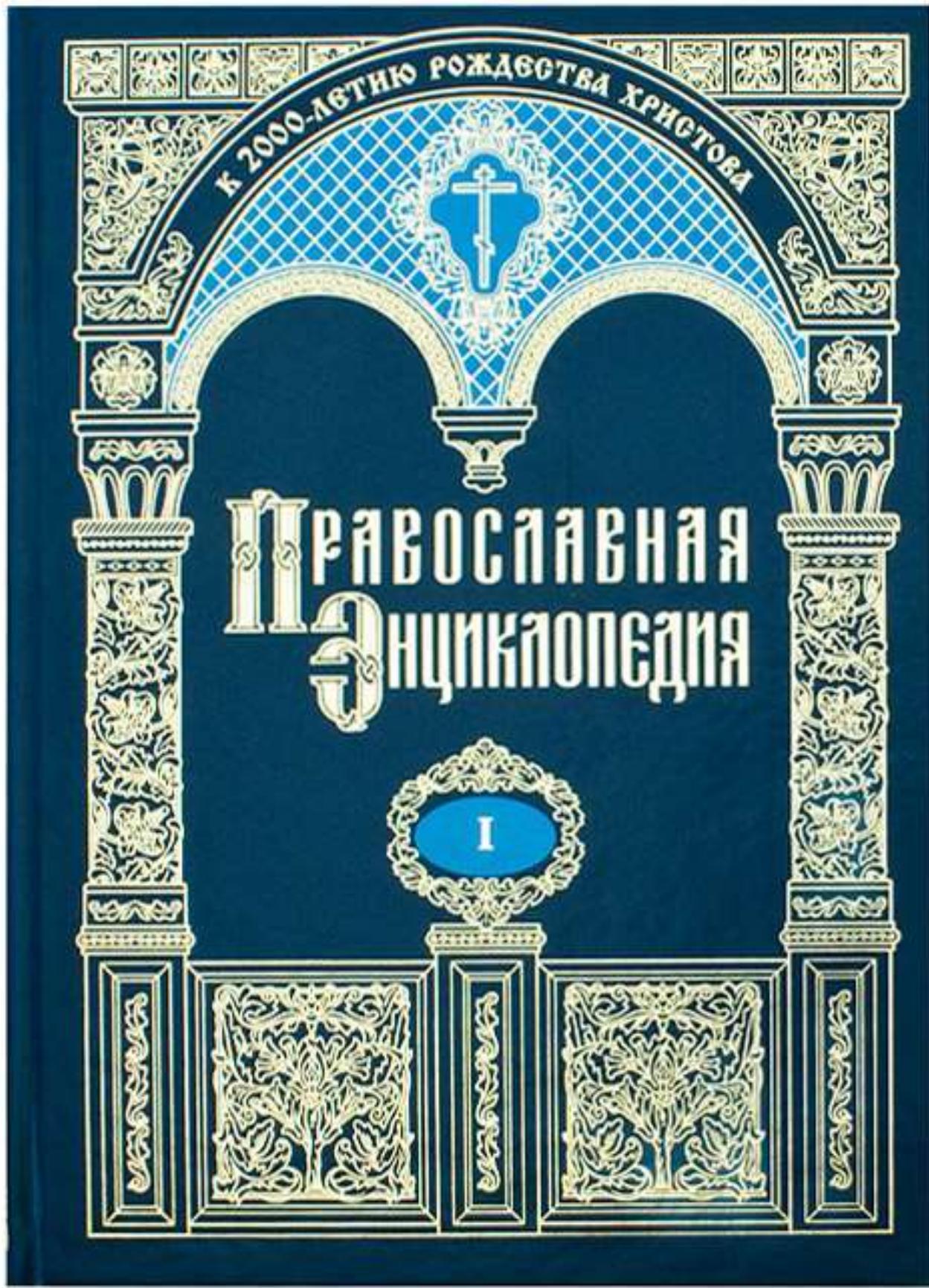


TEZAUR LITURGIC
15 IUNIE

**SF. IERARH
AUGUSTIN,
EPISCOPUL
HIPPONEI**



**ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-01
MOSCOVA, 2000**



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II

и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

Как приобрести тома "Православной энциклопедии"

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35				
36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51				
52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62									

Т. 1, С. 93-109

Жизнь

- 1-й период (354-387)
- 2-й период (387-391)
- 3-й период (391-430)
- Посмертное почитание
- Сочинения
 - Автобиографические сочинения и письма
 - Философские и литературные
 - Апологетические
 - Полемические
 - Экзегетические
 - Догматические
 - Нравственно-аскетические

- Пастырские
- Учение
 - О вере и разуме
 - О познании
 - О Боге
 - О творении
 - Антропология
 - Христология и сoterиология
 - Эсхатология
 - Экклезиология
 - Этика
- Экзегеза и библейская критика
- А. о музыке
- Иконография

АВГУСТИН



Св. Августин. Фреска капеллы Санкта-Санкторум в Латерано. VI в.

Аврелий [лат. Aurelius Augustinus] (13.11.354, Тагаста, Нумидия; совр. Сук-Ахрас, Алжир -

28.08.430, Гиппон Регий, там же; совр. Аннаба, там же), блж., в зап. традиции свт. (пам. 15 июня, греч. 28 июня, зап. 28 авг.), еп. Гиппонский [Иппонийский] (с 395 или 396), виднейший лат. богослов, философ, один из великих зап. *учителей Церкви*.

Жизнь

А. традиционно разделяется на периоды: от рождения до Крещения (387), до принятия сacerdotalis (391), сacerdotalis и епископское служение. Основным источником по раннему периоду служит его автобиографическое соч. «Исповедь» (окончено в 397 или 400). Поправки, к-рые необходимо делать при использовании этого произведения, - учитывая, что оно написано А. в 45-летнем возрасте, когда он уже был епископом и знаменитым ученым, - не уменьшают исторической достоверности «Исповеди», касаясь в основном второстепенных деталей (напр., изобилующие цитатами из Псалтири места, передающие внутреннюю речь юного А., еще не знавшего Свящ. Писания, - явный результат литературно-богословского преломления первоначального внутреннего опыта). Для времени с 388 г. важными источниками становятся Житие Августина,

написанное его другом, учеником и сослужителем *Поссидием*, еп. Каламским, а также эпистолярное наследие самого А.

1-й период (354-387)

Огромное влияние на становление личности А. оказала его мать, св. *Моника*, ревностная христианка, сумевшая привить ребенку любовь к имени Спасителя (по обычаям того времени, А. не был крещен в детстве, но только оглашен) и тяжело переживавшая перипетии духовных злоключений своего сына. Отец А., Патриций, принадлежавший к сословию небогатой провинциальной знати (куриалов), принял Крещение лишь за неск. дней до смерти (371). Он прилагал большие усилия, чтобы дать А. хорошее образование, открывавшее путь к должности ритора или адвоката; за недостатком собственных средств ему приходилось прибегать к помощи благотворителей.

Получив начальное образование в родной Тагасте, А. обучался в грамматической и риторической школе соседнего г. Мадавра (363-366). Школа дала ему основательное знание лат. словесности и необходимые риторические навыки (греч. язык А. знал плохо и неск. улучшил свое знание лишь в зрелом возрасте).

Для продолжения образования А. отправился в *Карфаген* (369). В столице рим. Африки юный А. предался «разгульной жизни», но вскоре чтение диалога *Цицерона* «Гортензий» (в наст. время известен лишь во фрагментах) зажгло в нем «любовь к мудрости», осветив идеал созерцательной жизни; примерно в это же время (лето 372) у А. родился сын Адеодат. Однако «истину» в этот период А. нашел не в Церкви. Первое знакомство со Свящ. Писанием оставило у него неблагоприятное впечатление: религия христиан представилась ему недостаточно рациональной и философской, а язык лат. перевода Библии - «Италы» (*Vetus Itala*, см. Библия. Переводы) - показался грубым, темным и далеким от античных образцов. Внимание А. почти на 10 лет привлекло к себе *манихейство*. Манихейский материалистический дуализм, в к-ром спасение рассматривалось как освобождение частиц «светлой субстанции» и возвращение их в «область света», предлагал, как тогда казалось А., рациональное объяснение мира. Кроме того, манихейская этика, делившая приверженцев учения на безупречных «посвященных» и «слушателей», к к-рым не предъявлялось строгих моральных требований, позволяла А.

сохранять связь со своей конкубиной - матерью Адеодата.

По окончании образования А. вернулся в Тагасту, где стал преподавать грамматику и риторику (373). В следующем году он переехал в Карфаген, где продолжил преподавание и занялся научной деятельностью. Постепенно очарование манихейством стало проходить, чему способствовала встреча А. с одним из манихейских авторитетов, Фавстом

Милевским, показавшим свою полную несостоятельность, а также знакомство со скептической философией Новой Академии. В 383 г. А. с семьей и друзьями

(Навигием, Алипием, Небридием) переезжает в Рим; осенью следующего года он получает место преподавателя риторики, а через год - должность офиц. ритора в Медиолане (совр. Милан), где находилась тогда резиденция западнорим. императоров.

Здесь наступает окончательное разочарование А. в манихействе, в к-ром он так и не нашел ответов на волновавшие его вопросы; после непродолжительного периода увлечения скептицизмом А. знакомится в Медиолане с нек-рыми книгами неоплатонических философов Плотина и Порфирия в переводах Викторина Мария. Увидев

существенное сходство между неоплатоническим учением о Втором Начале (Уме) и христ. учением о Слове Божием (Логосе), А. воспринял **неоплатонизм** как философию, ближайшую к христианству, хотя и осознавал, что между ними есть серьезные расхождения. В Медиолане А. слушает проповеди свт. *Амвросия Медиоланского*, посещая в качестве оглашенного воскресные богослужения. От Амвросия он впервые узнает о методе *аллегорического толкования* Свящ. Писания, открывавшем возможность интерпретации тех мест ВЗ, к-рые манихеи считали «недостойными» и «соблазнительными». По словам самого А., главными препятствиями на пути в Церковь оставались для него в то время привязанность к плотским удовольствиям и честолюбие карьериста. В кн. VIII «Исповеди» описывается обращение к вере, к-roe А. пережил в 386 г.; кульминация его - чудесная сцена в саду, когда, услышав детский голос, напевающий слова «tolle lege» (возьми, прочти), А. взял бывшую у него книгу посланий ап. Павла и, прочтя открытое наугад место (Рим 13. 13-14), воспринял его как божественное призвание. С этого момента А. принял решение оставить светскую карьеру. Для философских раздумий и подготовки к

Крещению А. удалось в Кассициак (поместье Верекунда, одного из своих друзей), где создал первые из дошедших до нас сочинений.

Наконец, на Пасху 387 г. А. вместе с сыном Адеодатом и другом Алипием принял Крещение от свт. Амвросия.

2-й период (387-391)

После Крещения А. собрался на родину, но внезапная кончина матери задержала его в Италии еще на год. Осенью 388 г. А. вернулся в Тагасту и, пожертвовав все свое имущество на нужды местной Церкви, стал вести аскетический образ жизни. Слава А. как ученого и богослова росла и вскоре распространилась по всей Африке. В 391 г. во время случайного визита в Гиппон Регий А. по настоянию местной общины был рукоположен во пресвитера. В его обязанности входили учитительство и проповедь, с к-рыми неправлялся престарелый Гиппонский епископ, грек Валерий.

3-й период (391-430)

За время своего сacerдства А. основал первый в Нумидии мон-рь со строгими правилами общежития и полностью посвящал себя церковным делам: проповедовал, занимался

толкованием Свящ. Писания, полемикой с манихеями. В 395 г. еп. Валерий, предвижая свою скорую кончину, сделал А. своим викарием, добившись разрешения рукоположить его во епископа. В следующем году после смерти еп. Валерия А. занял епископскую кафедру Гиппона Регия, на к-рой и пребывал до самой кончины. В течение 35 лет епископства А. приходилось решать множество церковных вопросов и защищать свою паству от ересей и расколов. Его деятельность и творческое наследие этого времени принято делить на этапы в связи с основными направлениями его полемики.

Начальный этап (390-400) - антиманихейский. Открытые диспуты с приверженцами манихейства часто оказывались результативными (обращение Феликса-манихея и т. п.). Хуже дело обстояло с распространившимся в это время в Африке донатизмом, напряженной борьбой с к-рым отмечен следующий этап (400-412). Можно сказать, что А. был самым выдающимся борцом против этого раскола. Поскольку лит. полемика ни к чему не привела, в 411 г. для осуждения донатистов в Карфагене при содействии имп. Гонория был созван Собор,

ключевую роль на к-ром играл А.; многие донатистские епископы вместе с паствой присоединились к Церкви, и все же лишь репрессивные меры со стороны гос. власти привели к окончательному перелому в борьбе с расколом. Хотя нек-рые историки считают, что именно А. впервые обосновал допустимость религ. принуждения и преследования, его письма свидетельствуют о том, что он всячески стремился смягчить суровую рим. юридическую практику (пытки и т. п.), применявшуюся к раскольникам после того, как имп. указы поставили их в положение преступников (ср. Ер. 185 и 133). Сразу же после победы над донатистами начинается борьба с пелагианством (412-420). В 412 г. А. участвовал в Карфагенском Соборе против Целестия, последователя Пелагия, и написал свои первые антипелагианские сочинения. В 416 г. новый Карфагенский Собор повторно осудил Целестия, а также самого Пелагия. Полемика с последним стоила А. большого труда, т. к. в Риме Пелагий то был осуждаем, то находил поддержку и оправдание. Даже после решений Большого Карфагенского Собора (Consilium generale, 418) пелагианство имело множество сторонников. Кроме того, внутри этого течения возникли различные

толки. Все это вынуждало А. продолжать писать против пелагиан до 428 г. В пылу полемики с учением Пелагия А. сформулировал доктрину о суверенности благодати в том ригористичном виде, к-рый известен как учение о предопределении святых и предосуждении грешников; именно в этом пункте мнение А. содержит наибольшее число спорных положений и должно корректироваться суждениями др. отцов Церкви, выработавших доктрину о синергии (прежде всего св. Иоанна Кассиана). В последние годы жизни А. вынужден был вступить в борьбу с вновь поднявшей голову арианской ересью. В 426 г. А., ослабленный старостью и болезнями, избрал себе преемником пресв. Ираклия, к-рому и передал часть своих обязанностей. В 430 г. Гиппон осадили вторгшиеся в Сев. Африку из Испании вандалы. Во время осады А. заболел и на 10-й день болезни мирно скончался на 76-м году жизни. Последние распоряжения епископа - о церковном имуществе и о б-ке - характеризуют его как истинного пастыря и человека незаурядной учености.

Посмертное почитание



Симоне Мартини. Св. Августин. Створка полиптиха. Нач. 20-х гг. XIV в. (ГМИИ)

Похоронен А. был, по всей вероятности, в гиппонском кафедральном соборе (basilica pacis). О двух перенесениях его мощей сообщает *Беда Достопочтенный* (Chronicon de sex aetatibus mundi // Chronica minora / Ed. Th. Mommsen. B., 1898. Т. 3. Р. 21; Martyrologium // PL. 94. Col. 1023), свидетельство к-рого повторяет *Павел Диакон* (Hist. Langobard. VI 48 // PL. 95. Col. 655), а также лат. мартирологи IX-XII вв. Предполагается, что оба перенесения были связаны с бегством христиан от араб. нашествия: 1-е (из Африки на о. Сардинию) - в кон. VII в., 2-е (с Сардинии в Павию, столицу Лангобардского королевства) - при кор. Лиутпранде (712-744). Гробницу А. в Павии в ц. Сан-Пьетро-ин-Чель-д'оро было доверено

содержать и украшать монахам-бенедиктинцам, а с 1221 г. - регулярным каноникам (с 1331 вместе с августинцами). После того как последние в 1785 г. вынуждены были оставить ц. Сан-Пьетро, мощи в 1799 г. были перенесены в кафедральный собор Павии, но в 1900 г. возвращены в прежнюю церковь, вновь порученную августинцам. Здесь они почивают под алтарем (престолом), увенчанным мраморной аркой работы Дж. Бонуччо из Пизы, 1362 г. Мощи А. дважды (1022; 1728) подвергались опознанию и были признаны подлинными (папами Бенедиктом VIII и Бенедиктом XIII соответственно). Память А. как святого впервые встречается в Иеронимовом мартирологе (28 авг.); в Карфагенском мартирологе указана «кончина епископа А.» (29 авг.). Начало широкого почитания А. на Западе относится к понтификату Бенедикта II (684-685), при к-ром стараниями Цезария Арльского Римская Церковь приняла учение А. о благодати. Распространение культа А. происходило благодаря деятельности монашеских орденов, придерживавшихся Августинова устава; монахи-августинцы праздновали память святого 5 раз в году: рождение (28 авг.), обращение (5 мая, позднее 24 апр.), 2

перенесения мощей (28 или 29 февр. и 11 окт., последнее упразднено при Пие X), воссоединение мощей (5 июня; праздновалось в 1338-1343). Расцвет почитания А. приходится на XII-XIII вв. С этого времени повсеместно, сначала в Старом, а затем и в Новом Свете, строятся церкви, освященные в честь епископа Гиппонского. На месте развалин древнего Гиппона в совр. Алжире построена гробница А., где хранятся его мощи.

История почитания А. в Вост. Церкви

начинается, по-видимому, лишь в

поствизантийский период. Известны две службы А., составленные афонским мон.

Иаковом (Смирна, 1861) и архим. Иоанном Данилидисом (Афины, 1914). В рус.

Месяцесловы память А. (15 июня) была внесена в XIX в. из греч. «Синаксариста» Никодима

Святогорца. В совр. Типиконах рус. и греч.

Церквей память А. не указана. В 1991 г. в

митрополии Фокиды (Элладская Церковь) был основан мон-рь А. (Августина-Серафима

Саровского муж. мон-рь), где хранятся частицы мощей блаженного и его матери св. Моники.

Сочинения



Беноццо Гоццоли. Погребение блж. Августина. Роспись ц. Сант-Агостино в г. Сан-Джимињяно. 1464-1465 гг.

Лит. наследие А. огромно: до нас дошли 133 отдельных труда, 218 его писем, ок. 400 проповедей. Такая плодовитость А. особенно удивительна, если принять во внимание его занятость как епископа, к-рому приходилось регулярно вести продолжительные заседания епископского суда, принимать участие в Соборах, заниматься церковным хозяйством и благотворительностью, решать многочисленные проблемы паствы и т. д. Тематически дошедшие до нас сочинения А. можно разделить на 8 групп: автобиографические; философские и литературные; апологетические; полемические; экзегетические; догматические; нравственно-аскетические; пастырские.

Автобиографические сочинения и письма

Самое известное сочинение этой группы - «Confessionum libri tredecim» (Исповедь, в 13 кн.; 397-400) - написано А. в ответ на просьбу свт. Павлина Милостивого, еп. Ноланского, изложить историю своего обращения. Книги I-IX представляют беспрецедентную для того времени по глубине личного самовыражения духовную автобиографию, в к-рой рассказ сочетается с глубоким анализом пережитого. По ходу повествования рассматриваются различные проблемы: богопознание (книги VII и X), состав и структура памяти (кн. X), понятие материи (кн. XII), творение мира (с подробным аллегорическим толкованием начала кн. Бытия) и образ Св. Троицы (кн. XIII); в кн. XI изложена оригинальная авторская концепция времени. В конце жизни А., подводя итог своей писательской деятельности, предпринял ревизию своих сочинений в труде «Retractationum libri duo» (Пересмотры, в 2 кн.; 426-427), где он каталогизировал 93 своих творения (132 книги), отметив те суждения, к-рые теперь казались ему ошибочными или неосторожными (кн. I охватывает период с 386 по 396, кн. II - с 396 по 426). Это ценный источник по вопросам эволюции мысли, датировки и аутентичности произведений А.

Эпистолярное наследие А. содержит письма самого разнообразного содержания (по богословию, философии, полемике, экзегетике, экклезиологии, литургии, этике и др. вопросам).

Философские и литературные

К этой группе относятся самые первые сочинения А., написанные в период 386-391 гг.: «Contra Academicos» (Против Академиков, в 3 кн.), «De vita beata» (О блаженной жизни), «De ordine» (О порядке, в 2 кн.), «Soliloquiorum libri duo» (Монологи, в 2 кн.), «De immortalitate animae» (О бессмертии души), «De quantitate animae» (О количестве души), «De magistro» (Об учителе). В этих сочинениях заметно сильное влияние неоплатонизма, характерное для раннего А.: представления о предсуществовании души, о Боге как умственном Свете, о превосходстве внутреннего над внешним, духовного над телесным, неизменного над изменчивым, простого над сложным, единого над множественным и др. Большинству этих представлений А. остался верен до конца жизни. К той же группе следует отнести сочинения «Disciplinarum libri» (О науках, 387, утрачено), «De grammatica» (О грамматике, 387,

сохранился фрагмент). О трактате «De musica» см. раздел «А. о музыке».

Апологетические

Первое по времени сочинение этой группы - «De vera religione» (Об истинной религии, 389-391), где А. опровергает скептицизм и политеизм языческого об-ва и показывает, почему христианство следует считать единственной истинной религией. 2 небольших сочинения «De utilitate credendi ad Honoratum» (О пользе веры к Гонорату, 391) и «De fide rerum invisibilium» (О вере в вещи невидимые, 400) посвящены обоснованию необходимости веры для истинного познания, а также необходимости принятия церковной веры, и отвержения ее еретических искажений (в частности, манихейства). Но самая известная апология А.- 22 книги «De civitate Dei ad Marcellinum» (О граде Божием, к Марцеллину, 413-426). Трактат был задуман как ответ язычникам, видевшим причину разрушения Рима Аларихом (410) в том, что христ. Бог не смог якобы защитить Вечный город, издревле хранимый рим. богами. Апология распадается на 2 части: собственно апологетическую (книги I-X) и вероучительную (книги XI-XXII). В книгах I-V опровергаются суеверные представления о

языческих богах; в книгах VI-X ведется полемика с языческими философами о монотеизме и политеизме, гаданиях и пророчествах, ангелах и демонах и др. Далее А. развивает собственную историософскую концепцию: история предстает у А. как поступательное движение человечества, состоящего из 2 градов-гос-в: Града Божия, в к-рый входят и ангелы, и града диавола, объединяющего людей, живущих по своей гордыне, с падшими ангелами. «Два града созданы двумя видами любви: земной - любовью к себе вплоть до пренебрежения Богом, Небесный - любовью к Богу вплоть до забвения себя» (XIV 28). Первые представители Града Божия и града диавола на земле - Авель и Каин. 6 последовательно сменяющихся периодов исторической жизни человечества (от Адама до Ноя, от потопа до Авраама, от Авраама до Давида, от Давида до Вавилонского пленения, от пленения до Пришествия Христа, от Христа до конца света) нацелены на достижение максимально возможного нравственного совершенства. Т. о., смыслом истории является нравственный прогресс. Град Божий на земле не совпадает с видимыми границами земной Церкви (последняя состоит не только из истинных праведников, но даже

нынешние враги Града Божия впосл. могут обратиться и стать ее «гражданами»). В течение «века сего» (saeculum) Град Божий и град диавола до конца неразличимы и существуют в смешении; они будут различены и разделены лишь во время Страшного Суда. При общем пессимистичном взгляде на реальные земные гос-ва, к-рые при отсутствии справедливости, по словам А., ничем не отличаются от шаек разбойников (IV 4), он все же утверждает, что все царства, в т. ч. и Римская империя, необходимы и управляются Промыслом Божиим (V 1; 12; 21), а при добродетельном, особенно христ. правителе приносят большую пользу для подданных (V 3; 24-26), хотя авторитет Церкви и власть гос-ва - вещи до конца несовместимые. В трактате «Adversus Iudeos» (Против иудеев, 428) А. доказывает истинность мессианства Христа и осуждает тех, кто продолжает соблюдать иудейские обычай.

Полемические



Сандро Боттичелли. Св. Августин. 1480 г.
Алтарная фреска в ц. Оньисанти (Уффици.
Флоренция)

В соч. «*De haeresibus*» (О ересях, 428-429) А. дает краткую характеристику 88 ересям, начиная от *Симона Мага* и кончая пелагианством. Др. сочинения этой группы направлены против определенных ересей и расколов времен А.

Антиманехийские. В самом раннем соч. этой группы «*De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*» (О нравах Вселенской Церкви и о нравах манихеев, в 2 кн., 388) речь идет о Церкви как источнике благодати и святости. В сочинениях «*De libero arbitrio*» (О свободном решении, кн. I - 388, книги II-III - 399) и «*Contra Secundum manichaeum*» (Против Секунда-манихея, 399) речь идет прежде всего о том, что все сущее - благо уже постольку,

поскольку оно существует, а зло не есть нечто сущее, оно несубстанциально. В соч. «*De duabus animabus contra manichaeos*» (О двух душах против манихеев, 392) А. доказывает, что души всех людей суть творения Единого Бога.

«*Disputatio contra Fortunatum*» (Рассуждение против Фортуната, 392) представляет собой запись двухдневной беседы А. с манихейским свящ. Фортунатом. В соч. «*Contra Adimantum manichaei discipulum*» (Против Адиманта, ученика манихея, 394) речь идет об аллегорическом понимании трудных мест

Свящ. Писания. Соч. «*Contra epistulam [manichaei] quam vocant Fundamenti*» (Против послания манихея, именуемого Основным, 397) представляет собой опровержение основного

догматического послания Мани своим

последователям. В соч. «*Contra Faustum manichaeum*» (Против Фавста-манихея, в 33

кн., 397-398) А. защищает христианство от нападок Фавста Милевского. Диспут А. с

манихеем Феликсом, отраженный в соч. «*Contra Felicem manichaeum*» (Против Феликса-манихея,

398), закончился обращением последнего в

христианство. В соч. «*De natura boni contra manichaeos*» (О природе блага против манихеев,

405) речь идет прежде всего о

несубстанциальности зла, источник к-рого заключается в свободе воли тварных существ.

Антидонатистские. Важнейшие среди них: «*Psalmus contra partem Donati*» (Псалом против партии Доната, 393), легко запоминающееся тоническое стихотворение с общедоступным кратким изложением основных аргументов против донатистов. В соч. «*Contra epistolam Parmeniani*» (Возражение на послание Пармениана, в 3 кн., 400) А. говорит об апостольском преемстве епископата, об относительной святости членов земной Церкви и независимости священнодействий от личности священника. В соч. «*De baptismo contra donatistas*» (О крещении против донатистов, в 7 кн., 400) А. критикует донатистскую практику перекрещивания еретиков. В соч. «*Contra Cresconium grammaticum*» (Против Крескония Грамматика, в 4 кн., 406) он выступает защитником репрессивных мер имп. Гонория, принятых против донатистов в 405 г. Наконец, «*Breviculus collationis cum donatistis*» (Краткое изложение спора с донатистами) представляет собой отчет о диспуте между правосл. и донатистскими епископами на Карфагенском Соборе 411 г. Сюда же относят соч. «*Contra*

litteras Petiliani» (Против писаний Петилиана, в 3 кн., 401-405) и нек-рые др.

Антипелагианские. К важнейшим из них относятся: «De peccatorum meritis et remissione et de baptizmo parvulorum ad Marcellinum» (О наказании и отпущении грехов, а также о крещении младенцев, к Марцеллину, в 3 кн., 411-412), где А. полемизирует с пелагианским учением об изначальной безгрешности (*impeccabilitas*) человеческой природы и указывает на обычай крещения младенцев, что ясно свидетельствует о распространении греха Адама на все человечество в целом; «De spiritu et littera ad Marcellinum» (О духе и букве, к Марцеллину, 412), где А. оспаривает пелагианский тезис о принципиальной возможности существования безгрешных людей; «De gestis Pelagii» (О деяниях Пелагия, 416), где А. впервые направил свою критику в адрес самого ересиарха; «De gratia Christi et de peccato originale contra Pelagium et Coelestium» (О благодати Христовой и первородном грехе против Пелагия и Целестия, в 2 кн., 417), в к-ром А. спорит с тезисом Пелагия о том, что благодать сводится всего лишь к природной свободе воли человека и евангельским заповедям. В 420-430 гг. А. пишет 4 сочинения

против еп. Юлиана Экланского, защитника пелагианской ереси в Италии: «*De nuptiis et concupiscentia ad Valerium*» (О браке и вожделении, к Валерию, в 2 кн., 419-421), «*Contra duas epistolas pelagianorum*» (Против двух посланий пелагиан, в 4 кн.), написанное к папе Бонифацию I в 420 г., «*Contra Julianum pelagianum*» (Против Юлиана-пелагианина, в 4 кн., 421) и незаконченное соч. против него же («*Contra secundam Juliani responsonem, opus imperfectum*», в 6 кн., 429). К этому же периоду относится произведение «*De anima et ejus origine*» (О душе и ее происхождении, в 4 кн., ок. 421). В 426-427 гг. А. написал 2 сочинения о действии Божественной благодати: «*De gratia et libero arbitrio ad Valentinum*» (О благодати и свободном решении, к Валентину) и «*De correptione et gratia ad Valentinum*» (Об упреке и благодати, к Валентину). Наконец, в 2 последних (428-429) сочинениях, «*De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium*» (О предопределении святых, к Просперу и Иларию) и «*De dono perseverantiae*» (О даре упорства [в добре]), со всей яркостью выступили идеи позднего А. об отношении Божественного предопределения и свободы воли (см. раздел «Христология и сoterиология»).

Прочие. Первое антиарианское соч. А.- «*Contra sermonem arianorum*» (Против проповеди ариан, 418-419). В 428 г. были написаны «*Collatio cum Maximino*» (краткий отчет о диспуте с арианским еп. Максимином) и «*Contra Maximinum*» (Против Максимина).

Трактат «*Contra adversarium legis et prophetarum*» (Против противника Закона и пророков, в 2 кн., 421) посвящен полемике с маркионитами.

Экзегетические

Методы толкования Свящ. Писания обобщены А. в большом соч. «*De doctrina christiana*» (О христианском учении, в 4 кн., до 25 гл. кн. III - 396-397, окончено в 426-427). Экзегеза, по А., призвана возгревать в людях веру, надежду и любовь к Богу и ближнему. Если букв.

понимание к.-л. места Писания не дает возможности для морального назидания, то такое повествование надо считать «переносным знаком», т. е. толковать аллегорически.

Основные источники Августиновой экзегетической теории - новозаветная экзегеза (прежде всего ап. Павел), толкования свт. Амвросия и свт. Илария Пиктавийского,

экзегетические правила донатиста Тихония, а также стоическая теория знака, к-рую А.

дополнил идеей о реципиенте (воспринимающем субъекте) знака как необходимом компоненте его функционирования. Трактат содержит обзор необходимых для христ. экзегета научных и гуманитарных знаний и главные правила «преподнесения» проповеди (риторико-стилистические требования). Из комментариев на ВЗ следует отметить подробнейший философско-богословский анализ первых 3 глав кн. Бытия в 12 книгах «De Genesi ad litteram» (О книге Бытия буквально, 401-415; одноименная неоконченная книга, «De Genesi ad litteram imperfectus liber», появилась ранее, в 393-394). «Enarrationes in Psalmos» (Толкования на избранные Псалмы) представляют собой записи проповедей 394-418 гг. В 419 г. составлены 7 книг толкований на ветхозаветное Семикнижие (In Heptateuchum). Из комментариев на НЗ следует указать 4 книги «De consensu Evangelistarum» (О согласии евангелистов, 400), где А. разбирает особенности каждого Евангелия, а также реконструирует евангельскую историю на основе всех 4 Евангелий; до недавнего времени это сочинение являлось одним из основных руководств по экзегетике на католич. Западе. В 407-417 гг. был написан подробнейший

комментарий на Евангелие от Иоанна - «Tractatus in Iohannis Evangelium» (124 рассуждения на Евангелие Иоанна). В 393-396 гг. А. написал 2 комментария на Послания ап. Павла к Римлянам - «Expositio quarumdam propositionum ex epistola ad Romanos» (Изложение некоторых положений из Послания к Римлянам) и «Expositio inchoata epistolae ad Romanos» (Предварительное изложение Послания к Римлянам), а также «Expositio epistolae ad Galatas» (Изложение Послания к Галатам). В 407-416 гг. были составлены «Tractatus in Epistolam Iohannis ad Parthos» в 10 книгах (Рассуждения на Послание Иоанна к Парфянам). В 427 г. А. написал соч. «Speculum» (Зерцало), представляющее собрание нравственных поучений из Библии. Принадлежность этого соч. А. иногда спорится, но оно значится в списке его трудов, составленном Поссидием; в ср. века это произведение пользовалось большой популярностью, было известно и на Руси (в переводе на слав.).

Догматические

Общее изложение христ. вероучения можно найти в соч. «De fide et symbolo» (О вере и символе, 393) и «De agone christiano» (О христианском борении, 396-397), где речь

также идет о Промысле Божием и о необходимости противостоять силе искусителя. Самое пространное изложение веры с подробными рассуждениями о благодати и двойном предопределении находится в соч. «Enchiridion ad Laurentium seu de fide, spe et caritate» (Энхиридион к Лаврентию, или О вере, надежде и любви, 421). Различные доктринальские вопросы разбираются в соч. «De diversis quaestionibus LXXXIII» (О 83 различных вопросах, 389-396). Одноименное соч., адресованное Симплициану, еп. Миланскому, - «De diversis quaestionibus ad Simplicianum» - было написано в 396 г. Наконец, в самом значительном доктринальском соч. «De Trinitate» (О Троице, в 15 кн., 400-415) помимо триадологии А. разбирает много др. вопросов: сущность и свойства Божии, христология, богопознание и др.

Нравственно-аскетические

Большинство сочинений этой группы посвящены отдельным христ. добродетелям: «О воздержании» (De continentia, 394-395), «Против лжи» (Contra mendacium, 420), «О терпении» (De patientia, 418). Идеалы девства и вдовства А. проповедует в сочинениях «О святом девстве» (De sancta virginitate, 400-401),

«О благе вдовства, к Юлиане» (De bono viduitatis ad Julianam, 414). Восхвалению аскетизма посвящен трактат «О монашеском труде» (De opere monachorum, 400).

Пастырские

К этой группе относится соч. «De catechizandis rudibus» (Об обучении оглашенных, 400) и 396 проповедей (sermones) различного содержания: на отдельные места Свящ. Писания, церковные праздники, в память святых и др.

Язык и стиль А. сильно варьируется в разных его произведениях: от строгой и местами неск. тяжеловесной классической латыни богословских трактатов до простого и безыскусного стиля и почти народного языка устных проповедей, обращенных к простому слушателю. Писательское и ораторское мастерство позволяло А. всесторонне и глубоко описывать предмет своей мысли, находить удобный троп и развертывать его в яркую иносказательную картину, чеканить меткие запоминающиеся фразы. Как и др. лат. христ. авторы III-V вв., А. внес свой вклад в приобщение «христианской латыни» к достижениям классической лит-ры; именно этот синтез впосл. помог лат. языку стать

гибким орудием средневек. философии и богословия.

С. А. Степанцов, А. Р. Фокин

Учение

О вере и разуме



Св. Августин. Икона. ХХ в.

А. является одним из основоположников зап. богословской традиции, предполагающей согласие веры и разума в вопросах, к-рые касаются нашего спасения. Нужно отметить, что взгляды А. на вопрос о соотношении веры и знания со временем претерпели изменение: если в его ранних произведениях можно встретить своего рода панегирики науке и разуму, то в поздних сочинениях он более скептически относится к возможностям человеческого познания, выделяя значительную область, в к-рой оно бессильно и должно уступить место вере. Впрочем, изменение позиции А. в этом вопросе не следует

преувеличивать: в «Пересмотрах» А., обычно беспощадный к своим мнениям, к-рые он впосл. признал ошибочными, оставил в неприкословенности основные положения учения о вере и знании. Согласно А., вера (*fides*), основанная на внешнем авторитете, и разум (*ratio*), имеющий твердое основание в себе самом, - 2 пути, ведущие к одной и той же цели (*De ord. II 5*). Вера есть принятие той или иной мысли с согласием (*cum assensione*). По времени (*tempore*) первична вера, а по существу дела (*re autem*) - разум, ибо вера есть лишь предварительная ступень знания (*De ord. II 26*). Именно поэтому от веры в истины христианства следует восходить к познанию этих истин: «*Credimus ut cognoscamus*» (Мы верим, чтобы познать - *In Iohan. Evang. XL 9*). Это утверждение А., однако, логически дополняется др. призывом: «*Credamus tantum et si capere non valemus*» (Будем же верить, даже если не можем уразуметь - *De divers. quest. ad Simpl. I 2. 22*). Во многих случаях только вера может сообщить истину о божественных предметах, недоступных человеческому разуму. Вера имеет преимущество перед разумом еще и в том, что она доступна для всех людей без исключения и всем дарует спасение, в то время как разум

есть достояние немногих. При этом вера должна сопровождаться очищением от грехов (purgatio, mundatio per fidem) и стяжанием добродетелей, без чего невозможно и тщетно всякое познание (De util. cred. 16). Но отношения между верой и разумом представляются А. более сложными. Если с т. зр. содержания воспринимаемого извне авторитета вера предшествует разуму, то уже на этом этапе разум необходим как для обоснования пользы веры вообще, так и для обеспечения правильного выбора предмета веры (De vera relig. 24). Т. о., вера зависит от знания в одном отношении, а знание зависит от веры в другом. В дальнейшем разум сопровождает веру и постоянно стремится сделать ее содержание предметом познания: «*fides si non cogitetur nulla est*» (вера, если не осмысlena, ничтожна - De praedest. sanct. 5). Конечная же цель как веры, так и разумения - непосредственное созерцание Бога (species, visio, contemplatio, De Gen. XII 31). Что касается предмета веры и знания, то это прежде всего душа и Бог (anima et Deus). К первому ведет самопознание, ко второму - познание своего происхождения (De ord. II 18). Все остальное знание, если оно не служит делу спасения

человека, не является необходимым (Enchir. 9; 16).

О познании

1. Достоверность познания. В полемике против скептицизма Новой Академии (см. [Академия Платоновская](#)) А. обосновывает саму возможность достоверного познания. Он указывает, что такие положения логики и математики, как законы тождества или умножения, истинны всегда и не зависят от познающего субъекта. Но даже если бы мы ошибались в этих очевидных положениях, то мы не могли бы ошибаться в том, что мы существуем, ибо кто не существует, тот не может и ошибаться (De civ. Dei. XI 26). Так А. указывает на первичную достоверность самосознания как на самый веский аргумент против всякого скептицизма, сжатый им в краткое выражение «*si fallor sum*» (если я ошибаюсь, я существую - Ibid.; иногда в нем видят предвосхищение известной формулы [Декарта](#): «Я мыслю - следовательно, существую»). Это истинное утверждение в свою очередь указывает на существование истины вообще, т. е. высшей Истины - Бога, ибо не может быть истинного суждения без Истины как таковой (De ver. rel. 39).

2. Виды познания. А., вслед за Аристотелем и неоплатониками, различает 3 вида познания: чувственное, рациональное (рассудочное) и интеллектуальное (умственное) (De Gen. XII 6-7). С помощью 5 частных чувств и шестого «внутреннего чувства» человек воспринимает внешние материальные объекты со стороны их формы, в результате чего в душе человека (в его памяти) запечатлеваются нематериальные образы вещей, к-рые в свою очередь служат материалом для последующего познания. Далее рассудок (ratio, ratiocinatio), или сила различения и соединения (De ord. II 18), превращает эти единичные чувственные образы (species sensibiles) в умопостигаемые общие понятия (species intelligibiles, rationes communes), а затем из понятий составляет суждения, из суждений по определенным законам строит умозаключения и доказательства и так создает различные науки. Однако в своей деятельности рассудок руководствуется высшими принципами или законами, к-рые он сам не создает и к-рые от него не зависят. А. сравнивает рассудок с судьей (judex), оценивающим единичные факты с т. зр. правовых норм и законов, но лишь руководствующимся этими законами, а не создающим их (De ver. rel. 29-31). Наконец, ум

непосредственно, интуитивно созерцает вечные и неизменные принципы и законы познания, на основании к-рых действует рассудок (De Trinit. XII 25). Эти вечные и неизменные законы возвышаются над изменчивым человеческим умом и суть Божественные идеи (Ibid. XII 2). Они охватывают все сферы человеческой деятельности: познание (законы логики и математики), эстетику (нормы красоты) и этику (нравственные законы). Все идеи едины, априорны, всеобщи, необходимы, неизменны и вечны. Они составляют объект познания ума (*mens intellectualis*) и познаются «в своего рода бестелесном свете» (*in quadam luce sui generis incorporea*), так же как глаза видят в телесном свете окружающие предметы (De Trinit. XII 15). Этот Свет, к-рым освещается человеческий ум и благодаря к-рому он познает все остальное, А. даже отождествлял с Самим Богом (De Gen. XII 31). Следует отметить, что в ранний период А. разделял учение Платона об «анамнезе», согласно к-рому душа припоминает (*reminisci, recordari*) знания, уже имевшиеся у нее до вселения в тело (см. De quant. anim. 20; De immortal. anim. 4); впосл. он отказался от этой т. зр. (Retract. I 4; 8).

3. Богопознание. По А., путь богопознания состоит из трех этапов. На первом мы познаем

«следы» (vestigia) Бога во внешнем мире (extra nos), к-рый самым фактом своего существования указывает на свою Первопричину. На втором этапе мы обращаемся к самим себе, к своей душе (animus), и познаем Бога через Его образ (imago) в нас самих (intra nos), а точнее, в наших высших способностях - памяти, мышлении и воле (memoria, intellectus, voluntas). Наконец, поняв изменчивость и несовершенство нашего духа, на третьем этапе мы поднимаемся над самими собой (supra nos) и непосредственно созерцаем неизменную и вечную Истину, в Свете к-рой мы познаем все остальное (De civ. Dei. XI 28). Эти три этапа богопознания А. кратко сформулировал так: «Не выходи вне себя (noli foras ire), вернись к самому себе (in te ipsum redi), ибо Истина обитает во внутреннем человеке (in interiore homine). И если ты найдешь свою природу изменчивой, выйди за пределы и самого себя (transcende et te ipsum)... Стремись туда, где сияет сам Свет разума (ipsum lumen rationis)» (De ver. rel. 39). Конечная цель этого пути - непосредственное умственное созерцание (videre, intueri, contemplare, conspicere) самой сущности Бога (ipsam substantiam Dei), к-рое ныне уже доступно ангелам, а для человека во

всей полноте может осуществиться только в буд. жизни (De Gen. XII 35-36). Апофатическое познание для А. имеет значение лишь предварительного этапа, ибо прежде, чем познать, что есть Бог (quid sit Deus), следует познать, что Он не есть (quid non sit, De Trinit. VIII 2).

О Боге

1. Доказательства бытия Бога в основном заимствованы А. из платонизма. Первый род доказательств заключается в том, что само изменчивое бытие мира предполагает неизменное бытие Бога как его Первоначины (Confess. XI 6). Второй апеллирует к красоте творения, неполной, частичной и изменчивой, к-рая предполагает абсолютную Красоту как свой образец и всеобщую норму (Confess. X 9). Третий находит во многих вещах единую идею. Так, все существующее, поскольку оно существует, есть нек-рое благо. Это свойство случайно в данной вещи, получающей его по причастию к высшему Благу, к-рое есть Благо уже не по причастию к чему-то иному, но Само по Себе (per se ipsum). Это высшее Благо и есть Бог (De civ. Dei. XI 10). Наконец, самое известное доказательство А. исходит из степеней совершенства вещей: от худшего

следует восходить к лучшему, а через него к Наилучшему. Так, растения, обладающие жизнью, совершеннее неживой природы; животные, способные к ощущениям, совершеннее растений; человек, наделенный разумом, совершеннее животных. В самом человеке душа совершеннее тела, а в душе разумная часть совершеннее чувственной. Но даже разум человека изменчив и нуждается в высших принципах для осуществления своей познавательной деятельности. Сами же законы мышления неизменны и всеобщи, они возвышаются над всяким частным сознанием и существуют независимо от познающего субъекта. Следов., эти идеи нетварны (De lib. arb. II 7-34).

2. О сущности и свойствах Божиих. Взгляды А. по этому вопросу со временем существенно изменились. Сначала А. применял к Богу аристотелевские категории и поэтому различал в Нем сущность и свойства, тем самым представляя Бога сложным, а следов., изменчивым. Позже он отказался от этого и стал с простой сущностью Божией отождествлять Бога Отца, а свойства и действия ипостазировал в Сыне и Св. Духе (доникейская триадология). Но и эта т. зр. не

удовлетворила А. Окончательное его учение таково: в Боге как абсолютно простом (*simplex*) и первичном Существе нет никакого различия между сущностью и свойствами, *substantia* и *accidentia*, субъектом и предикатами, содержащим и содержимым. Все, что имеет Бог, есть Он Сам (De civ. Dei. XI 10; De Trinit. V 6; 11). Поэтому о Нем правильнее говорить не *substantia*, а *essentia*. Др. словами, Бог есть чистая форма без всякой материи. Следствием этого является то, что все свойства Божии тождественны друг другу, а также то, что в каждом из Своих свойств Бог проявляется целиком и полностью. Однако А. находит возможным рассматривать по отдельности важнейшие свойства Божии, такие как простота, неизменность, бестелесность, вездесущие, неподвижность, вечность, всеведение, благость и др. В конце концов Бог у А. предстает как совокупность всех мыслимых и реальных совершенств, как *summum Bonum omnino, quo esse aut cogitari melius nihil possit* (высшее Благо, лучше чего ничего не может быть или мыслиться - De mor. manich. II 24; в этой формуле имплицитно содержится знаменитое онтологическое доказательство бытия Божия, данное в XI в. *Ансельмом Кентерберийским*). Следует

отметить, что логически стройное понятие абсолютной Божественной простоты в том виде, в к-ром оно представлено у А., не вполне согласуется с учением вост. отцов Церкви о различии между Божественной сущностью и Божественными энергиями.

3. Триадология. Учение А. о Св. Троице, к-рое легло в основу всех последующих умозрений зап. богословов по этому вопросу, существенно отличается от учения вост. отцов IV и последующих веков. Для А. существует прежде всего единая Божественная сущность (*una substantia vel essentia*), проявляющаяся в трех Божественных Лицах (*tres Personae*). При этом Божественную сущность А. понимает как единичную и конкретную (аристотелевская *substantia prima*), а не как общую и абстрактную (*substantia secunda*). Основание для различия Лиц А. видит в имманентных законах Божественной жизни и сознания. Он считает, что для понимания догмата о Св. Троице человеку следует обратиться прежде всего к самому себе, к своему самосознанию, несущему в себе образ Божий (*imago Dei*). Оно представляет собой единство трех моментов: бытия (*esse*), мышления (*intelligere*) и воли (*velle*), ибо мы существуем, и знаем, что существуем, и желаем этого бытия и знания.

Перенося это рассуждение на Бога как на Первообраз и внеся необходимые поправки, А. утверждает, что Бог как абсолютный Дух также представляет Собой единство Бытия, Мышления и Воли, к-рые в Нем абсолютны, неизменны, вечны, ипостасны (субстанциальны) и суть три самостоятельных Лица - Отец, Сын и Св. Дух (Confess. XIII 12; 19; De civ. Dei. XI 26-28). Поскольку в человеке личное бытие сохраняется прежде всего благодаря памяти (memoria), способной удерживать прошлое и тем самым гарантировать самотождественность нашего «я», то и в Боге Его вечное Бытие есть то же, что и Память - Отец. Поэтому троичная схема А. предстает в таком же виде: Память, Мышление, Воля. Поскольку воля полнее всего выражается в любви (amor, caritas), то у А. можно встретить и такую формулу: Память, Мышление, Любовь. Наконец, поскольку воля (или любовь) в человеке рождается из глубин его духа, или памяти, и обеспечивает необходимую связь памяти с мышлением, то и в Боге Св. Дух хотя первоначально и по преимуществу исходит от Отца, но одновременно исходит и от Сына и есть взаимная Любовь Отца и Сына: «*Tria sunt: amans, et quod amatur, et amor*» (Троица:

Любящий, Любимый, Любовь - De Trinit. VIII 10). При этом А. часто говорит об исхождении Св. Духа только от Отца (ср. Enchir. 9; 38). «Следы» Божественной Троичности А. находит также во внешнем мире: бытие вещей указывает на Отца как на Источник всякого бытия и высшее Бытие, разнообразие форм и видов вещей указывает на Сына как на Источник всякой формы и высшую Премудрость, упорядоченность вещей по отношению друг к другу и согласованность их с самими собой указывают на Св. Духа как на Источник всякого порядка и любви (De Trinit. VI 12; De civ. Dei. XI 28). Дальнейшим следствием такого учения А. о Св. Троице является равенство и единосущие трех Божественных Лиц: Отец, Сын и Св. Дух, обладая единой сущностью (*substantia vel essentia*), нераздельно равны в Божественном единстве и суть не три бога, а единый Бог (De Trinit. I 7). В Боге существует такое равенство, что не только Отец не больше Сына, но и ни одно из Лиц Троицы не меньше, чем Сама Троица. Отсюда следует также единое и нераздельное действие (*operatio*) Божественных Лиц. Это учение А. позволяет обосновать, во-первых, единство Бога и единосущие Божественных Лиц, во-вторых,

необходимую внутреннюю обусловленность бытия именно Трех Божественных Лиц, в-третьих, тесную взаимосвязь и взаимопроникновение Лиц. Однако коренной недостаток данного учения кроется в его «эссенциальности»: Лица Св. Троицы в нем как бы вторичны и производны по отношению к Божественной сущности, оказываясь ее «основными свойствами» или «образами существования»; впрочем, сам А., отвлекаясь от своей «психологической» конструкции Троичного догмата, иногда утверждает, что различия между Лицами Св. Троицы появляются лишь в категории отношения (secundum relativum, De Trinit. V 5) - т. зр., воспринятая *Боэцием* и развитая в средневек. схоластике.

О творении

1. Онтология тварного. Бог по своей благости совершенно свободно сотворил мир «из ничего» (ex nihilo; см. Confess. XII 7-8; De Gen. VII 21; De civ. Dei. XII 6). В отличие от Творца мир не безначален, ибо его не было до того, как он был создан. Самим фактом возникновения мир указывает на свое коренное отличие от бытия Нетварного - на свою изменчивость (Confess. XI 6). Эта изменчивость, кроме того, обусловлена реальным различием между субстанцией и

свойствами, или содержащим и содержимым, во всяком тварном существе. Субстанция может то обладать теми или иными свойствами, то лишаться их, а интенсивность этих свойств - то возрастать, то уменьшаться (De civ. Dei. XI 10). В отличие от Бога «мир не имеет своего самостоятельного существования» (Confess. XII 25). Поскольку его нельзя признать неизменно сущим, его также нельзя признать и истинно прекрасным и благим. Для твари Бог является источником всего: бытия, формы, истины, красоты, блага и др. Относительно действия Св. Троицы в творении А., с одной стороны, полагает, что вся Св. Троица действует едино и нераздельно, но, с другой стороны, часто говорит и о специфически-икономическом действии каждой из Трех Ипостасей: Отец наделяет все бытием, Сын - формой, свойствами, премудростью, Св. Дух - порядком, согласием, благостью (De Trinit. VI 12).

2. Порядок творения. Само творение осуществляется в неск. этапов. На первом этапе мир был сотворен Богом «идеально» (idealiter), т. е. в качестве вечных и неизменных идей или образцов (rationes, exemplaria, отчего это христианизированное платоновское учение

об идеях получило название «экземпляризма», поскольку Бог до сотворения мира имел о нем знание, ибо Он не творил ничего не зная, как не творит даже ни один человек-художник (De civ. Dei. XI 10). Это не было творением в собственном смысле, ибо мир тогда еще не существовал самостоятельно. Родив Свое Слово прежде всех век, Бог Отец в Нем изрек все, что затем получило отдельное существование во времени (Confess. XI 7-8). На втором этапе мир творится «в возможности, или причинности» (potentialiter vel causaliter), когда Божественные идеи мгновенно и все сразу внедряются в изначально бесформенную мировую материю, в это «почти ничто» (pene nulla res), вызванное в свою очередь к бытию из совершенного ничто. Т. о., в материальной основе мира возникают потенции, или семена (rationes seminales), всех будущих вещей. Именно в этом смысле сказано, что Бог сотворил мир в 6 дней, к-рые суть единый день, повторенный 6 раз (De Gen. V 1; 3-5). Вместе с тем в материю разом была заложена вся временная последовательность возникновения отдельных вещей. Наконец, на третьем этапе мир творится «реально» (realiter), т. е. из уже существующих потенций в определенном временном порядке возникают отдельные вещи или явления мира. Это и есть

день седьмой, в к-рый Бог почил от дел Своих. Так А. удается решить проблему соотношения времени и вечности. Поскольку Бог сотворил мир в вечности, в своих идеях и основах, Он не перешел из состояния покоя к деятельности, ибо в Нем покой и движение тождественны. Поэтому творческая деятельность не нарушила неизменности и вечности Бога. Результаты же Его творческой деятельности раскрываются постепенно во времени, к-рое было создано вместе с тварным миром. Вообще рассуждения о природе времени занимают значительное место в наследии А. Наиболее полно эта проблема разработана в «Исповеди» (Confess. XI 12-40). Время, согласно А., не имеет субстанционального существования и немыслимо вне тварного мира. Оно отражает движение и изменение вещей, поэтому Бог, будучи вечным и неизменяемым, находится вне времени и в отношении Его понятия «до» и «после» неприменимы и бессмысленны. Само существование времени зыбко и сомнительно: прошлого уже нет, а будущего еще нет, настоящее же существует лишь потому, что оно тотчас переходит в прошлое. Т. о., само бытие времени заключается в том, что оно постоянно стремится в небытие (Confess. XI 17). Человек тем не менее воспринимает вечно текущее и

мгновенно исчезающее время как некоторую протяженность. Этот парадоксальный факт А. пытается объяснить двояким образом. Поскольку ни прошлого, ни будущего нет, правильнее говорить, что есть лишь настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего, причем все три этих времени существуют только в человеческой душе, и нигде в др. месте: «Настоящее прошедшего - это наша память о нем, настоящее настоящего - это его непосредственное созерцание, настоящее будущего - это ожидание его» (Confess. XI 26). Наряду с этой субъективной концепцией времени у А. присутствует и др., объективное понимание времени как порядка отношений и взаимоизменений между вещами (De Gen. ad. lit. V 5). Возможность нарушения естественного порядка вещей (чудеса), по мнению А., также изначально была заложена в природу при первом творении мира в его основах.

3. Духовные и телесные твари. Все тварное бытие делится на духовное и телесное, или невидимое и видимое. Первоначально были сотворены ангелы - бестелесные, духовные существа, наиболее близкие к Богу, назначение к-рых состоит в познании и славословии

Творца. Изначально они были лишены формы и их разумные способности находились в потенциальном состоянии, пока Творец не обратил их к Себе и не просветил светом Своей Божественной Премудрости (Confess. XIII 2-3).

Ангелы, как и все тварное, существуют во времени: они подвержены изменениям и находятся в постоянном, хотя и чисто духовном (умственном) движении. Познание ангелов намного превосходит человеческое, ибо они обладают непосредственным интуитивным знанием Бога и Божественных идей, в к-рых они знают и все тварное, в т. ч. и самих себя (De civ. Dei. XI 29). Они суть второй умственный свет после Бога. Большая часть ангелов осталась верной своему предназначению и пребыла неизменной в святости и блаженстве.

Др. же часть из-за преступной гордости отвратилась от Бога и была низвержена в преисподнюю. Сокращение числа граждан Небесного Града должны восполнить святые, к-рые по воскресении из мертвых станут равны ангелам (Лк 20. 36) в духовном совершенстве и познании Бога (Enchir. 28-29). Телесные твари по своей природе более удалены от Бога, поскольку они кроме первичной сложности из субстанции и собственных свойств имеют телесную материю, делимую до бесконечности

и представляющую собой беспределное множество. По этой же причине телесные твари кроме существования во времени существуют также и в пространстве и принимают множество случайных свойств (акциденций). Материя тел только логически предшествует соединению с формой, но по времени она никогда не существовала без формы (Confess. XII 40; XIII 48).

Антропология

Человек состоит из души и тела, внутреннего и внешнего человека (*homo interior et homo exterior*, см. Confess. X 9).

Человеческая душа (*anima*, чаще *animus*) для А. есть внутренний человек (*homo interior*) и образ (*imago*) Божий. Это центр личного бытия - «я», или «собственно человек». По своей природе душа нематериальна и бессмертна, хотя и имеет начало своего бытия как сотворенная Богом. Изначально душа представляет собой чистую неопределенность и потенциальность. Свои качества она обретает, обращаясь сначала к внешнему бытию, а затем к Богу как своему внутреннему Свету и Жизни (см. учение А. о познании). Высшая сила души - ум, или дух (*mens*), имеющий в себе три способности: силу памяти (*memoria*), рассудочного (*ratio*) и

интуитивного (*intellectus*) познания, воления (*voluntas*). По отношению к телу душа выступает как оживляющая, объединяющая и конструирующая сила (растительная душа), а также как способность ощущений (животная душа). Душа лучше и превосходнее тела, однако при этом сама она, будучи сотворенной и иноприродной Богу, не является ни частью, ни истечением Божественной Субстанции. Относительно происхождения отдельной человеческой души в ранний период А. склонялся к признанию предсуществования душ (исходя из платоновской теории анамнеза, см. выше). Однако впосл. он отказался от нее, тем более что у него это представление никогда не было связано сorigенизмом и метемпсихозом (*De Gen. VII 9-11*).

Теорию *традиционаизма* А. подверг критике за ее слишком материалистические представления о природе души, но признавал ее преимущества для объяснения способа передачи первородного греха от родителей к потомству. Самой подходящей теорией А. считал креационизм - учение о том, что Бог творит каждую душу *ex nihilo*, как душу Адама (*De Gen. X 9; 14*). С одной стороны, теория о творении каждой человеческой души непосредственно Богом прекрасно объясняла

нематериальность и др. существенные свойства души, а также давала возможность построить единственно верное учение о Лице Иисуса Христа. Однако, с др. стороны, она противоречила представлениям самого А. о мгновенном творении. Поэтому А. пытался, хотя и безуспешно, найти в Свящ. Писании указания на некий общий источник всех душ, содержащий их потенциально (так же как и земля, давшая материю для тела Адама, потенциально содержала в себе все человеческие тела), к-рый был создан в первоначальном творении всеобщих основ. Кроме того, креационизм трудно согласовывается с представлениями о наследственном грехе и порче человеческой природы, поэтому в конце концов А. пришел к выводу о том, что душа каждого человека заражается первородным грехом через тело или, точнее, телесную похоть. И все же в целом А. склонялся к теории креационизма, хотя и признавал, что для него вопрос происхождения души остается открытым (De Gen. VII 21; X 3).

2. О свободе воли и первородном грехе. Первый человек находился в состоянии, намного более совершенном, чем наше настоящее состояние. Все его духовные способности, как разум, так и воля, были устремлены к Богу, к познанию и

исполнению Божией воли. Его тело целиком и полностью подчинялось духу. По своей природе оно не было актуально бессмертным, но обладало возможностью бессмертия (*posse non mori*), или «малым бессмертием» (*immortalitas minor*). Человек имел свободу выбора (*liberum arbitrium*), и его выбор был в пользу Бога и добра. Но этот выбор не был еще настолько укоренен в человеке, чтобы не было возможным его изменение. Человек обладал «малой свободой» (*libertas minor*), ибо он мог не грешить (*posse non peccare*). Сообразно стремлению человека Бог посыпал ему Свою помощь (*adjutorium*) и укреплял благодатью. Взаимоотношения между человеческой свободой и Божественной благодатью в этот период можно определить как свободную синергию. Свое «малое бессмертие» и «малую свободу» человек должен был с помощью Божией преобразовать в «большее бессмертие» - невозможность умереть (*immortalitas major; non posse mori* - *Enchir. 28*) и в «большую свободу» - невозможность грешить (*libertas major; non posse peccare*; *De civ. Dei. III 17*). Сделать это всецело зависело от человека (*Ibid. XXII 30*). Но человек не выполнил этой задачи. Он свободно уклонился в сторону зла и греха. Зло, как доказывает А. против манихеев, не есть какая-

то самостоятельная сущность. Оно может существовать, как паразит, только на чем-то благом, на чем-то сущем. Само же зло есть лишь недостаток добра (*privatio boni*), дефицит, дефект (*defectio, causa deficiens* - см. *De civ. Dei. XII 7*). А так как благо тождественно бытию, то зло есть также и небытие, но парадоксальным образом существующее в чем-то сущем, являющееся его носителем. Зло есть прежде всего неправильное направление воли тварного разумного существа (человека, ангела), к-рое предпочло изменяемое неизменному, низшее - высшему, телесное - духовному, частное - всеобщему, свое - Божию. Поэтому грех Адама состоял в гордыне (*superbia*), в стремлении к независимости от Бога и самоутверждению (*relichto Deo esse in semet ipso; De civ. Dei. XIV 13*). В то же время это было преступлением против Бога и Его заповеди, непослушанием (*inoboedientia*), к-рое человек осознал как свою вину перед Богом. Главными последствиями первородного греха (*originale peccatum*) были: умопомрачение и неведение, подчинение низшим материальным (плотским) вожделениям (*concupiscentia*), утрата свободы выбора, тяжкое рабство греху, невозможность не грешить (*non posse non peccare*), наконец, телесная смертность. Произошла коренная

порча человеческой природы (*vitium naturae*), выразившаяся в естественной слабости. Жизнь человека стала скорее медленной смертью (*mors vitalis*; In Iohan. Evang. XII 11), или «преизобильной скудостью» (*copiosa inopia*), когда человек от внутренней собранности, цельности и полноты богообщения устремился к видимому разнообразию внешних предметов, к рассеянности на многие желания и заботы (*curiositas*), к-рые никогда не могут его насытить или удовлетворить (De civ. Dei. XXII 22). Поскольку в Адаме, как в своей основе, заключался весь человеческий род, то грех Адама со всеми его последствиями перешел на всех людей и стал передаваться по наследству (*ingenitum peccatum* - см. De civ. Dei. XIII 3). Способом передачи всеобщей греховности А. считал не душу, к-рая дается каждому человеку непосредственно Богом, но тело, а точнее, страстную похоть, сопровождающую зачатие всякого человека, передающуюся его телу и заражающую душу; подобное мнение разделяли и нек-рые вост. отцы Церкви.

Христология и сoterиология

Последствия грехопадения прародителей по мере умножения человеческого рода распространились и на их потомство, ставшее,

по словам А., массой осужденных и погибающих грешников (massa peccati, massa damnata, massa perditionis - см. De civ. Dei. XXI 12). С утратой свободы выбора люди сами по себе были уже не способны не только совершать добро, но даже желать его. (Следует отметить, что в ранний период, от первых философских сочинений до антиманихейских трактатов, А. распространял свободу выбора не только на Адама, но и на всех людей, что служило ему веским аргументом против манихейского учения о злом начале - см. De lib. arb. I-III.

Представление об утрате человеком свободы воли и связанная с ним идея предопределения возникли у А. ок. 395 г.) Если у людей и сохранилось свободное произволение, то лишь по отношению к греховным действиям.

Желание добра, как полагает А., не зависит теперь от самого человека, но вкладывается в него непосредственно Богом. Своими собственными силами люди не могли вернуться в первоначальное состояние. Кроме того, вина Адама перешла на всех его потомков и сделала их «чадами гнева». Поэтому необходим был Ходатай и Примиритель, к-рый умирил бы этот праведный гнев Божий (ira Dei) через принесение достаточной жертвы за грех всего человечества, а также показал бы в Себе Самом

возрождающее действие благодати Божией на человеческую природу (De Trinit. XIII 22).

Христология в системе А. имеет второстепенное значение и является только моментом более общего учения о благодати. Долгое время до своего обращения А. видел во Христе только выдающегося человека и величайшего пророка, пришедшего дать пример истинного богочтения и любви к близким (Confess. VII 24-25). Но очень скоро А. пришел к правосл. учению о том, что Единородный Сын Божий, Бог Слово, единосущный Отцу по Божеству, оставаясь тем, чем был, стал тем, чем не был, - человеком, единосущным нам. Это произошло через восприятие (*suscipere, induere*) или соединение (*conjugere*) целостной человеческой природы - разумной души и тела - в единство Божественного Лица (*in unitate personae*) Сына Божия, так что Один и Тот же был одновременно Богом и человеком, поскольку имел две природы - Божественную и человеческую (De Trinit. IV 31; XIII 24). При этом ни Божество Христа не изменилось в человечество, ни человечество не было поглощено Его Божеством. Не теряя и не умаляя Образа Божия (*forma Dei*), Своей Божественной природы, в к-рой Он равен Отцу

и Св. Духу (*servata aequalitate naturae; In Iohan. Evang. XVI 19*), Христос, умалив Себя (*exinaniens se*), принял «образ раба» (*formam servi*), т. е. человеческую природу, из-за чего Он стал меньше Отца (ср. Ин 14. 28). Подобие соединения двух природ в одном лице А. видел в соединении души и тела в отдельном человеке. Единство Лица Богочеловека в системе А. обеспечивается взаимообщением природ, так что можно сказать, что Царь Славы был распят (хотя и в немоющи человеческой) и Сын Человеческий будет судить живых и мертвых (хотя и властью Божественной). По Своему земному рождению Христос был безгрешен, поскольку зачатие Его совершилось силою Св. Духа, бессеменно и безмужно, и, следов., не сопровождалось плотской похотью, являющейся переносчиком греха (*Enchir. 41*).

Цель Богооплощения А. не ограничивает только примирением человека с Богом посредством принесения Христом искупительной жертвы (*redemptio*) за грехи людей (*Enchir. 33; 61-62*). Таких целей А. видел несколько: восстановление человеческой природы в ее неповрежденное состояние, спасение человечества от власти диавола и смерти (Христос принес диаволу выкуп

(*preium*) за согрешившее человечество, находившееся у него в подчинении, - см. *De Trinit. XIII 18-19*), воскресение из мертвых как залог буд. всеобщего воскресения, явление на земле вечной Божественной Истины, наставление людей в истинной вере, пример смирения (*humilitas Dei*) и праведной жизни и др. Именно в Богочеловеке Христе человечество достигло целей, поставленных перед ним Богом в Раю: Христос своим подчинением воле Отца обрел настоящую свободу воли, свободу от греха («*большая свобода*»), ибо Он уже не может грешить, а своим воскресением из мертвых Он достиг настоящего, «*большего бессмертия*», ибо Он уже не может умереть (см. *De civ. Dei. XXII 30*). Через Христа, единородного Сына Божия, по своему милосердию сделавшегося Сыном человеческим, люди, будучи по природе сынами человеческими, по благодати получили возможность стать сынами Божиими (*De civ. Dei. XXI 15*).

Учение о благодати Божией (*gratia Dei*) как особом действии Бога на человека является важным положением сотериологии А., к-roe, однако, не согласуется с учением правосл. Церкви. Полемизируя с пелагианским тезисом «*posse hominem sine peccato esse*» (возможно

быть человеку без греха), отрицавшим первородный грех и утверждавшим возможность спасения человека исключительно своими силами, без действия благодати Божией, А. уклонился в крайность антропологического минимализма. Исходя из своего представления об утрате человеком после грехопадения свободы воли и о рабстве греху, А. считал, что человек спасается одной лишь благодатью и милосердием Божиим, т. е. «даром» (*gratis*), независимо от предшествующих заслуг самого человека (*sine ulla praecedentibus meritis* - *De Trinit.* XIII 17). Это милосердие Божие проявилось по преимуществу в искупительной жертве Христа (*gratia Christi, gratia Dei propter Christum*). Однако даже возможность усвоить плоды этой жертвы зависит теперь не от человека, ибо и саму веру во Христа, и исполнение Его заповедей, и добрые дела следует приписывать только милости Бога. Благодать как внутренняя, чудесная и невыразимая сила Божия (*mirabilis et ineffabilis potestas Dei*) непосредственно производит в сердцах людей «благие изволения» (*bonas voluntates*). Действие благодати, создавая благую волю и сопровождая ее деятельность, должно продолжаться до конца жизни, чтобы человек

мог достичь спасения. Кому не дается дар постоянного пребывания в добре (donum perseverantiae), кого благодать оставляет хотя бы перед самым концом жизни, тот неизбежно влечется собственной злой волей к гибели, несмотря на все предыдущие добрые дела. Благодать Божия дается не всем. Род человеческий изначально в Божественном предвидении был распределен на тех, на ком откроется вся сила Божией благодати – избранных (electi), предопределенных (praedestinati), и на тех, на ком откроется вся сила Божия правосудия – отвергнутых (reprobati). Основания такого двойного предопределения (praedestinatio) заключаются в Божественной Премудрости и Воле (De civ. Dei. XXI 12; Enchir. 99-104) и для человеческого разума непостижимы. Сила благодати как проявление всемогущей Воли Божией действует на человека непреодолимо (gratia irresistibilis, indeclinabilis). Это непреодолимое действие благодати не уничтожает свободу человека, потому что, по мнению А., в падшем состоянии человек вовсе ее не имеет: напротив, благодать восстанавливает истинную человеческую свободу, разрешая лишь узы греха, к-рыми человек связан в обычном состоянии (Confess. VII 27; VIII 10-12; Enchir. 105-107). Следует,

однако, заметить, что в букв. понимании такое учение близко соприкасается с античным фатализмом, безусловно глубоко чуждым как самому А., так и всему святоотеческому богословию. В этом заключается главная непоследовательность сoterиологии А., проявившаяся во множестве его высказываний, не укладывающихся в концепцию предопределения. Противоречие между свободой и ответственностью человека за свои поступки и его спасением по благодати Божией снимается лишь учением синергии между человеческой и Божественной волей, являющимся неотъемлемой частью православной сoterиологии.

Эсхатология

Осью мировой истории А. считает возникновение, развитие и окончательное разделение двух Градов - Града земного (*civitas terrena*) и Града Небесного (*civitas caelensis*); Града диавола (*civitas diaboli*) и Града Божия (*civitas Dei*); Града нечестивых и Града праведных. В конце истории произойдут следующие события: пришествие Илии, уверование иудеев во Христа, воцарение антихриста и его гонения на Церковь, всеобщее воскресение мертвых и последний Суд Божий,

на к-ром и осуществляется разделение двух Градов и их обитателей (De civ. Dei. XX). Этому не будет предшествовать т. н. тысячелетнее Царство Христово с праведными, ибо это Царство уже наступило в Церкви Христовой после Его первого пришествия, чем опровергается всякий **хилиазм** (De civ. Dei. XX 7-9).

Воскресение тел произойдет на основании присущей каждому человеку идеальной формы, к-рая сохраняется даже после реальной гибели тела. Тела всех людей будут полностью соответствовать своей идеальной форме и будут лишены к.-л. физических недостатков, будут иметь внешний вид, соответствующий земному возрасту в 33 года. Половые различия и органы пищеварения сохранятся, но они не будут выполнять свои функции, ибо не будет нужды в поддержании жизни пищей, не будет ни вожделения, ни дальнейшего размножения рода человеческого. Тела праведных будут духовными (*corpus spirituale*), т. е. легкими, нетленными и бессмертными, и не будут более противиться духу и препятствовать созерцанию Бога и Божественных идей (De civ. Dei. XXII 13-21; Enchir. 84-91).

На Страшном Суде праведные будут отделены от нечестивых, над к-рыми будет произнесен окончательный приговор. После этого настоящий мир изменится, прейдет, сгорит, но не в смысле полного уничтожения его природы, а в смысле изменения его облика и существенных свойств. Мировые стихии получат новые свойства, к-рые будут соответствовать нетленным и бессмертным телам святых. В целом мир обновится к лучшему (De civ. Dei. XIX 14-16). Грешники вместе с диаволом и духами злобы будут претерпевать вечные телесные и духовные муки в адском огне. Это - вечная смерть, т. е. отчуждение от жизни Божией (vita Dei - De civ. Dei. XXI 9-10; 23; Enchir. 113). При этом, по мнению А., нек-рым грешникам после очистительных огненных мучений (per ignem quemdam purgatorium), испытанных их душами после смерти в неких «сокровенных местах» (abditis receptaculis - см. De civ. Dei. XXI 21; Enchir. 109; прообраз чистилища), Бог, по молитвам их родственников и всей Церкви, окажет Свое милосердие и не пошлет их в вечный огонь. Праведники в свою очередь восполнят недостающее после падения диавола число ангелов Града Божия (De civ. Dei. XXII 1) и будут вместе с последними вести блаженную

жизнь в покое, непрестанном созерцании Бога, любви к Нему и восхвалении Его, причем святые будут созерцать Бога как умственными, так и телесными очами (*per oculos corporales*, см. *De civ. Dei. XXII 29*). Бог будет для них все во всем, т. е. они будут ясно видеть Бога, присутствующего всюду, в т. ч. в них самих. Бог будет составлять цель всех их стремлений. В конечном счете произойдет обожение самих людей по причастию их к единому истинному Богу. Это будет великой субботой упокоения от трудов (*perfecta rax*), конец к-рой будет не вечером, а восьмым бесконечным Днем Господним (*De civ. Dei. XXII 29-30*).

Экклезиология

Церковь, по определению А.,- это Храм, или Град Божий (*civitas Dei*), находящийся на небе (Церковь торжествующая) и на земле (Церковь странствующая), к-рый в конце времен должен воссоединиться (*Enchir. 56-61*). Церковь является кафолической, поскольку представляет собой целокупность всех своих членов и распространена по всему миру (*De Gen. imperf. 1*). В полемике против донатистов, утверждавших абсолютную святость земной Церкви, А. говорит, что Церковь есть смешанное об-во людей, стремящихся к

святости, в состав к-рого входят как праведные, так и грешные, подобно тому как в одной сети встречаются хорошие и дурные рыбы или на одном поле растут и пшеница, и плевелы. Церковь свята не в силу святости всех ее членов, а потому, что только в Ней действует Св. Дух и только Она есть Тело Христово. Само иерархическое устройство Церкви, восходящее к апостолам, а через них к Самому Христу, сообщает священнику тайносовершительную силу, независимую от его личного достоинства, и соответственно грешники не могут запятнать Церковь ни в целом, ни в частях. Крещение, полученное от раскольников, но совершенное по церковному правилу, по учению А., действительно, но сила его находится как бы в потенциальном состоянии и переходит в актуальное только после присоединения к кафолической Церкви действием живущего в Ней Св. Духа. Отсюда нет никакой необходимости в перекрещивании присоединяющихся к Церкви раскольников: для этого достаточно покаяния с возложением рук. Наконец, после Страшного Суда, на к-ром грешные будут отделены от праведных, Церковь будет святой и в смысле полной святости всех ее членов.

Этика

С т. зр. А., высшее благо для твари есть вечная и блаженная жизнь с Богом, а высшее зло - вечная и мучительная смерть вне Бога, поэтому для приобретения первой и избежания последней человек должен жить праведно и исполнять заповеди Божии. Главная заповедь, на к-рой основываются все остальные, - это любовь к Богу и к ближнему (*dilectionem Dei et proximi*). Людям, состоящим из души и тела, кроме высшей духовной любви (*caritas*) свойственна и низменная чувственная любовь (*cupiditas*). Если последняя перевешивает первую, человек удаляется от Бога, а если наоборот, то устремляется к Нему (*De Trinit. IX 8*). Если человек любит Бога, то он не заблуждается в любви к самому себе, а также заботится о том, чтобы и ближний, к-рого он должен любить как самого себя, любил Бога. Так он пребывает в мире со всяkim человеком и со всем миром в целом. Религ. заповедь любви переходит здесь в нравственный императив: никому не вреди и приноси, насколько возможно, пользу другим (*De civ. Dei. XIX 14*). В этом пункте этические воззрения А. встают в противоречие с его фатализмом. Для исполнения заповедей следует преодолеть преступную слабость (*infirmitas*), возникшую в

человеческой природе после грехопадения, когда плоть стала желать противного духу и препятствовать достижению блаженства. Поэтому целью аскетики является восстановление естественного порядка, по которому душа подчиняется Богу, плоть - душе, а через это и душа, и плоть - Богу (De civ. Dei. XIX 4). Для этого человек всегда должен стремиться от внешнего (материального) к внутреннему (духовному), в к-ром только и можно соприкоснуться с Богом. Точно так же человек должен стремиться от рассеянности к внутренней собранности и сосредоточенности, от множества внешних впечатлений к единству своего «я», от беспокойства к покой и безмятежности духа, от изменчивого и временного к неизменному и вечному. Человек должен найти свое «естественное место» в мироздании, где он обретет подлинную любовь, счастье и свободу. Это место человек может найти только в Боге. «Ты, - говорит А., - создал нас для Себя (ad Se), и неспокойно (inquietum) сердце наше, пока не успокоится в Тебе (requiescat in Te)» (Confess. I 1).

В этической системе А. важно также противопоставление понятий «пользоваться» и «наслаждаться» (uti - frui). Согласно А.,

истинным блаженством является достижение высшего блага; именно им следует наслаждаться, прочими же вещами нужно лишь пользоваться. Грех человека заключается в том, что он пытается пользоваться тем, чем следует наслаждаться, и наслаждается тем, чем следует лишь пользоваться (De divers. quest. 30). Наслаждаться, по А., значит любить что-либо ради него самого, а пользоваться - значит любить ради чего-то другого (De doctr. chr. I 4). В конечном счете высшим благом является Сам Бог, поэтому все прочие блага человек должен любить лишь постольку, поскольку они приближают его к Богу (De doctr. chr. III 15). Так А. выстраивает четкую иерархию ценностей, согласно к-рой все вещи нужно оценивать согласно мере их приближения к Богу: живое предпочитать мертвому, душу - телу, разум - чувствам и т. д. (Contr. Faust. XXII 27-28).

Экзегеза и библейская критика

В толковании Свящ. Писания А. использует сразу неск. экзегетических методов, позволяющих ему в соответствии с требованиями разума и христ. учением понимать самые сложные места ВЗ и НЗ. А., опираясь на александрийскую экзегетическую

традицию, различает: 1) историческое, или буквальное (телесное), понимание, когда обращаются к какому-то конкретному факту Свящ. Истории; 2) аллегорическое, или духовное, понимание, когда слова Свящ. Писания понимаются иносказательно и относятся к высшим духовным реальностям; 3) аналогичное, или прообразовательное, понимание, когда ветхозаветные события воспринимаются как отдаленный прообраз (тень) новозаветных и их подлинный смысл открывается только в НЗ: по краткой формуле А., «in Vetere Novum lateat, et in Novo Veterum pateat» (в Ветхом Новый сокрыт, а в Новом Ветхий открыт - Quaest. in Heptat. II 73); и, наконец, 4) этиологическое понимание, когда приводятся причины тех или иных выражений или действий, встречающихся в Свящ. Писаниях (De Gen. imperfect. 2-3). Правомерность такого подхода А. объясняет тем, что Бог не вложил в слова Свящ. Писания единой, отчетливой мысли, исключающей все остальные, но наделил их многими смыслами, чтобы каждый читатель мог найти в том или ином месте Библии ту истину, к-рая ему доступна (Confess. XII 42-43). Однако сам А. в своих толкованиях прошел нек-рую эволюцию. Сначала, в период полемики с манихеями, он

отдавал предпочтение аллегорическому толкованию, т. к. на том этапе ему не представлялось, как нек-рые места ВЗ можно понимать в букв. смысле. После этого он пришел к выводу о том, что возможно разумное сочетание того или иного толкования. Под конец жизни А. пришел к убеждению не только в возможности, но и в желательности толковать Свящ. Писание в собственном смысле (De Gen. VIII 1-2; De civ. Dei. XXII 29).

Что касается текста Свящ. Писания, то А. вместе с блж. Иеронимом по праву может считаться родоначальником библейской критики на Западе. В своем соч. «De consensu Evangelistarum» (О согласии евангелистов, 400) А. указывает порядок, в к-ром евангелисты писали свои Евангелия: Матфей - Марк - Лука - Иоанн, причем, ссылаясь на предание, говорит, что только Матфей писал на арам., а остальные 3 евангелиста - на греч. языке. Каждый из них держался своего способа повествования, но все они также опирались на написанное предшественниками и присоединяли к нему и свой личный труд, насколько каждый в отдельности получил на то откровение. Только так евангелисты могли отразить целостную картину Личности и деяний Спасителя. Матфей

изобразил Его царственное служение (поэтому наиболее подходящим символом для него А. считает льва (см. Откр 4. 7), а не человека, как утверждают др. толкователи), Марк, следовавший за Матфеем, сократил его труд (его символ - человек, а не орел), Лука изобразил священническое служение Господа (его символ - телец). Синоптики в целом описали те деяния, к-рые Господь совершил как человек, а Иоанн сосредоточил свое внимание на Его Божественной природе (его символ - орел, а не лев). А. считает, что в своей деятельности евангелисты вдохновлялись Св. Духом и, будучи членами тела Христова, были в прямом смысле руками Господа, через к-рые Он Сам донес до нас Свои деяния и речи. Поэтому неудивительно, что члены Христовы сохранили неподдельное согласие в единстве Самого тела, не только имея в мыслях одно и тоже, но даже записывая согласным образом (De cons. Evang. I 35). Это согласие А. демонстрирует, реконструируя Свящ. Историю НЗ по свидетельствам всех 4 евангелистов, взяв за основу Евангелие от Матфея (De cons. Evang. II-IV). При этом он руководствуется следующими принципами. Каждый евангелист старался сделать свое повествование непрерывным во времени, и если какое-то

событие ему казалось не связанным напрямую с его темой, то он о нем умалчивал, хотя свидетельство о нем может быть извлечено из др. Евангелий (напр. различное описание Рождества у Мф и Лк). Нет ничего противоречивого в том, что один из евангелистов приводит то, что другой пропустил в словах или содержании, пока он не отступил от истины или пока другие не противоречат тому, что иногда приводится иначе (De cons. Evang. II 63). Порядок, в к-ром каждый евангелист располагал события своего повествования, был таким, в каком Богу было угодно возбуждать их в его памяти, поскольку это нисколько не уменьшает ни важности, ни истинности евангельской истории (De cons. Evang. II 51). Так как в основу своего сочинения А. положил Евангелие от Матфея, в последней книге он указывает на те места, к-рые встречаются только в Евангелиях от Марка, Луки и Иоанна.

A. Р. Фокин

А. о музыке

Трактат А. «Шесть книг о музыке» (De musica libri sex, 387) - единственная написанная книга из запланированного А., но неосуществленного цикла трактатов о свободных искусствах (*artes liberales*) - содержит знаменитое определение

музыки: «*Musica est scientia bene modulandi*» (Музыка - наука о хорошем соизмерении; последнее слово может также означать «пение», «размеренное чтение», «ритм», «мелодия» и др.) с подробным эстетико-философским разъяснением каждой его части (*De mus.* I 2-4). Это определение, происхождение к-рого прочно связано в науке с именем А., неоднократно цитировалось, интерпретировалось и видоизменялось на протяжении последующих полутора тысячелетий (*Кассиодор Марциан Капелла*, трактат «*Scolica Enchiriadis*» (см. *Анонимы*), *Аврелиан из Реоме*, школа Иоанна де *Муриса*, *Франкино Гафури* и мн. др.) и до сих пор считается едва ли не самым обобщенным и многозначным определением музыки.

Главную часть трактата А. (первые 5 книг) занимает фундаментальная теория ритма (гл. обр. стихотворного), явившаяся кульминацией точкой развития античной метрики. Здесь А. отталкивается от учения лат. грамматиков: Викторина Мария, Элия Доната и др. (см.: *Grammatici Latini* / Ed. H. Keil. Lipsiae, 1857-1880. Vol. 1-8.), однако полностью перерабатывает его, связав традиц. правила метрики с числовыми закономерностями, что делает его ритмологию уникальной для

античной эпохи. Метрика А. не получила сколько-нибудь значительного отклика в науке ср. веков и Возрождения; важнейшие исключения - «Opus maius» и «Opus tertius» Р. Бэкона (1214-1294), а также «Семь книг о музыке» Франсиско Салинаса (1513-1590), изобилующие ссылками на ритмологию А. Наиболее известная часть трактата «О музыке» - 6-я, содержащая знаменитое учение о восприятии. Она пользовалась большой популярностью в эпоху позднего средневековья и зачастую копировалась отдельно от 5 книг как самостоятельное произведение.

Э. Н. Лебедев, Е. М. Двоскина

Отношение А. к церковному пению было, судя по «Исповеди», неоднозначным. С одной стороны, он опасался, что наслаждение красивой музыкой (способной заслонить собой содержание песнопений), будучи плотским удовольствием, может подчинить себе разум и тем самым расслабить душу. С др. стороны, А. признавал, что с помощью хорошего пения «святые слова зажигают наши души благочестием более жарким» (Confess. XXXIII 49). Колеблясь между этими двумя мнениями -rationально-аскетическим неприятием «сладостных напевов» (согласно А., свт. Афанасий Александрийский требовал

свести пение почти что к декламации с незначительными модуляциями голоса) и признанием великой пользы этого церковного обычая (А. вспоминал собственные «слезы, которые проливал под звуки церковного пения» сразу после обращения), - А. все же склонялся к его одобрению (Ibid. XXXIII 50).

В своем церковном служении А. прилагал много усилий для правильного устроения пения в храме (*псалмов* и *гимнов*); певч. практика того времени нашла отражение в его «Толкованиях на Псалмы». Важно свидетельство об участии народа в исполнении песнопений: при цитировании стихов псалма А. часто замечает: «как мы [или: вы] только что спели» (Enarr. in Ps. 18. 2; 25. 2; 37. 1 etc.). Возможно, в этих случаях он имеет в виду

респонсорную *псалмодию* (пение общиной рефrena; см. также *Респонсорий*); в др. месте он упоминает «псалом... на который мы отвечали пением» (Ibid. 46, Introductio). А.

также говорит о разделении функций между певчими: начинает пение *praecentor* (запевающий), ему вторит *successor* (последующий, вступающий следом) (Ibid. 87. 1).

В том же сочинении А. подчеркивает значение пения «*аллилущи*» как выражения ликования без слов, считая, что юбилияция в

наиболее чистом виде выражает хвалу души «невыразимому Богу» (Ibid. 32. 2; ср. 97. 4; 149).

Э. Н. М.

Иконография

Первые известные изображения А. относятся к VI в. Как правило, он представлен в святительских одеждах, с благословляющей десницей и Евангелием в левой руке. Образ А. обычно помещался среди изображений др. зап. отцов Церкви. На живописном обороте «Диптиха поэта» (Боэция?) (вероятно, нач. VI в.; Брешиа, Museo Civico) А. изображен вместе с блж. *Иеронимом* и свт. *Григорием I Великим*; на фреске ц. Санта-Мария Антиква в Риме, сер. VIII в., - со свт. Амвросием Медиоланским.

Изображение А. введено в мозаичную декорацию кафедральных соборов Чефалу (ок. 1148), *Монреале* (1180-1190), Палатинской капеллы в *Палермо* (1150-1160-е).

В кон. VI в. появился др. тип изображения А.- как церковного писателя: напр., на фреске из капеллы Санкта-Санкторум в Латерано А. представлен сидящим перед пюпитром с раскрытым кодексом, облачен в *хитон* и *гиматий*, правой рукой благословляет, в левой - свиток. Подобная иконография получила развитие в книжной миниатюре, напр. в минологии X в. (Orleans).

46. Fol. 1), в минологии нач. XI в. (Paris. Lat. 1987. Fol. 43) и др. Впосл. эта традиция изображения была широко распространена в искусстве Зап. Европы, в частности в эпохи *Ренессанса*.

Э. Н. И.

Соч.: **Собр.**: Editio Benedictina. Т. 1-11. Р., 1679-1700; PL. 32-47; CSEL; CCSL; *Cayré F. Bibliothèque Augustienienne: Oeuvres de S. Augustin*. Р., 1947-2 [текст, франц. пер. и comment.]; *Obras completas de San Agustín*. Madrid, 1946-. (Biblioteca de autores cristianos) [текст, исп. пер.]; *Opere di Sant'Agostino*. Р., 1970-. (Nuova biblioteca agostiniana) [текст, ит. пер.]; BKV. Kempten, 1911-1935. 12 Bde. [нем. пер.]; ACW [англ. пер.]; рус. пер.: Избр. соч. / Пер. И. Тодорского, В. Беляева. М., 1786. 4 ч.; Выбранные места из книг блаженного Августина о Православной кафолической Церкви и о нерадящих о ней / Пер. И. С. Тодорский. СПб., 1795; Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. К., 1880-1908. 11 ч.; 1901-19152. Ч. 1-8; Цветы благодатной жизни: Сб. СПб., 1997; Творения / Сост. и подгот. С. И. Еремеев. СПб.; К., 1998. Т. 1-2; **автобиогр.**: *Confessiones* (CPL, N 251) // PL. 32; CSEL. 33; CCSL. 27 (ed. L. Verheijen, 1981); Исповедания... / Пер. с лат. иером.

Агапита (Скворцова). М., 1787; Творения. Ч. 1; Исповедь...: Новый пер. М., 1914; Исповедь / Пер. М. Е. Сергеенко // БТ. 1978. Т. 19. С. 71-264; То же / Подгот. А. А. Столяров. М., 1991, 19972; То же / Сост. В. Л. Рабинович. М., 1992 (включ. *Петр Абеляр. История моих бедствий*); То же [отрывки] / Пер. Т. А. Миллер // ПСЛЛ, IV-VII вв. С. 152-169; *Retractationes* (CPL, N 250) // PL. 32; CSEL. 36 (ed. P. Knoell, 1902); CCSL. 57 (ed. A. Mutzenbecher, 1984); *Epistulae* (CPL, N 262) // PL. 33; CSEL. 34/1-2, 44, 57, 58 (ed. A. Goldbacher, 1895-1923); Письмо CCLVIII (к Марциану) / Пер. и comment. С. Степанцова // Богословский сб. / ПСТБИ. 1999. № 4. С. 124-128; **филос.**: *Contra Academicos* (CPL, N 253) // PL. 32; CSEL. 63; CCSL. 29 (ed. W. M. Green, 1970). Р. 3-61; Против академиков // Творения. Ч. 2. С. 1-104 (переизд.: Энхиридион, или О вере, надежде и любви / Сост. С. И. Еремеев. К., 1996. С. 5-73); Против академиков / Пер. и comment. О. В. Головой. М., 1999 [лат. текст, пер.]; *De beata vita* (CPL, N 254) // PL. 32; CSEL. 63; CCSL. 29 (ed. W. M. Green, 1970). Р. 65-85; О жизни блаженной // Творения. Ч. 2. С. 105-138 (переизд.: Энхиридион... С. 74-97); *De immortalitate animae* (CPL, N 256) // PL. 32. Col. 1021-1034; CSEL. 89 (ed. W. Hörmann, 1986). Р. 101-128; О бессмертии души // Творения. Ч. 2.

C. 299-418 (переизд.: Энхиридион... С. 208-225); *De magistro* (CPL, N 259) // PL. 32; CSEL. 77 (ed. G. Weigel, 1961); CCSL. 29 (ed. K.-D. Daur, 1970). P. 157-203; Об учителе // Творения. Ч. 2. С. 419-473; Об учителе / Пер. В. Б. Бибихина // ПСЛЛ, IV-VII вв. С. 170-204; *De ordine* (CPL, N 255) // PL. 32; CSEL. 63; CCSL. 29 (ed. W. M. Green, 1970). P. 89-137; О порядке // Творения. Ч. 2. С. 139-226 (переизд.: Энхиридион... С. 98-156); *Soliloquia* (CPL, N 252) // PL. 32. Col. 869-904; CSEL. 89 (ed. W. Hörmann, 1986). P. 3-98; Путь к познанию свойств божеских и человеческих, или Уединенное разглагольствование с Богом / Пер. С. Козловского. М., 1783; Единобеседование души с Богом / Пер. В. Беляева. М., 1783; Монологи // Творения. Ч. 2. С. 227-298 (переизд.: Энхиридион... С. 157-207); **муз.-теор.:** *De musica* (CPL, N 258) // PL. 32. Col. 1081-1194; *Aurelius Augustinus. Musik* / Hrsg. C. Perl. Paderborn, 1936 [с нем. пер.]; *La musique* / Ed. et transl. G. Finaert, F.-J. Thonnard. P., 1947 [с фр. пер.]; **полемико-апологет.:** *Contra adversarium legis et prophetarum* (CPL, N 326) // PL. 42; CCSL. 52 (ed. K.-D. Baur, 1985). P. 35-131; Против ниспровергателей Закона и Пророков [отр.] / Пер. О. Е. Нестеровой // ПСЛЛ, IV-VII вв. С. 206-207; *Contra epistulam*

Manichaei quam vocant fundamenti (CPL, N 320) // PL. 42; CSEL. 25 (ed. J. Zycha, 1891). P. 193-248, Против послания манихея по имени Фундамент [отр.] / Пер. О. Е. Нестеровой // ПСЛЛ, IV-VII вв. С. 207-208; Contra Gaudentium (CPL, N 341) // PL. 43; CSEL. 53 (ed. M. Petschenig, 1910). P. 201-274; Contra Iulianum pelagianum (CPL, N 351) // PL. 44. P. 641-874; Contra litteras Petiliani (CPL, N 333) // PL. 43; CSEL. 52 (ed. M. Petschenig, 1909). P. 3-227; CCSL. 52; Contra Maximinum (CPL, N 700) // PL. 42. P. 743-814; De baptismo (CPL, N 332) // PL. 43; CSEL. 51 (ed. M. Petschenig, 1908). P. 145-375; De civitate Dei (CPL, N 313) // PL. 41; CSEL. 40/1-2 (ed. E. Hoffmann, 1899-1900); CCSL. 47-48 (ed. B. Dombart, A. Kalb, 1955); Творения. Ч. 3-6; О граде Божием. К., 1906-1910. М., 1994р. Т. 1-4; De duabus animabus (CPL, N 317) // PL. 42; CSEL. 25 (ed. J. Zycha, 1891). P. 51-80; De gestis Pelagii (CPL, N 348) // PL. 44; CSEL. 42 (ed. C. F. Urba, J. Zycha, 1902). P. 51-122; De Gratia Christi et de peccato originali (CPL, N 349) // PL. 44; CSEL. 42 (ed. C. F. Urba, J. Zycha, 1902). P. 125-106; De Gratia et libero arbitrio (CPL, N 352) // PL. 44. Col. 851-912; Богословские размышления о благодати Божией и о воле человеческой в пользу христиан, хотяших спастися и в разум истины

приити. СПб., 1786; О благодати и свободном произволении / Пер. О. Е. Нестеровой // Гусейнов А. А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987. С. 532-557 (прил.); De haeresibus (CPL, N 314) // PL. 42. Col. 21-50; CCSL. 46 (ed. R. Vander Plaetse, C. Beukers, 1969). P. 286-345; De libero arbitrio (CPL, N 260) // PL. 32; CSEL. 74 (ed. W. M. Green, 1956); CCSL. 29 (ed. W. M. Green, 1970). P. 211-321; De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum (CPL, N 261) // PL. 32. P. 1309-1378; CSEL. 90; De natura boni (CPL, N 323) // PL. 42; CSEL. 25 (ed. J. Zycha, 1891). P. 855-899; О природе блага против манихеев [отрывки] / Пер. О. Е. Нестеровой // ПСЛЛ, IV-VII вв. С. 204-206; De natura et Gratia (CPL, N 344) // PL. 44; CSEL. 60 (ed. C. F. Urba, J. Zycha, 1913). P. 232-299; De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum (CPL, N 342) // PL. 44; CSEL. 60 (ed. C. F. Urba, J. Zycha, 1913). P. 3-151; De praedestinatione sanctorum (CPL, N 354) // PL. 44. Col. 959-992; О предопределении святых: Первая книга к Просперу и Иларию / Пер. И. Мамсурова. М., 2000; De spiritu et littera (CPL, N 343) // PL. 44; CSEL. 60 (ed. C. F. Urba, J. Zycha, 1913). P. 155-229; О духе и письме / Пер. Н. Загоровского. М., 1787; De utilitate credendi (CPL, N 316) // PL. 42; CSEL. 25 (ed. J.

Zycha, 1891). P. 3-48; *De vera religione* (CPL, N 264) // PL. 34; CSEL. 77 (ed. W. M. Green, 1961); CCSL. 32 (ed. K.-D. Daur, 1962). P. 187-260; *Об истинной религии* // *Творения*. Ч. 7. С. 1-95; М., 1997р. (Б-ка Отцов и Учителей Церкви; 5); (переизд.: *Энхиридион...* С. 226-289); *Psalmus contra partem Donati* (CPL, N 330) // PL. 43. Col. 23-32; CSEL. 51. P. 3-15; *Psalmus contra partem Donati* / Introd., testo critico, trad. e note a cura di R. Anastasi. Padova, 1957 [с ит. пер.]; **экзегет.** *De consensu Evangelistarum* (CPL, N 273) // PL. 34; CSEL. 43 (ed. F. Weihrich); *О согласии Евангелистов: Кн. I-IV* // *Творения*. Ч. 10; *De doctrina christiana* (CPL, N 263) // PL. 34; CCSL. 32 (ed. J. Martin, 1962). P. 1-167; CSEL. 80 (ed. W. M. Green, 1963); *Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия*. К., 1835; *De Genesi ad litteram* (CPL, N 266) // PL. 34; CSEL. 28/1 (ed. J. Zycha, 1894). P. 3-435; *О книге Бытия* // *Творения*. Ч. 7. С. 142-278. Ч. 8; М., 1997р. (Б-ка Отцов и Учителей Церкви; 5); *De Genesi ad litteram imperf.* (CPL, N 268) // PL. 34; CSEL. 28/1 (ed. J. Zycha, 1894). P. 459-503; *Творения*. Ч. 7. С. 96-141; М., 1997р. (Б-ка Отцов и Учителей Церкви; 5); *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento* (CPL, N 277) // CCSL. 33 (ed. D. de Bruyne,

1958). P. 469-472; *De sermone Domini in monte* (CPL, N 274) // PL. 34; CCSL. 35 (ed. A. Mutzenbecher, 1967); *О молитве Господней* / Пер. М. Е. Козлова // *Троицкое слово*. Серг. П., 1990. № 5. С. 3-6; *Enarrationes in Psalmos* (CPL, N 283) // PL. 36-37; CCSL. 38-40 (ed. E. Dekkers, J. Fraipont, 1956); *Толкование на псалом 125-й* / Пер. и comment. С. Степанцова // Альфа и Омега. 1997. № 2 (13). С. 52-75; *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos* (CPL, N 280) // PL. 35; CSEL. 84 (ed. E. Divjak, 1971). P. 3-52; *In Iohannis Epistulam ad Parthos tractatus* (CPL, N 279) // PL. 35; SC. 75 (ed. W. J. Mountain); *In Iohannis Evangelium tractatus* (CPL, N 278) // PL. 35; CCSL. 36 (ed. R. Willems, 1954); *Locutiones et Quaestiones in Heptateuchum* (CPL, N 269-270) // PL. 34; CSEL. 28/1-2; CCSL. 33 (ed. J. Fraipont, 1958). P. 381-465; 1-377; *Speculum* (CPL, N 272) // PL. 34; CSEL. 12 (ed. F. Weihrich, 1887). P. 3-285; *Зеркало, из всего Священного Писания...* / Пер. Н. Малинина. М., 1783; *То же* / Пер. И. С. Тодорского. СПб., 1787, 1795; *Творения. Ч. 9. С. 1-245; **догмат. и нравств.-аскетические:** *De agone christiano* (CPL, N 296) // PL. 40; CSEL. 41 (ed. J. Zycha, 1900). P. 101-138; *О подвиге христианина, содержащая в себе правило веры и наставления жизни* /*

Пер. И. С. Тодорский. СПб., 1787; *De bono coniugali* (CPL, N 299) // PL. 40; CSEL. 41 (ed. J. Zycha, 1900). P. 187-230; *De diversis quaestionibus LXXXIII* (CPL, N 289) // PL. 40; CSEL. 44a (ed. A. Mutzenbecher, 1975). P. 11-249; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* (CPL, N 290) // PL. 40; CSEL. 44 (ed. A. Mutzenbecher, 1970); *De octo Dulcitii quaestionibus* (CPL, N 291) // PL. 40; CCSL. 44a (ed. A. Mutzenbecher, 1975). P. 253-297; *De opere monachorum* (CPL, N 266) // PL. 40; CSEL. 41 (ed. J. Zycha, 1900). P. 531-595; *De sancta virginitate* (CPL, N 300) // PL. 40; CSEL. 41 (ed. J. Zycha, 1900). P. 235-302; *De Trinitate* (CPL, N 329) // PL. 42; CCSL. 50-50a (ed. W. J. Mountain, 1968); *О Троице*. Кн. 1 // БТ. 1989. Сб. 29. С. 260-279; *Enchiridion* (CPL, N 295) // PL. 40; CCSL. 46 (ed. E. Evans, 1969). P. 49-114; *Ручная книжка... о созерцании Христа, или О слове Божием...* / Пер. В. Беляева. М., 1783; *Ручник о трех евангельских добродетелях: вере, надежде и любви...* / Пер. И. С. Тодорского. СПб., 1787; *Творения*. Ч. 11. 92 с. (переизд.: *Энхиридион...* С. 290-349); *Руководство Лаврентию, или О вере, надежде и любви.* М., 1997; **настырские:** *De catechizandis rudibus* (CPL, N 297) // PL. 40; CCSL. 46 (ed. J. B. Bauer, 1969). P. 121-178; *Об обучении оглашаемых /*

Пер. М. Е. Сергеенко // БТ. 1976. Сб. 15. С. 25-55; *Sermones* (CPL, N 284-288; 368-372 [псевдо-A.]) // PL. 38-39; PL. Suppl. T. 2. Р. 398-840 [подлинные]; 841-1346 [приписываемые]; *Sermones selecti XVIII* / Ed. C. Lambot. Utrecht, 1950; CCSL. 41 (ed. C. Lambot, 1961) [50 бесед на В3]; SC. 116 (ed. S. Roque, 1966) [пасхальные проповеди]; Проповеди / Пер. прот. Д. Садовского. Серг. П., 1913; М., 1997р. (Б-ка Отцов и Учителей Церкви; 5); Проповеди / Пер. свящ. М. Козлова // Альфа и Омега. 1996. № 1 (8). С. 65-77; Рассуждение в 4-й день празднеств / Пер. С. Степанцова // Богословский сб. / ПСТБИ. 2000. № 5. С. 118-123.

Ист.: *Possidii Vita Augustini* // PL. 32. Col. 33-66; *Поссидий Каламский. Жизнь Августина* / Пер. М. В. Грацианского, П. В. Кузенкова // *Аврелий Августин. Исповедь*. М., 1997. С. 338-379 (прил.); *ActaSS. Aug. T. 6. 1753. P. 362-386*; *Philippus de Harvengt. Vita beati Augustini* // PL. 203. Col. 1025-1034; *Vita S. Augustini imaginibus adornata: Manuscrit de Boston, Public Library, no. 1483, s. XV, inédit / Texte critique par P. Courcelle, comment. iconogr. par J. Courcelle-Ladimirant*. Р., 1964.

Библиогр. указ.: CPL. Р. 65-96 [полн. указ.];
Хронологический список сочинений Августина
в соотношении с основными изданиями
// Августин. Исповедь / Подгот. А. А.
Столяров. М., 19972. С. 453-460; Andresen C.
Bibliographia Augustiniana. Darmstadt,
1973; Miethe T. L. Augustinian bibliography,
1970-1980: With Essays on the Fundamentals of
Augustinian Scholarship. Westport (Conn.), 1982;
[Trapez A. Bibliography] // Patrologia / Ed. J.
Quasten. Turin, 1978. Vol. 3. P. 325-434; Fichier
augustinien: Auteurs. Vol. 1-2; Matières. Vol. 1-2.
Boston, 1972; Suppl. Vol. 1. Boston, 1982.

Спец. изд.: REAug; Augustiniana. Louvain, 1951-
; Augustinus. Madrid, 1956-; Augustinianum. R.,
1961-; La Ciudad de Dios. Madrid; Augustinus-
Lexikon / Hrsg. von C. Mayer. Vol. 1-. Basel,
1986-.

Лит.: Фаворов Н. А. Жизнь и творения
Блаженного Августина. К., 1855. Н. Новг.,
19072; Порфирий (Попов), архим. Учение
блаженного Августина о неповторяемости
тайства крещения // ТКДА. 1864. № 5. С. 3-
47; Терновский Ф. Блаженный Иероним и

блаженный Августин в их взаимных
отношениях // Там же. 1868. № 7. С. 1-
47; Скворцов К. Блаженный Августин как
психолог // Там же. 1870. № 4. С. 154-200; №
5. С. 324-354; № 6. 681-713; № 8. С. 328-372; №
9. С. 641-
696; Григорий (Борисоглебский), архим.
Сочинение блаж. Августина «О граде Божием»,
как опыт христианской философии истории.
Х., 1891; Трубецкой Е. Н. Философия
христианской теократии в V в. // ВФиП. 1891.
Кн. 9. Отд. 1. С. 25-48; Кн. 10. С. 109-150;
1892. Кн. 13. Отд. 1. С. 87-108; Кн. 14. Отд. 1.
С. 1-36; Трубецкой Е. Н. Религиозно-
общественный идеал западного христианства в
V в. М., 1892. Ч. 1: Мироизвержение блаженного
Августина; Х-в А. Учение блаженного Августина
о богоухновенности Священного Писания //
ВиР. 1894. Т. 1. Ч. 1. С. 96-
110; Бриллиантов А. И. Влияние восточного
богословия на западное в произведениях
Иоанна Скота Эригены. М., 1898; Лопухин А. П.
Промысл Божий в истории человечества: Опыт
филос.-ист. обоснования воззрений блаженного
Августина и Боссюэта. СПб.,
1898; Потемкин В. И. Родоначальник
средневекового идеализма Августин Аврелий.
М., 1901; Кремлевский А. Первородный грех по

учению блаженного Августина Иппонского // ХЧ. 1902. Т. 213. Ч. 1. Июнь. С. 525-570; Июль. С. 67-88; Авг. С. 145-172; Писарев Л. Авторитет Августина, еп. Иппонского, в области христианского богословия, по суду древних христианских писателей. Каз., 1903; Белоликов В. Учение блаженного Августина о таинствах церковных // ВиР. 1909. № 11/12. С. 687-716; Герье В. Блаженный Августин. М., 1910; Титов А. Блаженный Августин епископ Иппонский. Серг. П., 1910; Верещацкий П. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // ПС. 1911. № 7, 9 (отд. отт.: Каз., 1911); Садовский Д., прот. Блаженный Августин как проповедник: Ист.-гомилет. исслед. Серг. П., 1913; Кибардин Н. П. Блаженный Августин, еп. Иппонский, как воспитатель клира // Инеродческое обозрение. 1915. Кн. 10 (отд. отт.: Каз., 1915); Troeltsch E. Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Münch.; В., 1915; Успенский Л. Идея прогресса в философии блаженного Августина // ВФиП. 1916. Кн. 2/3. Отд. 2. С. 105-124; Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Серг. П., 1916-1917. 2 т.; Schmaus M. Die psychologische Trinitatslehre des hl. Augustins. Münster, 1927,

19672; *Moricca U.* Sant'Agostino, l'uomo e lo scrittore. Torino, 1930; *Svoboda K.* L'esthétique de saint Augustin et ses sources. Brno, 1933; *Ritter J.* Mundus Intelligibilis: Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der Neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. Frankfurt-am-Main, 1937; *Петров В., свящ.* Блаженный Августин о войне и мире // ЖМП. 1953. № 4. С. 28-30; *Cayré F.* La Contemplation Augustinienne: Principes de spiritualité et de théologie. P., 1954; *Lossky V.* Les éléments de «théologie négative» dans la pensée de saint Augustine // *Augustinus Magister: Congr. intern. augustinien.* P., 1954. P. 575-581 (пер.: *Лосский В.* Августин учитель: Элементы отрицательного богословия в мышлении блаженного Августина / Пер. В. А. Рещиковой // БТ. 1985. Сб. 26. С. 173-180; переизд.: *Лосский В.* Спор о Софии: Статьи разных лет. М., 1996. С. 128-138); *O'Meara J. J.* The Young Augustine. L.; N. Y., 1954, 19652; *Marrou H.-I.* Saint Augustine et augustinisme. P., 1956 (пер.: *Марри А.-И.* Святой Августин и августинианство. М., 1999); *Nygren G.* Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins: Eine systematisch-theologische Studie. Lund, 1956; *Лебедев Н., пром.* Блаж. Августин как

христианский апологет: Курс. соч. / АДА. Арзамас, 1959; Stelzenberger J. *Conscientia bei Augustinus: Studie zur Geschichte der Moraltheologie*. Paderborn, 1959; Henry P. *Saint Augustine on Personality. The Saint Augustine Lecture*. N. Y., 1960; *Преображенский С. Блаженный Августин, Пелагий и православие* // ЖМП. 1961. № 12. С. 59-62; Schmaus M. *Die Denkform Augustins in seinem Werk «De Trinitate»*. Munch., 1962; Courcelle P. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité*. P., 1963; Deane H. A. *The political and social ideas of St. Augustine*. N. Y.; L., 1963; La Bonnadrière A.-M. *Recherches de chronologie augustinienne*. P., 1965; Mader J. *Die logische Struktur des personalen Denkens: Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus*. W., 1965; Du Roy O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. P., 1966; Maxsein A. *Philosophia Cordis: Das Wesen der Personalität bei Augustinus*. Salzburg, 1966; Grabmann M. *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott*. Darmstadt, 1967; Овсянников В. *Творение Блаженного Августина «О граде Божием» как опыт христианского освещения хода мировой*

истории: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1967/1968; Михнюк Н. Моральные взгляды блаж. Августина по его творениям: Курс. соч. / АДА. Л., 1968; Courcelle P. Recherches sur les Confessions de saint Augustin. P., 19682; Gilson E. Introduction à l'étude de saint Augustin. P., 1969; Markus R. Saeculum: History and society in the theology of St. Augustine. Camb., 1970; Василий (Новоптуцкий), иером. Проповедническое наследие блаженного Августина: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1974; Антоний (Мельников), митр. Блаженный Августин как катехизатор // БТ. 1976. Сб. 15. С. 56-60; Питирим (Нечаев), архиеп. О блаженном Августине // Там же. С. 3-24; Jaspers K. Augustin. Münch., 1976; Verbraken P.-P. Études critiques sur les sermons authentiques de saint Augustin. Le Haye, 1976; Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 181-340; Pincherle A. Vita di Sant' Agostino. R., 1980; Seraphim Rose, hierom. The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church. Jord., 1980 (пер.: Серафим (Роуз), иером. Вкус истинного православия. М., 1995); Ruef H. Augustin über Semiotik und Sprache. Bern, 1981; Плакид (Дезей), архим. Блаженный

Августин и «Филиокве» // ВРЗЕПЭ. 1982. № 109-112. С. 206-223; Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984 (доп. изд.): Эстетика блаженного Августина // Бычков В. В. *Aesthetica patrum* = Эстетика отцов церкви. М., 1995. С. 292-536); Петр (Поляков), иерод. Особенности богословских воззрений блаженного Августина епископа Иппонского: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1984; Гарнцев М. А. Проблема самосознания в античной и раннесредневековой европейской философии // Историко-философский ежегодник, 86. М., 1986. С. 35-47; Нестерова О. Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Там же. С. 29-34; Уколоха В. И. Философия истории Блаженного Августина // Религии мира, 1985. М., 1986. С. 127-145; Chadwick H. *Augustine*. Oxf., 1986; Cremona C. Agostino d'Ippona. Mil., 1986; Зяблицев Г., диак. Богословие блаженного Августина и античная философия // Церковь и время. 1991. № 1. С. 65-76; Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 81-102, 637-638 [лит. на рус. яз.]; Flasch K. *Augustin: Einführung in sein Denken*. Stuttg., 1994; Степанцов С. Высота как знак гордости

в толковании блаж. Августина на псалом 128 // Богословский сб. / ПСТБИ. 1999. № 4. С. 166-185; Чанышев А. А. «Град земной» в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина // ВФ. 1999. № 1. **Музыка:** *Huré J. Saint Augustin musicien.* Р., 1924; *Borghezio G. La musica in San Agostino.* Р., 1931; *Le Boeuf P. La tradition manuscrite du «De musica» de saint Augustin.* Р., 1986; *Keller A. Aurelius Augustinus und die Musik.* Würzburg, 1993; Двоскина Е. М. Античная теория ритма: Трактат Аврелия Августина «De musica libri sex»: Канд. дис. М., 1998 [исслед. и рус. пер.]. **Иконогр.:** *Lauer Ph. Les fouilles du Sancta Sanctorum // Mélanges d'archéologie et d'histoire.* Р., 1900. Т. 20. Р. 297. Tab. IX-X; *Wilpert.* Bd. 1. S. 149-153. Fig. 37; Bd. 2. S. 669; *Demus O. The mosaics of Norman Sicily.* Л., 1949. Р. 14, 45, 119. Fig. 7b, 38b; *Volbach W. F. Elfenbeinarbeiten der Spätantike und frühen Mittelalters.* Mainz, 1952. N 6. Tf. 2; *Réau L. L'iconographie de S. Augustine // Actes du Congrès des Sociétés Savantes à Alger.* Р., 1957. Р. 387-391; *Courcelle J. P. Scènes anciennes de l'iconographie Augustinienne // REAug.* Р., 1964. Т. 10. Р. 54-71. Tab. I, XVIII; *Sausser E. // LCI.* Bd. 5. Sp. 277-290. Tf. 1.