

АВГУСТИН КАК ТВОРЕЦ ЭПОХИ

БОГОСЛОВИЕ ГИППОНСКОГО ЕПИСКОПА И СРЕДНЕВЕКОВОЕ МЫШЛЕНИЕ

НЕ ТАК МНОГО НАЙДЁТСЯ МЫСЛИТЕЛЕЙ, ИДЕИ которых продолжают жить веками. Именно таких людей мы, как правило, и называем великими философами и богословами. И если уж «короля играет свита», то совершенно точно мыслителя «играют» его мысли, особенно если они продолжают жить, влиять и распространяться даже после его кончины. Аврелий Августин, епископ Гиппонский принадлежит именно к такому типу мыслителей. При жизни он был активным служителем церкви и весьма плодовитым «религиозным» писателем; после смерти он стал творцом эпохи или даже эпох. Богословские, философские и культурологические идеи, которые он высказал, — независимо от того, были ли они однозначно правильными или нет — существенно повлияли на мышление последующих десяти-одиннадцати веков. В частности, как подчёркивают некоторые исследователи, в то время как средневековое богословие представляет собой бенефис августиновой концепции церкви и таинств, протестантская Реформация является победой его учения о благодати над его же учением о церкви.^[1] Впрочем, принять такое утверждение некритично было бы ошибкой. Во-первых, Средние века испытали на себе влияние не только августиновой экклезиологии, но и ряда других идей этого африканца (и не только его).

Во-вторых, Реформация и её лидеры также вдохновлялись не только августинианской доктриной благодати, но и другими мыслями этого богослова (и не только его). И наконец, в-третьих, сам Августин писал на множество других интересных тем и, хотим ли мы того или нет, его идеи расплзлись по различным уголкам европейской культуры в широком смысле и западного христианского мировоззрения в узком смысле, засели в них и продолжали вдохновлять, вызывать вопросы и порождать споры. Но если влияние Августина на современное христианство оценить достаточно сложно, то его роль в становлении и развитии западного христианства нельзя переоценить.^[2] В некотором смысле Августин можно назвать отцом западного христианского средневековья и дедушкой протестантских реформаций, а, значит, рассмотреть и кратко очертить идейный вклад этого древнего мыслителя в мировоззрение последующей эпохи будет крайне интересно и полезно.

Именно это является задачей данной статьи: представить обзор основных воззрений Августина, которые оказали глубокое влияние на средневековое и частично «реформационное»

^[1] Изначально фраза «Реформация, при рассмотрении её внутренней сущности, была всего лишь триумфом августинианской доктрины благодати над его же доктриной церкви» (англ. «The Reformation, inwardly considered, was just the ultimate triumph of Augustine's doctrine of grace over Augustine's doctrine of the church») принадлежит американскому протестантскому богослову Бенджамину Уорфилду (Warfield). Она появляется в его труде о Жане Кальвине и Августине и цитируется Ярославом Пеликаном (Pelikan) в *Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*, vol. 4 of *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (Chicago / London: University of Chicago Press, 1985), 9.

протестантское богословия. Говоря проще, хочется выяснить, в каком смысле и в каких именно аспектах Аврелий Августин, епископ Гиппонский, со всеми его плюсами и минусами стал создателем или вдохновителем целой богословско-философской эпохи со всеми её плюсами и минусами. Конечно же, нельзя отождествлять творчество одного человека, не прожившего и века, с мыслью тысячелетнего периода,^[3] как нельзя и просто «уравнять» гениальные мысли и заблуждения одного человека с мыслями и заблуждениями десятков поколений. Но всё же важно помнить о важных фундаментальных ремарках касательно богословия Августина, которые сделал современный его исследователь Ганс Кюнг (Kung) и от которых я во многом отталкиваюсь:

— Августин, более чем какой бы то ни было иной мыслитель, *повлиял на западную теологию и веру*; он стал творцом средневековой парадигмы,

— Августин, более чем какой бы то ни было иной отец церкви, отвергнут восточным христианством...

— [Однако] тот самый Августин, который... умел столь блестяще

^[2] Критический анализ значения фразы Уорфилда и разносторонности августинианского влияния на мысль Средних веков предлагает Пол Рорем (Rorem) в своей статье “Augustine, the Medieval Theologians, and the Reformation,” in *The Medieval Theologians: An Introduction to Theology in the Medieval Period*, edit. G.R. Evans (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2001), 365–368, 372.

^[3] Наиболее простое и практичное хронологическое определение (западноевропейского) Средневековья таково: это период европейской истории с начала шестого по конец пятнадцатого столетия (500–1500 гг. по Р.Х.). См. Lambert Marie De Rijk, *La philosophie au moyen age* (Leiden: E.J. Brill, 1985), 5, 23.

писать о милости Божьей... несёт ответственность и за в высшей степени сомнительные пути развития латинской церкви. [Поэтому] Августина нельзя просто старательно игнорировать, как это принято в восточной теологии, но нельзя считать, как некоторые западные интерпретаторы, что он вообще вне всякой критики. К его оценке нужно подходить дифференцированно, в первую очередь, обращая внимание на то, что он был *творцом новой парадигмы*.^[4]

Однако что же это за (а) глубокомысленные и разносторонние идеи, и что это за (б) положительные и «в высшей степени сомнительные» тенденции в развитии западного средневекового богословия, которые «мастер на все руки» Августин изваял для грядущих поколений. Попробуем отыскать оба «типа» идей, поочередно рассматривая отдельные доктрины и мнения Августина и theologов последующих «средневековых» поколений.

ДУХОВНОСТЬ, БОГОСЛОВИЕ И СУБЪЕКТИВНОСТЬ

■ Прежде всего, следует сказать, что Августин заложил фундамент для появления и процветания такого философского и богословского феномена как *личная точка зрения*.^[5] Конечно же, у каждого здравомыслящего человека и до, и после епископа Гиппонского было своё мнение по целому ряду жизненных вопросов.

^[4] Ганс Кюнг (Kung), *Великие христианские мыслители*, пер. с нем. (СПб.: Алетейя, 2000), 116-117, 146.

^[5] Gareth B. Matthews, "Augustinianism," in vol. 1 of *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau and Ch. Van Dyke

Но именно он возвёл субъективное видение ситуации в ранг духовной классики и целостного подхода к вероучению. Ведь большинство людей пытается максимально объективно подойти к предмету своего изучения и затем представить своё мнение по этому поводу в виде объективной истины, считая, что именно эта точка зрения верная. Августин же умудрился настолько честно и просто рассказать свою сугубо личную историю со всеми её деликатными подробностями и любопытными нюансами так, что многие его читатели восприняли такой субъективный подход к жизни как объективно наилучший.

Его духовная автобиография «Исповедь» (*Confessiones*) — от начала и до конца написанная с точки зрения августиновского «я» — стала учебным пособием по психологии и христианской духовности на века. Недаром ведь она начинается фундаментальными словами о Боге и человеке: «Велик Ты, Господи, и всемерной достоин хвалы; велика сила Твоя и неизмерима премудрость Твоя». И славословить Тебя хочет человек, частица созданий Твоих... «Ты услаждаешь нас этим славословием, ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (*Conf. I.1*).^[6]

И недаром она продолжается автобиографическим повествованием о греховных злоключениях («Прошло еще десять лет, в течение которых я валялся в этой грязной бездне и во мраке лжи; часто пытался я встать и

(Cambridge: University Press, 2010), 87.

^[6] Здесь и далее данное произведение цитируется по следующему изданию: Августин, *Исповедь*, пер. с лат. М.Е. Сергеевко (М.: Гендальф, 1992).

разбивался еще сильнее» (III.20); «Я жадно стремился к почестям, к деньгам, к браку, и Ты смеялся надо мной. Эти желания заставляли меня испытывать горчайшие затруднения; Ты был ко мне тем милостивее, чем меньше позволял находить усладу там, где не было Тебя» (VI.9)) и богоугодных душевных «приключениях» её автора («...Я вернулся к себе самому и руководимый Тобой вошел в самые глубины свои: я смог это сделать, потому что «стал Ты помощником моим». Я вошел и увидел оком души моей, как ни слабо оно было, над этим самым оком души моей, над разумом моим, Свет немеркнувший... Кто узнал истину, узнал и этот Свет, а кто узнал Его, узнал вечность. Любовь знает Его. О, Вечная Истина, Истинная Любовь, Любимая Вечность! Ты Бог мой, к Тебе воздыхаю днем и ночью» (VII.16)).

Так, становится очевидным, что «Исповедь» — это *богоцентричное осмысление самого себя и своей жизни*, психологически-богословский анализ своего пути перед Богом. Именно эта автобиография, описавшая этапы духовного становления отдельного человека, существенно повлияла на формирование западной модели духовности — ориентированной на индивидуальную личность, самопознание и глубокий самоанализ.^[7] В частности, эта тенденция проявляет себя в традиции бенедиктинского и цистерцианского монашества с их стрем-

лением к богопознанию через прохождение «лестницы смирения». В бенедиктинском формате акцент ставился на практические упражнения в послушании аббату и покорности Богу; в цистерцианской же традиции подчёркивалась важность внутреннего духовного роста, понимаемого как путь поступательного

«Исповедь» Августина — богоцентричное осмысление самого себя и своей жизни — существенно повлияла на формирование западной модели духовности, ориентированной на индивидуальную личность, самопознание и глубокий самоанализ.

восхождения от примитивного самолюбия через самопостижение и «упорядочивание» духа, души и тела (с Божьей помощью) к познанию самого Бога, подлинной любви к Нему и мистическому единению с Ним.^[8]

Олицетворение подобного рода мышления можно считать цистерцианца Бернара Клервосского и бенедиктинцев Ансельма Кентерберийского и Гильома (Уильяма) из Сен-Тьерри. Так, «описательный духовный индивидуализм» Августина в некотором роде вдохновил мыслителей более

^[7] Ср. Формулировку Р. Саутерна (Southern) — «The urge towards a greater measure of solitude, of introspection and self-knowledge» в его *The Making of the Middle Ages* (London: Pimlico, 1993), 217.

^[8] Southern, *The Making of the Middle Ages*, 218-220. Например, на стр. 219 он объясняет: «...(F)irstly, it is an ascent in which each step proceeds by an intelligible development from the one which has gone before; secondly it is an

interior movement beginning with self-love and continuing through self-knowledge to union with God...».

^[9] Выражение взято из Майкл Суини, *Лекции по средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада*, пер. с англ. А.К. Лявданского (М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001), 25.

поздних веков на глубокое осмысление процессов в человеческой душе и понимание духовного, «внутреннего путешествия души к Богу».^[9] Однако августиновский «субъективизм» имел и важные философские последствия и культурное значение.

Африканский мыслитель впервые в истории — и притом весьма мощно — обратил чистокровный субъективизм на службу объективной науке о бытии и мире. Во-первых, он показал, что невозможно сомневаться в своём существовании, а значит абсолютный скептицизм в вопросах познания истины, в корне неверен. А, во-вторых, он заложил фундамент для конструктивной проработки этой идеи существования человеческого «я».

Первое было достигнуто очень простым ходом мысли, изложенным в «О Граде Божьем» (*De civitate Dei*):

«Без всяких фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин... Если я обманываюсь, то уже поэтому существую. Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь» (*De civit.* XI.26).^[10]

Так, доказывается, что любой опыт действия и саморефлексии — положительный ли, отрицательный ли —

подразумевает *подлинное существование* и *подлинное знание* этого факта.^[11] Следовательно, нельзя сомневаться во всём — существует ряд непреложных истин.

Вторая же идея является следствием первой: если есть что-то, что я точно знаю, оно может и даже должно послужить для *дальнейшего познания*. Ведь если я реально существую и понимаю это, то таким образом я соприкасаюсь с истиной: (1) я есть; (2) а если я сознательно об этом думаю и об этом говорю, то это также значит, что я *знаю*, что существую; (3) следовательно, я обладаю подлинным знанием некой *истины* — как минимум, истины о бытии и мышлении. Пусть эта истина частична и не раскрывает природы всей реальности, но она всё же есть истина. Эти идеи, например, озвучиваются Августином в его трактате «Об истинной религии» (*De vera religione*):

Это правило применимо таким образом: всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное, и уверен в том, что в данном случае сознает: следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины, в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины. Итак, тот не должен сомневаться относительно истины, кто почему бы то ни было мог сомневаться. В ком видим мы такое

а также Rik Van Nieuwenhowe, *An Introduction to Medieval Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 10-11.

^[12] Здесь и далее данное произведение цитируется по следующему изданию: Августин, «Об истинной религии», в *Об истинной религии. Теологический трактат*, пер. с лат. (Мн.: Харвест, 1999), 437-516.

^[10] Здесь и далее данное произведение цитируется по следующему изданию: Августин, *О Граде Божием*, пер. с лат. (Мн.: Харвест / М.: АСТ, 2000).

^[11] А.Г. Погоняйло, «Латинская патристика: вечернее начало», в *Философия западноевропейского Средневековья: Учебное пособие*, ред. Д.В. Шмонин (СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2005), 33-34,

сомнение, там действует свет, не ограничивающийся пространством и временем и свободный от всякого призрака этих условий. Ибо разве истина может с какой-нибудь стороны повреждаться, хотя бы у плотских и низших людей пропадало или ветшало всякое мышление? (*De vera relig.* 39).^[12]

Развивать эту идею можно в разных направлениях. Сам Августин отталкивается от осознания человеком своего собственного существования для того, чтобы сформулировать доказательство существования Бога,^[13] что будет рассмотрено в одном из следующих разделов. Его же средневековые последователи предпочитают соглашаться с таким ходом мысли, но идут в другом направлении: часто доказательство своего собственного бытия оставляется ими «за скобками», а вот точное знание о Боге и мире на основании каких-либо непреложных и самоочевидных предпосылок выходит на первый план. Таким путём решают продвигаться и Ансельм, и Бонавентура, и Аквинат. Таким образом, они либо автоматически соглашаются с тезисом Августина, пытаясь развить его ещё дальше, либо ищут похожие аргументы. Лишь в начале Нового времени французский философ Рене Декарт сделает полновесную переработку основной мысли Блаженного Августина о «гарантированном» и несомненном существовании человеческого «я» и придёт к не совсем августинианским выводам. Он скажет: «Я мыслю, а значит, существую» и сделает выводы о сущностной разнице между душой и телом и огромной

важности человеческого разума для науки и жизни.^[14] Впрочем, это событие как раз и ознаменует собой конец Средних веков и начало Современной эпохи.

ВЕРА, РАЗУМ И ОСНОВАНИЕ БОГОСЛОВИЯ

■ Что касается Средневековья, то хотелось бы подчеркнуть одну из фундаментальнейших богословских концепций, которой латинское богословие обязано Августину. Он впервые чётко и последовательно развивает и раскрывает некоторые методологические вопросы богословия, отвечая на вопрос: как именно следует подходить к осмыслению христианского вероучения? Причём его ответ прост, хотя и ведёт к более сложным идеям. Он говорит: «Понимание есть вознаграждение веры. Посему не стремись понимать то, во что можешь верить, но верь в то, что можешь понять» (О Евангелии от Иоанна, 24.6).^[15] В другом тексте — в книге «О свободном выборе» (или «О свободе воли», или даже «О свободе суждения», лат. *De libero arbitrio*) — он ещё более чётко озвучивает свою мысль:

Но мы стремимся знать и понимать то, во что мы верим (*Sed nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus*).

...Ведь если бы вера и понимание не были разными вещами и если бы вера не была условием понимания великого и божественного (*primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus*), то слова пророка: «Если не поверите,

Разум и Откровение в Средние века, в Богословие в культуре Средневековья, ред. Л. Лутковского, пер. с франц. А.Н. Панасьева (К.: Христианское братство «Путь к истине», 1992), 13.

^[13] См. Суини, *Лекции по средневековой философии. Выпуск 1*, 23 и слл.

^[14] Matthews, "Augustinianism," 87-88; Погоняйло, «Латинская патристика», 33-34, 40-41.

^[15] Цитируется по Этьен Жильсон (Gilson),

то не поймете» (*Nisi credideritis, non intellegitis*) (Ис. 7:9), были бы сказаны напрасно.

... Более того, Он сказал тем, кто уже уверовал: «Ищите и найдете» (Мф. 7:7). Ибо то, во что веруешь, нельзя назвать найденным, и никто не может найти Бога, если не поверит сначала, что в конце концов Он его найдет... То, что мы ищем по Его призыву, мы найдем благодаря тому, что Он нам это явит настолько, насколько вообще возможно таким, как мы, найти это в здешней жизни... и мы должны, конечно же, верить, что после земной жизни этого удастся достичь и понять это более ясно и более полно (*De lib. arb.* II.2, II.6).^[16]

Таким образом, по мнению Августина, богословие есть *рациональное осмысление веры*. Вера выступает в роли причины и предпосылки возможного познания Бога, а интеллектуальное понимание божественных истин — в роли необходимого следствия настоящей веры. Т.е. понимание Божьих истин без веры невозможно, а вера, не стремящаяся к постижению своего божественного предмета упования, не может быть глубокой. И напротив: истинная вера ведёт к истинному познанию, а приобретённое интеллектуальное знание обогащает и укрепляет душевную веру. Так, подчёркивается и необходимость веры для начинающего богослова (что первично), и важность интеллектуальных усилий в богопознании (что вторично, но так же важ-

но). Следовательно, как выразился Дж. Вейнберг: «Непоколебимое принятие Богооткровенной истины — это отправная точка для человеческого разума».^[17]

Здесь важно учесть несколько тонких ходов мысли святого Августина. Во-первых, он умело подчёркивает роль *веры* в интеллектуальных процессах: за исключением несомненного осознания подлинного существования себя и Бога, а также некоторых аксиом логики и математики, абсолютное большинство идей мы принимаем на веру. Мы верим тому, что сообщают нам близкие нам люди, тому, что пишется в «умных» книгах и тому, что говорят признанные авторитеты. Так сказать, без веры — никуда. Т.е. вера в целом — это важнейшая часть нашей жизни, а религиозная вера в несомненные богооткровенные истины — это её наилучшая и самая надёжная часть. Соответственно, для здорового размышления о жизни и Боге нужна вера — только вера истинная и «проверенная» (для Августина это подразумевает согласие с авторитетом Священного Писания и святой Церкви).^[18]

Во-вторых, африканский отец церкви мудро разграничивает *рациональное мышление и подлинное понимание*. Первое для него отождествляется с разумом (*ratio*), т.е. способностью разума придумывать, выдвигать теории и активно размышлять. Второе же подразумевает именно понимание как таковое (*intellectus*), т.е. получение

^[16] *De libero arbitrio* II в *PL*, t. XXXII, цитируется по Суини, *Лекции по средневековой философии. Выпуск 1*, 23n5 и Жильсон, *Разум и Откровение*, 13.

^[17] Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), 32. “The firm acceptance

of Revealed Truth is the point of departure for human reason.”

^[18] John Rist, “Augustine of Hippo,” in *The Medieval Theologians: An Introduction to Theology in the Medieval Period*, edit. G.R. Evans (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2001), 8.

определённых данных или «схватываение» истины. Разум важен, но понимание важнее, т.к. именно оно позволяет человеку обрести надёжное основание для своих мыслей.^[19] Понимание «схватывает» истину, а не «придумывает» её, как это любит делать творческий человеческий разум. «Мышление не создает истины, а находит ее готовой» (*De vera relig.* 39), по словам самого Аврелия Августина.

к определённой гармонии веры и разума. Для него христианство было полноценной мировоззренческой системой, которую он даже называл «истинной философией» (*vera philosophia*),^[22] дающей место и божественной тайне, и человеческой рациональности. И эта глубокая истина стала краеугольным камнем всего средневекового мышления. Ведь практически всё богословие после

По мнению Августина, понимание Божьих истин без веры невозможно; понимание есть вознаграждение веры. Но вера, не стремящаяся к рациональному постижению божественных истин, не может быть глубокой. Вера ведёт к истинному пониманию, а интеллектуальное познание обогащает и укрепляет веру.

Наконец, в-третьих, немаловажно подчеркнуть *взаимосвязи* веры и рационального мышления в отличие от однобокого фидеизма (убеждения в том, что «человек обязан принимать на веру религиозно-богословские истины, независимо от работы разума»^[20]) и не менее однобокого рационализма (убеждения в том, что человеческий разум и его способности — это «наилучший путь познания мира»^[21]). К первому нередко склонялись отдельные христианские мыслители, а второй с самого начала был присущ греческой философии и современной науке. Однако Августин предпочёл срединный путь, ведущий

Августина и до Реформации можно было бы назвать рациональным или «философским» толкованием христианского вероучения.^[23]

Почти все без исключения мыслители этой эпохи стремились достичь гармонизации веры и разума,^[24] хотя и их подходы, и плоды их трудов существенно различались. Так, Ансельм Кентерберийский шаг за шагом следует за Августином и просто доводит до конца его идею, утверждая, что христианская вера — это «вера, ищущая понимания» (*fides quaerens intellectum*), а христианин — это тот, кто «верит для того, чтобы понимать»

^[19] Van Nieuwenhowe, *An Introduction to Medieval Theology*, 11.

^[20] Стенли Дж. Гренц (Grenz), Дэвид Гурецки (Guretzki), и Черит Фи Нордлинг (Nordling), *Теологические термины. Карманный словарь*, пер. с англ. Н. Рыбальченко (Александрия: Ездра, 2006), ст. «Фидеизм»

^[21] Гренц, Гурецки и Нордлинг, *Теологические термины*, ст. «Просвещение».

^[22] Van Nieuwenhowe, *An Introduction to Medi-*

eval Theology, 10.

^[23] См. Étienne Gilson, *La Philosophie Au Moyen Âge*, vol. I (Paris: Payot et C^{ie}, 1922), 4, где встречается оборот «*une interprétation philosophique du dogme*». Ср. De Rijk, *La philosophie*, 68, и его «*la pensée philosophico-théologique*».

^[24] De Rijk, *La philosophie*, 16; Weinberg, *A Short History*, 5; Жильсон, *Разум и Откровение*, 6-42.

(*credo ut intelligam*).^[25] Он строит своё богословие на двух китах — вере в христианское Откровение и логическом мышлении, и это оказывается весьма плодотворно, ведь благодаря такому выбору Ансельму удалось создать очень интересное учение о Боге и искуплении.

Фома же Аквинский предпочитает более гибкий подход к отношениям между верой и разумом. По его мнению, в некоторых вопросах разум предшествует вере, а в некоторых всё происходит с точностью до наоборот. Поэтому нужно отличать истины веры от истин разума, хотя и нет необходимости их чрезмерно разделять: все они являются частями единой Божьей истины, хотя вера и обладает определёнными «прерогативами».^[26] Так, Аквинат параллельно работает над двумя проектами богословской системы — теологией догматической, во всём отталкивающейся от Писания и традиционного христианского вероучения (*Сумма теологии*), и теологией «естественной» или «природной», т.е. по большей части — но не полностью — основывающейся на универсальных и общедоступных истинах, открывающихся в природе и постигаемых с помощью одного лишь разума (*Сумма против язычников*). Оба подхода считаются допустимыми и позволительными, но лишь первый может полноценно изложить истины о Боге-Троице, Иисусе Христе и спасении — без Откровения постичь эти великие тайны абсолютно невозможно. Подобные истины можно осмысливать разумом, но принимать их нужно исключительно верой.

^[25] Этьен Жильсон (Gilson), *Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века*, пер. с франц. (М.: Республика, 2004), 96; Matthews, "Augustinianism," 90.

^[26] Жильсон, *Разум и Откровение*, 33-40.

В то же время более поздние мыслители — Уильям Оккам, Жан Жерсон и другие — были склонны не к объединению, а к разделению веры и интеллекта, что привело к (а) критическому отношению к роли разума в богословии, (б) выделению для рационального познания отдельных сфер вроде таких наук как логика, математика и физика и (в) подчёркиванию уникальной и решающей роли веры в христианской жизни.^[27] Первое и последнее особенно ярко проявится в идеях лютеровской Реформации в Германии с её «только верой» и «только Писанием». Но это уже другая история.

БОГ, БЫТИЕ И ТРИНИТАРНОЕ БОГОСЛОВИЕ

■ Хотя Августин и утверждал первенство веры, он также считал (как и многие древние философы), что существование Бога нужно доказать рационально. Это нужно для неверующих, т.к. разумные аргументы способны их убедить в истинности христианства, но будет полезно и для верующих, т.к. такого рода знание лишь укрепит их сердечную веру.^[28] И аргументация, которую предлагает епископ города Гиппона, зиждется на уже упоминавшемся факте собственного существования: *я существую, и это несомненно*. Исходя из этого простого утверждения, он делает следующие выводы.^[29]

Во-первых, существование неизбежно подразумевает *порядок*, который виден даже внутри самого человека:

^[27] Бенгт Хегглунд, *История теологии*, пер. с швед. (СПб.: Светоч, 2001), 163-165, 167.

^[28] Суини, *Лекции по средневековой философии. Выпуск 1*, 22-23.

^[29] Эти выводы предлагаются согласно об-

я не только существую, но и совершаю нечто большее — чувствую и мыслю, живу полноценной жизнью. При этом жить лучше, чем существовать, чувствовать — чем просто жить, и мыслить, чем просто воспринимать. Следовательно, в мире существует определенная упорядоченность и иерархия.

зум. Ведь в своих суждениях разум руководствуется *критериями истинности* и стремится к постижению *истины вообще*. Но эти критерии и эта универсальная истина не придуманы человеческим разумом — они неизменно и постоянно существуют. Следовательно, они выше разума. А если и существует нечто абсолютное, веч-

В богопознании Августин подчеркивал гармонию веры и разума. Для него христианство было полноценной мировоззренческой системой, дающей место и божественной тайне, и человеческой рациональности. И эта глубокая истина стала краеугольным камнем всего средневекового христианского мышления.

Во-вторых, сам процесс познания также требует наличия иерархии постигаемых умом вещей: всё материальное — это наиболее примитивные объекты изучения, чувства — более возвышенные, а идеи и благородные абстрактные понятия — наиболее возвышенные. Таким образом, получается, что чем «нематериальнее» и абстрактнее объект, тем более возвышенное место он занимает в процесс познания.

В-третьих, несомненно, что «тот, кто выносит суждение, выше того, о ком выносится суждение». Т.е. о внешнем (материальные предметы) судит внутреннее (чувства и восприятие), а о внутреннем судит только ещё более внутреннее и высокое (разум). Следовательно, *интеллект* есть наивысшая способность человека и наивысший субъект познания в этом мире.

Наконец, в-четвёртых, приходится сделать заключение о том, что существует нечто превышающее наш ра-

ное и неизменное, превосходящее разум, то это должно быть сам Бог. Т.е. либо эта всеобъемлющая Истина является Богом, либо её автор должен быть Богом — в любом случае, существование Всевышнего доказано.^[30] Таким образом, Августин делает вывод о том, что человеческая душа и человеческий разум указывают на существование Бога. Вот как подытоживает этот аргумент М. Суини:

Внутреннее путешествие становится внешним или экстатическим, когда мы обнаруживаем, что, хотя человеческий разум выше телесных вещей, над ним располагается неизменная истина. Совершив восхождение к разуму, мы испытываем не гордость, а смирение: мы обнаруживаем, что тот критерий, сверяясь с которым разум выносит суждения, не принадлежит нашему разуму, это всеобщее достояние, а не частная собственность. Согласно [последней] посылке вводного рассуждения, обнаружение неизменной истины доказывает существование Бога. Бог является вечным и неизменным критерием истины.^[31]

шей схеме Майкла Суини в его *Лекции по средневековой философии. Выпуск 1*, 23-28.

^[30] Matthews, "Augustinianism", 90.

^[31] Суини, *Лекции по средневековой философии*.

И верно, всё августиново доказательство идёт снаружи вовнутрь, через само естество человека — к Богу. В будущем средневековые теологи продолжают предлагать доказательства существования христианского Божества, и в этом они пойдут по проторенной древним африканцем дорожке. Правда, их метод будет уже немного иным:

- Очень августиновское, но чуть более философское доказательство предложит Бруун («Кандид») из Фульды, который будет анализировать иерархию мира и придёт к выводам о человеке и Боге.^[32]
- Похожие, хотя менее психологические и более логические в своей сути, аргументы в пользу бытия Бога выдвинут Ансельм и Бонавентура. Они скажут, что «Бог есть Тот, больше Кого никого нельзя себе представить», и покажут, что это утверждение логически ведёт к неминуемому признанию Божьего существования в реальности.^[33]
- Фома Аквинский пойдёт более метафизическим и максимально (по тем временам) научным — т.е. аристотелевским — путём и выдвинет свои «пять путей» к Богу. Эти пути будут вести от несомненных физических законов и метафизических принципов к Творцу вселенной.^[34]
- Наконец, Дунс Скот постарается придумать комбинированный ансельмианско-томистский подход, разбавленный своими соб-

ственными оригинальными идеями. Он выскажется о Боге как о «возможно» существующем «необходимом» существе, но тут же заключит, что тогда Он однозначно есть и не может не быть.^[35]

- А вот Уильям Оккам редуцирует все доказательства до простенького указания на обязательное существования *некоего* бога, чья природа не совсем ясна для ищущего его разума.^[36]

Т.е. Августин действительно задал «моду» на аргументы в пользу существования Господа Бога, однако его последователи предложили гораздо более разнообразные, продуманные и оригинальные идеи, чем он сам. Впрочем, это не умаляет его достижений.

Напротив, путь к Богу через познание самого себя, своей души, внутреннего «я» — очень необычный и интересный ход. Одним из его следствий является логический ряд: если уж *моё* существование несомненно, то тем более *Божье*. Т.е. логическая необходимость моего существования ведёт к абсолютной необходимости Божьего бытия. Он не просто есть — Он существует в какой-то превосходной степени. В некотором смысле Бога можно отождествить с самой жизнью или *бытием*.^[37] Причём, Он есть «реальность полная и тотальная (essentia) до такой степени, что, строго говоря, термин «essentia» [т.е. сущность, «бытийность»] соответствует только Ему».^[38]

Более того, в Боге и бытие, и благодать, и неизменность, и вообще

фил. Выпуск 1, 28-29.

^[32] См. Жильсон, *Философия в Средние века*, 149-150.

^[33] См. John Marenbon, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction* (London: Routledge, 2007; Reprint: 2009), 125-126; Weinberg, *A Short History*, 66-67, 69.

^[34] См. Marenbon, in *Medieval Philosophy*, 248-251; Weinberg, *A Short History*, 188-191.

^[35] См. Marenbon, 284-285, 292-293; Weinberg, *A Short History*, 220-222.

^[36] См. Weinberg, *A Short History*, 263-264.

^[37] Жильсон, *Философия в Средние века*, 99.

^[38] Там же.

всякое совершенство должны совпадать друг с другом и быть частью Его природы. Такой тезис связан с учением о Божьей *простоте*, которое учит о том, что Божья природа (сущность) так или иначе, совпадает с так называемыми Божьими качествами (атрибутами).^[39] Это необходимо ввиду того, что подлинное совершенство (по мнению древних) должно быть максимально целостно и несоставно. Вот как это звучит у самого Августина в его труде «О Троице»:

«Ибо для Бога быть есть то же, что быть великим. По этой же причине мы не говорим о трёх великих, но об одном великом, ибо Бог велик не причастием величию, но Он велик, будучи Сам по Себе великим, так как Он Сам есть Своё величие. То же самое было бы сказано и в отношении благодати, вечности и всемогущества Бога, и вообще в отношении всех определений, в которых может выражаться Бог...» (*De Trin.* V.10).^[40]

Этот акцент на Божью абсолютную уникальность, совершенство и простоту происходит из двух источников. Первый – это Священное Писание и содержащиеся там утверждения о природе Бога (например, Исх. 3:14), а вторая – это философия неоплатонизма. Августин ценил и то, и другое, хотя отдавал предпочтение Божьему Слову. Можно сказать, что истину о Боге для него открыла Библия, но рациональные аргументы в пользу учения о Его единстве, благодати и совершенстве дала эта философия.^[41]

^[39] Matthews, “Augustinianism,” 91.

^[40] Здесь и далее данное произведение цитируется по следующему изданию: Августин, *О Троице* (научное издание), в 2 т., пер. с лат. (М.: Образ, 2005).

^[41] Van Nieuwenhove, *An Introduction to Medieval Theology*, 7-9.

Так, Августин дал Средним векам и спектр богословских идей, и философские ресурсы для их осмысления.

Вообще, как в своей «Исповеди», так и в других произведениях он использует множество имен и названий Бога, в том числе и классические «Отец», «Бог» и т.п. Однако нередко от него можно «услышать» полуфилософские, полуметафорические обращения, как например: «О, Вечная Истина, Истинная Любовь, Любимая Вечность!» (*Conf.* VII.6). Гиппонский мыслитель как бы старается подчеркнуть монотеизм христианства в противовес язычеству варваров и, в то же время, описать единого и абсолютно «простого» Бога согласно христианскому учению. В итоге, кроме красивых философских словес, в адрес Всевышнего он использует и более прямолинейные утверждения. Вот его стандартные формулы: Троица есть «единый, единственный и истинный Бог» (*De Trin.* I.10), «Бог же есть Троица» (*De Trin.* VII.12) и т.п.

Так, Августин подчеркивает единую божественную природу (*substantia*) и последовательно говорит о Трёх Личностях (*personae*). Именно единство божественной природы является для него важнейшим философским принципом. Однако следует сказать, что именно «Отец – начало всей Божественности, или, если угодно, Божества» (*De Trin.* IV.29). Единая же сущность принадлежит каждой из Трёх ипостасей, но в разных ракурсах: как Рождающего, Рожденного и Исходящего через вдохновение. Именно эти *отношения* определяют уникальность каждого Лица. Божественные Ипостаси имеют каждая Своё уникальное «место» и «порядок» происхождения в рамках внутритроичной жизни, но при этом нельзя сказать,

что отдельная Личность есть Бог в полном смысле слова. Лишь Три Личности, обладающие общей природой, суть единый и нераздельный Господь Бог.^[42] Впрочем, не только в этом уникальность триадологии Августина.

Наиболее оригинально его объяснение принципа взаимоотношений Лиц Троицы. Эти отношения рассматриваются в категориях *любви*. Ведь в 1 Ин. 4:8 сказано: «Бог есть любовь», а под сло-

общение Обоим именем, которое подходит Обоим, Святой Дух называется даром Обоих. И эта Троица — один Бог, единственный, благой, великий, вечный, всемогущий, Само по Себе единство, Божество, величие, благо, вечность, всемогущество. (*De Trin.* V.12)

Здесь, следовательно, находится корень споров между Востоком и Западом о том, от Кого исходит Святой

«Бог есть любовь» — это значит, что природа Бога — любовь, существующая между тремя Личностями Бога-Троицы: это любовь Отца к Сыну и Сына к Отцу непосредственно в Духе, т.к. Святой Дух выражает любовь между Сыном и Отцом.

вом «Бог» Августин понимал не одного Отца, но всю Триаду Божественных Ипостасей. Следовательно, говорить, что сущностно Бог есть любовь, значит говорить, что природа Бога — это любовь, существующая между Тремя Личностями Бога-Троицы. Более конкретное и красочное описание этой любви даёт Г. Кюнг: «Отец узнает Себя в Сыне, Сын — в Отце, и в результате этого узнавания происходит «истечение» Духа как персонифицированной любви».^[43] Т.е. любовь в Троице — это любовь Отца к Сыну и Сына к Отцу, причём непосредственно в Духе, т.к. в личностном смысле Святой Дух выражает любовь между Сыном и Отцом. Сам Августин пишет об этом так:

Святой Дух есть некоторое невыразимое общение Отца и Сына... ибо Он называется собственно так, как Они называются сообща, поскольку и Отец — дух, и Сын — дух, и Отец свят, и Сын свят. Следовательно, затем, чтобы обозначить

Дух: от Отца или от Отца и Сына. Здесь же находится и проблема разграничения Лиц Троицы при акценте на единство и простоту Божества. Однако у толкования этого понимания есть проблемные точки, доставшиеся от него в наследство всему средневековью. В частности, учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына в рамках «триадологии любви» звучит красиво, но неравноценно представляет Три Лица: Отец и Сын как бы находятся выше Духа. Разумеется, этот акт рождения, исхождения и взаимной любви вечен и не имеет пространственно-временных аспектов, однако логически статус Отца и Сына может быть расценен как доминирующий над статусом Духа. Похожим же образом учение о максимальной (т.е. абсолютной) простоте Божьей природы требует вопроса о разграничении между Ипостасями и различными атрибутам в Боге: как именно и чем они отличаются друг от друга. Ведь если и величие Бога есть сам Бог, и доброта Бога есть сам Бог,

^[42] Жильсон, *Философия в Средние века*, 99-100.

^[43] Кюнг, *Великие христианские мыслители*, 151.

то не нужно ли будет заключить, что в Боге величие, доброта и т.д. — это одно и то же? А, значит, между этими характеристиками нет никакой разницы. Это необязательное, но всё же логичное заключение из вышеупомянутых утверждений великого африканского теолога.

Последующим векам пришлось работать и иногда бороться с возможными однобокими трактовками августиновского учения о Боге. Но в целом и доктрина Божьей природы, и доктрина Троицы были достаточно не критично восприняты западным средневековым богословием, включая как спорные, так и однозначно положительные их части. Впрочем, латинские теологи регулярно вводили новые аспекты толкования (например, аристотелевские «категории» Боэция)^[44] или схоластические разграничения (например, «формальное разграничение», предложенное Скотом)^[45] с целью прояснения августиновского понимания Бога и выведения его на новый уровень. Также они развивали сильные стороны августиновских идей: Александр Гельский, Бонавентура и Фома Аквинский добавляли глубины и широты концепции Божьего бытия, а Ричард Сен-Викторский писал о «полноте истинной любви» в Троице-ном Боге и учил о необходимости почти такой же «пламенной любви» к Богу, как существует в самом Божьем естестве. Т.е., следует заключить, что в целом учение Августина о Боге было полностью принято западной церковью средневековой эпохи, однако в деталях периодически встречались

дополнения или небольшие видоизменения изначального его содержания.

БОГ, ЧЕЛОВЕК И ПАРАДОКСАЛЬНАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ

■ Учение о человеке — наверное, самое спорное в наследии Августина. С одной стороны, он очень глубоко проник в сокровенные уголки «науки» о человеческой натуре, а с другой — его подход к «хомо сапиенсу» явно несовершенен. Его антропология развивалась в контексте двух больших богословских споров, в которые гиппонский епископ был вовлечён, и поэтому была очень ими обусловлена.^[46] Этими спорами были полемика с манихеями (сектой, учившей, что вся реальность управляется двумя — добрым и злым — богами, а спасение возможно только посредством приобретения «особого» знания, которым владеют только сами манихеи)^[47] и пелагианами (т.е. монахом Пелагием и его последователями, учившими о возможности спасения посредством человеческих усилий с минимальным участием особой Божьей благодати либо вообще без него).^[48] Последний спор особенно ярко отразился на богословии Аврелия Августина.

Тройным стержнем его богословской антропологии стали идеи о (а) полной испорченности человека, (б) важной роли человеческой воли и (в) суверенной справедливости и милости Бога.^[49] Все они, в частности, видны в кратком и систематичном труде

[44] Жильсон, *Философия в Средние века*, 110.

[45] См. Marenbon, *Medieval Philosophy*, 282; Weinberg, *A Short History*, 227-228.

[46] См. Joanne McWilliam, "Augustine of Hippo (354-430)," in *The Dictionary of Historical Theology*, edit. T.A. Hart (Grand Rapids,

MI: William B. Eerdmans / Paternoster Press, 2000), 44-45.

[47] Гренц, Гурецки и Нордлинг, *Теологические термины*, ст. «Манихейство».

[48] Там же, ст. «Пелагианство».

[49] Roger E. Olson, *The Story of Christian Theol-*

«Энхиридион, или, О вере, надежде и любви» (*Enchiridion*).^[50]

Изначально человек был прекрасным образом и подобием Творца: он мог не согрешить и просто любить Бога и мир. Его призванием было любить, как любит сам Бог: ведь человеческую способность любить (*amor*) можно «сориентировать» как на любовь к

Грех заключается именно в том, что глубинное направление воли человека отворачивается от Бога к миру, так что он любит творение вместо Творца. Любовь к творению и особенно к материальным вещам и плотским утехам — весьма тяжкие грехи, по мнению Августина.

творению, миру (*cupiditas*), так и на любовь к нетварному, к Богу (*caritas*).^[51] Однако вследствие грехопадения, которое произошло из-за неправильного использования человеком данной ему свободы воли, всё резко изменилось. И воля, и разум, и вся природа человека испортились и не могут своими силами справиться с проблемой греха, т.к. «грех заключается именно в том, что глубинное направление воли человека отворачивается от Бога к миру, так что он любит творение вместо Творца».^[52] Вообще,

ogy: *Twenty Centuries of Tradition & Reform* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), 271.

^[50] Здесь и далее данное произведение цитируется по следующему изданию: Августин, «Энхиридион, или О вере, надежде и любви», в *Энхиридион, или О Вере, Надежде и Любви*, пер. с лат. (К.: Уцимм-Пресс / ИСА,

любовь к творению и особенно к материальным вещам и плотским утехам — это весьма тяжкие грехи, по мнению Августина. Особенно насто-роженно — если не сказать с отвращением — он относился к последнему: даже семейная жизнь должна была подчиняться строгой «духовной этике», т.к. любое желание плотского наслаждения есть грех.^[53] Впрочем, из-за грехопадения человек погряз не только в плотских, но и во многих других пороках.

Ввиду «испорченности» воли и разума человек не способен выбрать благо и «вернуться» к Богу — он нуждается в незаслуженной Божьей помощи, т.е. «благодати». Однако Бог не обязан никого спасать; будучи ни от кого не зависящим (суверенным) и абсолютно всемогущим, Он может делать, что пожелает. Однако из Писания мы знаем, что хотя по Своей *справедливости* Он мог бы всех грешников наказать и отправить в ад (ведь «нет праведного ни одного»), всё же, по Своей *милости* Он хочет спасти «хотя бы некоторых» из них. В этом своеобразном Божьем подходе к людям видны два аспекта Его воли, две стороны Его характера и одна величественная Божья мудрость. Аспекты воли — это (а) «позволяющая» или «попускающая» воля, которая условно «разрешает» людям грешить, коль они хотят, и (б) «производящая» или активно действующая воля, которая прямо определяет ход событий и милостиво помогающая людям спастись.^[54] Стороны характера — это строгая

1996), 414-436.

^[51] Хегглунд, *История теологии*, 95.

^[52] Там же, 97.

^[53] Кюнг, *Великие христианские мыслители*, 146-148. Ср. Rist, “Augustine of Hippo,” 17.

^[54] Rist, “Augustine of Hippo,” 13.

Божья справедливость и удивительная Божья доброта. А Его мудрость — это готовность наделить человека определённым правом выбора и допустить существование зла, но лишь потому, что свобода есть благо само по себе, а сам Он легко может и из зла сделать добро. Вот как это сжато излагает сам Блаженный Августин:

...[Д]ело представляется так: осужденная масса всего рода человеческого лежала во зле или катилась и низвергалась из одного зла в другое, и, присоединившись к части согрешивших ангелов, подверглась достойному наказанию за нечестивое отпадение. ... Он решил, что лучше делать из зла добро, чем допустить, чтобы совсем не было зла. И если бы Он счел лучшим, чтобы совершенно не было никакого восстановления людей... то неужели было бы незаслуженным, чтобы природа, которая оставила Бога, которая, пользуясь своей худою властью, попраля и преступила заповедь своего Творца (а сохранить ее она могла весьма легко), которая осквернила в себе образ своего Создателя, упрямо отвратившись от Его света, которая свободным решением вдруг зло прервала благодетельное подчинение Его законам; чтобы эта природа вся на веки была бы оставлена Им и несла бы заслуженное вечное наказание? Так мог бы Он сделать в том случае, если бы был только справедлив, но не милосерд, и если бы Свое незаслуженное человеком милосердие не обнаружил бы гораздо яснее в избавлении недостойных.

... Итак, ничего не было бы, если бы не восхотел Всемогущий, или соизволяя, или прямо действуя. (*Enchir.* 27, 95)

По сути, здесь для изложения своей сотериологии Августин пользуется терминами и идеями апостола Павла из *Послания к Римлянам*, где темы всеобщей греховности, ключевой роли Иисуса Христа и важности Божьей благодати выходят на первый план. Там же речь идёт и о предузнании и предопределении Божьих. Конечно, при этом гиппонский мыслитель частично усиливает Павловы акценты, а частично их смещает. Но делает он это вполне в духе «жесткого» и бескомпромиссного апостола язычников, а не, к примеру, в стиле апостола любви Иоанна.

В результате, вдохновившись чтением писем Павла, Августин приходит к следующему выводу (в изложении Б. Хегглунда):

Благодать, которая является единственной причиной спасения человека, есть любящая воля Божия; поэтому в то же время она всемогуща. Это всемогущество означает, что спасение человека зависит только от воли и решения Бога. Бог от вечности избрал некоторых людей, чтобы вырвать их из испорченной массы и чтобы они стали сопричастны спасению. Таким образом, деяние благодати в порядке спасения состоит лишь в исполнении во времени того, что заложено в вечном и скрытом решении Бога. Августин связывает это со словами из Рим. 8:30: «А кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил».^[55]

Таким образом, получается, что от человека практически ничего не зависит, ведь всё решает Всевышний. Его воля вершит судьбы людей и определяет, кто будет спасён, а кто — нет.

^[55] Хегглунд, *История теологии*, 114.

С теоретической точки зрения это весьма стройное и последовательное учение, однако, с практической точки зрения это весьма странная конструкция: всемогущий Бог не хочет спасти людей, хотя может; при этом благой Бог справедливо отправляет людей в ад, хотя без Его всемогущей воли ничего и никогда не происходит, даже грехопадение. Т.е. учение о человеке и спасении у Августина явно неоднозначно и парадоксально. Разумеется, «большая заслуга Августина состоит в том, что он энергично указал *западной теологии*, склоняющейся к концепции оправдания делами, на *паулинистскую весть об оправдании*... и таким образом *обратил её внимание на значении благодати*».^[56] Однако при этом он представил явно однобокое прочтение учения о человеке (чрезмерный пессимизм) и спасающем Боге (чрезмерный деспотизм).

Что интересно, сам Августин частично сознавал проблемы, порождаемые его взглядами, и даже пытался их решить. Проблему двойного Божьего предопределения — к спасению и к гибели — и человеческой воли он решал просто: (а) дав новое определение *воле* и (б) разграничив подлинную волю от простой свободы выбора. По его мнению, свободная воля — это не способность выбирать из нескольких альтернатив, а *возможность действовать в соответствии со своими желаниями*. Если я хочу сесть в кресло, я могу спокойно сделать это, т.к. моя воля свободна сделать то, что она желает. Не обязательно иметь реальный выбор между тем, чтобы сесть на кресло или на табурет — главное иметь право и возможность совер-

шить задуманное. Т.е. если я хочу и дальше совершать грехи, то я делаю это полностью свободно, хотя это и происходит в соответствии с Божьим предопределением к гибели. Если моя воля свободна следовать своим желаниям, — независимо от их содержания и направленности, — то и я полностью свободен, даже если при этом моя воля соглашается с предписаниями воли Всевышнего.^[57] Такое одностороннее толкование природы воли позволяет уйти от проблемы жёсткого предопределения, не решая ее, но чрезмерно сужает понятие воли.

Впрочем, Августин пытается сбалансировать эту однобокость другой идеей. Он говорит, что свобода выбора или суждения (*liberum arbitrium*) и свобода воли (*voluntas libera*) — это разные вещи. Первое — это способность формально рассматривать различные варианты действий и выбирать между альтернативами. Второе же — способность реально решаться на что-то и реально действовать, как задумал. Причём полноценная свобода воли — это *свобода служить Богу и делать добро*. Т.е. это непосредственно *богоугодное* устремление воли, за которым следует такое же благое решение воли и её действие. В рамках процесса спасения такое возможно только благодаря Божьему воздействию на волю с тем, чтобы она «освободилась» от плена греха.^[58]

Однако та часть человеческого рода, которой Бог обещал освобождение и вечное царство, может ли она возвратиться в прежнее состояние заслугами дел своих? Нет. Что доброго делает погибший, прежде

[56] Кюнг, *Великие христианские мыслители*, 144-145.

[57] Olson, *The Story of Christian Theology*, 273.

[58] Van Nieuwenhowe, *An Introduction to Medieval Theology*, 13; McWilliam, "Augustine of Hippo," 44.

чем будет несколько освобождён от погибели? Может быть обновление рода человеческого может совершиться вследствие свободного решения воли? И это нет: потому что, пользуясь свободой самоопределения ко злу, человек погубил и себя, и свободу.

Богом свободной воле человека; первая не устраняет последнюю, но сотрудничает с ней, восстанавливая действительную способность свободной воли к благу, способность, которой лишил ее грех. ...Поэтому следствием благодати является не подавление воли, а превращение ее из злой, кото-

Благодать — это помощь Божья свободной воле человека; первая не устраняет последнюю, но сотрудничает с ней, восстанавливая способность свободной воли к благу, которой лишил ее грех. Следствием благодати является не подавление воли, а превращение ее из злой в добрую.

...Итак, мы становимся истинно свободными тогда, когда Бог создаёт нас, т. е. образовывает и творит не так, чтобы мы были людьми, это он уже сделал, но чтобы были добрыми людьми, что делает Он теперь Своею благодатью, чтобы мы были новой тварью во Христе Иисусе (Гал. 5.16), сообразно чему сказано: «сердце чистое сотвори во мне, Боже» (Пс. 50. 12).

Равным образом, пусть никто не хвалится не только делами, но и самым свободным решением воли, будто им начинается та заслуга, за которою даётся, как должная награда, полная свобода делать добро. (*Enchir.* 30-32)

В итоге, получается, что в грехопадении человек утратил свободу воли, но не свободу суждения. Теперь же, по Августину, при содействии Божьей благодати мы смеем надеяться на частичное восстановление функций нашей воли. А в таком случае «благодать — это помощь, оказываемая

рой она стала, в добрую».^[59] Однако всё равно полноценная свобода (*libertas*) и благодать воли будут доступны людям только в вечности.

А ведь Августин считается едва ли не первооткрывателем феномена *воли* на Западе. Именно он наиболее чётко выделил три главных способности человеческого естества, которые сосуществуют в одном уме, но отвечают за разные действия: память, интеллект и волю.^[60] Причём эта тройственность ума является психической копией природы божественной Троицы. Сущностно единый и функционально тройственный разум похож на сущностно единую и ипостасно тройственную Троицу.^[61] При этом воля играет очень важную роль: в то время как память сохраняет, а интеллект анализирует данные, воля определяет дальнейший курс действий человека (или Бога). Но она не имеет никакой иной причины своих действий, кроме самой себя и своих желаний.^[62] «Если же начать доискиваться причины, по

^[59] Жильсон, *Философия в Средние века*, 103.

^[60] Matthews, “Augustinianism,” 95; McWilliam, “Augustine of Hippo,” 45.

^[61] Ibid, 96; Погоняйло, «Латинская патристика», 42.

^[62] Ibid, 95.

которой произошла злая воля, то не найдется ни одной. Ибо что делает волю злой, когда она же и совершает злое дело? Злая воля служит причиной злых деяний, причин же для злой воли не существует» (*De civit.* XII.6). Но, получается, что воля есть просто способность изобретать желания без альтернативы или следовать этим желаниям. Гениальные мысли доктора благодати о воле соседствуют с её достаточно односторонней интерпретацией.

Что же касается проблемы Божьего предузнания и свободы человеческой воли (т.е. свободы выбора),^[63] то здесь Августин вообще предлагает три варианта решения.^[64] Во-первых, он указывает, что если Божья воля и её определения служат угрозой для действий человека (кажется, что уничтожается его свобода), то же самое можно сказать и о Божьей свободе. Ведь если Бог знает заранее наши действия, и наша свобода от этого «улетучивается», то, конечно же, если Он знает Свои действия, — а Он их должен знать по определению, — то Он также уничтожает Свою собственную свободу. Но это невозможно по причине того, что Бог — абсолютно свободное существо. Следовательно, Его предузнание не должно служить препятствием для чьей-либо свободы.

Во-вторых, поскольку Бог находится вне времени, в вечности, то категории *пред-* или *после-*знания к Нему абсолютно неприменимы. Они — всего лишь условности человеческого языка и мышления. Но если не существует предварительного знания, то

[63] См. Суини, *Лекции по средневековой философии. Выпуск 1*, 37-38 и слл.

[64] Все они кратко представлены в Matthews, "Augustinianism," 94-95.

[65] Погоняйло, «Латинская патристика», 37.

[66] См. Matthews, "Augustinianism," 95.

нет и никакой детерминированности события, а, стало быть, проблема исчерпана.

Наконец, в-третьих, Божье предузнание (если таковое существует) гарантирует нашу свободу. Если Бог знает наперёд, что мы что-либо совершим, то это значит, что Он знает, что мы будем в состоянии пожелать и совершить данное действие в нужный момент. Т.е. сам факт знания заранее, что что-либо должно произойти, выступает подтверждением реальной возможности такого факта. Следовательно, человеческая свобода никуда не делась.

Более того, само понятие человеческой воли как свободы выбора и свободы решения уже достаточно для того, чтобы «зацементировать» концепцию человеческой свободы. Ведь существование воли равносильно существованию права на свободное решение. «И эта необходимость выбора есть *необходимость возможности*, стало быть, действительная возможность действия или *действительность свободы*».^[65] Тем более что чисто логически необходимость наличия Божьего предузнания (и даже предопределения) не ведёт автоматически к необходимости и «предопределённости» каждого отдельного «предузнанного» или «предрешённого» события.^[66]

И, тем не менее, понимание Августином взаимодействия Бога и человека в процессе спасения остаётся не вполне ясным и однозначным. Впоследствии оно стало камнем преткновения и «красной тряпкой» для многих мыслителей последующих поколений. Конкретно, Средневековье пережило несколько жарких споров и несколько умеренных дискуссий на этот счёт. Сразу после смерти Августина разго-

релся полупелагианский спор, в рамках которого Викентий Леринский, Фауст Ризский и Иоанн Кассиан протестовали против одностороннего учения Августина и предлагали альтернативные подходы.^[67] Итогом этого спора стал Собор в Оранже (529 г.), закрепивший слегка смягчённое августинианское учение о спасении в виде официального учения западной церкви о предопределении только ко спасению. Идейным продолжением собора стала проповедническая деятельность папы Григория Великого, который старался примирить две противоположности и искал золотой середины хотя бы в словесных формулировках.^[68] Новый спор через пару веков затеял германский монах Готтшалк, возродивший учение о двойном предопределении в его самой жёсткой форме.^[69] Против него выступили Рабан Мавр, Хинкмар Реймский и Иоанн Скотт Эриугена, хотя оригинальное учение последнего и не было принято церковью.^[70]

В последующие века дискуссии стали чуть более мирными и академичными, т.к. новые вариации августинианства и его альтернатив развивали более деликатные схоласты. Так, Ансельм пытался описать совместимость Божьей и человеческой воли, более-менее следуя Августину. А вот Фома Аквинский и Дунс Скотт предпочли новые логико-лингвистические и метафизические дополнения к теории прошлых веков, хотя акценты они расставили по-разному. Фома ставил акцент на логический ход утверждений в изложении учения о предопределении, напоминал об уникальной

природе Божьего знания и подчёркивал, что Божья воля чаще всего действует через ряд «вторичных причин» — людей, предметы, обстоятельства — но сама внутренняя природа этих «причин» подразумевает свободу выбора и даже возможность случайности. А Иоанн Дунс старался говорить о логических альтернативах любому выбору Бога и человека — *Бог решает, что Иван будет спасён, но в тот же самый момент существует возможность того, что Бог решит, что Иван не будет спасён* — и напоминал, что в Боге Его (пред)узнание и (пред)определение «действуют» одновременно. Бог знает, что Иван будет спасён благодаря своей вере, и Бог решает сам спасти Ивана абсолютно одновременно.^[71] Так, и Аквинат, и Скот по сути углубляют и частично преобразуют августинианское понимание Божьего знания и Божьей воли. Они пытаются сохранить суть учения великого гиппонского епископа, но избежать его ошибок.

Чуть позже Уильям Оккам решит одним махом исправить все крайности августинианского учения о предопределении. Он максимально дистанцирует Божью и человеческую воли, условно разделив их сферы влияния и прописав некоторые «правила» их взаимодействия в максимально свободном от любой необходимости мире. Божье дело — обеспечить человека благодатью и необходимыми для спасения условиями, а вот дальше «венец творения» призван «трудиться» ради своего спасения сам. Таким образом, Оккам уменьшит роль Божьего предопределения и предоставляет

^[67] См. Olson, *The Story of Christian Theology*, 279-285.

^[68] Хегглунд, *История теологии*, 116-119, 121

^[69] Там же, 125.

^[70] Marenbon, *Medieval Philosophy*, 78-81;

Roem, "Augustine, the Medieval Theologians, and the Reformation," 370.

^[71] Ibid, 251-254, 288-292.

человеку больше свободы и ответственности перед Богом в деле спасения.^[72] Впрочем, у него найдутся как последователи (Габриэль Биль, Эразм Роттердамский), так и критики (Григорий Риминийский, сам Мартин Лютер),^[73] и таким образом дискуссия о взаимоотношении Бога и человека в спасении дойдёт до эпохи Реформации и Нового времени.

ЦЕРКОВЬ, БЛАГОДАТЬ И СМЫСЛ ИСТОРИИ

■ Последнее, о чём кратко хотелось бы упомянуть, это Августиновское понимание церкви и истории. Ведь для него Церковь Иисуса Христа никогда не была просто организацией людей или абстрактной доктриной. Это «внешнее установление спасения»,^[74] особый институт, созданный Богом для распределения и Своей благодати. В данном случае благодать выступает синонимом особой духовной «силы» (*vis*), которую Бог «вливает» в грешника и с помощью которой затем преображает его изнутри. А сам акт «вливания» и «распределения» происходит и наиболее ярко проявляется в совершении таинств, которые передают эту благодать (*gratia creata, gratia infusa*) верующим.^[75]

Именно из этой концепции выросло средневековое понимание таинств как «сообщителей» благодати. И именно в эту пору количество, формат и функции всех таинств были окончательно определены благодаря деятельности Гуго Сен-Викторского и Петра Ломбарда. Однако всё это про-

изошло через несколько веков после кончины гиппонского мыслителя. А вот при своей жизни ему пришлось отстаивать и принятое им учение о таинствах, и доктрину о церкви.

В частности, в рамках полемики с донатистами он разработал идею (а) *объективной действительности таинств* и сформулировал концепцию (б) церкви как института. Первое подразумевало, что согласно Иисусовой притче о пшенице и плевелах, в церкви всегда будут и святые, и грешные. Причём это утверждение относится и к служителям, т.е. сам собой возникает вопрос о том, действительны ли таинства и действует ли Бог Своей благодатью, если священник совершает богослужение с грехом на сердце. И ответ Августина прост: таинства эффективны не потому, что их совершает какой-то человек — будь он хоть святой, хоть грешный — а потому, что совершает их сам Христос. Именно Он как подлинный Первосвященник Своей церкви укрепляет Своих детей *благодатью* и наделяет не святое сообщество людей атрибутом *святости*. То есть, Бог действует через людей, но независимо от людских качеств. А таинства эффективны просто благодаря тому, что они совершаются: в силу самого священнодействия (*ex opere operato*), установленного и контролируемого Господом, они функционируют как вполне исправные «передатчики» духовной силы.^[76]

Позже Гуго Сен-Викторский и Пётр Ломбард уточнят количество и «качество» — т.е. внутренний механизм работы — церковных таинств. Они

^[72] Steven Ozment, *The Age of Reform (1250–1550): An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven/London: Yale University Press, 1980), 39–41.

^[73] Ibid, 41–42.

^[74] Хегглунд, *История теологии*, 103.

^[75] Кюнг, *Великие христианские мыслители*, 148–149.

^[76] Там же, 132; Olson, *The Story of Christian Theology*, 266.

дадут им определение и уточнят их значение. Целый ряд служителей и мыслителей добавит и усовершенствует теорию и практику совершения отдельных таинств: ирландские монахи и франкские епископы будут заботиться о таинстве покаяния, папы-реформаторы XI века — о сущности и последствиях таинства рукоположения, а представители трёх разных веков Ратрамн из Корби, Пасхазий Радберт, Беренгар Турский, Ланфранк Бекский, Фома Аквинский и Дунс Скот — о таинстве Евхаристии. Впрочем, все они соглашались с ключевым тезисом учителя благодати об освящающем и благодатном действии всех без исключения Божьих установлений.

Однако из того, что церковь является лишь виртуально святым сообществом, состоящим из действительно непорочных и действительно избранных людей, нельзя сделать вывод о том, что и *единство* церкви также виртуально. Напротив, по убеждению Августина, церковь должна чётко и недвусмысленно являть своё единство людям. Невозможно оправдать раскольников, еретиков или представителей власти, если они раздирают церковь и сеют смуту. На земле церковь обретает своё выражение во вселенской церкви (*ecclesia catholica*) как едином мистическом и «политическом» теле, состоящем из более маленьких поместных церквей. Эта всеобщая церковь и является тем самым особым Божьим институтом на земле.^[77]

Её единство следует хранить практически любой ценой: молитвой, словом и делом. Причём, если «слово» подразумевает обличение нарушите-

лей и участие в дискуссиях с несогласными, то под «делом» может иметься в виду и юридическое или политическое давление, принуждение, и даже насилие. Так, например, Августин недвусмысленно одобрил насильственное обращение раскольников-донатистов в ортодоксальную веру и условно согласился с тезисом о допустимости использования церковью политических рычагов давления и грубой силы для достижения своих «богоугодных» целей.^[78]

Последствия такого богословия для средневековья очевидны: заложен фундамент для использования официальной церковью явно недуховных ресурсов по своему усмотрению; условно предусмотрена возможность инквизиции как организации, ориентированной на расследование дел еретиков для их последующего приведения в мать-церковь; косвенно поощряется «богословие угнетения», когда христианам, по сути, разрешается оказывать давление на «неправильных» христиан или представителей других религий; и, наконец, открывается дверь процессу политизации и частичному обмирщению церкви из-за вовлечённости в сугубо светские дела и методы. Т.е. красивая идея Аврелия Августина о единстве церкви и вразумлении еретиков из-за его поддержки насильственной политики правительства империи и церковных авторитетов легко преобразуется в неоднозначные примеры практической экклезиологии и политики. Хотя, честно говоря, вряд ли можно обвинять Августина во всех тяжких последствиях его убеждений, ведь он не мог видеть наперёд.

А вот смотреть в прошлое и настоящее и делать выводы он мог. Поэтому и углубил свою концепцию церкви,

^[77] Там же, 131-132.

^[78] Там же, 132-135.

мира и истории с помощью двух противоположных понятий: «Град Божий» (*Civitas Dei*) и «град земной» (*civitas terrena*). Так он говорит о двух линиях развития, о двух сообществах, действующих в ходе исторических событий, а не о внешних силах или организациях.

«*Civitas Dei*» — это не внешняя церковь или иерархия, но прежде всего общение святых, внутренняя церковь, которая скрыта, но в то же время конкретизирована во внешней организации. ...Так же «*civitas terrena*» не совпадает с государством, но обозначает сообщество злых и безбожных людей, которое было движущей силой, стоявшей за образованием языческих государств.^[79]

Т.е. церковь может считаться видимым выражением или конкретной реализацией Божьего Града, хотя она им не является. И, тем не менее, церковь ответственна за явление законов и практик этого града как небесной, Божьей реальности в этом греховном мире, который живёт по правилам не-Божьего города. Это как бы две модели реальности, первую из которых строит и «продвигает» Бог, а вторую — дьявол. И смысл мировой истории в постепенной реализации Божьих замыслов касательно людей, государств и всей земли. Т.е. история человечества — это история «великого противостояния веры и неверия, смирения и гордыни, любви и властолюбия, святости и греха, [а сама] история есть направленное промыслом Божиим движение к конечной точке: к вечному граду Божьему, к царству согласия, к Царству Божьему».^[80]

^[79] Хегглунд, *История теологии*, 104.

^[80] Кюнг, *Великие христианские мыслители*, 160.

^[81] Погоняйло, «Латинская патристика», 44.

С помощью такой двойственной концепции Блаженный Августин развивает «христианский дуализм», т.е. мировоззрение, согласно которому христиане принадлежат не к этому миру, странствуя по земле лишь временно. Это так называемое «двоемие», принадлежность двум реальностям — посю- и потусторонней — одновременно, без возможности их примирения по эту сторону истории.^[81] Здесь следует искать корни отдельных направлений средневековой мистики и поросль новой версии христианизированного платонизма. Но, что интересно, даже эта сторона реальности имеет некий смысл и место согласно мировоззрению великого африканца. Ведь он пишет первое в своём роде сочинение по теологии истории, преодолевая цикличность древнегреческого мировоззрения и развивая дальше иудеохристианское «векторное» мышление. У истории есть начало и будет конец. Мы же находимся между этими крайними точками и должны всеми силами стремиться ко «дню оному».

После этого века Бог как бы почиёт в седьмой день, устроив так, что в нём почиёт и сам этот седьмой день, чем будем уже мы сами.

...Тогда мы освободимся и увидим, увидим и возлюбим, возлюбим и восхвалим. Вот то, чем будем мы без конца! Ибо, какая иная цель наша, как не та, чтобы достигнуть царства, которое не имеет конца? (*De civit.* XXII.30)

Это двойственное и векторное понимание реальности наложило свой отпечаток на средние века. С одной стороны оно способствовало провиденциальному видению истории и своего места в ней (например, у Павла Орозия), когда всё мыслится происхо-

дящим сугубо по воле Бога ко всеобщему благу,^[82] а с другой оно способствовало развитию социально-географического или в каком-то смысле абстрактного восприятия природы христианства. Вместо привычного понятия «церковь» с её антиподами «государство», «нация» и т.п. постепенно (IX–XI вв.) появляется «государство всех христиан» (*omnium Christianorum una respublica*), «христианство» или «христианский мир» (*christianitas*) пап Николая I, Иоанна VIII и Григория VII и «христианский народ» (*populus christianus*) Петра Дамиани. А впоследствии – у Оттона Фрейзингенского, Фомы Кентерберийского и др. (XII–XIII вв.) – этот народ уже полностью отождествляется с Небесным Градом. Причём этот град уже «поглотил» и подчинил себе своего соперника – теперь всё западноевропейское общество мыслится как единый конгломерат христиан и по совместительству граждан.^[83]

Прежде всего, христианский мир — это сообщество, которое образуют все христиане, живущие по всему миру и объединенные под духовным главенством папы. ... В качестве членов Церкви христиане образуют религиозное сообщество, сверхприродное по своей сущности; но поскольку они — люди, живущие в определенных пространстве и времени, христиане образуют также временное, земное сообщество и, следовательно, народ. ... Таким образом, христианский мир — это совокупность всех христиан — личностей, умов, воли и благ, взаимодействующих во времени ради достижения религиозных целей Церкви.^[84]

[82] Жильсон, *Философия в Средние века*, 127.

[83] Там же, 191, 193–194, 248–249.

[84] Там же, 194.

Они и есть единственный в своём роде Град Божий, состоящий из двух мирно живущих сословий, — духовенства и мирян, — который впоследствии назовут «христианский мир» или *corpus Christianorum* (англ. *Christendom*). Так преобразовывалась идея Августина, и зарождалось современное понимание христианства и «христианских стран».

И хотя есть ещё немало мыслей-джиннов, которых Св. Августин выпустил на свободу, и которые существенно влияли на духовный, интеллектуальный и политический климат Европы, их слишком много, чтобы поместить в такую статью. Поэтому думаю, на этой грандиозной и масштабной картине всеобщего христианства и надежды на эпичный и счастливый конец истории стоит завершить наш обзор и приступить к кратким, тезисным выводам.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ И ВЫВОДЫ

■ Прежде всего, данная статья показывает, что влияние Августина на развитие западной мысли вообще и средневековой теологии в частности поистине огромно. Практически во всех затронутых им сферах его идеи даже после его смерти продолжали формировать мышление многих людей. Причём это влияние носило как положительный, так и отрицательный — или, как минимум, неоднозначный характер.

Среди относительно негативных и порой опасных идей епископа Гиппонского следует назвать его пессимистическую антропологию с её односторонней концепцией воли, крайне отрицательным взглядом на человеческую сексуальность и детерминис-

тические нотки по причине развитой доктрины предопределения.

Здесь же следует назвать и его агрессивную практическую экклезиологию согласно которой разрешаются жёсткие методы борьбы с еретиками и поощряются использование церковью сугубо светских политических техник и ресурсов в явно «светском» формате — с огнём и мечём.

Также среди не вполне однозначных моментов можно упомянуть августинианское учение о Боге, содержащее нерешённые вопросы в области триаологии и проблемное учение о Божьей воле, предопределяющей людей и к спасению, и к гибели. Хотя, конечно же, великим африканским отцом церкви двигали исключительно хорошие мотивы, эти аспекты его учения вызывали и по-прежнему вызывают вопросы.

Впрочем, средневековое осмысление учения о Троице и спасающем Боге добавляет ярких красок и положительных оттенков к изложенным выше тезисам Блаженного «учителя благодати». Теологи IX, XI-XIII вв. (Эриугена, Ансельм, Аквинат, Скот, Оккам и др.) существенно подправили эти доктрины и предложили либо модифицированные версии августинианства, либо целиком новые оригинальные решения этих старых проблем. Как пишут некоторые исследователи, реальный Августин, живший в IV-V вв. в некоторых аспектах существенно отличается от богослова Августина, который «жил» в умах средневековых мыслителей.^[85] Какие-то концепции гиппонского епископа остались неизменными, а какие-то были очень творчески переработаны. Следова-

тельно, изучение средневековых богословов и богословий является интересным предметом для дальнейших исследований в области исторического богословия и развития его августинианской традиции.

Что же касается однозначно положительного вклада Августина в христианское в целом и средневековое в частности богословие, то здесь нужно назвать его духовный психологизм и глубокое проникновение в затаённые уголки человеческой души, а также его гениальное в своей простоте видение гармоничного и строго упорядоченного взаимодействия веры и разума. Обе эти теории вдохновили не одно поколение средневековых и даже современных мыслителей ввиду их глубины и большого потенциала. Глубокое осмысление душевных и интеллектуальных метаний человека, впоследствии послужило не только развитию богословской антропологии, но и оказало влияние на формирование духовности, монашеских традиций и даже психологии. Убеждение же в гармоничном сосуществовании веры и рационального мышления, по сути, создало поистине уникальный способ христианского мышления, преобладавший в эпоху «золотого» средневековья и послереформационного периода. Схоластика и христианское догматическое (систематическое) богословие, по сути, стояли и стоят именно на этом основании.

Кроме того, нельзя забывать и весьма оригинальные учения епископа Гиппонского о существовании Бога, основаниях тринитарной теологии, действиях таинств, «мистическом» характере церкви и природе человеческого разума. Они живут в аргумен-

^[85] Rist, "Augustine of Hippo," 22.

тах в пользу бытия Бога, собственно теологии, экклезиологии, сакраментологии, эсхатологии и политике VI–XVI вв. Эти доктрины и их «следы» можно встретить у ряда мыслителей Средних веков. Но очень часто эти идеи преломляются, препарируются и преображаются в трудах этих людей.

Ведь Августин стал для них не просто идеализированным предметом почитания и подражания. Скорее, он был их вдохновителем, учителем и помощником, у которого они многое почерпнули, а почерпнув, весьма плодотворно эту живительную влагу использовали во славу Божью.

Библиография

- Августин. *Исповедь*. Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. Гендальф, 1992.
- Августин. *О Граде Божием*. Пер. с лат. Мн.: Харвест / М.: АСТ, 2000.
- Августин. *О Троице* (научное издание). Пер. с лат. 2 т. М.: Образ, 2005.
- Августин. «Об истинной религии». В *Об истинной религии. Теологический трактат*, 437-516. Пер. с лат. Мн.: Харвест, 1999.
- Августин. «Энхиридион, или О Вере, Надежде и Любви». В *Энхиридион, или О Вере, Надежде и Любви*, 290-349. Пер. с лат. К.: Уцимм-Пресс / ИСА, 1996.
- Гренц (Grenz), Стенли Дж., Гурецки (Guretzki), Дэвид, и Нордлинг (Nordling), Черит Фи. *Теологические термины. Карманный словарь*. Пер. с англ. Натальи Рыбальченко. Александрия: Ездра, 2006.
- Жильсон (Gilson), Этьен. «Разум и Откровение в Средние века». В *Богословие в культуре Средневековья*, под редакцией Леонида Лутковского, 5-48. Пер. с франц. А.Н. Панасьева. К.: Христианское братство «Путь к истине», 1992.
- Жильсон (Gilson), Этьен. *Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века*. 2-е издание. Пер. с франц. А.Д. Бакулова. М.: Издательство «Республика», 2010.
- Кюнг (Kung), Ганс. *Великие христианские мыслители*. Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2000.
- Погоняйло, А.Г. «Латинская патристика: вчернее начало». В *Философия западноевропейского Средневековья: Учебное пособие*, под редакцией Д.В. Шмониной, 11-46. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского Университета, 2005.
- Суини, Майкл. *Лекции по средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада*. Пер. с англ. А.К. Лявданского. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001.
- Хегглунд (Hagglund), Бенгт. *История теологии*. Пер. с швед. СПб.: Светоч, 2001.
- De Rijk, Lambert Marie. *La philosophie au moyen age*. Leiden: E.J. Brill, 1985.
- Gilson, Etienne. *La Philosophie Au Moyen Age*. Vol. I. Paris: Payot et C^{ie}, 1922.
- Marenbon, John. *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*. London: Routledge, 2007 (Reprint: 2009).
- Matthews, Gareth B. «Augustinianism.» In Vol. 1 of *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, edited by Robert Pasnau and Christina Van Dyke, 86-98. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- McWilliam, Joanne. «Augustine of Hippo (354-430).» In *The Dictionary of Historical Theology*, edited by Trevor A. Hart, 43-46. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans / Paternoster Press, 2000.
- Olson, Roger E. *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition & Reform*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.
- Ozment, Steven. *The Age of Reform (1250–1550): An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. New Haven/London: Yale University Press, 1980.
- Pelikan, Jaroslav. *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*. Vol. 4 of *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago / London: University of Chicago Press, 1985.
- Rist, John. «Augustine of Hippo.» In *The Medieval Theologians: An Introduction to Theology in the Medieval Period*, edited by Gillian Rosemary Evans, 3-23. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2001.
- Rorem, Paul. «Augustine, the Medieval Theologians, and the Reformation.» In *The Medieval Theologians: An Introduction to Theology in the Medieval Period*, edited by Gillian Rosemary Evans, 365-372. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2001.
- Southern, Richard W. *The Making of the Middle Ages*. London: Pimlico, 1993.
- Van Nieuwenhove, Rik. *An Introduction to Medieval Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Weinberg, Julius R. *A Short History of Medieval Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1991.