеческих, если все мужество, с которым ты не страшишься несправедливости с чьей-либо стороны; если вся воздержанность, которой ты удерживаешься от разложения, претерпеваемого в людской обыденности; если вся праведность, с которой ты справедливо судишь и даешь каждому свое; если все это трудится и тужится для того, чтобы телесно здравствовали те, кому ты этого желаешь; чтобы они в безопасности и защищенности от всякого посягательства имели сынов словно новую поросль в ее молодости, дочерей, украшенных, как храм, полные кладовые, отгрыгивающие содержимое, плодовых овец, тучных волов, и чтобы у них не было пролома в оградах, не было пропажи и шума на их улицах; то это так же не будет твоими истинными добродетелями, как и не будет все то блаженством. Здесь та моя сдержанность, каковую ты благосклонно хвалил в своем письме***, не должна мне помешать высказать истину. Если, говорю, твоё какое бы то ни было руководство, обеспечиваемое упомянутыми мной добродетелями, имеет целью устроить так, чтобы люди не испытывали по плоти никакого вреда и муки, и ты не считаешь принадлежащим себе то, благодаря чему они приносят тот покой, что ты пытаешься сохранять, т. е. (выражаясь прямо) как ими чтится истинный Бог, в Ком всякий плод мирной жизни, то все эти старания ничуть не помогут тебе в достижении поистине блаженной жизни.

11. Похоже, я говорю это с меньшей сдержанностью и немного позабыл обычную манеру моих возражений. Но если сдержанность — не что иное, как страх не понравиться, то я сдерживаюсь не из-за этого страха. Ибо если я буду более стеснен в увещании о том, о чем я считаю спасительным увещевать себя самого, я страшусь, как бы сначала и по праву не разонравится Богу, а затем дружбе, которой ты меня почтил. Пусть я буду более сдержан, когда я возражаю тебе в защиту других. Когда же я возражаю в твою защиту, то я тем более свободен, чем более дружелюбен, ибо тем более дружелюбен, чем более верен. Впрочем, я не стал бы тебе этого говорить, если бы только

* Пс. 48: 7.

** 2 Кор. 10: 17.

*** Ер. 154: 1.

не хотел быть сдержанным. Ибо если, как ты сам писал, сдержанность «у благих людей — самое действенное средство в овладении трудностями»^{*}, то пусть она поможет мне в твою защиту перед самим же тобой, чтобы я мог наслаждаться тобой в Том, Кто открыл мне доступ и внушил доверие к тебе, в особенности потому, что то, что я советую (как я могу легко догадаться), уже в твоей душе, будучи поддержанным и подкрепленным многими божественными дарами.

12. Если, осозная, от Кого ты получил добродетели, и Кого благодаря, ты относишь их к Его культуре даже на этом твоём мирском посту; если ты подчиненных твоей власти людей поднимаешь и приводишь к почитанию Его через пример своей религиозной жизни и путем ревностного попечения с помощью подбадривания или же устрашения; если в том, что твоим посредством они живут безмятежней, ты не стремишься ни к чему, кроме того, чтобы они в этом мире могли заслужить награду Того, с Кем они будут жить блаженно; то и те самые добродетели будут истинными, и через содействие Того, Чьей щедростью они дарованы, они будут так возрастать и совершенствоваться, что, несомненно, доведут тебя до жизни поистине блаженной, каковая не иначе, как вечная. В ней уже не нужно будет отличать благое от дурного, которого не будет; мужественно терпеть противное, ибо будет только любимое, и не будет того, что бы мы терпели; воздержанностью обуздывать влечение, ибо мы не будем чувствовать никаких побуждений; со справедливостью оказывать поддержку бедствующим, ибо не будет бедствующих и нуждающихся. Там будет одна добродетель, и она же будет как добродетелью, так и наградой за нее, о чем говорит в Писании любящий ее человек: «Мне благо прилепляться к Богу»^{**}. Там это будет полная и вечная мудрость, и она же воистину блаженная жизнь. И это, разумеется, есть достижение вечного и высшего блага, прилепляться к которому в вечности есть предел нашего блага. Пусть же эта добродетель называется и благоразумием, ибо она предусмотрительно будет прилепляться к благу, которого не утратить; и мужеством, ибо она будет крепчайшим образом прилепляться к благу, от которого ее не отторгнуть; и воздержанностью, ибо она будет прилепляться к благу самым безупречным образом, от чего ее не извратить; и справедливостью, ибо она будет в высшей степени праведно прилепляться к благу, которому она заслуженно подчинена.

13. Впрочем, и в этой жизни добродетель — не что иное, как любить то, что следует любить. Выбирать — дело благоразумия; не уступать никаким трудностям — дело мужества; соблазнам — воздержанности; гордыне — справедливости. Почему мы выбираем то, что любим в особенности, как не потому, что не находим ничего лучше? Это лучшее — Бог, и, если мы, любя нечто, предпочитаем это Ему или сравниваем с Ним, мы не умеем любить самих себя. Ибо для нас лучшим является то, насколько мы входим в Него, лучше Кого нет ничего. Входим же мы, не передвигая ногами, а любя. И Он будет наличным для нас тем больше, чем более чистой любовью мы сможем любить Того, к Кому стремимся (ибо Он не простирается и не заключается в телесном пространстве). Стало быть, к Нему, существу повсюду и повсюду

* Там же.

** Пс. 72: 28.

целиком, можно прийти не стопами, но нравами. Ведь о наших нравах мы обычно судим не по тому, что каждый о них знает, но по тому, что любит, так что благие или дурные нравы определяются благой или же дурной любовью. Из-за нашей искривленности мы удалены от прямого пути Бога, поэтому мы исправляемся, возлюбив прямой путь, так, чтобы, исправившись, мы смогли прилепиться к прямому.

14. Значит, если мы, любя Его, уже умеем любить себя самих, постараемся, как сможем, сделать так, чтобы до Него дошли и те, кого мы любим, как себя самих. Ведь Христос, т. е. Истина, говорит, что весь закон и пророки заключены в этих двух заповедях: возлюбить Бога всем сердцем, всей душой, всем разумением, и возлюбить ближних своих, как себя самих*. Ясно, что ближним полагается человек не по родству крови, но по общности разума, которому все люди сопричастны. Ибо если уж денежные отношения делают нас соучастниками, то насколько же более общим является для нас природный разум (по закону рождения, а не ведения дел)! Поэтому и тот комик (т. к. яркие умы не обделены блистательностью истины) заставляет одного старика другому сказать:

Неужто мало дела у тебя, Хремет?
В чужое дело входишь! До тебя оно
Совсем и не касается.
а другого — ответить:
Я — человек!
Не чуждо человеческое мне ничто**.

Говорят, этой фразе аплодировал даже театр, весь полный глупцов и неучей. Ибо общность человеческих душ естественным образом настолько затрагивает умонастроение каждого, что нет в нем ни одного человека, который бы не чувствовал себя ближним к кому бы то ни было.

15. Итак, по предписанной божественным законом любви человек должен любить Бога, себя самого и ближнего. Однако, даны не три заповеди, и сказано не «В этих трех...», а «в этих двух заповедях заключен весь закон и пророки», т. е. в любви к Богу всем сердцем, всей душой, всем разумением и в любви к ближнему, как к самому себе. Ясно, что нет никакой другой любви, какой бы каждый любил себя, кроме той, что любит Бога. Ибо следует сказать, что любящий себя иначе, пожалуй, себя ненавидит. Ведь он становится несправедливым и лишается света справедливости, когда, отвратившись от лучшего и более превосходного блага и повернувшись от него к себе, обращается неизбежно к низшему и скудному. С ним происходит то, о чем подлинно сказано: «Любящий неправду ненавидит свою душу»***. Ибо, стало быть, лишь любя Бога, можно любить себя самого. Поэтому не было нужды в том, чтобы человеку как уже получившему заповедь любви к Богу еще предписывалось любить себя самого, раз, любя Бога, он любит себя. Значит, он и близкого должен любить, как себя самого, чтобы, зная, что «весь закон и пророки заключены в этих двух

* Мф. 22: 37–39.

** Теренций. Самоистязатель, 1, 1, 75–77. Пер. А. В. Артюшкова.

*** Пс. 10: 6.

заповедях», он смог привести его к почитанию Бога, будь то через утешение милостью, ученое наставление, или же воспитание наказанием.

16. Выбирающий по трезвому различению — благоразумен; не отклоняющийся от него из-за страдания — мужественен, из-за наслаждения — воздержан, а из-за гордыни — справедлив. Наделенные свыше этими добродетелями, через благодать Посредника Божия с Отцом и нами — человека Иисуса Христа*, через Кого мы после вражды неправедности примиряемся с Богом в Духе любви; итак, наделенные свыше этими добродетелями, мы и ныне ведем благую жизнь, а впоследствии нам в качестве награды за нее даруется жизнь блаженная, которая не может не быть вечной. Ибо здесь те же добродетели пребывают в совершении, а там они в совершенстве; здесь они — в труде, а там — в награде; здесь — в работе, а там — в окончании. Поэтому все благие и святые, подкрепляемые божественной поддержкой в каких бы то ни было бедствиях, называются блаженными в уповании на тот исход, с достижением которого они будут блаженными. Ведь если бы они всегда оставались в тех же бедствиях и ужасных муках, то при здравом рассудке никто бы не сомневался, что они с любыми добродетелями жалки.

17. Итак, благочестие — истинный культ истинного Бога — на все полезно**. Оно отвращает или облегчает муки сей жизни и приводит к той жизни и спасению, где мы уже не будем страдать от дурного и будем наслаждаться вечным высшим благом. Как и себя самого, я побуждаю тебя со все большим совершенством добиваться благочестия и с величайшим упорством держаться его. Если бы ты уже не был его причастником и не считал, что твой временный пост должен служить ему, ты бы не сказал при вступлении в должность еретикам-донатистам, призывая их к единству и миру Христову: «Ради вас это делается, ради вас трудятся и священники в несокрушимой вере, и император Август, и мы, его судьи»; и многое другое, изложенное в твоём эдикте таким образом, чтобы явствовало, что и в земном облачении судьи ты немало думаешь о небесном государстве. Вот почему если я и пожелал дольше говорить с тобой об истинных добродетелях и поистине блаженной жизни, то молю не считать меня бременем для твоих дел, ибо я твердо надеюсь, что я не таков, ведь в тебе до такой степени великая и достойная похвалы душа, что ты, не оставляя прежних забот, с большей охотой и основательностью занялся бы и этими.

* 1 Тим. 2: 5.

** 1 Тим. 4: 8.