

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

имени М.В.ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Рухмаков Матвей Игоревич

**Восприятие блаженного Августина в истории русской религиозно-
философской мысли второй половины XIX – первой половины XX вв.**

5.7.2. История философии

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук, доцент
Козырев Алексей Павлович

Москва – 2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
ГЛАВА 1. Русская «августиниана» в XVI – первой пол. XIX вв.	27
1.1 Блаженный Августин в восточно-христианской традиции	27
1.2 Начальный этап русской «августинианы» (XVI-XVII вв.)	39
1.3 Формирование корпуса русской «августинианы» (XVIII – сер. XIX вв.).....	52
ГЛАВА 2. Блаженный Августин в трудах русских философов второй пол. XIX – первой пол. XX вв. (Б. Н. Чичерин, Е. Н. Трубецкой)	92
2.1 Блаженный Августин в университетском курсе Б. Н. Чичерина	92
2.2 «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке» Е. Н. Трубецкого в свете русской «августинианы» конца XIX в.	116
2.3 Блаженный Августин как апологет «латинской идеи» в христианстве в религиозно-философских трудах Е. Н. Трубецкого	161
ГЛАВА 3. Рецепция блаженного Августина в религиозно-философских трудах профессора Московской духовной академии И. В. Попова	195
3.1 Блаженный Августин в русской духовно-академической традиции второй пол. XIX – нач. XX вв.....	195
3.2 Блаженный Августин в докторском исследовании И. В. Попова	207
Заключение	229
Список литературы	235

Введение

Актуальность темы исследования

Масштаб и выдающаяся роль фигуры Аврелия Августина (354-430) – крупнейшего христианского мыслителя и одного из отцов Церкви, носящего в западной богословской традиции титул «святой» и, как правило, именуемого на православном Востоке «блаженным», в формировании не только средневекового, но и последующего западноевропейского мировоззрения никогда не подвергались сомнению. Со времени своего обращения в христианство в 387 г. и до своей смерти в качестве епископа Гипсона в 430 г. Августин написал около 117 книг, а также более 300 писем и 500 проповедей. Полный свод всех произведений, приписываемых Августину, столь велик, что еще в VI в. латинский церковный писатель и энциклопедист Исидор Севильский отмечал, что если кто-то скажет, что он прочитал все труды Августина, то этого человека стоит считать лжецом (хотя некоторые современные августиноведы и полагают, что данный комментарий относился не к количеству трудов учителя Церкви, а к их труднодоступности в раннем Средневековье¹). Аналогичную характеристику сегодня можно применить и в отношении к необозримому морю исследовательской литературы на всевозможных языках, посвященной жизни и трудам блж. Августина.

В интеллектуальном наследии видного представителя латинской патристики, пришедшемся на переходную эпоху заката античности и становления средневековой парадигмы, нашлось место для таких фундаментальных вопросов теологии, философии, общественных и гуманитарных наук, дошедших вплоть до наших дней, как церковная доктрина; природа Бога и человека; ход истории и проблема зла; отношение разума и веры; язык и структура человеческого знания; проблема пола и любви; свобода воли и детерминизм; призвание христианина в

¹ Augustine through the ages: an encyclopedia. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. P. 129.

мире и основы социальной жизни; рабство и война, – и это лишь часть из них². Неслучайно по прошествии многих веков работы Гиппонского епископа остаются крайне востребованными³ не только у узкого числа специалистов внутри философского и теологического сообществ, но и в целом являются неотъемлемой частью пространства христианской (или, говоря про наши дни, – постхристианской) цивилизации западного образца. Как отмечает современная исследовательница Дж. Скотт, влияние Августина резко возросло после Второй мировой войны, отразив изменчивость и двусмысленность общественной жизни в ту переходную эпоху в вопросах о моральных границах вмешательства государства, свободе воли индивида и роли гражданского общества, по аналогии с исторической эпохой в жизни Западной Римской империи IV–V веков, на которую пришлось творчество великого христианского апологета⁴. В свою очередь, зарубежный политолог Дж. Хейкинг в своей книге об Августине следующим образом сформулировал ответ на вопрос, почему фигура христианского мыслителя спустя полторы тысячи лет по-прежнему вызывает неподдельный интерес: «Первая и непосредственная причина заключается в том, что он является одним из

² О сохранившихся вплоть до настоящего времени аспектах творчества Августина также см.: *The Cambridge Companion to Augustine* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 1.

³ Высокая востребованность наследия Августина, конечно, поддерживается не только большим числом его продолжателей-августинистов, но и, вероятно, не меньшим количеством критиков августинизма. Так, еще при жизни Августина целые направления его учения критиковались, в том числе внутри церковной традиции (в лице того же пелагианства), и уже в наше время значимую часть работ об Августине занимает его критика с различных (в том числе либеральных, гуманистических, феминистских) точек зрения. Например, в отношении политических взглядов Августина это, как правило, выражается в обвинениях его в излишнем пессимизме, оправдании государственного насилия, подчеркивании человеческой жестокости, необходимости внешнего порядка, принуждения, наказаний и в ряде случаев войны. (Это особенно характерно для достаточно популярных на Западе феминистских прочтений Августина, см.: *Feminist Interpretations of Augustine*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2007.) Более нейтральные подходы предлагают трактовку Августина в духе «политического реализма» как прародителя по теологической линии Т. Гоббса и Н. Макиавелли, либо так называемое экзистенциалистское прочтение политической философии Августина. Об этом см.: Niebuhr R. *Augustine's political realism* // *The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*. New Haven: Yale University Press, 1986. Pp. 123–141; Elshtain J. B. *Augustine and the limits of politics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.

⁴ См.: *Augustine through the ages: an encyclopedia*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. P. 658.

основателей западной интеллектуальной традиции, и западная цивилизация черпает свою форму, по крайней мере частично, из его мыслей»⁵. Похожим образом обосновывалась важность изучения идей Августина в именной статье в «Православной богословской энциклопедии» А. П. Лопухина начала XX века: «Понять Августина, значит понять всю предшествующую историю философии и богословия, и в то же время причины последующих успехов христианства на Западе»⁶.

Действительно, авторитет блаженного Августина в богословских и других вопросах был повсеместно признан в Средние века⁷ и оставался практически неоспоримым в латинском мире вплоть до XIX века⁸. Неудивительно, что католики и протестанты в равной степени считали Августина «своим», апеллируя к разным местам из его сочинений в ходе реформаторских и контрреформаторских споров Нового времени. Но гораздо сложнее обстоят дела, когда речь заходит о месте Августина в духовном наследии писателей христианского Востока и, в частности, о его влиянии на отечественную религиозно-философскую мысль. Наиболее распространенной является оценка, что личность и труды блж. Августина были малоизвестны как в средневековой Византии, так и на Руси (первые переводы

⁵ Heyking J. V. *Augustine and Politics as Longing in the World*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001. P. 1.

⁶ Лопухин А. П. Августин // *Православная Богословская энциклопедия*: в 12 т. Т. 1. Пг., 1900. С. 106.

⁷ Профессор 1-й кафедры патрологии МДА и видный отечественный историк Церкви начала XX века И. В. Попов отмечал, что вся средневековая схоластика и мистика были пропитаны духом Августиновых творений, см.: Попов И. В. *Труды по патрологии*: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 6. О том, что Августин оставался непререкаемым авторитетом в вопросах теологии и философии даже в период утверждения средневековой системы Фомы Аквинского, также пишет Г. Г. Майоров, указывая, что «сам Фома в одной только "Сумме теологии" цитирует Августина более 2000 раз» (Майоров Г. Г. *Формирование средневековой философии. Латинская патристика*. М., 1979. С. 184). Однако в дальнейшем система Фомы начала постепенно подменять августинизм по многим вопросам, что стало причиной доживших до наших дней взаимных претензий томистов и августинистов о том, кто из мыслителей создал истинную христианскую философию. Подробнее см.: Gilson E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1969.

⁸ См.: Saint Augustine / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* // URL: <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/#Bib> (дата обращения: 15.03.2025).

Августиновых творений на славянский язык появляются не ранее XVI в.)⁹. Об этом с сожалением пишет французский католический византист М. Жюжи в своей статье 1930 г. «Saint Augustin dans la littérature théologique de l'Église russe» (Святой Августин в богословской литературе Русской Церкви): «Святой Августин был очень быстро забыт на Востоке, и это нанесло большой ущерб для доброго согласия двух половин христианского мира в догматической части»¹⁰. Схожую оценку можно встретить и у прот. Г. Флоровского, который замечает в статье 1934 г. «О границах Церкви», что «Августина вообще не очень знали на Востоке»¹¹. Связано это прежде всего с тем, что Православная Церковь исторически более настороженно относилась к его учению, видя в августиновских трудах целый ряд спорных с точки зрения догматического богословия мест, которые перешли от него западному христианству, из-за чего имя Августина долгое время (вплоть до начала XIX в.) отсутствовало в греческом, а соответственно, и в русском литургическом календаре¹².

В этой связи неудивительно, что в отечественной исследовательской литературе об Августине до недавнего времени под вопросом оказывалась сама постановка проблемы о каком-либо серьезном влиянии отца Западной Церкви на русскую философскую и богословскую традицию¹³. Так, например,

⁹ См.: Хондзинский П., прот. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2011. Вып. 1 (33). С. 22; Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 10. Русская религиозность. Ч. I. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв. М., 2015. С. 202.

¹⁰ Jugie M. Saint Augustin dans la littérature théologique de l'Église russe // Échos d'Orient. 1930. Vol. 29. №160. P. 385.

¹¹ Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Путь. 1934. №44. С. 24.

¹² В именной статье об Августине в русскоязычной «Католической энциклопедии» (2002) именно с этим связывается позднее знакомство отечественных читателей с трудами латинского богослова (правда, автор раздела об Августине в России ошибочно датирует лишь XVII веком первые упоминания о нем на церковно-славянском языке), см.: Католическая энциклопедия: в 5 т. Т. 1. М., 2002. С. 27.

¹³ Это же в целом можно сказать и про западное августиноведение, с тем уточнением, что в нем в принципе скорее предпочитают выделять протестантский и католический подходы к Августину, вместо его отдельных рецепций по национальному признаку. Об этом см.: Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 21.

В. Л. Селиверстов в своей статье «Августин в русской интеллектуальной традиции», открывающей августиновский том (2002) в популярной российской книжной серии «Pro et contra», заявляет, что, в отличие от того же «платонизма», – понятия «августинизма» в отношении к части русской философии, заимствовавшей какие-либо аспекты из сочинений Августина, – «просто не существует»¹⁴, добавляя, что «устойчивой, раз и навсегда определенной культурной ниши в русской философской и, шире, интеллектуальной традиции Августин не занял до сих пор»¹⁵.

Действительно, можно согласиться с тем, что в западной историографии, в том числе по указанным ранее причинам, гораздо лучше обстояли и обстоят дела с масштабом и систематичностью изучения наследия Гиппонского епископа в сравнении как с дореволюционной, так и с современной российской ситуацией, или с тем, что Августин по степени влияния на русскую мысль проигрывает тому же Платону. Однако это не означает того, что христианский мыслитель не имел какого-либо серьезного значения для истории русской философии и русского богословия или что он был неизвестен и неинтересен российским авторам вплоть до позднесоветского периода. Напротив, как будет показано далее, уже при первом более пристальном, специальном взгляде на тему открывается достаточно красочная и разноликая картина присутствия Августина в истории отечественной интеллектуальной и духовной жизни, растянувшаяся на столетия и представленная большим количеством известных и значимых философско-богословских имен, а также примечательных специальных трудов об Августине или отдельных к нему обращений, а ее высшая точка, пришедшаяся примерно на эпоху второй половины XIX – первой половины XX вв., заслуженно может носить название расцвета русской «августинианы»¹⁶.

¹⁴ Селиверстов В. Л. Августин в русской интеллектуальной традиции // Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2002. С. 9.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Данное определение по отношению к истории присутствия, изучения и влияния блаженного Августина в русской традиции предложено в публикациях двух заметных современных отечественных исследователей темы августинизма в России – Н. Ю. Суховой и

Поэтому, на наш взгляд, тот или иной однозначный вывод о степени и характере влияния Августина на отечественную мысль можно было бы сделать лишь по результатам проведения комплексного исторического исследования рецепции личности христианского богослова и его идей в русской традиции, всесторонней «ревизии» обращений к августиновскому наследию, начиная с периода Древнерусского государства. Но ничего подобного до сих пор не было написано на русском или каком-либо другом языке¹⁷, как и в целом тема «Блаженный Августин в восприятии русской философско-богословской мысли» остается на сегодня недостаточно изученной, особенно в рамках российской диссертационной литературы, хотя, как справедливо указывает Н. Ю. Сухова, без учета этого едва ли можно адекватно понять многие важные моменты из истории русской мысли¹⁸.

Русскоязычные исследования, анализирующие те или иные отдельные отечественные рецепции Августина, занимают в настоящий момент сравнительно малую долю относительно общего объема, написанного о латинском богослове на русском в этом столетии, и их зачастую нельзя назвать исчерпывающими даже в отношении избранных отрывков русской «августинианы» и ее представителей. Кроме того, в современной литературе нередко можно наблюдать ситуацию, когда вместо рассмотрения конкретных обращений к Августину и корпусу его текстов того или иного отечественного философа или богослова, автор в своей публикации начинает навязывать последнему августиновские идеи и термины, оторванные от принципа историзма и анализа источников. Тем не менее с 2000-х гг. все же

П. В. Хондзинского, см.: Сухова Н. Ю. Блаженный Августин в киевской духовно-учебной традиции (XIX – начало XX в.) // ТКДА. 2013. №19. С. 189–202; Хондзинский П., прот. Миросозерцание Е. Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Миросозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 11–25.

¹⁷ Диссертационные работы западных авторов М. Джонс «Augustine in Russia» и М. Татарина «Augustine and Russian Orthodoxy», несмотря на свой более внушительный объем и претензию на полноту исследования темы в названии, на деле носят весьма обзорный характер и практически полностью игнорируют ситуацию в русской «августиниане» ранее XIX века.

¹⁸ См.: Сухова Н. Ю. Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 212.

появилось некоторое количество работ российских и зарубежных специалистов, на которые можно было бы опереться как на фундамент для выстраивания более систематичного подхода к проблеме восприятия Августина и августинизма в русской традиции¹⁹.

Таким образом, актуальность темы нашего исследования в особенности обусловлена тем, что на данный момент назрела очевидная необходимость в подробном научном анализе места блаженного Августина в русской религиозно-философской мысли, границ и масштабов влияния авторитетного представителя латинской патристики на нее. При этом, конечно, настоящий труд не претендует на то, чтобы полностью закрыть большой пробел, существующий в отечественной и зарубежной литературе касательно восприятия идей Августина в России, так как это потребовало бы принципиально иной степени и временных сроков разработки вопроса и едва ли является возможным в пределах одной кандидатской работы, которая скорее призвана очертить границы темы, наметить наиболее интересные и проблемные места для ее дальнейшего историко-философского изучения. Кроме того, в исследовании мы намеренно сделали больший акцент на конкретный период русской «августинианы» (вторая половина XIX – первая половина XX вв.), который по праву может считаться ее «золотым веком», а также на его отдельных заметных представителей, таких как Б. Н. Чичерин, Е. Н. Трубецкой, И. В. Попов, хотя в обзорном плане нами обрисовывается и более общая картина присутствия Августина в русской мысли.

Характеристика источников и степень разработанности темы

Как уже было нами отмечено, на сегодняшний день проблема места наследия блаженного Августина в русской традиции, затрагивающая как вопрос о его возможном влиянии на труды русских философов и богословов, так и о собственно восприятии Августиновой личности и учения отечественными духовными и

¹⁹ Не последнюю роль в этом сыграли «Августиновские проекты», запущенные на базе Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: «Наследие блаженного Августина и его рецепция в западной и восточной традиции» (2013-2019) и «Блаженный Августин. Собрание сочинений на русском и латинском языках» (2021 – по наст. вр.), в рамках которых вышел ряд примечательных публикаций по истории Августинова наследия в России.

светскими авторами прошлых веков, остается в целом недостаточно исследованной. В российской дореволюционной исторической науке данная тема не получила какого-либо серьезного рассмотрения, будучи по большей части ограниченной формальными упоминаниями наиболее значимых сочинений об Августине на русском, вышедших во второй половине XIX – начале XX вв.²⁰, тем не менее первый вклад в историографию вопроса был сделан уже тогда.

Так, профессор Казанской духовной академии (КазДА) Л. И. Писарев в своей статье 1903 г. «Авторитет Августина, епископа Иппонского, в области христианского богословия по суду древних христианских писателей», обращает внимание на то, что «некоторые древние ученые русские богословы были в совершенстве знакомы с творениями Августина и почерпали из них свои богословские знания»²¹, особенно указывая на фигуры Максима Грека и Феофана Прокоповича, и делает из этого вывод, что уже в древнерусской богословской литературе признавался авторитет Августина как учителя Церкви. Факты знакомства Московской Руси с сочинениями Августина также приводит И. А. Шляпкин в своей магистерской диссертации 1891 г. «Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709)». Он в том числе одним из первых обратил внимание на августиновскую рецепцию в проповедях свт. Димитрия Ростовского²². Примечателен отзыв 1911 г. профессора Петербургской духовной академии (СПбДА) Николая Глубоковского на книгу «Блаженный Августин» (1910) профессора всеобщей истории Московского университета В. И. Герье: в нем он показательно критикует историка за намеренное игнорирование им русской духовно-академической литературы о латинском богослове, подчеркивая, что

²⁰ В частности, достаточно подробный перечень наиболее интересных русскоязычных исследований об Августине приводит П. И. Верещацкий в своей монографии 1918 г. «Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице», см.: Верещацкий П. И. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Казань, 1918 С. XXVIII–LX. Перечень русской литературы об Августине дается также в конце статьи о нем в «Православной богословской энциклопедии» начала XX в., см.: Православная Богословская энциклопедия: в 12 т. Т. 1. Пг., 1900. С. 111–112.

²¹ Писарев Л. И. Авторитет Августина, епископа Иппонского, в области христианского богословия по суду древних христианских писателей. Казань, 1903. С. 13.

²² См.: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 г.). СПб., 1891. С. 386.

«Августин изучался у нас весьма внимательно уже с 80-х годов XVIII столетия и больше всех других западных церковных мужей привлекал научно-богословскую пытлиность»²³. Кроме того, философ Э. Л. Радлов во втором дополненном издании своего «Очерка истории русской философии» (1920) укажет, что много ценных сочинений отечественных авторов было посвящено средневековой философии, – «и здесь особенно посчастливилось бл. Августину»²⁴, – ссылаясь далее на соответствующие труды Герье, Гусева, Кибардина, Красина, Писарева, Попова, Скворцова и Трубецкого²⁵.

В свою очередь, основы для дальнейшего изучения знакомства Московской Руси XVI-XVII вв. с Августином были заложены выдающимся русским славистом и историком литературы, членом Императорской академии наук А. И. Соболевским в его собрании библиографических материалов с комментариями «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков» (1903), где отдельное место им было уделено истории такого важного для русской «августинианы» текста, как «Книга святого Августина»²⁶. Соболевскому, хотя тот и не восстановил детально историю памятника, принадлежат первые в исследовательской литературе гипотезы касательно авторства перевода рукописи (он предположил, что переводчик работал над текстом где-то в середине XVI в. и был из числа приближенных кн. Андрея Курбского), на которые опирались последующие советские и российские исследователи. На книгу Соболевского также ссылается богослов А. Титов в предисловии к своей публикации 1910 г. перевода лекции французского писателя и историка А. Ф. Вильмена, посвященной жизнеописанию блаженного Августина – в нем отечественный автор решил

²³ Глубоковский Н. Н. Блаженный Августин в изображении русского светского историка // ТКДА. 1911. №1. С. 159.

²⁴ Радлов Э. Л. Очерки истории русской философии. 2-е изд. Пг., 1920. С. 48.

²⁵ Можно предположить, что столь подробные представления у Радлова о русской исследовательской литературе об Августине конца XIX – начала XX вв., и сделанный им на нее отдельный акцент в «Очерке», связаны с его опытом подготовки в 1893 г. рецензии для «Журнала Министерства народного просвещения» на магистерскую диссертацию кн. Е. Н. Трубецкого.

²⁶ Подробнее см.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XVI-XVII веков. Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 195–198.

разобрать известные ему печатные русские переводы сочинений Гиппонского епископа²⁷.

К сожалению, приходится констатировать, что в течение XX столетия русская «августиниана» так и не стала предметом специального интереса в советской²⁸ или русской зарубежной²⁹ историографии. Как мы можем судить, первая попытка представить в каком-либо общем виде картину присутствия блаженного Августина в русской мысли была предпринята крупным французским исследователем византийского богословия аббатом М. Жюжи в его уже упомянутой статье 1930 г. «Святой Августин в богословской литературе Русской Церкви» в журнале «Echos d'Orient» (Восточные хроники). В качестве точки отсчета взаимоотношений августинизма и русского богословия им указывается «латинское влияние» с конца XVII в. через Киевскую академию, и особенно в связи со школой Феофана Прокоповича³⁰. Тем не менее общий вывод Жюжи, что до 1839 г. знакомство в России с латинским учителем слабо продвинулось, и решающим стало выделение патристики в отдельную самостоятельную науку в рамках протасовских реформ 1840-х годов. И далее, во второй половине публикации французский автор, не проводя глубокого исследования, перечисляет

²⁷ См.: Титов А. Блаженный Августин, епископ Иппонский. Сергиев Посад, 1910. С. 1–6.

²⁸ Советские исследователи, занимавшиеся Августином, как, например, Г. Г. Майоров и В. В. Бычков, ограничиваются в своих трудах упоминаниями отдельных примечательных работ о христианском мыслителе на русском, таких как «Миросозерцание блаженного Августина» Е. Н. Трубецкого и «Личность и учение блаженного Августина» И. В. Попова. См.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 410; Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С. 247. Исключением, пожалуй, можно назвать небольшой комментарий историка А. И. Клибанова к его публикации в 1962 г. фрагмента из «Книги святого Августина», в котором он, также ссылаясь на Соболевского, попытался воссоздать историю переводного сборника в XVI веке, допустив, однако, в своем анализе ряд ошибок (в частности, признав лично за князем Курбским авторство «Сказания о явлении святому Августину»). См.: Клибанов А. И. Повести А. М. Курбского об Августине Гиппонском // Археографический ежегодник за 1962 год. М., 1963. С. 445–450.

²⁹ Так, например, фактически обходит стороной вопрос о месте августинизма в отечественной традиции прот. Г. Флоровский в своем классическом труде «Пути русского богословия» (1937), ограничившись упоминанием о влиянии Августиновых идей на таких авторов, как свт. Тихон Задонский, митр. Платон (Левшин) и А. С. Хомяков, и об отсутствии такового на В. С. Соловьева. См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009.

³⁰ См.: Jugie M. Saint Augustin dans la littérature théologique de l'Église russe // Échos d'Orient. 1930. Vol. 29. №160. P. 386.

знакомые ему русскоязычные переводы Августина с конца XVIII в., а также посвященные Августину книги и журнальные публикации, написанные с середины XIX и до начала XX вв., заключив в итоге, что «лучшие русские богословы XIX века цитируют его труды так же часто, как и самых известных восточных отцов»³¹.

Отметим, что практически одновременно с работой М. Жюжи, в 1931 г. в львовском духовном издании «Богословие» вышла публикация местного исследователя А. Ищака «Св. Августин і Схід» (Св. Августин и Восток)³². Хотя большей своей частью статья посвящена отношению к Августину именно греческих отцов, в ней в числе православных писателей, высказавших похвалу Августинову учению, были названы М. Грек и Ф. Прокопович³³. Автором также было приведено с десяток имен русских богословов, писавших в XIX в. об Августине (в их числе и философ Евгений Трубецкой)³⁴. И в том же 1931 г. в журнале при Папском университете св. Фомы Аквинского «*Angelicum*» (Ангеликум) была опубликована статья французского византиниста Северьена Салавилля «*Saint Augustin et l'Orient*» (Святой Августин и Восток), тот также в своей публикации в основном касался вопроса об авторитете Августина на православном Востоке в целом и о месте его наследия в греко-византийской традиции, но среди прочего отдельный раздел его статьи был посвящен ситуации с августиновскими переводами и исследованиями в негреческих восточных Церквях. В частности, французский автор здесь отмечает, что произведения Августина вызвали значительный интерес у русских писателей и ученых в XIX и XX веках, ссылаясь при этом главным образом на именные энциклопедические статьи о латинском учителе и обзорную работу М. Жюжи³⁵. Кроме того, в 1987 г. все в том

³¹ Jugie M. Saint Augustin dans la littérature théologique de l'Église russe // *Échos d'Orient*. 1930. Vol. 29. №160. P. 395.

³² По словам автора, статья должна была выйти в журнале еще в 1930 году, но по техническим причинам попала в более поздний номер.

³³ См.: Ишак А. Св. Августин і Схід // *Богословія*. 1931. Т. 9. Кн. 1-2. С. 51.

³⁴ Профессор по кафедре догматики Львовской богословской академии весьма спорно замечает, что все перечисленные им русские исследователи, кроме профессора Киевской духовной академии К. И. Скворцова, «признают великий авторитет св. Августина как отца и учителя Церкви, хотя и называют его только блаженным» (Там же. С. 56).

³⁵ См.: Salaville S. *Saint Augustin et l'Orient* // *Angelicum*. 1931. Vol. 8. №1. P. 22.

же журнале «Ангеликум» вышла статья английского католического богослова Эйдена Николса под названием «The Reception of St. Augustine and his Work in the Byzantine-Slav Tradition» (Восприятие св. Августина и его трудов в византийско-славянской традиции). Как и работы предыдущих специалистов, она в основном рассматривала отношение к латинскому учителю в Греческой Православной Церкви. Относительно же царской России, с опорой все на ту же статью М. Жюжи, Николс в сжатом виде дает свою оценку ситуации с русскоязычными переводами Августина, подчеркивая монументальность переводческого проекта, задуманного и частично осуществленного в стенах Киевской духовной академии во второй половине XIX – начале XX веков, а также предлагает классификацию отечественной исследовательской литературы об Августине по трем основным темам: тринитарному вопросу, пелагианской полемике и проблематике «Божьего Града»³⁶. В целом же следует признать, что за исключением данных весьма обзорных публикаций и в зарубежной исследовательской литературе об Августине в течение XX столетия русская «августиниана» не была удостоена сколь-либо обстоятельного рассмотрения³⁷.

Определенный сдвиг в российской и западной исторической науке в контексте изучения места Гиппонского епископа в русской традиции наметился с 2000-х гг. В первую очередь здесь стоит выделить два англоязычных диссертационных исследования М. Джонс и М. Татарина, практически одновременно вышедшие в США в 2000 году. Книга Мелиссы Джонс «Augustine in Russia» (Августин в России) представляет собой большей частью обзорное

³⁶ См.: Nichols A. The Reception of St. Augustine and his Work in the Byzantine-Slav Tradition // *Angelicum*. 1987. Vol. 64. №3. Pp. 447–449.

³⁷ В частности, в известном исследовании американского православного богослова Серафима (Роуза) 1983 г. «The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church» (Место блаженного Августина в Православной Церкви) не нашлось места вопросу об изучении Августина в русском богословии или о восприятии в нем августиновских идей. Автор ограничивается единичным упоминанием об определенной близости к августинизму из русских православных отцов XVIII–XIX вв. свт. Тихона и Григория Задонских, а также приведением в пример характеристики Августина у архиеп. Филарета (Гумилевского). См.: Серафим (Роуз), иером. Место блаженного Августина в Православной Церкви. Вкус истинного православия // Отец Серафим (Роуз). Приношение православного американца. 4-е изд. М., 2003. С. 667–669.

исследование (она также ссылается на статью М. Жюжи): ее первая треть посвящена историософским и антропологическим взглядам самого Августина, в оставшейся же части работы в сжатом виде изложена история переводов августиновского корпуса в России в XVIII и XIX вв.³⁸ и дан базовый анализ отечественных академических публикаций об Августине с середины XIX в. Отдельную главу в конце работы М. Джонс посвящает религиозной философии С. Н. Булгакова, которую она анализирует в контексте Августинова учения, проводя параллели между позднеантичным творчеством отца Церкви и борьбой Булгакова против позитивизма и материализма русской интеллигенции накануне революционных потрясений³⁹. В результате М. Джонс делает вывод о высокой в целом степени заинтересованности в трудах Августина в русском богословском дискурсе второй половины XIX – начала XX столетий⁴⁰. В свою очередь, Мирослав Татарин в своей монографии «Augustine and Russian Orthodoxy» (Августин и русское православие) с подзаголовком «Russian Orthodox theologians and Augustine of Hippo: a twentieth century dialogue» (Русские православные богословы и Августин Гиппонский: диалог двадцатого века) также в весьма обзорном виде затрагивает ситуацию в русской «августиниане» с XIX и до середины XX в. (в отличие от М. Джонс он практически не касается вопроса о переводах Августина в России) – начиная со славянофилов и заканчивая деятельностью Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже⁴¹. Помимо двух крупных работ Татарина⁴² и Джонс, рассматривающих восприятие наследия блаженного

³⁸ История русской «августинианы» излагается Мелиссой Джонс со второй половины XVIII в. в связи с публикацией в 1780-х гг. корпуса переводов Августина в типографии Н. Новикова и иждивением московского купца А. Сыромятникова.

³⁹ См.: Jones M. A. Augustine in Russia. Arizona: Arizona State University, 2000. Pp. 121–138.

⁴⁰ См.: Там же. P. 120.

⁴¹ Наибольший интерес как раз представляет вторая половина его книги, посвященная августиновским местам в сочинениях русских философов и богословов первой половины XX века: Флоренского, Федотова, Булгакова, Флоровского, Зеньковского и Бердяева. См.: Tatarin M. I. Augustine and Russian Orthodoxy: Russian Orthodox theologians and Augustine of Hippo: a twentieth century dialogue. Lanham, MD: International Scholars Publications, 2000. Pp. 45–146.

⁴² На книгу Татарина были написаны две весьма положительные рецензии на немецком и английском языках. Так, Т. Г. Ринг в своем отзыве 2003 года отметил, что Татарин, являясь православным богословом и одновременно имеем в США ученую степень по католической

Августина в русской традиции, этой же темы (наряду с более общим вопросом об Августине в восточно-христианской традиции) касаются англоязычные статьи таких современных североамериканских православных исследователей, как П. Галадза⁴³, В. Цветкович⁴⁴, Дж. Демакопулос и А. Папаниколау⁴⁵. Более специально вопросу, а именно рецепции августинизма в трудах прот. Сергия Булгакова, посвящены две публикации американских теологов и философов Дэвида Данна⁴⁶ и Роберто Де Ла Новаля⁴⁷, вышедшие в прошлом десятилетии.

В современной России работы, затрагивающие те или иные частные аспекты русской «августинианы», начали выходить в основном также с 2000-х годов, представляя собой в большинстве своем научные статьи об отдельных фигурах из истории русской философии и богословия, применительно к восприятию ими идей Гиппонского епископа. В частности, нами были обнаружены русскоязычные статьи по следующим персоналиям: Н. А. Бердяев и Августин⁴⁸; В. С. Соловьев и

теологии, создал наилучшие условия для ознакомления заинтересованного в богословии западного читателя с восприятием Августина в русском богословии XX века. См.: Ring T. G. Myroslaw I. Tataryn. Augustine and Russian Orthodoxy: Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo, a Twentieth Century Dialogue // *Augustiniana*. 2003. Vol. 53. №1. P. 389. В свою очередь, Дж. Пейтон в рецензии 2002 года указал на то, что Татарин в своей монографии не только проанализировал отношение к Гиппонскому епископу представителей Православной Церкви с начала XIX века, но и представил новый взгляд на перспективы экуменического взаимопонимания между западным христианством и русским православием. См.: Payton J. R. Myroslaw I. Tataryn. Augustine and Russian Orthodoxy: Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo – A Twentieth Century Dialogue // *Studies in East European Thought*. 2002. Vol. 54. P. 234.

⁴³ См.: Galadza P. The Liturgical Commemoration of Augustine in the Orthodox Church: An Ambiguous *Lex Orandi* for an Ambiguous *Lex Credendi* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2008. №52 (1). Pp. 111–130.

⁴⁴ См.: Cvetkovic V. Orthodox Church (since 1453) // *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2013. Pp. 1478–1486.

⁴⁵ См.: Demacopoulos G. E., Papanikolaou A. Augustine and the Orthodox: «The West» in the East // *Orthodox Readings of Augustine*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008. Pp. 11–40.

⁴⁶ Д. Данн рассматривает критику августинизма в творчестве Булгакова через фигуру современного англиканского теолога Дж. Милбанка, см.: Dunn D. J. Radical Sophiology: Fr. Sergej Bulgakov and John Milbank on Augustine // *Studies in East European Thought*. 2012. Vol. 64. Pp. 227–249.

⁴⁷ Статья американского автора включает в себя перевод небольшого экскурса о теории предопределения блж. Августина, приложенного к заключительному тому «Большой трилогии» прот. Сергия Булгакова, а также краткий анализ двойственного взаимодействия Булгакова с августинизмом. См.: De La Noval R. J. «Augustinianism and Predestination» by Sergius Bulgakov // *Journal of Orthodox Christian Studies*. 2019. Vol. 2. №1. Pp. 65–99.

⁴⁸ См.: Цзяци Ц. Исторический процесс в христианской философии Августина Блаженного и Николая Бердяева // *Социология*. 2022. №5. С. 169–178.

Августин⁴⁹; Симеон Полоцкий и Августин⁵⁰; К. Н. Леонтьев и Августин⁵¹; митрополит Филарет (Дроздов) и Августин⁵²; С. Н. Булгаков и Августин⁵³; Ф. М. Достоевский и Августин⁵⁴; А. С. Хомяков и Августин⁵⁵; Вяч. Иванов и Августин⁵⁶; Е. Н. Трубецкой и Августин⁵⁷; И. В. Попов и Августин⁵⁸ и др. Большим подспорьем, несмотря на скепсис по отношению к перспективам российского августиноведения во вступительной статье В. Л. Селиверстова, стал выход в 2002 г. антологии «Августин: pro et contra», в которой были представлены оценки многих русских мыслителей прошлого и современности в отношении августиновского наследия⁵⁹. Не менее важной явилась публикация в 2017 г. сборника «Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях», в который вошли доклады с двух августиновских секций 2013-2014 гг. в рамках Ежегодной богословской конференции ПСТГУ, где для нас особенно интересен третий раздел книги «Блаженный Августин и восточная традиция»,

⁴⁹ См.: Атаян С. А. Философское понимание религии и генезис теократической утопии «всеединства» в идеях В. С. Соловьева и их соотношение с мыслями блаженного Августина // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2019. Т. 8. №4. С. 241–248.

⁵⁰ См.: Преображенская А. А. Переводные цитаты из Августина Аврелия в сочинениях Симеона Полоцкого // Переводчики и переводы в России конца XVI – начала XVIII столетий. М., 2019. С. 111–115.

⁵¹ См.: Хондзинский П., прот. Два эстетизма: Блаженный Августин и К. Н. Леонтьев // Словесность и история: Журнал филологических и историко-культурных исследований. 2021. №4. С. 133–144.

⁵² См.: Бежанидзе Г. В. Блаженный Августин и святитель Филарет об участии государственной власти в деле обращения еретиков и раскольников в православие // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 48–57.

⁵³ См.: Хондзинский П., прот. «На языке софиологии»: критика о. Сергием Булгаковым триадологии блаженного Августина // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 83. С. 11–25.

⁵⁴ См.: Кантор В. К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) // Вопросы философии. 2011. №4. С. 95–103.

⁵⁵ См.: Хондзинский П., прот. А. С. Хомяков между блаженным Августином и Кантом // Филаретовский альманах. 2015. №11. С. 165–175.

⁵⁶ См.: Дудек А. Идеи Блаженного Августина в поэтическом восприятии Вяч. Иванова // Вяч. Иванов: pro et contra. Антология: в 2 т. Т. 2. СПб., 2016. С. 437–444.

⁵⁷ См.: Хондзинский П., прот. Миросозерцание Е. Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Миросозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 11–25.

⁵⁸ См.: Он же. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. №1. С. 54–73.

⁵⁹ См.: Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2002.

посвященный влиянию мысли Августина на русское академическое и внешкольное богословие⁶⁰.

Помимо статей об отдельных персоналиях из истории русской мысли, связанных с рецепцией Августина, за последние годы в свет вышел ряд публикаций отечественных специалистов, тематически охватывающих разные эпохи в становлении русской «августинианы». Так, В. В. Калугин в цикле статей, построенных вокруг выяснения истории бытования «Книги святого Августина», достаточно подробно касается присутствия Августина в духовной культуре Московской Руси XVI-XVII вв.⁶¹, проблеме формирования августиновского корпуса в русской книжной традиции с конца XV в. также посвящена одна из публикаций А. А. Преображенской⁶², а в статье М. А. Корзо из упомянутого сборника «Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях» рассматривается августинизм в Киевской митрополии XVI-XVII веков⁶³. История перевода Августинова корпуса и восприятия августиновских идей в русской традиции XVIII века анализируется в публикациях П. В. Хондзинского⁶⁴, Н. Г. Головниной⁶⁵, А. Б. Салахова⁶⁶, П. Ю. Золотова⁶⁷. Эпохе расцвета русской «августинианы» второй половины XIX – начала XX веков посвящены работы

⁶⁰ См.: Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 154–246.

⁶¹ Например, см.: Калугин В. В. «Книга св. Августина» в русской письменности XVI-XIX веков // Лингвистическое источниковедение и история русского языка: 2001. М., 2002. С. 108–163.

⁶² См.: Преображенская А. А. Тексты св. Августина в русской книжной традиции XV-XVIII вв.: к проблеме формирования корпуса // Европа в Средние века и Новое время: Общество. Власть. Культура. Ижевск, 2022. С. 95–102.

⁶³ См.: Корзо М. А. Блаженный Августин в религиозной книжности Киевской митрополии конца XVI-XVII вв. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 176–192.

⁶⁴ См.: Хондзинский П., прот. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2011. Вып. 1 (33). С. 22–36.

⁶⁵ См.: Головнина Н. Г. Российская псевдо-августиниана в контексте переводческой деятельности XVIII века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 58–74.

⁶⁶ См.: Салахов А. Б. Учение Августина в духовном образовании Российской империи // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6. №3. С. 65–89.

⁶⁷ См.: Золотов П., свящ. Влияние идей Блаженного Августина на богословские труды представителей Русской Православной Церкви XVIII века // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. №2 (27). С. 56–70.

Н. Ю. Суховой⁶⁸ и Г. П. Мягкова⁶⁹. Кроме того, краткий, но содержательный экскурс в историю изучения блаженного Августина в России с середины XIX века предпринят в диссертационных исследованиях Е. С. Федотенкова⁷⁰ и Т. В. Епифановой⁷¹, касающихся социально-политических взглядов латинского учителя. Наконец, на сегодняшний день, наиболее развернутый в отечественной литературе обзор истории русской «августинианы» до середины XX века был осуществлен прот. Павлом Хондзинским в виде вступительной статьи к первому тому нового перевода творений блаженного Августина⁷², изданному в 2022 году в рамках проекта богословского факультета ПСТГУ «Блаженный Августин. Собрание сочинений на русском и латинском языках».

Указанные работы российских и западных авторов составили теоретико-методологическую базу для данного исследования восприятия блаженного Августина в русской религиозно-философской мысли второй половины XIX – первой половины XX вв. Помимо них опорными материалами для нас выступили научные статьи, монографии и сборники, посвященные жизни и взглядам отдельных русских философов и представителей духовно-академической науки, анализируемых нами в различных «августиновских» сюжетах⁷³, а также статьи и монографии о личности и учении самого Гиппонского епископа⁷⁴.

⁶⁸ Например, см.: Сухова Н. Ю. Блаженный Августин в кандидатских диссертациях российских духовных академий (1860–1910-е гг.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 232–246.

⁶⁹ См.: Мягков Г. П. Августин Блаженный в восприятии русской историко-философской мысли (XVIII–XIX вв.) // Человек верующий в культуре Древней Руси: материалы междунар. науч. конф. СПб., 2006. С. 213–220.

⁷⁰ См.: Федотенков Е. С. Социально-политические взгляды Аврелия Августина: дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 1999. С. 4–9.

⁷¹ См.: Епифанова Т. В. Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного. М., 2012. С. 28–31.

⁷² См.: Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 21–96.

⁷³ См.: Емельянов Б. В. Борис Чичерин: Интеллектуальная биография и политическая философия. Екб., 2003; Евгений Николаевич Трубецкой. (Философия России первой половины XX века). М., 2014; Гаврюшин Н. К. «Сила и слава Церкви»: И. В. Попов // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 369–406.

⁷⁴ Например, см.: Markus R. A. Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley,

Объектом исследования является корпус философско-богословских текстов, касающихся восприятия блаженного Августина отечественными мыслителями вплоть до первой половины XX века.

Предмет исследования – восприятие религиозно-философского учения блаженного Августина в данных текстах.

Цель диссертационного исследования заключается в реконструкции и прояснении особенностей восприятия блаженного Августина в русской религиозно-философской мысли второй половины XIX – первой половины XX вв.

Для успешного достижения обозначенной цели был сформулирован ряд **задач**:

1. Изучить деятельность по переводу на русский язык корпуса творений блаженного Августина вплоть до первой половины XX века;
2. Изучить основные произведения русской мысли, содержащие рецепцию личности и идей блаженного Августина в обозначенных временных рамках;
3. Рассмотреть влияние блж. Августина в качестве отца Западной Церкви на рецепцию его личности и учения различными отечественными авторами;
4. Рассмотреть и проанализировать специфику подходов к исследованию личности и учения блж. Августина русских философов Б. Н. Чичерина и Е. Н. Трубецкого, патролога И. В. Попова в качестве образцов отечественной рецепции христианского мыслителя второй половины XIX – первой половины XX вв.

Источниковая и методологическая основа исследования

Источниковую основу исследования составляют сочинения (книги, рукописи, брошюры, статьи) отечественных авторов вплоть до первой половины XX века, посвященные блаженному Августину и его религиозно-философским

Los Angeles: University of California Press, 2000; Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999. С. 104–204; Тюленев В. М. «Две Африки»: отражение конфликта идентичностей в текстах Аврелия Августина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. №3 (40). С. 36–58.

воззрениям, связанная с ними эпистолярная литература, а также корпус работ по истории русской философии и русского богословия.

Методологической основой диссертации являются ключевые принципы исследования историко-философской науки. На основе метода историко-философской реконструкции рассматривается присутствие и развитие идей блаженного Августина в России с XVI и до первой половины XX века. В исследовании рукописей, статей и монографий, от которых нас отделяет большой исторический промежуток, в том числе применяются методы герменевтики, теоретического анализа текстов. Также в работе используются компаративистский, конкретно-исторический и биографический методы, нацеленные на фиксацию основных событий и сюжетов, связанных с примечательными отечественными рецепциями блж. Августина в указанный временной период.

Научная новизна исследования

1. Впервые в рамках отечественной диссертационной литературы предложен подробный историко-философский анализ восприятия блаженного Августина в русской религиозно-философской мысли.

2. В работе изучен и критически осмыслен актуальный свод русскоязычных и зарубежных исследований, посвященных восприятию блаженного Августина в отечественной интеллектуальной и духовной традиции.

3. При сохранении принципа историзма проанализирован процесс перевода и изучения текстов блаженного Августина в России до начала XX в. Определены основные события, которые повлияли на подъем русской «августинианы» и ее расцвет во второй половине XIX – первой половине XX вв.

4. Изучена малоизвестная в отечественном августиноведении рецепция Августина философом и юристом Б. Н. Чичериным в первом томе его «Истории политических учений» (1869).

5. Впервые подробно и с активным привлечением эпистолярного наследия философа проанализирована магистерская диссертация Е. Н. Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Мирозерцание блаженного Августина» (1892), которая до сих пор остается

одним из наиболее цитируемых дореволюционных русскоязычных трудов об Августине. Исследована реакция на монографию современников Е. Н. Трубецкого по светской и богословской линиям.

б. Сопоставлены подходы к изучению личности блаженного Августина Е. Н. Трубецкого и его современника, выдающегося русского патролога и богослова И. В. Попова, чья фундаментальная докторская диссертация об Августине – «Личность и учение блаженного Августина» (1916) до сих пор остается практически не исследованной в отечественной и зарубежной литературе.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Настоящее исследование первым в рамках отечественной диссертационной литературы достаточно подробно и комплексно рассматривает проблему восприятия выдающегося христианского философа и теолога Аврелия Августина в истории русской религиозно-философской мысли, начиная с XVI и вплоть до первой половины XX века. По мнению автора, данное исследование может дополнить и систематизировать уже существующие русскоязычные и зарубежные материалы по истории русской «августинианы», углубить наше представление об августиновском влиянии на русскую мысль, открыв ранее малоизвестные эпизоды рецепции Августина в России как по светской, так и по духовно-академической линиям. Для историков русской философии отдельный интерес представляет выведенный в диссертационном исследовании на качественно новый уровень разработанности ход научных занятий Е. Н. Трубецкого 1890-х годов по истории религиозно-общественного идеала западного христианства. Положения и выводы работы могут быть использованы для дальнейших научных трудов по данной проблематике, а также быть полезными в преподавании общих и специальных учебных курсов по истории русской философии, спецкурсов по истории древнерусской мысли, истории русского богословия и духовной культуры.

Положения, выносимые на защиту

1) Исследовательский интерес к личности и наследию блаженного Августина последовательно рос в России, начиная с XVI века, несмотря на то, что его нельзя отнести к ключевым и наиболее влиятельным фигурам в истории

русской религиозно-философской мысли. В результате к середине XIX века интерес к блж. Августину в русской традиции приобрел столь серьезный масштаб, чтобы можно было говорить о существовании такого отечественного историко-интеллектуального процесса как русская «августиниана». В самой истории русской «августинианы» вплоть до первой половины XX века в итоге можно условно выделить несколько этапов: «начальный» период (XVI-XVII вв.); «подготовительный» период (XVIII – середина XIX вв.); эпоху расцвета русской «августинианы» (вторая половина XIX – первая половина XX вв.).

2) К расцвету русской «августинианы» во второй половине XIX в. привели следующие предпосылки: проведение с начала XIX в. реформы российской духовной школы, серьезно повысившей качество богословского образования; появление в начале 1840-х гг. патристики в качестве отдельного предмета для Духовных академий; нарастание с конца XVIII в. переводческой деятельности в отношении корпуса текстов блж. Августина, приведшей к амбициозному проекту 1860-х гг. перевода творений Августина на русский язык при Киевской духовной академии; наконец, к середине XIX в. фигура Гиппонского епископа выходит за пределы академического богословия и становится отдельным предметом интереса в рамках светской части русского общества.

3) Автором первого светского исследования об Августине во второй половине XIX века стал видный русский философ и юрист Борис Николаевич Чичерин, посвятивший взглядам Гиппонского епископа отдельную главу в первом томе своей «Истории политических учений». Однако ввиду того, что его преимущественно критический анализ Августиновой концепции «Града Божия» являлся частью более общего историко-философского труда, данная работа осталась практически незамеченной современниками Чичерина, изучавшими наследие Августина.

4) Рецепция блаженного Августина в историко-философских трудах 1890-х годов философа и правоведа Евгения Николаевича Трубецкого, в отличие от анализа христианского мыслителя Б. Н. Чичериным, стала заметным явлением русской «августинианы» конца XIX в., вызвав ответную реакцию как в светском

научном, так и в духовно-академическом сообществах. В частности, в конце XIX – начале XX вв. на работы Трубецкого откликнулись богослов А. П. Лопухин, философ Э. Л. Радлов, историк В. И. Герье, патролог И. В. Попов.

5) Магистерская диссертация «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Мирозерцание блаженного Августина» Евгения Трубецкого была написана автором преимущественно под влиянием религиозно-философской идеи Богочеловечества его старшего товарища, философа Владимира Соловьева и соловьевского «теократического проекта», что главным образом и определило специфику восприятия в данной работе личности и религиозно-философского учения Августина в качестве «апологета латинства» и «родоначальника средневековой теократии».

6) Выдающийся русский патролог начала XX в. Иван Васильевич Попов в своей докторской диссертации «Личность и учение блаженного Августина» помимо подробнейшего рассмотрения гносеологических и онтологических воззрений отца Западной Церкви, также предложил собственный подход к пониманию религиозно-интеллектуальной личности Августина, основанный на выявлении и признании в первую очередь оригинальных психологических черт характера христианского мыслителя, выделявших его на фоне эпохи.

7) Профессор И. В. Попов выдвинул свой историко-психологический подход в первой главе книги в качестве альтернативы распространенному в исследовательской литературе об Августине конца XIX – начала XX вв. объяснению особенностей августиновского мирозерцания, исходя из идеи социально-исторической обусловленности, которое из отечественных авторов разделял тот же Е. Н. Трубецкой.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Достоверность и обоснованность результатов достигается автором за счет ясности и обоснованности методологической базы исследования, опоры на широкий круг первоисточников, составляющих наследие Аврелия Августина, обширный историко-философский материал на русском и иностранных языках.

Основные положения и выводы исследования были изложены в 4-х научных статьях, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова:

1. Рухмаков М. И. Евгений Трубецкой как исследователь религиозно-философского наследия блаженного Августина // Соловьевские исследования. 2022. Вып. 4 (76). С. 79–91.

2. Рухмаков М. И. «Августиниана» Е. Н. Трубецкого в зеркале его современников // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6. №4. С. 184–203.

3. Рухмаков М. И. Страницы русской «августинианы»: Е. Н. Трубецкой и И. В. Попов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2023. Т. 24. №4. С. 71–78.

4. Рухмаков М. И. Блаженный Августин в университетском курсе Б. Н. Чичерина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024. Т. 48. №3. С. 3–18.

Результаты, полученные в ходе диссертационного исследования, были представлены на региональных и международных **конференциях**, в том числе:

- Рухмаков М. И. Рецепция блж. Августина в работе Е. Н. Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Мирозерцание Блаженного Августина». XXVIII международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов – 2021», МГУ им. М. В. Ломоносова, 13 апреля 2021.

- Рухмаков М. И. Опыт изучения и рецепции идей блаженного Августина в России. X научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска – 2022», МГУ им. М. В. Ломоносова, 8 декабря 2022.

- Рухмаков М. И. Учение блаженного Августина о Церкви и Государстве в восприятии русской историко-философской мысли (по оценке философа и правоведа Б. Н. Чичерина). XXX международная конференция студентов,

аспирантов и молодых ученых «Ломоносов – 2023», МГУ им. М. В. Ломоносова, 20 апреля 2023.

- Рухмаков М. И. О переписке братьев Трубецких в контексте исследования философско-богословского наследия Августина Блаженного. X международная научная конференция «Маргиналии-2023: границы культуры и текста», Арзамасский филиал ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 22 сентября 2023.

- Рухмаков М. И. Проблема свободы совести как христианской ценности в религиозно-философском наследии Аврелия Августина (взгляд русского философа и правоведа из XIX века). Всероссийская научная конференция «Христианизация общества и культуры: от древности к современности. К 15-летию со дня кончины проф. Игоря Сергеевича Чичурова», ПСТГУ, 14 ноября 2023.

- Рухмаков М. И. Блж. Августин в русской философской и богословской мысли XVIII – первой половины XIX в. Всероссийская научная конференция «Догмат в истории», ПСТГУ, 12 ноября 2024.

Структура исследования

Структура работы соответствует целям и задачам исследования и состоит из введения, трех глав, состоящих совокупно из восьми параграфов, заключения и списка использованной литературы.

ГЛАВА 1.

Русская «августиниана» в XVI – первой пол. XIX вв.

1.1 Блаженный Августин в восточно-христианской традиции

Как уже было нами отмечено, насколько трудно переоценить значение идей и сочинений блаженного Августина в истории западноевропейской мысли, настолько сложнее дело обстоит с вопросом об авторитетности Августина как отца и учителя Церкви для мыслителей и богословов православного Востока и, соответственно, о его влиянии на русскую религиозно-философскую мысль. Подчеркнем здесь, что со всех сторон гораздо более широкий вопрос о месте блж. Августина в Православной Церкви, по аналогии с названием известного исследования иеромонаха Серафима (Роуза) (1934-1982), не входит в задачи настоящей работы. Однако прежде чем перейти непосредственно к историографии русской «августинианы», с нашей стороны было бы серьезным упущением вообще не коснуться вопроса о статусе Августина и его религиозно-философского наследия в восточно-христианской традиции. В этой связи кратко обозначим некоторые стороны Августинова учения, которые нередко указывались (и сегодня продолжают называться) православными писателями в качестве наиболее спорных с точки зрения философии и догматического богословия:

1) Наибольшие возражения, безусловно, вызвала высказанная блаженным Августином идея о «двойном исхождении» Святого Духа, т.е. не только от Бога-Отца, но и от Бога-Сына, положившая основу для католического учения о *filioque* (лат. «и от Сына»), признанного на Востоке еретическим⁷⁵. В частности, в своем знаменитом трактате «De Trinitate» (О Троице) Августин несколько раз использует формулировку, что «Святой Дух есть Дух не только Отца и не только Сына, но Их Обоих»⁷⁶, раскрывая значение Св. Духа в качестве связующего начала в Троице как

⁷⁵ На основании седьмого правила Ефесского собора 431 года, запрещающего внесение каких-либо изменений в Никео-Цареградский символ веры.

⁷⁶ Augustinus Hipponensis. De Trinit. XV. 17. 27.

источника взаимной Любви между Отцом и Сыном – исходящей от Обоих и затем Их вновь объединяющей⁷⁷. При этом сам Августин не выдвигал идею «двойного исхождения» в качестве догматического учения Вселенской Церкви, но лишь как частное богословское рассуждение. Так, в конце пятнадцатой книги «De Trinitate» он как бы заранее извиняется перед Богом и будущими читателями из числа правоверных христиан, если в текст его все же попали какие-то домыслы и ошибочные выводы⁷⁸. Однако уже к VI веку *filioque* как прибавление к догматическому учению начало активно утверждаться на Западе, начиная с Испании⁷⁹, и в итоге, несмотря на однозначную критику со стороны греческих отцов как ереси, при папе Бенедикте VIII оно было включено в католический Символ веры. Причем именно авторитет Августина, как великого учителя Церкви, выступал в качестве основного аргумента для внесения правки⁸⁰. Стоит отметить, что о связи богословия блж. Августина с *filioque* было известно греческим отцам IX века, выступившим против данного учения, но это не мешало им достаточно мягко высказываться об авторитетности мнения Гиппонского епископа⁸¹, тогда как у более поздних православных авторов это могло принимать формы прямого обвинения Августина в ереси.

2) Помимо суждений о «двойном исхождении», православными писателями не редко критиковалось Августиново понимание благодати, сложившееся в

⁷⁷ Августин в своем рассуждении о Св. Духе-Любви опирается на слова Иоанна Богослова «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4:16), и дальше в трактате, особенно в девятой книге, раскрывает его в рамках некоторой психологической аналогии, по которой различие Лиц в Троице понимается как «отношения».

⁷⁸ См.: Augustinus Hippoensis. De Trinit. XV. 28. 51.

⁷⁹ Подробнее об особенностях триадологии блж. Августина и истории распространения учения *filioque* на Западе, см. в статьях: Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и «Филиокве» // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 364–384; Фокин А. Р. Учение блаженного Августина о «двойном исхождении» Святого Духа и его философское обоснование // Христианское чтение. 2014. №5. С. 8–29.

⁸⁰ Например, отечественный дореволюционный исследователь В. В. Болотов в своей работе «Тезисы о *filioque*» (1914) приходит к выводу, что «на самом Западе "*filioque*", несмотря на его распространение, не имеет – по всей видимости – другой опоры для себя, кроме единичного авторитета блаженного Августина» (Болотов В. В. К вопросу о *filioque*. СПб., 1914. С. 71).

⁸¹ Например, см.: Фотий, патриарх Константинопольский, свт. Слово тайноводственное о Святом Духе // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 2. М.; СПб., 2009. С. 390–401.

поздних антипелагианских полемических трактатах и доведенное в отдельных текстах до полного отрицания способности человека одной своей свободной волей совершать добрые дела и противостоять греховным соблазнам. Например, в трактате «De Gratia et libero arbitrio» (О благодати и свободном решении) Августин пишет, что Благодать Божия всегда блага и благодаря ей человеком с доброй волей становится тот, кому прежде была свойственна воля злая, при помощи этой благодати совершается также и то, что сама добрая воля, которая уже возникла, укрепляется и становится столь великой, что может уже исполнить те Божественные заповеди, которые пожелала⁸². Считается, что в вопросе отношения благодати и свободной воли крайностям августинизма и пелагианства Православная Церковь предпочла более умеренное решение, предложенное еще современниками Августина – преп. Иоанном Кассианом (ок. 350-435) и преп. Викентием Леринским (ум. ок. 450), а некоторые православные авторы даже высказывают доводы в пользу того, что идеи Пелагия были более сходны со взглядами восточного монашества того времени⁸³.

3) Подвергалось на христианском Востоке критике и августиновское понимание «первородного греха», также высказанное в ходе полемики с пелагианами. Исходным пунктом размышлений Августина стали суждения апостола Павла о грехе и действии благодати в «Послании к римлянам», в особенности фрагмент: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12), который был проинтерпретирован Августином как учение о первородном грехе, передающемся каждому Адамову потомку по его плотскому зачатию. В результате у Августина сформировалось богословское мнение, что после осознанного выбора Адама в пользу греха человек не только становился

⁸² См.: Augustinus Hipponensis. De Grat. et lib. arb. 15. 31.

⁸³ В частности, заложивший в России основы науки церковного права, профессор Императорского Московского университета Н. С. Суворов в работе «Вера и дела» выдвинул предположение, что скорое осуждение учения Пелагия на Эфесском соборе было в большей степени связано не с его еретической крайностью, а с близким общением Пелагия с константинопольским патриархом Несторием, осужденном на том же Соборе. См.: Суворов Н. С. Вера и дела: публичная лекция. Ярославль, 1888. С. 11–12.

смертным, но и лишился возможности самостоятельно возвыситься к добру – это в свою очередь привело его к определенному переосмыслению значения крещения, предполагающему, что при данном таинстве (это касается даже крещения младенцев) отпускается не сам родовой грех, а лишь вина за него. В трактате «Contra duas epistolas Pelagianorum» (Против двух посланий пелагиан) Августин прямо пишет: «В крещении не устраняются все грехи»⁸⁴. Подобный крайне пессимистичный взгляд на судьбу человечества⁸⁵ не был близок православному Востоку, где устоявшаяся точка зрения гласила, что Боговоплощение и принесенная Иисусом Христом крестная жертва облегчили тяжесть греха Адама и его последствий⁸⁶.

4) Наконец, еще одно следствие спора с Пелагием у Августина – в виде идеи предопределения и «избирательного спасения» – также не могло не вызвать определенного несогласия у православных богословов. Заключив о бессилии обремененной грехом человеческой воли, Августину необходимо было далее ответить на вопрос, как возможно спасение, – результатом чего стала идея о том, что спасаются только те, кого сам Господь к этому предопределил, одарив светом Благодати⁸⁷. В частности, в книге «De praedestinatione sanctorum» (О предопределении святых) Августин утверждает: «Итак, предизбрал Бог верных – но Он избрал их так, чтобы они стали такими, а не потому, что уже были таковыми. <...> Итак, избирая, Он творит людей богатыми верою и наследниками Царствия»⁸⁸. Дальнейшие выводы из этого августиновского решения будут

⁸⁴ Augustinus Hipponensis. Contr. duas epist. Pelag. I. 13. 26.

⁸⁵ Подробнее о взглядах Августина на «первородный грех» см.: Данилов А. В. Антропологическая дискуссия Юлиана Экланского с Августином Иппонским // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2021. №1. С. 6–24.

⁸⁶ Конечно, среди православных богословов были и те, кто разделяли мнение Августина о прирожденной греховности. В частности, видный русский философ и богослов первой половины XIX в. прот. Ф. Голубинский (1797-1854) во втором из своих так называемых «Писем о конечных причинах» (впервые отдельным изданием напечатаны в 1855 г. под заглавием «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека») подчеркивал, что Августиново учение о первородном грехе «есть вместе и верование всей Церкви» (Голубинский Ф. А. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. О конечных причинах. СПб., 1885. С. 140).

⁸⁷ Подробнее об этом см. в работе: Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999. С. 104–204.

⁸⁸ Augustinus Hipponensis. De praed. sanct. 17. 34.

сделаны в XVI веке протестантизмом в лице Кальвина, однако уже в первой половине V века данное учение подверглось критике в сочинениях Викентия Леринского и в дальнейшем не встретило какой-либо серьезной поддержки на Востоке. Например, св. Иоанн Дамаскин (кон. VII в. – ок. 780) с позиций православия следующим образом комментирует вопрос о предопределении в труде «Точное изложение православной веры»: «Нужно знать, что Бог все наперед знает, но не все предопределяет. Ибо Он наперед знает и то, что в нашей власти, но не предопределяет этого – ведь Он не желает, чтобы происходило зло, и не принуждает к добродетели силою»⁸⁹.

Таким образом, эти и еще ряд других⁹⁰ аспектов обширного религиозно-философского наследия Августина стали не просто основанием для более настороженного отношения к нему и его наследию на Востоке⁹¹, но и в целом причиной для споров относительно титулования Августина («блаженный» или «святой») и его статуса «великого отца Церкви». С другой стороны, важными свидетельствами из истории древней Восточной Церкви в пользу признания заслуг Августина выступают постановления Вселенских соборов (с пятого по седьмой): на третьем заседании Второго Константинопольского собора его имя упоминается наряду с другими авторитетными христианскими писателями: «Мы во всем следуем и святым отцам и учителям Церкви, Афанасию, Иларию, Василию, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, Амвросию, Августину, Феофилу, Иоанну Константинопольскому, Кириллу, Льву, Проклу, и приемлем все, что они

⁸⁹ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 231.

⁹⁰ Подробнее о спорных для православной традиции сторонах учения блж. Августина см.: Azkoul M. The influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990; Романидис И., прот. Филиокве // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 385–414; Papademetriou G. C. Saint Augustine in the Greek Orthodox Tradition // URL: <https://www.goarch.org/ru/-/saint-augustine-greek-orthodox-tradition> (дата обращения: 15.03.2025).

⁹¹ Несомненно, что уже после раскола единой Церкви одним из факторов «настороженности» к Августину на Востоке стала устойчивая ассоциация его личности и учения с латинским богословием. К примеру, даже в работах современных исследователей распространение текстов Августина в России XVI-XVIII вв. нередко анализируется в контексте конкретно «латинского влияния». Например, см.: Калугин В. В. К изучению латинского влияния в русской книжности XVI-XVII веков: «Книга святого Августина» // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Люблина, 2003). М., 2002. С. 105.

изложили о правой вере и об осуждении еретиков»⁹²; в деяниях VI Вселенского собора Августин упоминается как «святой и уважаемый»⁹³, на нем вновь обращаются к его антипелагианским трактатам; на заседании же Второго Никейского собора было зачитано послание папы Адриана I к императору Константину VI, в котором Августин именуется «славнейший отец и прекрасный учитель»⁹⁴. В IX веке в целом с симпатией об Августине, несмотря на критику учения *filioque*, высказывался свт. Фотий Великий (810-897), патриарх Константинопольский. Так, в «Послании» к некоему Аквилейскому архиепископу (ок. 884 г.) – по всей видимости – одному из видных в то время западных сторонников *filioque*, он пишет: «Некто, как ты говоришь, оскорбляет отцов, отрицая, что Дух исходит от Сына – ведь они так сказали. Но разве не оскорбляет многократно большее число утверждающих это? Ведь те никак и никоим образом не соглашались говорить такое. <...> Кто оскорбляет Августина, Иеронима и Амвросия со товарищи? Противопоставляющий их общему Владыке и Учителю как противоречащих, или тот, кто ничего такого не делает, но утверждает, что все следуют предписанию общего Владыки?»⁹⁵. В ответ на это критикующие Августина с православных позиций авторы указывают, что многие отцы Восточной Церкви высоко чтили блж. Августина лишь потому, что не читали его сочинений⁹⁶. В пользу данного утверждения также приводится тот факт, что имя Августина было включено в официальный греческий месяцеслов только в 1968 году⁹⁷.

⁹² Деяния Вселенских соборов: в 7 т. 3-е изд. Т. 5. Казань, 1889. С. 32.

⁹³ Деяния Вселенских соборов: в 7 т. 3-е изд. Т. 6. Казань, 1908. С. 86.

⁹⁴ Деяния Вселенских соборов: в 7 т. 3-е изд. Т. 7. Казань, 1909. С. 69.

⁹⁵ Фотий, патриарх Константинопольский, свт. Послание патриарха Фотия архиепископу Аквилейскому (Epistola 291) // Святитель Фотий, патриарх Константинопольский. Антилиатинские сочинения. 2-е изд. М., 2017. С. 154.

⁹⁶ Поскольку тот же трактат «О Троице» был впервые переведен на греческий язык только во второй половине XIII века, см.: Demacopoulos G. E., Papanikolaou A. Augustine and the Orthodox: «The West» in the East // Orthodox Readings of Augustine. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008. P. 15.

⁹⁷ До этого в начале XIX в. Аврелия Августина в титуле «святого» включил в свое «Собрание Житий Святых» («Синаксарь») пользовавшийся большим авторитетом на православном Востоке афонский подвижник и духовный писатель Никодим Святогорец (1749-1809), см.: Svetkovic V. Orthodox Church (since 1453) // The Oxford guide to the historical reception of Augustine. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 1479.

Завершая краткое рассмотрение положения блж. Августина в истории древней Восточной Церкви и православного зарубежья, необходимо затронуть ситуацию, сложившуюся во второй половине XX века, когда на волне так называемого «патристического возрождения», начавшегося в России в XIX столетии и перенесшегося с Октябрьской революцией за рубеж, ряд православных исследователей тлетворного «западного влияния» обратили особое внимание на фигуру блж. Августина. В последовавших за этим критических публикациях⁹⁸ Августин предстал своеобразным «вторым Оригеном», одним из главных виновников раскола Вселенской Церкви и источником различных ересей. Ответом на это – чтобы «избавить его от роли "козла отпущения" для нынешних академических богословов»⁹⁹ – стал выход уже упомянутой ранее книги иеромонаха Серафима (Роуза) «Место блаженного Августина в Православной Церкви» (1983), в которой автор постарался дать взвешенную богословскую оценку учению Гиппонского епископа. Свою позицию, почему он считает необоснованными современные попытки исключить Августина из числа учителей Церкви, Серафим также поясняет вскоре после выхода книги в письме критиковавшему августинизм М. Азкулу: «Резко нападая на Августина, мы нападаем не только на весь православный Запад первых веков, но и на очень многих православных мыслителей последних веков и сегодня. Я мог бы назвать вам епископов нашей Церкви, которые во многих вопросах мыслят подобно Августину – неужели они тоже "еретики"? <...> Крайняя критика Августина показывает такое недоверие к православным отцам и епископам прошлого, принявшим его как отца (включая весь православный Запад до раскола)»¹⁰⁰.

⁹⁸ Наибольшую известность получили работы американских богословов И. Романидиса и М. Азкула. Подробнее об их критике августинизма см.: Jones M. A. Augustine in Russia. Arisona: Arizona State University, 2000. Pp. 2–4; Galadza P. The Liturgical Commemoration of Augustine in the Orthodox Church: An Ambiguous Lex Orandi for an Ambiguous Lex Credendi // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2008. №52 (1). Pp. 111–130.

⁹⁹ Серафим (Роуз), иером. Место блаженного Августина в Православной Церкви. Вкус истинного православия // Отец Серафим (Роуз). Приношение православного американца. 4-е изд. М., 2003. С. 629.

¹⁰⁰ Letters of Fr. Seraphim Rose Concerning Blessed Augustine // URL: https://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/bless_aug.htm (дата обращения: 15.03.2025).

В заключение этой вводной части, обратимся к вопросу о статусе Августина в отечественной дореволюционной православной традиции. При ближайшем рассмотрении здесь мы также встречаем самые разные оценки Августинова наследия. Прот. П. Хондзинский полагает, что отсутствие единства в восприятии Аврелия Августина в русской духовно-академической среде как минимум отчасти было связано именно с закрепившимся за ним на Востоке титулом «блаженного» – «то есть как бы не "совершенно" святого»¹⁰¹. Как отмечает тот же Серафим (Роуз), некоторая сложность с наименованием «блаженный» в православии сохраняется и в наши дни, поскольку в противовес католичеству отсутствует строгая регламентация процесса причисления к данному лику, а потому любые «блаженные» в православных святцах могут также называться и «святыми»¹⁰². В. М. Живов в «Кратком словаре агиографических терминов» утверждает, что с XIX в. в России данный эпитет используется по отношению к почитаемым в других христианских конфессиях святым, если их почитание установилось до разделения Церковью (что как раз применимо к случаю Августина)¹⁰³. В свою очередь, М. А. Букин отмечает тенденцию применения в церковной истории данного титула именно в отношении епископов, в особенности тех, которые еще не были канонизированы¹⁰⁴. Профессор по первой кафедре патрологии Казанской духовной академии Л. И. Писарев (1865 – не ранее 1920) предположил, что в русской богословской литературе название «блаженный» было некритически перенесено из практики Католической Церкви, – где так назывались такие же святые, но чтимые

¹⁰¹ Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 87.

¹⁰² См.: Серафим (Роуз), иером. Место блаженного Августина в Православной Церкви. Вкус истинного православия // Отец Серафим (Роуз). Приношение православного американца. 4-е изд. М., 2003. С. 666.

¹⁰³ См.: Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М., 1994. С. 23–24.

¹⁰⁴ См.: Букин А., иером. К вопросу о титуловании блаженного Августина Аврелия в восточной православной традиции // Христианское чтение. 2018. №3. С. 62.

только в какой-либо местной Церкви, тогда как в древней Церкви без различения употреблялись оба именованя¹⁰⁵.

Закреплению в отечественной практике за Августином титула «блаженный» также явно поспособствовало отсутствие его имени вплоть до XIX века в каких-либо святцах, прологах и православных календарях¹⁰⁶ – впервые память Аврелия Августина была включена в русский месяцеслов только в 1874 году и поставлена на 15 (28) июня, по-видимому, по заимствованию из греческого «Синаксариста» (1819) Никодима Святогорца. Однако именование Августина «святым» также периодически встречалось, причем даже у весьма авторитетных русских богословов, но, как правило, чередуясь с «блаженным». В частности, «святым» Августина называют прп. Максим Грек, князь Андрей Курбский, поэт и богослов Симеон Полоцкий, свт. Димитрий Ростовский, митр. Платон (Левшин), историк-медиевист Петр Кудрявцев, философ Александр Герцен, свт. Игнатий (Брянчанинов), свт. Филарет (Гумилевский), свт. Феофан Затворник и некоторые другие отечественные авторы.

С другой стороны, некоторые русские ученые-богословы прямо выступали против того, чтобы к Августину применялось почетное наименование «отца Церкви». Так, выдающийся русский патролог Н. И. Сагарда (1870-1943) в своих «Лекциях по патрологии» в разделе об отличительных признаках «отцов Церкви» устанавливает по отношению к ним критерий «строгости православия»¹⁰⁷,

¹⁰⁵ См.: Писарев Л. И. Авторитет Августина, епископа Иппонского, в области христианского богословия по суду древних христианских писателей. Казань, 1903. С. 4.

¹⁰⁶ Исследователь А. А. Преображенская обращает внимание на то, что имя Августин вошло в список русских монашеских имен, начиная с исправленного патриархом Никоном (1605-1681) Требника 1658 года, см.: Преображенская А. А. Тексты св. Августина в русской книжной традиции XV-XVIII вв.: к проблеме формирования корпуса // Европа в Средние века и Новое время: Общество. Власть. Культура. Ижевск, 2022. С. 97. Житие Августина также фактически не встречается в Четвиих-Минях вплоть до начала XVIII в. Примечательно, что изначально житие Августина содержалось в первом издании Четвиих-Миней (1689) свт. Димитрия Ростовского, однако оно было удалено из уже отпечатанных томов по требованию патриарха Иоакима (1621-1690), как и еще несколько параграфов, в которых Московский патриарх – противник «латинской партии» – нашел следы иноземного влияния.

¹⁰⁷ Русский богослов считает, что необходимое святоотеческое качество, отличающее отцов Церкви от просто церковных писателей – это пребывание до конца жизни в совершенной чистоте и целостности преданной веры Церкви и в духовном общении с Церковью, включив Гиппонского

по которому он отказывается признавать Гиппонского епископа – «отцом Церкви», с указанием конкретной причины в виде «неправильности в учении Августина об отношении благодати и свободной воли человека»¹⁰⁸. Схожей позиции придерживался профессор Казанской духовной академии Д. В. Гусев (1845-1894), который в своих «Чтениях по патрологии» пишет, что, хотя Августин, как и Ориген с Тертуллианом, не принадлежит к «святым отцам Церкви», его учение должно рассматриваться патрологической наукой столь же подробно и обстоятельно как труды Василия Великого или Иоанна Златоуста¹⁰⁹. Критиковал авторов, причисляющих Августина к «отцам Церкви», профессор Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковский (1863-1937) – в своем отзыве на книгу «Блаженный Августин» историка В. И. Герье он подчеркивает, что участвовавшие попытки догматического возвеличения Августина в православной среде «мало убедительны и во всяком случае не находят ни ученого, ни церковного признания»¹¹⁰.

Наконец, данный вопрос поднимался в рамках примечательной полемики конца XIX – начала XX вв. вокруг исследования В. В. Болотова (1853-1900) «К вопросу о filioque»¹¹¹. Так, профессор КазДА А. Ф. Гусев в статье «Старокатолический ответ на наши тезисы по вопросу о filioque и пресуществлении» (1903) при опровержении тезиса о том, что у многих восточных

епископа в перечень лиц из христианской истории, к которым это не относится. См.: Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, I-IV века. М., 2004. С. 14.

¹⁰⁸ Там же. С. 11.

¹⁰⁹ См.: Гусев Д. В. Чтения по патрологии. Введение в Патрологию и век мужей апостольских. Вып. 1. Казань, 1895. С. 9.

¹¹⁰ Глубоковский Н. Н. Блаженный Августин в изображении русского светского историка // ТКДА. 1911. №1. С. 132.

¹¹¹ В 1893 г. по указу Св. Синода была учреждена специальная Комиссия для выяснения условий, которые могли бы быть положены в основу переговоров с заинтересованными в диалоге с Православной Церковью старокатоликами, где отдельно среди прочего рассматривался вопрос об их отношении к католическому учению об исхождении Св. Духа. Входивший в Комиссию профессор СПбДА В. В. Болотов подготовил о filioque подробную справку, которая спустя несколько лет была опубликована в виде «Тезисов о filioque» сначала на немецком в старокатолическом журнале, а позже и в русском переводе, вызвав в отечественной богословской литературе оживленную полемику, в ходе которой затрагивалось и августиновское влияние на вопрос. Об этой полемике подробнее см.: Бриллиантов А. И. Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о filioque и полемика о его «Тезисах о filioque» в русской литературе // Болотов В. В. К вопросу о filioque. СПб., 1914. С. 1–27; Cioffari G. Il dibattito sul «filioque» nella teologia russa: una finestra sul dialogo cattolico-ortodosso // Nicolaus. 2002. Vol. 29. №1. Pp. 53–72.

отцов можно найти филиоквистическую интерпретацию Троицы пишет: «Не только из восточных, но и из западных отцов и учителей ни один не давал этого толкования»¹¹², и в подстрочном замечании добавляет: «Августин – не отец и не учитель Церкви»¹¹³. Однако, по-видимому, он в последний момент все же счел данную формулировку слишком жесткой, а потому в конце брошюры в печатках Гусев исправляет формулировку на: «Августин – не отец и не во всем-же учитель Церкви»¹¹⁴. Тем не менее оппонент Гусева в полемике по старокатолическому вопросу, профессор богословия Киевского университета П. Я. Светлов (1861-1941) зацепился за данную формулировку и раскритиковал его в ответной публикации за презрительный взгляд на Августина, напротив, указав, что «общеизвестный обычай наших богословов, даже в руководствах догматики, при историческом обозрении догматов, да и везде – ставить имя блж. Августина наряду с другими отцами Церкви»¹¹⁵. Со стороны на данное заявление обратил внимание другой профессор КазДА, патролог Л. И. Писарев и привел его в своей статье «Авторитет Августина, епископа Иппонского, в области христианского богословия по суду древних христианских писателей» (1903) в качестве примера неуважительного отношения современных отечественных богословов к личности Августина, когда он «даже прямо лишается права на авторитетность в решении догматико-богословских вопросов»¹¹⁶. Ответ Гусева на выдвинутые в его сторону обвинения имел достаточно резкий характер: он посетовал на научную недобросовестность Светлова, поскольку тот процитировал его мысль не по исправленному варианту, но в отношении авторитетности Августина позиция Гусева осталась неизменной: «Что как Августин, так и каждый из учителей церкви, является не во всем учителем ее, это – азбучная истина православного богословствования. <...> А не отцом

¹¹² Гусев А. Ф. Старокатолический ответ на наши тезисы по вопросу о *filioque* и пресуществе. Казань, 1903. С. 110–111.

¹¹³ Там же. С. 111.

¹¹⁴ Там же. С. 196.

¹¹⁵ Светлов П. Я. О новом мнимом препятствии к единению старокатоликов и православных: по поводу ответа проф. А. Гусеву // Богословский вестник. 1903. Т. 2. №5. С. 140.

¹¹⁶ Писарев Л. И. Авторитет Августина, епископа Иппонского, в области христианского богословия по суду древних христианских писателей. Казань, 1903. С. 5.

Церкви я справедливо назвал его, поскольку в данном случае имел в виду признаваемую у него огромным большинством исследователей филиоквистическую доктрину, чуждую всем отцам Церкви. <...> Августин – не отец Церкви, только как филиоквист»¹¹⁷. Таким образом, данная дискуссия начала XX в. является яркой иллюстрацией отсутствия в русской духовной литературе синодального периода единства оценок в отношении Августинова наследия.

В завершение укажем на еще одну примечательную характеристику Гиппонского епископа, которую ему дал выдающийся русский церковный деятель и ученый XIX в. митр. Филарет Московский (Дроздов) в письме 1853 г. обер-прокурору Святейшего Синода Н. А. Протасову¹¹⁸. В данном письме свт. Филарет привел, на наш взгляд, одновременно взвешенно-осторожную и исчерпывающую оценку восприятия блж. Августина в православной традиции: «Авторитет блаженного Августина не силен для Восточной Церкви, которая, хотя чтит его наименованием блаженного, но не внесла его в число святых, как можно видеть из ее святцев и богослужебных книг. И это, по всей вероятности, вследствие предосторожности, чтобы не дать его сочинениям веса, равного с писаниями святых отцов. Ибо острый и подвижный ум блаженного Августина и ораторский на Западе вкус его времени располагали его иногда к выражениям истины необыкновенным и блистательным, но с тем вместе не строго точным, вследствие чего он сам наконец нашел нужным написать две книги пересмотра и исправлений некоторых выражений в своих сочинениях под заглавием: "Retractationes". Известно также, что из сочинений его в последующие времена заимствованы были поводы к спорам, не мало обеспокоивавшим Западную Церковь»¹¹⁹.

¹¹⁷ Гусев А. Ф. Последнее наше слово о старокатоличестве и его русских апологетах. Казань, 1904. С. 24.

¹¹⁸ В этом письме графу Протасову митрополит Филарет высказывает свое мнение о случившемся в Греческой Церкви споре из-за одного места, касающегося допустимости клятв, при переводе на греческий филаретовского «Пространного христианского катехизиса Православной Кафолической Восточной Церкви», в ходе которого посланник новогреческой церкви Мисаил в разговоре с одним из российских архиереев сослался на слова Августина, что христианам возбраняется употребление клятвы.

¹¹⁹ Филарет Московский, свт. Мнения, отзывы и письма по разным вопросам за 1821-1867 гг. М., 1905. С. 191.

1.2 Начальный этап русской «августинианы» (XVI-XVII вв.)

В исследовательской литературе (как отечественной, так и иностранной), посвященной месту Гиппонского епископа в русской традиции, началом систематических переводов на русский язык текстов блаженного Августина, а соответственно и более пристального специального интереса к его наследию, принято считать XVIII век, но это не значит, что прежде на Руси ничего не знали о знаменитом латинском отце Церкви или цитирования его были под строгим запретом¹²⁰. Так, наиболее раннее известное нам упоминание Августина встречается уже в одной из древнейших датированных рукописных книг Руси – так называемом «Изборнике великого князя Святослава Ярославича 1073 года», представляющим собой перевод (предположительно выполненный в Болгарии в начале X в.) греко-византийского сборника вероучительных, логико-философских и естественно-научных истин. Небольшой августиновский отрывок, посвященный разъяснению сущности св. Троицы, вошел в данный сборник под названием «Оугустина. От уставных»¹²¹. Исследователь Т. Петривляк обращает внимание на то, что через данный фрагмент древнерусский читатель вводился в поле категориального мышления, одновременно встречая понятия как философского

¹²⁰ Хотя известно, как минимум несколько случаев в XVII в., когда обращения к Августину подвергались цензуре со стороны московского духовенства, но связано это было не столько с его личностью, сколько с борьбой «грекофилов» с латинским влиянием в целом. Во-первых, это уже упоминавшееся до этого исключение по указанию патриарха Иоакима жития Августина из Четых-Миней свт. Димитрия Ростовского. Другой пример связан с попыткой издания «Большого катехизиса» Лаврентия Зизания (ок. 1570 – после 1633), западно-русского книжника, перебравшегося в 1626 г. в Москву после обострения религиозной борьбы в Речи Посполитой. У типографских справщиков игумена Илии и мирянина Григория Онисимовых возник ряд замечаний к сочинению Лаврентия, которые были озвучены тому во время прений в 1627 г. Одним из камней преткновения для них стали как раз ссылки представителя киевской школы на Гиппонского епископа: «Августина мы знаем, а правил его и прочих списаней в греческих переводах нет, потому что писание его искажено от латинских мудрецов на свой еретический обычай. <...> У нас его учения несть, а хоть где и обрящется и мы не приемлем для того, что латинского обычая учения его» (Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Зизанием Катехизиса // *Летописи русской литературы и древностей*, издаваемые Николаем Тихонравовым: в 5 т. Т. 2. М., 1859. С. 98). Узнав о содержании диспута, патриарх Филарет (1553-1633) отдал приказ не выпускать уже отпечатанный Зизаниев Катехизис из типографии.

¹²¹ См.: ОР ГИМ, Син. собр., №1043, л. 247 а-в.

(Ум, Дух, качество), так и богословского характера (Троица, Бог-Отец, единосущность)¹²².

Тем не менее вплоть до начала XVI века нам остаются практически неизвестны какие-либо другие упоминания или цитирования Августина в древнерусской литературе¹²³, хотя возможно, что данный вопрос требует более детального изучения¹²⁴. Вероятно, решающими факторами в изменении ситуации стали: постепенное расширение в XV-XVI вв. географии переводных сочинений в соответствии с духовными запросами времени, например, в отношении западного влияния в это время распространение получают латинские астрологические трактаты; желание московских властей о налаживании дипломатических связей с западноевропейскими странами – так, в 1525 г. Василием III было организовано русское посольство в Ватикан, к папе Клименту VII, которое возглавил хорошо образованный и владеющий латынью новгородский переводчик Дмитрий Герасимов (Толмач) (ок. 1465 – после 1535); распространение с конца XV в. практики отправления на учебу в Западную Европу; заинтересованность

¹²² См.: Петривляк Т. Творения бл. Августина в древнерусской рукописной традиции // Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб., 2000. С. 109–112.

¹²³ В качестве исключения можно привести единичное упоминание Августина в тексте пространного Жития Константина-Кирилла Философа. Данный анонимный памятник болгарской агиографии, как считается, был написан в Великой Моравии вскоре после кончины Константина в Риме. В дальнейшем Житие Константина было весьма популярно среди древнерусских книжников (ссылки на него прослеживаются с XII в.), о чем свидетельствует большое количество списков жития и выписок из него, дошедших до нас. В тексте памятника Августин называется в числе прочих латинских учителей, признававших чтение христианских проповедей лишь на трех языках, см.: Житие Константина-Кирилла // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 2. СПб., 1999. С. 56. Также ссылки на Августина наряду с другими латинскими учителями удалось обнаружить в переводном рукописном сборнике конца XV века в разделе, посвященном мучениям Христа, см.: Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки: в 3 отд. Отд. 2. М., 1859. С. 637.

¹²⁴ Примечательным свидетельством эпохи Московской Руси в контексте августиновской проблематики является небольшой прокатолический трактат «Изъяснитель заблуждений русского обряда» за авторством польского каноника Ивана Сакрана, написанный в 1500 г. В нем тот к заблуждениям русских среди прочего относит, что те якобы не верят, «чтобы латинские учителя говорили или писали по внушению от Духа Святого, не принимают их писаний, хотя бы они были приняты Церковью, и потому не дают веры, например, сочинениям блаженного Иеронима, Августина, Григория, Амвросия и последующих учителей» (цит. по: Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: в 12 т. Т. 9. Период разделения Русской Церкви на две митрополии. СПб., 1879. С. 142).

московского духовенства и лично великого князя Василия в переводе и исправлении богослужебных книг. Именно с последней задачей в 1518 г. в Москву в составе делегации с Афона прибывает ученый-книжник Максим Грек (ок. 1470-1556), получивший по меркам того времени превосходное, разностороннее образование в Европе и, в частности, хорошо знакомый с идеями итальянских гуманистов. С его фигурой связаны сразу несколько важных страниц истории русской «августинианы» данного периода:

1) Имя прп. Максима Грека фигурирует в контексте появления в XVI в. такого важного памятника русской переводной литературы, как «Книга святого Августина» – неоднократно переписываемого русскими учеными-книжниками сборника, в который входили: «Vita Augustini» (Житие св. Августина) Посидия Каламского, два произведения Псевдо-Августина «Manuale» (О видении Христа, или О Слове Бога) и «Meditationes» (Поучения, или Молитвы) и анонимное «Сказание о явлениях святому Августину, епископу Иппонскому», включавшее две нравоучительные повести об Августине, основанные на устных рассказах Максима Грека. История рукописи «Книги святого Августина» в XVI-XVIII вв. и вопрос о возможной личности ее переводчика были подробно рассмотрены В. В. Калугиным в серии журнальных публикаций ¹²⁵. Российский исследователь на основе лингвистического анализа текстов выдвинул предположение, что сборник был переведен не позднее 40-х гг. XVI в., а его автором, вероятно, мог выступить уже упомянутый ранее новгородский книжник Дмитрий Герасимов ¹²⁶, работавший

¹²⁵ В первую очередь см.: Калугин В. В. «Книга св. Августина» в русской письменности XVI-XIX веков // Лингвистическое источниковедение и история русского языка: 2001. М., 2002. С. 108–163; Он же. «Книга св. Августина»: ошибки перевода или разночтения оригинала? // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2013. №4. С. 110–124.

¹²⁶ До нас дошли свидетельства итальянского историка П. Джовио о том, как проходило русское посольство во главе с Герасимовым в Ватикан. Он хвалит образованность русского книжника и его хорошее владение латинской речью, а также передает со слов Дмитрия некоторые сведения о читаемой в то время в Московской Руси переводной вероучительной литературе, где среди прочих называется имя Аврелия Августина, см.: Павел Иовий Новокомский. Книга о московитском посольстве // Герберштейн С. Записки о московитских делах. СПб., 1908. С. 252–275. В. В. Калугин предполагает, что, исходя из того, что нам неизвестны какие-либо иные славянские переводы Августина до 1525 г., можно предположить, что Герасимов в своем рассказе мог иметь в виду именно свой перевод «Книги св. Августина», см.: Калугин В. В. К изучению латинского влияния в русской книжности XVI-XVII веков: «Книга святого Августина» //

вместе с Максимом Греком в 1518-1524 гг. в Москве над переводами текстов Священного Писания. Руке Герасимова также принадлежит перевод с латыни Толковой Псалтири епископа Бруно Вюрцбургского (ок. 1005-1045), начатый им по поручению новгородского иерея Макария и законченный в 1535 г., – собрания толкований отцов Церкви на Псалтирь XI в., где в числе прочих церковных авторов цитировался и блаженный Августин¹²⁷. Сама «Книга св. Августина» впервые упоминается в XVI веке в связи с именем кн. Андрея Курбского (1528-1583), у которого незадолго до бегства в 1564 г. в Литву находился ее список, из-за чего некоторые исследователи даже сделали ошибочный вывод о том, что именно Курбский мог быть изначальным переводчиком сборника¹²⁸, но эту версию опровергают сведения о том, что воевода освоил латынь уже за границей. Однако, как мы можем судить, блж. Августин однозначно являлся для А. М. Курбского одним из важных богословских авторитетов – он ссылается на него в целом ряде своих полемических посланий, в особенности антилютеранских¹²⁹, и в том числе в третьем послании царю Ивану IV. Если к 1564 г. «Книга святого Августина», по оценке В. В. Калугина, существовала как минимум в трех списках¹³⁰, то после побега Курбского, следующего упоминания о памятнике приходится ждать более столетия: юго-западнорусский список сборника дошел до нас в виде переписи около 1692 г. московского книжника-грекофила Евфимия Чудовского (ум. 1705)¹³¹, а еще раньше в 1687 г. иеромонах Карион Истомина (сер. XVII в. –

Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, 2003). М., 2002. С. 99.

¹²⁷ Небольшой отрывок из «Толковой Псалтири», озаглавленный Герасимовым как «Глаголоания Августина учителя о силах псалмов», включался во многие последующие списки Псалтири, вплоть до печатных изданий XIX в., см.: Преображенская А. А. Тексты св. Августина в русской книжной традиции XV-XVIII вв.: к проблеме формирования корпуса // Европа в Средние века и Новое время: Общество. Власть. Культура. Ижевск, 2022. С. 97.

¹²⁸ В частности, этой версии придерживался советский историк А. И. Клибанов, см.: Клибанов А. И. Повести А. М. Курбского об Августине Гиппонском // Археографический ежегодник за 1962 год. М., 1963. С. 445–450.

¹²⁹ Например, см.: Курбский Андрей. Послание Кодиану Чапличу // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 11. СПб., 2001. С. 530–537.

¹³⁰ См.: Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный. Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М., 1998. С. 78.

¹³¹ Это единственный дошедший до нас полный экземпляр «Книги св. Августина» – В. В. Калугин в своей недавней публикации приводит текст «Жития св. Августина»,

1717) преподнес в дар на венчание царице Софье Алексеевне одну из частей августиновского сборника (Псевдо-Августиново «Manuale») в своем переводе и переработке под названием «Боговидная любовь»¹³². Наконец, в начале XVIII в. агиографические части сборника привлекли внимание старообрядцев Выговского монастыря, – в результате чего «Житие св. Августина» Поссидия Каламского и «Сказание о явлениях св. Августину» были помещены в конце июньского тома их 12-томных Четиих-Миней.

2) Уже из имеющихся у нас сведений о влиянии Максима Грека на составление «Книги святого Августина»¹³³ мы можем судить о том, что Гиппонский епископ принадлежал для него к числу авторитетных церковных писателей¹³⁴. Действительно, в сочинениях Максима мы находим ряд ссылок на Августина, прежде всего в его ранних полемических посланиях 1520-х гг. против латинян и приверженцев астрологии. Так, при ответе католическому проповеднику Николаю Булеву (Немчину) (до 1520/21 г.) афонский инок оспаривает у того филиоквистическую интерпретацию Троицы, призывая Немчина не ссылаться на Августина так, как будто его авторитет в вопросах догматов выше Соборов, но и самого христианского учителя Максим при этом не считает теоретиком *filioque*. Отдельного внимания здесь заслуживает его характеристика Августина как мужа святого и философа, во всех отношениях превосходного, чьи книги наполнены мудростью и пользой духовной¹³⁵, которая, по всей видимости, изначально

открывающий данный сборник. См.: Калугин В. В. «Житие блаженного Августина» Поссидия Каламского в славяно-русском переводе первой половины XVI в. // Словесность и история: Журнал филологических и историко-культурных исследований. 2025. №1. С. 23–107.

¹³² См.: Киселева М. С. «Орация при поднесении царевне Софии Алексеевне книги Блаженного Августина "Боговидная любовь"» Кариона Истомина: текст и его контексты // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 99–115.

¹³³ В предисловии к «Сказанию о явлениях святому Августину» автор сборника пишет, что эти две Августиновы повести ему приходилось в устном виде слышать от многих православных современников, но «паче же у преподобного Максима Философа» (цит. по: Калугин В. В. «Книга св. Августина» в русской письменности XVI–XIX веков // Лингвистическое источниковедение и история русского языка: 2001. М., 2002. С. 118).

¹³⁴ Хотя некоторые исследователи творчества Максима Грека все же отмечают, что у того могли быть определенные сомнения в авторитете блж. Августина, см.: Журова Л. И. «Словеса против Иоанна Людовига Вивеса» Максима Грека в рукописной традиции // Гуманитарные науки в Сибири. 2007. №3. С. 27.

¹³⁵ Полную цит. см.: Максим Грек, преп. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 136.

представляла собой маргинальную глоссу или вставку и была внесена в основной текст уже при вторичной редакции сочинений¹³⁶. Кроме того, Максим Грек приводит пространные цитаты из Августиновых сочинений против «звездозрительного знания» в первом (ок. 1523 г.) и втором (1523/24) посланиях Федору Карпову, а также в «Слове противу тщасихся звездозрением предрицати о будущем и о самовластии человеческого» (1523/24), где он называет Августина неопровержимым свидетелем в ложности и сатанинских основаниях астрологии¹³⁷. Наконец, целое отдельное сочинение, написанное на рубеже 1530-40-х гг., Максим Грек посвящает ошибкам в толковании его современником, испанским гуманистом Иоанном Людовиком Вивесом (1492-1540) трактата Августина «О граде Божиим», которые, по его мнению, произрастали из смешения у Вивеса языческих представлений с христианскими¹³⁸. Примечательно, что в этой работе Максим именуется самого Августина как «божественный составитель священной книги»¹³⁹, имея ввиду его «De civitate Dei».

3) На еще одну возможную связь творений блж. Августина и Максима Грека указал российский историк литературы А. И. Соболевский (1856-1929) в своем известном исследовании переводной литературы Московской Руси XVI-XVII вв. Соболевский предположил¹⁴⁰, также ссылаясь на «Словеса супротивна к Иоанну Лодовику» Максима Грека, что уже во второй четверти XVI века в Москве мог быть сделан перевод латинского издания трактата Августина «О граде Божиим» с комментариями Вивеса, что и послужило поводом для появления критического

¹³⁶ Подробнее см.: Максим Грек, преп. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 415–416.

¹³⁷ Причем богословское мнение Августина в данном случае выступает у Максима наравне с восточными отцами: Василием Великим и Иоанном Златоустом. См.: Там же. С. 317.

¹³⁸ Максим Грек осуждает у Вивеса любовь к астрологии, использование аналогий из греческих мифов по отношению к Новому Завету (в частности, сравнение Рождества с рождением Афины из головы Зевса), а также излишнее почитание языческих философов, например, именование Платона «святейшим», см.: Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе: в 3 т. Т. 3. Разные сочинения. Сергиев Посад, 1911. С. 136.

¹³⁹ Там же. С. 141.

¹⁴⁰ См.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XVI-XVII веков. СПб., 1903. С. 198.

отзыва Максима. Впрочем, какого-либо серьезного подкрепления в пользу существования этого перевода данная гипотеза до сих пор не получила.

Далее, говоря об ограниченном знакомстве русских ученых книжников с августинизмом в XVI-XVII вв., необходимо упомянуть польское культурное и религиозное влияние, которое по понятным причинам было особенно сильно в южнорусских землях: в течение всей второй половины XVI в. на территории образованной Речи Посполитой последовательно ужесточалось законодательство в отношении православного населения, результатом чего стала Брестская церковная уния (1596), еще сильнее обострившая внутреннюю межрелигиозную борьбу. В отношении участников Брестского собора незамедлительно последовала резкая критика со стороны православных писателей: среди вышедшей полемической литературы наибольшую известность получил «Апокрисис» Христофора Филалета (ок. 1564-1624), выпущенный сначала в конце 1597 г. на польском языке в Вильне, а спустя год на русском языке в Остроге. Основной темой книги стало опровержение позиции сторонников Унии о необходимости мирянам слепо следовать за решениями духовенства, для чего Филалет подробно разбирает историю организации различных церковных соборов, ссылаясь при этом на мнения многих учителей Церкви и в том числе Августина¹⁴¹. Одним из источников знакомства Московской Руси в XVI столетии с литературным наследием Августина, по всей видимости, выступила латино-польская «Хроника всего света» (1551) Мартина Бельского (1495-1575), первый перевод которой уже в 1560-е гг. оказался в Царском архиве Ивана IV – поскольку польский историограф в том числе приводил в своем труде выписки из Августинова «Града Божия»¹⁴². Исследователь М. А. Корзо указывает на еще один пример вероятного влияния польской традиции в виде распространения в Киевской митрополии конца XVI в. латинизированной версии Символа веры «Te Deum laudamus» (Тебе Бога хвалим),

¹⁴¹ См.: Папков А. А. Братства. Очерк истории западно-русских православных братств. Сергиев Посад, 1900. С. 50.

¹⁴² Например, см.: Вальтер З. В. Источники главы «O liczbie a wywodzie Sybil» хроники М. Бельского «Kronika to jest historia świata» // Stephanos. 2024. №6 (68). С. 76.

составление которого в то время было принято приписывать Августину и его наставнику Амвросию Медиоланскому (сейчас эта версия под сомнением) – вплоть до XVIII в. данный гимн можно было встретить во многих молитвенниках и букварях киевской и московской печати¹⁴³.

В продолжение темы польско-латинского влияния закономерно задаться вопросом о масштабе присутствия Августина в книжности Киевской митрополии XVII века. Как замечает та же М. А. Корзо, обращения к наследию Августина в этот период все еще носили скорее случайный характер и чаще проявлялись опосредованно через переводные католические памятники¹⁴⁴. В свою очередь, прот. П. Хондзинский указывает, что благодаря деятельности киевской духовной школы русскому читателю стали знакомы «если и не оригинальные сочинения Августина, то школьные компендиумы с большим количеством цитат из него»¹⁴⁵. В частности, ссылки на Августина можно обнаружить у таких авторитетных богословов эпохи, как Афанасий Филиппович (Брестский) (1597-1648)¹⁴⁶ и Иннокентий Гизель (ок. 1600-1683)¹⁴⁷, а непосредственно в связи с именем Петра Могилы (1596-1646) в этом контексте интересен «Литургиарион» – отредактированный им служебник, одобренный в 1629 г. Киевским собором для обязательного использования во всей южнорусской Церкви, к которому в качестве предисловия прилагался обширный историко-церковный трактат об устройстве

¹⁴³ М. А. Корзо отмечает, что в виде псалма «Te Deum» можно было еще раньше встретить, например, в уже упомянутом переводе Дмитрия Герасимова «Толкований на Псалтирь Брунона», см.: Корзо М. А. Блаженный Августин в религиозной книжности Киевской митрополии конца XVI-XVII вв. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 179.

¹⁴⁴ См.: Там же. С. 181–182.

¹⁴⁵ Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августианины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 23–24.

¹⁴⁶ Об этом см.: Архангельский А. С. Очерки из истории западно-русской литературы XVI-XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – перв. пол. XVII в. М., 1888. С. 47–48.

¹⁴⁷ См.: Корзо М. А. Блаженный Августин в религиозной книжности Киевской митрополии конца XVI-XVII вв. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 180–181.

литургии за авторством ученика Могилы Тарасия Земки (ум. 1632), где в числе прочих авторов активно цитировался блаженный Августин¹⁴⁸.

Зарубежный исследователь В. Цветкович также обнаруживает влияние на Петра Могилу (а через него на других южнорусских писателей XVII в.) августиновской идеи первородного греха, которая, как он считает, стала проводником к принятию некоторыми русскими богословами католического учения о непорочном зачатии Девы Марии¹⁴⁹. Среди выучеников киевской школы нам действительно известен автор, у которого мы находим как относительно большое количество ссылок на Августина, так и признание учения о непорочном зачатии Пресв. Богородицы – это свт. Димитрий Ростовский (1651-1709)¹⁵⁰. Помимо отдельных упоминаний и цитат из Августина в его «Житиях святых», «Словах» и «Поучениях»¹⁵¹, в трудах Ростовского архиерея также обнаруживается значительное влияние учения Гиппонского епископа об истинной бескорыстной христианской любви («чистой любви») – любви через отвержение себя¹⁵². Например, в соответствующем контексте он ссылается на отца Западной Церкви в своем «Поучении в неделю 15-ю по Пятидесятнице»: «Добре увещевает Августин, глаголя: "бежи создания, аще хощещи имети Создателя"»¹⁵³.

Наконец, заметной в контексте присутствия Августина в трудах киевской духовной школы является фигура Адама Черниговского (Зерникава) (1652 –

¹⁴⁸ См.: Архангельский А. С. Очерки из истории западно-русской литературы XVI-XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – перв. пол. XVII в. М., 1888. С. 79–80.

¹⁴⁹ См.: *Cvetkovic V. Orthodox Church (since 1453) // The Oxford guide to the historical reception of Augustine. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 1481.*

¹⁵⁰ Известно, что в изначальном варианте его Четых-Миней (при составлении которых свт. Димитрий опирался в первую очередь на западные источники) идея непорочного зачатия содержалась в статье «О Зачатии св. Анной Девы Марии», однако в позднейших редакциях она была практически полностью удалена.

¹⁵¹ Отдельно можно отметить рукописную тетрадь митр. Димитрия (ок. 1708 г.), озаглавленную «Notata per Alphabetum» (Заметки по алфавиту), которая представляла собой его записи и выписки по различным богословским темам, и в том числе содержала в себе ряд ссылок и цитат из сочинений блж. Августина. См.: Шляпкин И. А. Свт. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 г.). СПб., 1891. С. 193.

¹⁵² Более подробно см.: Хондзинский П., прот. «Ныне все мы болееем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 169–170.

¹⁵³ Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. 7-е изд. Ч. 2. М., 1848. С. 509.

ок. 1693) – видного апологета православия конца века, перешедшего в него из лютеранства. В 1682 г. им был составлен на латинском языке трактат «De processione Spiritus Sancti» (Об исхождении Святого Духа от Одного только Отца), в девятнадцати главах которого Зерникавым подробно разбирались ложность католического прибавления в Символ веры с большой опорой на святоотеческие творения. Одной из задач, которую Адам решал в своем трактате, – было показать, что творения блж. Августина могут быть, напротив, направлены в опровержение *filioque*. Завершая обзор мнений латинских писателей V в. по данному вопросу, он прямо напишет: «Вот какое множество мест в творениях блаженного Августина, не оставляющих никакого сомнения в том, что этот отец и учитель Церкви признавал исхождение Духа Святого только от Отца»¹⁵⁴. Несмотря на то, что исследование Зерникава было напечатано лишь в конце XVIII в. (а в русском переводе вышло только в 1902 г.), его рукопись, хранившаяся в библиотеке Киевской духовной академии (КДА), неоднократно переписывалась и активно использовалась в качестве учебного пособия во многих духовных училищах¹⁵⁵.

Завершая обзорный очерк присутствия блж. Августина в отечественной мысли XVII в., вновь обратимся к ситуации в московской книжности. Так, на фоне книжной sprawy и последовавшей дискуссии «грекофилов» и «латинствующих» Августиновы сочинения постепенно перестают быть библиографической редкостью: их можно встретить как в монастырских, так и в частных собраниях тех лет¹⁵⁶. Гиппонский епископ был указан в числе «преподобных и богоносных отцов

¹⁵⁴ Адам Зерникав. Православно-богословские исследования об исхождении Святого Духа от одного только Отца: в 2 т. Т. 1. Почаев, 1902. С. 415.

¹⁵⁵ Одним из главных почитателей книги Зерникава был архиеп. Феофан (Прокопович), который, по всей видимости, даже рекомендовал ее к прочтению Петру I – о существовании распоряжения императора выписать ему данное сочинение из Киева, сообщает первый издатель трактата. См.: Горшков К. Ю. Адам Зерникав // Балтийский альманах. 2004. №4. URL: https://www.klgd.ru/city/history/almanac/a4_6.php (дата обращения: 15.03.2025).

¹⁵⁶ Например, сочинения Августина на латинском были в библиотеке знатного боярина Артемона Матвеева (1625-1682) и в собрании Киево-Печерского монастыря, а в библиотеке Симеона Полоцкого нашлось место для парижского 10-томного собрания сочинений Августина, см.: Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 74; Корзо М. А. Блаженный Августин в религиозной книжности Киевской митрополии конца XVI-XVII вв. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 187.

наших, пастырей и учителей вселенских»¹⁵⁷ в так называемой «Кирилловой книге» – полемическом антипротестантском сборнике, напечатанном в 1644 г. по указу царя Михаила Федоровича (в его основу лег составленный несколькими десятилетиями ранее сборник «Просветитель литовский»). Кроме того, до нас дошли сведения, что в 1652 г. по указу царя Алексея Михайловича из Киева в Москву вызвали на службу киевобратского архидиакона Михаила и 11 певчих, последних вскоре отпустили, а Михаилу по поручению думского дьяка Михаила Волошенинова была поставлена задача по переводу «книжицы зело душеполезной»¹⁵⁸, а именно некой «книги учителя Августина»¹⁵⁹, над которой тот работал больше года, и только в 1653 г. по окончании перевода был отпущен (к сожалению, нам остаются неизвестны название работы и ее дальнейшая судьба).

Также при царе Алексее Михайловиче был осуществлен перевод с польского на русский популярного европейского сборника духовно-назидательных рассказов «Speculum exemplorum» (Великое Зерцало), который начинался притчей «О непостижимстве Пресвятыя Троицы», рассказывающей о явлении Августину¹⁶⁰ чудесного отрока, побудившего того отказаться от идеи умозрительного объяснения тайны Троицы¹⁶¹. Имя Аврелия Августина упоминалось на полях Большого Московского собора 1666-1667 гг., на котором было принято решение о низложении патриарха Никона: важным пунктом обвинения Никона, на котором настаивал один из инициаторов его осуждения грек Паисий Лигарид (ок. 1610-1678), была хула на царя – и в подтверждение обязанности чтить и повиноваться правителям Паисий в том числе ссылается на Августина¹⁶². С другой стороны, уже

¹⁵⁷ ГИМ, собр. Хлудова, №156, л. 3 об.

¹⁵⁸ Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. С. 132.

¹⁵⁹ Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники // Православное обозрение. 1887. Т. 1. С. 164.

¹⁶⁰ Примечательно, что в русских списках «Speculum» сохранилось титулование Августина «святым», см.: рукопись РГБ, Ф. 37, №407, л. 31.

¹⁶¹ Подробнее об августиновской притче в «Великом зеркале» см.: Владимирова П. В. Великое зеркало (из истории русской переводной литературы XVII века). М., 1884. С. 10. Имя блж. Августина также фигурирует еще как минимум в трех рассказах данного сборника.

¹⁶² Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: в 2 т. Т. 2. Сергиев-Посад, 1912. С. 243.

в контексте сравнения русского раскола с раннехристианским арианским спором блж. Августина был назван в деяниях Московского собора одним из «премудрых врачей Церкви»¹⁶³.

Безусловно, одним из главных трансляторов идей блж. Августина в русское богословие во второй половине XVII в. стал лидер «латинофильского лагеря» при дворе царя Алексея Михайловича, церковный писатель и поэт Симеон Полоцкий (1629-1680)¹⁶⁴, как уже было отмечено, имевший в своей библиотеке ряд сочинений блж. Августина и Псевдо-Августина¹⁶⁵. Мы неоднократно встречаем имя Гиппонского епископа на страницах поэтического сборника Симеона Полоцкого «Вертоград многоцветный» (1676-1680), причем один из его стихов с названием «Троица непостижима»¹⁶⁶ по сути представляет собой пересказ уже упоминавшейся ранее притчи о явлении отрока блж. Августину¹⁶⁷. Примечательно, что в свой «Букварь языка словенска» (1679) Симеон включил в перечне статей по основам христианской веры западный гимн «Te Deum laudamus» под названием «Исповедание веры святых отец Амвросия Медиоланскаго и Августина Гиппонскаго епископов»¹⁶⁸. Ссылки на Августина мы также обнаруживаем и в его главных рукописных сочинениях – «Жезл правления» (1667) и «Венец веры» (1670). Последний, как известно, особенно подвергся критике среди современников за свою сильную латинскую ориентацию. Патриарх Иоаким охарактеризовал «Венец веры» как книгу, сплетенную «не из прекрасных цветов, богоносных отцев

¹⁶³ Деяния, или постановления Московского собора, об исправлении церковного благочиния и о делах, касающихся раскола // Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией: в 12 т. Т. 5. СПб., 1853. С. 441.

¹⁶⁴ «Латинофил» Сильвестр (Медведев) (1641-1691) в одном из своих писем сравнил борьбу Симеона против возмутителей церковной целостности с полемикой Августина против пелагиан, см.: Татарский И. А. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). М., 1886. С. 224–225.

¹⁶⁵ А. А. Преображенская предполагает, что значительную часть цитат из сочинений Августина Симеон мог обрести опосредованно, через проповеди таких западных богословов, как И. Фабер или Ж. Маршан, сочинения которых имелись у него под рукой. См.: Преображенская А. А. Переводные цитаты из Августина Аврелия в сочинениях Симеона Полоцкого // Переводчики и переводы в России конца XVI – начала XVIII столетий. М., 2019. С. 112.

¹⁶⁶ Симеон Полоцкий. Вертоград многоцветный: в 3 т. Т. 3. Кельн, 2000. С. 249–250.

¹⁶⁷ Этот же фрагмент из жития Августина Симеон Полоцкий воспроизводит и в своем «Венце веры», см.: Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М., 2011. С. 55.

¹⁶⁸ Симеон Полоцкий. Букварь языка славенска. М., 1679. Л. 51.

словес, но из бодливого терния на Западе прозябшаго новшества, от вымышлений Скотовых, Анзелмовых и тем подобных еретических блядословий»¹⁶⁹. В схожем ключе о ней высказался и «грекофил» Евфимий Чудовский, отнеся имена Иеронима и Августина к числу отцов, не заслуживших доверие на Востоке, уточнив о них, что: «Иже аще и древлнии сии два латинстии учителяе бяху, обаче писаний их всех Церковь Святая Восточная не прия и не приемлет, зане писания их не вменяются Божественна»¹⁷⁰. Дореволюционный историк литературы Л. Н. Майков (1839-1900) предположил, что причиной столь резкой реакции на книгу стало то, что, приводя мнения и факты из древних западных отцов Церкви, таких как Августин, и более поздних католических богословов, Симеон не относился к ним критически, не оспаривал принципиальные для Запады и Востока догматические расхождения¹⁷¹. В результате на Московском соборе 1689 г. «Венец веры», как и еще ряд произведений южнорусских богословов (например, «Требник» Могилы), был официально исключен из круга православного чтения.

Завершая XVII в. и переходя к ситуации с переводами и изучением Августина в русской мысли XVIII в., необходимо упомянуть, что для западной европейской традиции именно XVII столетие стало новым «веком Августина», когда его наследие (в первую очередь его мистическая и полемическая части) оказалось крайне востребовано в религиозно-философских спорах эпохи о природе любви, свободе, авторитете Церкви, первородном грехе и спасении¹⁷². Неудивительно, что на фоне петровских преобразований начала XVIII века, когда реалии новоевропейской жизни, науки и культуры стремительно ворвались в российскую жизнь, начинается постепенный подъем русской «августинианы», основания для которого, как мы уже выяснили, по крайней мере частично были заложены двумя предшествующими столетиями.

¹⁶⁹ Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань, 1865. С. 132–133.

¹⁷⁰ Цит. по: Сазонова Л. И. Так был ли Симеон Полоцкий «тайным униатом»? // Славяноведение. 2018. №2. С. 55.

¹⁷¹ См.: Майков Л. Н. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб., 1889. С. 65–66.

¹⁷² Подробнее см.: Хондзинский П., прот. «Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 44–79.

1.3 Формирование корпуса русской «августинианы» (XVIII – сер. XIX вв.)

Еще в начале XVIII века архимандритом московского Симонова монастыря, принадлежащим к латинствующей партии, Гавриилом Домецким (ум. после 1708) в послании к Новгородскому митрополиту Иову¹⁷³ была дана оценка, что имена таких учителей западной Церкви, как Иероним и Августин «в России в писаниях не обретахуся дотуду»¹⁷⁴. По этому поводу им, впрочем, сразу было сделано уточнение, что незнание до сих пор великорусскими книжниками латинской науки (сам Гавриил, будучи, предположительно, по происхождению из южнорусских земель, обучался в Киево-Могилянской коллегии) и страх перед ней не имел под собой достаточных оснований – «Мало ли чего в России дотуду не бывало? Какие у нас дотуду книги бывали? И Библии не бывало и едва о ней слышали в России»¹⁷⁵. В отношении же Иеронима и Августина Домецким было указано, что те жили во времена, когда еще не было разногласия у греков с римлянами, и данных учителей Православная Церковь никогда не уличала в ереси или схизме. Отметим, что за участие в богословской полемике на латинофильских позициях Гавриил в 1708 г. по решению того же митрополита Иова был обвинен в нерадении и лишен настоятельства Симоновым монастырем.

В свою очередь, своеобразным «лоббистом» проникновения Августинова наследия в отечественную духовную традицию в начале восемнадцатого столетия выступил один из ближайших сподвижников Петра I, первенствующий член Святейшего Синода, выпускник и профессор богословия Киевской академии, занимавший там кафедру догматики с 1711 по 1716 год, архиепископ

¹⁷³ В данном послании Гавриил представил Иову свои замечания по поводу сочинения Евфимия Чудовского «Обличение на гаждателей Священного Писания Библии» о преимуществах греческого перевода 70-ти толковников над латинским текстом, где тем в том числе развивалась мысль о преимуществе в целом греческой учености над латинской.

¹⁷⁴ Гавриил (Домецкий), архим. К извещению великому господину, преосвященному и богомудрейшему Иову, митрополиту Великому Новгороду и Великих Лук // Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб., 1899. С. XXXIV.

¹⁷⁵ Там же. С. XXXIV–XXXV.

Феофан (Прокопович) (1681-1736)¹⁷⁶. По его инициативе блж. Августин, наконец, получает значительное богословское признание и официально входит в образовательную программу российской духовной школы – речь идет о «Духовном регламенте», составленном Феофаном в 1721 году. В нем он рекомендует для изучения главных догматов веры и закона Божия: «О Тройческой тайне... Августин в книгах о Троице, и о Божестве Сына Божия. <...> О грехе первородном и о благодати Божией, Августин во многих книгах на Пелагианы»¹⁷⁷.

Крупный дореволюционный исследователь взглядов архиеп. Феофана Платон Червяковский отмечал, что догматическое богословие Феофана Прокоповича, в основе которого лежал усвоенный им в духе времени августинизм – «есть богословие почти всего XVIII-го века и первой четверти XIX-го»¹⁷⁸. Примечательно, что в учебные годы Феофан несколько лет (с 1699 по 1701 г.) прожил в Риме, где имел допуск в Ватиканскую библиотеку для свободного изучения сочинений отцов Западной Церкви в оригинале, и на время его пребывания там как раз пришлось открытое противостояние папского престола со сторонниками Янсения (1585-1638), в котором не последнюю роль играл авторитет Августина. Немецкий исследователь Г. Гертель в своей монографии «Byzantische Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič» (Византийское наследие и православие у Феофана Прокоповича) (1970) предположил, что симпатии к августинизму пробудились в Прокоповиче именно во время его пребывания в Риме на фоне оживленных богословских споров¹⁷⁹. Благодаря сохранившейся описи библиотеки Феофана Прокоповича нам известно, что у того имелось французское 12-томное издание сочинений Августина (вошедшее позднее в состав библиотеки

¹⁷⁶ Об этом см.: Хондзинский П., прот. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб., 2011. С. 57–61.

¹⁷⁷ Регламент, или Устав духовной коллегии. М., 1856. С. 52.

¹⁷⁸ Червяковский П. А. Введение в богословие Феофана Прокоповича. Материалы для истории православного богословия в России. СПб., 1876. С. 4.

¹⁷⁹ Härtel H. Byzantisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1970. S. 132.

Новгородской семинарии), а также его «Epistolae» (Послание к Оптату)¹⁸⁰. Еще одним источником сведений об Августине для Феофана вероятно должна была стать ранее упомянутая книга Адама Зерникава «De processione Spiritus Sancti», на которую он во многом опирался при составлении собственного трактата о догмате исхождения Св. Духа¹⁸¹.

Кроме того, на достаточно хорошее знание Феофаном Прокоповичем августиновского корпуса текстов¹⁸² указывает тот факт, что, разбирая латинские доводы в пользу *filioque*, русский богослов отдельно рассматривает в них поврежденные места из отеческих творений, и из западных учителей больше всего подложных мест находит у блж. Августина, на которого он, по оценке Ф. А. Тихомирова, также чаще всего (из западных отцов) ссылается в соответствующих трактатах¹⁸³. Аналогичную оценку приводит современный исследователь А. Н. Редькин относительно учения преосв. Феофана об образе Божиим, отмечая, что имя Августина там встречается даже чаще авторитетных восточных отцов¹⁸⁴. В свою очередь, В. Цветкович пишет о проявлении августиновского влияния на Феофана в работе «Распря Павла и Петра о иге неудобноносимом» (1712) – в идее о том, что человек «оправдывается» перед Богом не собственными усилиями, а действием Божественной благодати¹⁸⁵,

¹⁸⁰ См.: Верховский П. В. Библиотека Феофана Прокоповича // Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права: в 2 т. Т. 2. Материалы. Ростов н/Д., 1916. С. 9.

¹⁸¹ Основные сочинения, составившие богословско-догматическую систему Феофана, были им написаны в течение пяти лет, с 1712 по 1716 г., но при его жизни они существовали только в рукописях и были изданы спустя десятилетия после его смерти.

¹⁸² Августин также упоминается в числе дополнительных авторов в «Риторике» Феофана, написанной им в качестве пособия к его лекционному курсу (1706-1707) на латыни в Киево-Могилянской академии. В ней он следующим образом характеризует августиновское искусство красноречия относительно других христианских писателей: «Тертуллиан темен и странен, а святой Амвросий и Августин, как кажется, стремятся больше, чем им подобает, к остроумным и искусным оборотам» (Феофан Прокопович. Об искусстве риторическом десять книг. М.; СПб., 2020. С. 96).

¹⁸³ См.: Тихомиров Ф. А. Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах. СПб., 1882. С. 95.

¹⁸⁴ См.: Редькин А. Н. Учения об образе Божиим архиепископа Феофана (Прокоповича) и Аманда Полянского: сравнительный анализ // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. №1. С. 63.

¹⁸⁵ См.: Cvetkovic V. Orthodox Church (since 1453) // The Oxford guide to the historical reception of Augustine. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 1481.

а П. В. Хондзинский видит проявление августинизма школы Прокоповича в развитии им проблематики «чистой любви», ранее возникшей еще в творчестве свт. Димитрия Ростовского¹⁸⁶.

Наконец, П. А. Червяковский при разборе Феофанова «Введения в богословие»¹⁸⁷ приходит к выводу, что именно августиновское понятие о Боге, «в качественном, а не собственном смысле»¹⁸⁸, стало фундаментом его учения, и именно к августинизму (в его янсенистской интерпретации) он возводит такие черты богословской школы Прокоповича как жесткое противопоставление греховной природы человека и Божественного совершенства¹⁸⁹, а также сомнение в возможностях человеческого разума познать Божественные истины и, как следствие, отрицание самостоятельного значения святоотеческого писания¹⁹⁰. В контексте последнего интересен комментарий самого архиепископа Феофана о том, в чем православным книжникам его времени могут быть полезны труды Гиппонского епископа: «Это я счел нужным привести из Августина, чтобы мы от этого великого учителя научились здраво мудрствовать, не увлекаясь ложным благочестием, не выдумывая под видом благочестия самоизмышленного богословия и не веря выдумкам ради только того, чтобы показаться благочестивыми»¹⁹¹.

Сильная латинская ориентация в трудах и церковных преобразованиях Феофана Прокоповича стала основанием ожесточенной критики его как современниками, так и последующими авторами, вплоть до обвинений его в

¹⁸⁶ См. подробнее: Хондзинский П., прот. «Ныне все мы бодем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 278–279.

¹⁸⁷ В качестве основного источника выступило издание 1792 г. лекционного курса «*Christiana Orthodoxa Theologia*», читавшегося Прокоповичем в Киевской академии в годы его ректорства.

¹⁸⁸ Червяковский П. А. О методе «Введения в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1878. №3-4. С. 348.

¹⁸⁹ См.: Он же. Введение в богословие Феофана Прокоповича. Материалы для истории православного богословия в России. СПб., 1876. С. 45.

¹⁹⁰ См.: Он же. Священное Писание как начало богословия по учению протестантов-ортодоксалов XVII в. и по «Введению в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. №7-8. С. 102.

¹⁹¹ Цит. по: Он же. Учение Феофана Прокоповича об источниках богословия в связи с протестантством XVII века // Христианское чтение. 1877. №3-4. С. 311.

неправославности, приверженности лютеранству и «еретическом злодействии». При этом осязаемое влияние идей блж. Августина мы обнаруживаем не только в сочинениях сторонников Феофана¹⁹², но и в текстах его оппонентов, – в частности, у протектора Славяно-греко-латинской академии, первого президента Святейшего Правительствующего Синода Стефана (Яворского) (1658-1722), митрополита Рязанского и Муромского¹⁹³.

В своем главном труде антипротестантской направленности под названием «Камень веры»¹⁹⁴ богослов неоднократно ссылается на места из различных сочинений Гиппонского епископа для подкрепления собственной позиции и опровержения мнения своих противников¹⁹⁵. Кроме того, как сообщает А. Б. Григорьев, в библиотеке Яворского хранилось как минимум семь изданий христианского мыслителя (включая Псевдо-Августина), в том числе его самые знаменитые работы – «Confessiones» (Исповедь) и «De civitate Dei» (О граде Божием)¹⁹⁶. Примечательно, что полемика Яворского и Прокоповича, которые оба

¹⁹² Так, например, августиновское влияние обнаруживается в трудах Гавриила Бужинского (ок. 1680-1731), епископа Рязанского, талантливого проповедника и переводчика западных мыслителей (Эразма Роттердамского и Самуэля Пуфендорфа), близкого реформаторской партии Феофана – в его библиотеке хранилось как минимум шесть томов блж. Августина. Исследователь А. А. Рогожин обратил внимание на то, что в своих проповедях Гавриил по сути воспроизводил общественно-церковную иерархию из сочинения «О граде Божием» и Августиново же представление об испорченности человеческой природы, см.: Рогожин А. А. Гавриил Бужинский и «общество»: из истории одной интеллектуальной новации петровской эпохи // *Slověne*. 2022. Vol. 11. №1. С. 350–351.

¹⁹³ Как пишет П. Ю. Золотов, помимо Яворского, из лагеря противников архиепископа Феофана Августиновы цитаты встречаются также в полемико-богословских сочинениях архиепископа Феофилакта (Лопатинского) и митрополита Арсения (Мацеевича), см.: Золотов П., свящ. Влияние идей Блаженного Августина на богословские труды представителей Русской Православной Церкви XVIII века // *Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии*. 2024. №2 (27). С. 63–64.

¹⁹⁴ Книга была завершена Яворским в 1718 г., но из-за своей полемической резкости издана только в 1728 г., посмертно.

¹⁹⁵ Например, им несколько раз используются подобные риторические заходы со ссылкой на Августина: «Вы почитаете книги Августина, которые вроде бы вам нравятся, но почему вы презрительно относитесь к его учению?»; «Но и сам Августин, которым вы, противники, очень хвалитесь, как будто он на вашей стороне, так же мудрствует вместе с нами» (Стефан Яворский, митр. Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. СПб., 2010. С. 218; 354.).

¹⁹⁶ См.: Григорьев А. Б. Сочинения блаженного Августина как аргумент в полемическом богословии сер. XVIII в. // *Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви*. 2016. Вып. 5 (72). С. 77.

стали своеобразными проводниками августинизма в России в XVIII веке, в последующей исследовательской литературе в том числе получит интерпретацию как «явление и борьба католического и протестантского начала в Православной Церкви в России»¹⁹⁷, хотя тот же Павел Хондзинский полагает подобную постановку проблемы достаточно сомнительной¹⁹⁸.

В дальнейшем присутствие Августиновых идей или ссылки на него можно обнаружить не только в трудах видных духовных писателей восемнадцатого столетия, но и у светских авторов, причем обращения к Августину носили не только положительную коннотацию. Так, достаточно язвительный комментарий о естественно-научных заблуждениях Августина мы находим у Михаила Васильевича Ломоносова (1711-1765), крупнейшего представителя российской светской ученой мысли того времени¹⁹⁹. В своем известном поэтическом послании И. И. Шувалову «Письмо о пользе стекла» (1752) Ломоносов в свойственной ему манере ученого математического склада высмеивает отрицание «Вечерним» (т.е. «Западным») Августином шарообразной формы Земли посредством критики идеи существования людей-антиподов на противоположном южном полушарии, высказанное им в шестнадцатой книге «De civitate Dei»²⁰⁰:

Нас больше таковы идеи веселят,
Как, божий некогда описывая град,
Вечерний Августин душою веселился.
О коль великим он восторгом бы пленился,
Когда б разумну тварь толь тесно не включал,

¹⁹⁷ Самарин Ю. Ф. Сочинения: в 12 т. Т. 5. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М., 1880. С. 9.

¹⁹⁸ См.: Хондзинский П., прот. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб., 2011. С. 62.

¹⁹⁹ Ломоносов, по-видимому, должен был познакомиться с Августином еще в годы обучения в Славяно-греко-латинской академии, по крайней мере, известно, что он был слушателем курса риторики 1733-1734 гг. Порфирия Крайского, который рекомендовал Августина в качестве одного из образцов ораторского красноречия, см.: Воскресенский Г. А. Ломоносов и Московская Славяно-греко-латинская академия. (К 125-летней годовщине Ломоносова) // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1891. Ч. 47. Кн. 1. С. 40–59.

²⁰⁰ См.: Augustinus Hipponensis. De civ. Dei. XVI. 9.

Под нами б жителей, как здесь, не отрицал,
Без Математики вселенной бы не мерил!
Что есть Америка, напрасно он не верил...
Возьмите сей пример, Клеанты, ясно вняв,
Коль много Августин в сем мнении неправ:
Он слово Божие употреблял напрасно.
В системе света вы то ж делаете власно²⁰¹.

Однако нельзя сказать, что данный критический отзыв одного из основателей Московского университета отражает общее отношение к Августину представителей отечественной науки XVIII века. Например, в философском сочинении «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» (1751) за авторством современника Ломоносова, вольфианца Григория Теплова (1717-1779) христианский мыслитель несколько раз упоминался как вполне авторитетный церковный учитель²⁰².

В области религиозной философии отдельно следует сказать об определенном восприятии идей блж. Августина «русским Сократом» XVIII в. Григорием Саввичем Сковородой (1722-1794). Уже Владимир Францевич Эрн (1882-1917) в своей известной монографии «Г. С. Сковорода. Жизнь и учение» (1912) называет Августина в числе основных источников из числа отцов Церкви, питавших философскую мысль Сковороды: «Не менее античности привлекала внимание Сковороды патристика. Он изучал Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагитского, Максима Исповедника, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Исидора (Пелусиота), Василия Великого, Евагрия, Августина»²⁰³. В свою очередь, Г. Г. Шпет в книге «Очерк развития русской

²⁰¹ Ломоносов М. В. Письмо о пользе стекла // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: в 11 т. Т. 8. М.; Л., 1959. С. 518.

²⁰² См.: Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Общественная мысль России XVIII века: в 2 т. Т. 2. М., 2010. С. 108.

²⁰³ Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 62.

философии» (1922) предположил, что Августин, по-видимому, являлся одним из источников аллегоризма Сковороды²⁰⁴. Как мы можем судить из сочинений самого Сковороды, в обширном Августиновом наследии «странствующего философа» больше всего заинтересовала проблема бессилия человеческой воли перед злом и дьявольскими искушением, отпадения человека от единства с Богом. Собственное рассуждение на эту тему он приводит в 28-й Песни сборника «Сад божественных песней, прозябший из зерн Священнаго Писания», составленного в 1870-80-х гг. В ней Сковорода, продолжая развивать свою концепцию самопознания, пишет о том, что, только углубившись в себя, человек сможет сыскать в себе вторую, злую волю – причину всех несчастий, далее он ссылается на Гиппонского епископа:

Правду Августин певал: ада нет и не бывал,
Воля – ад, твоя проклята,
Воля наша – печь нам ада.²⁰⁵

И в духе же Августина у Сковороды единственным выходом из данной ситуации остается полагаться на милость Божию и преображение сердца посредством благодати:

Боже! О живой глагол! Кто есть без тебя весел?
Ты един всем жизнь и радость,
Ты един всем рай и сладость!
Убий злу волю в нас, да твой владеет глас!
Дай пренужный дар нам сей; славим тя, царя царей.²⁰⁶

Возвращаясь к присутствию Августина в русской богословской школе, можно согласиться с оценкой П. Хондзинского, что, несмотря на включение Августина в «Духовный регламент» Прокоповича, августиновские идеи ввиду отсутствия русских переводов основных трудов продолжали транслироваться преимущественно через вторичную литературу, а потому и обращения к наследию христианского мыслителя вплоть до XIX в. носили скорее характер спонтанного

²⁰⁴ См.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. М., 1989. С. 93.

²⁰⁵ Сковорода Г. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 66.

²⁰⁶ Там же.

августинизма²⁰⁷. Одним из источников, из которого русские богословы начала XVIII столетия могли почерпнуть Августинову мысль, выступил перевод в 1714 г. латинского трактата XVII века немецкого иезуита Иеремии Дрекслия (1581-1638) о соотношении воли Божественной и человеческой, получивший в России большую известность под названием «Илиотропион»²⁰⁸. Как пишет тот же Хондзинский, «более четверти святоотеческих цитат в нем выбрано из августиновских текстов»²⁰⁹.

Другим источником опосредованного августиновского влияния стала книга «Об истинном христианстве» немецкого лютеранского теолога Иоганна Арндта (1555-1621), которая, по желанию Феофана Прокоповича, была переведена на славяно-русский выпускником Киевской академии Симоном Тодорским (1700-1754) и напечатана в 1735 г., быстро заняв заметное место в кругу отечественной душеполезной литературы²¹⁰. В ней были отражены многие августиновские темы, в том числе отношения благодати и свободы человека, важности внутреннего диалога души с Богом, уподобления Христову смирению, истиной «чистой» любви. Так, Павел Хондзинский предполагает²¹¹, что именно через книгу Арндта к наследию блж. Августина приобщился свт. Тихон Задонский (1724-1782)²¹² –

²⁰⁷ Об этом см.: Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августианины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 26.

²⁰⁸ Переводчиком книги с латинского выступил один из известных церковных иерархов и миссионеров петровской эпохи свт. Иоанн (Максимович) (1651-1715), митрополит Тобольский и всея Сибири, издав ее в последние годы жизни в типографии Троицко-Ильинской Черниговской обители.

²⁰⁹ Он же. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2011. Вып. 1 (33). С. 25.

²¹⁰ О популярности «Истинного христианства» Арндта говорит тот факт, что даже несмотря на ее официальный запрет уже в 1743 г. указом императрицы Елизаветы Петровны, который продолжал действовать и при других российских правителях, книга неоднократно переиздавалась с новыми переводами, а в 1876 г. была одобрена для ученических библиотек средних учебных заведений и начальных сельских школ. См.: Соколов П. С. Иоанн Арндт и его сочинение «Об истинном христианстве»: очерк из истории западных исповеданий // Христианское чтение. 1905. №9. С. 267–278.

²¹¹ Подробнее см.: Хондзинский П., свящ. Два труда об истинном христианстве: святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Журнал Московской Патриархии. 2004. №2. С. 62–73.

²¹² Известно, что в одном из писем свт. Тихон рекомендовал сочинение Арндта к прочтению более всех прочих книг после Библии, см.: Тихон Задонский, свт. Собрание творений: в 5 т. Т. 5. М., 2009. С. 949.

крупнейший православный просветитель того времени. На серьезное влияние отца Западной Церкви на свт. Тихона обратил внимание еще прот. Г. Флоровский в своих «Путиях русского богословия»: «Из отцов всего больше он любил Макария Египетского, Златоуста, Августина»²¹³. Действительно, выписки из Августина, пусть и немногочисленные, мы встречаем в его главных трудах – «Сокровище духовное, от мира собираемое» (1770) и в одноименном с сочинением Арндта «Об истинном христианстве» (1776). В них Гиппонский епископ получает от свт. Тихона высокую оценку как один из святых отцов и премудрый учитель, примеру которого православным христианам должно следовать: «Что о себе Августин признает, то и всякий о себе должен признавать»²¹⁴. В Августине Тихона в первую очередь привлекает так называемый «антропологический минимализм» – запечатленное в его трактатах ощущение невозможности творить добро вне действия Божественной благодати (хотя Задонский святитель и отдает традиционно для Востока гораздо большее, по сравнению с Августином, значение личным усилиям в борьбе со страстями): «Так учит премудрый учитель и нас о себе исповедовать и со смирением признавать немощь свою и окаянство, и, от зла ли когда уклоняемся, или доброе делаем, благодати и милости Божией то все приписывать!»²¹⁵.

Помимо свт. Тихона Задонского, к заметным представителям спонтанного августинизма XVIII – начала XIX вв. мы можем отнести митрополита Московского и Коломенского Платона (Левшина) (1737-1812) – о влиянии на него блж. Августина также писал прот. Георгий Флоровский (1893-1979) в «Путиях русского богословия»²¹⁶. Первые зафиксированные нами обращения митр. Платона к Августину относятся уже к его катехизическим беседам 1757-1758 гг. перед учащимися Славяно-греко-латинской академии, изданным в 1781 г. под названием «Катехизис или первоначальное наставление в Христианском законе».

²¹³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 165.

²¹⁴ Тихон Задонский, свт. Сокровище духовное от мира собираемое. Задонск, 2009. С. 180.

²¹⁵ Он же. Собрание творений: в 5 т. Т. 3. М., 2009. С. 581.

²¹⁶ См.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 149.

Примечательно, что в своих выступлениях он именовал Августина именно «святым»: «Святой Августин сколько ни стремился Бога понять: только уступил непостижимости»²¹⁷. Благодаря недюжинному таланту как проповедника и большой плодовитости, образованности как духовного писателя уже в 1763 г. Платон будет назначен Екатериной II заместителем Троице-Сергиевой Лавры и приглашен в Петербург законоучителем наследника престола великого князя Павла Петровича. Ко времени его службы придворным проповедником относится составление будущим митрополитом Московским книги «Православное учение, или сокращенное христианское Богословие» (1765) для личного употребления Великого Князя. Как обратил внимание зарубежный исследователь В. Цветкович, в данном труде Августин активно привлекался Платоном в качестве авторитетного комментатора библейских текстов²¹⁸. В дальнейшем в своей богословской и проповеднической деятельности митр. Платон продолжит ссылаться на Гиппонского епископа. Отдельно хочется отметить его ссылку в «Поучительном слове на Новый 1766 год» на известное место из августиновой «Исповеди», где тот пишет о трудности проблемы времени²¹⁹: «Августин Западной Церкви учитель говаривал: что есть время, разумею, когда никто меня о том не спрашивает; когда ж бы кто меня о том спросил, не знал бы, как отвечать»²²⁰.

Таким образом, в годы царствования Екатерины II в отечественном интеллектуальном пространстве сохранялся интерес к Августинову наследию, безусловно, одним из его факторов было окончательное закрепление ко второй половине восемнадцатого столетия в российском духовном (и светском) образовании западной модели преподавания, построенной на хорошем знании латинского языка, на котором читались большинство предметов, в том числе философские и богословские курсы. Тем не менее для следующего шага в изучении

²¹⁷ Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: в 20 т. Т. 8. Катехизис, или первоначальное наставление в христианском законе. М., 1781. С. 177.

²¹⁸ См.: *Cvetkovic V. Orthodox Church (since 1453) // The Oxford guide to the historical reception of Augustine. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 1482.*

²¹⁹ См.: *Augustinus Hipponensis. Conf. XI. 14. 17.*

²²⁰ Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: в 20 т. Т. 2. Поучительные слова с 1763 по 1780 год. М., 1780. С. 10.

Августина необходимо было издание корпуса хотя бы основных его трудов на русском языке, что и было осуществлено в последние два десятилетия XVIII в. Особую роль в этом процессе сыграли московские масоны²²¹: в 1781 г. по инициативе Николая Новикова (1744-1818) и Ивана Шварца (1751-1784) создается «Дружеское ученое общество», а уже спустя три года из него вырастает масштабный переводческий проект новиковской «Типографической кампании», специально под который в 1782 г. при содействии тогда еще архиепископа Московского Платона (Левшина) была учреждена «Переводческая или Филологическая семинария» – значительная часть ее сотрудников, по замечанию Н. Г. Головниной, были выпускниками духовных семинарий²²².

Типография Новикова издавала сочинения самой разнообразной тематики: помимо специальной масонской мистической литературы публиковалась беллетристика, естественно-научные книги и в том числе большой список святоотеческих текстов, – из латинских авторов представленный главным образом именно блж. Августином²²³. Так, в рамках новиковского проекта переводы

²²¹ Как отмечает Н. Г. Головнина, произведения Августина входили в перечень книг, рекомендованных для восхождения на высший уровень масонской иерархии, см.: Головнина Н. Г. Российская псевдо-августиниана в контексте переводческой деятельности XVIII века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 62.

²²² См.: Там же. С. 61.

²²³ Относительно восприятия Августина в кругу российских мистиков-масонов конца XVIII – начала XIX в. показателен следующий эпизод. В 1810-е гг. при дворе Александра I наблюдался большой всплеск увлечения мистицизмом, в частности, под протекцией обер-прокурора Св. Синода князя А. Н. Голицына (1773-1844) в 1817 г. вновь стал официально издаваться религиозно-философский журнал его друга, заметного масона А. Ф. Лабзина (1766-1825) «Сионский вестник», против чего выступили многие православные деятели. В 1818 г. титулярным советником Евстафием Станевичем (1775-1835), служившим в канцелярии, против «Сионского вестника» была написана книга «Беседа на гробе младенца о бессмертии души», которая из-за стечения обстоятельств (ее цензор, ректор Петербургской духовной семинарии, архимандрит Иннокентий из-за болезни невнимательно изучил рукопись) была без правок одобрена к печати, что вызвало большой гнев князя Голицына, который лично составил на нее критический отзыв к Александру I и приказал конфисковать экземпляры. Четвертым обвинительным пунктом в докладе Голицына значился: «[Автор] судит, кто более прав, Святой Иоанн Златоуст или святой Августин, и отдает преимущество Златоусту потому только, что он Восточной церкви, хотя в проповедях и в сочинениях духовные особы часто указуют на Августина» (цит. по: Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб., 1894. С. 198). Примечательно, что в постановлении

получили следующие труды Августина и не менее популярного тогда Псевдо-Августина²²⁴:

1) «Епископа блаженного Августина, епископа Иппонского, единобеседование души с Богом» (*Soliloquia Animae ad Deum*) (1783) – переводчик В. Белев, окончивший Славяно-греко-латинскую академию;

2) «Ручная книжка Блаженного Августина, о созерцании Христа, или о Слове Божиим» (*Manuale*) (1783) – тот же переводчик;

3) «Карманная псалтирь Блаженного Августина» (*Psalterium quod matri sui composuit*) (1784) – ее первое издание вышло еще в 1762 г., и в последствии она многократно переиздавалась, переводчиком в составе новиковского издания, вероятно, был будущий подканцелярист в Сенате И. С. Тодорский, получивший образование в Славяно-греко-латинской академии и Московском университете;

4) «Святые и душеспасительные размышления Блаженного Августина» (*Liber meditationum*) (1784) – переводчик В. Беляев;

5) «О граде Божиим» в составе издания «Блаженный Августин. Избранные сочинения в 4 томах» (1786), остальные тексты которого относились к Псевдо-Августину, – переводчиком «*De civitate Dei*» был тот же Тодорский, а подложных сочинений – Беляев;

6) «Блаженного Аврелия Августина Иппонийского епископа Исповедания» (*Confessiones*) (1787) – переводчик архим. Агапит (Скворцов);

7) Сборник «Дух и мысли блаженного Августина епископа Иппонийского из всех его писаний извлеченные» (*Sententiae aliquot velut aphorismi ex omnibus Augustini et descriptae per studiosum aliquem*) (1787) – переводчик неизвестен;

8) «О духе и письме» (*De spiritu et littera*) (1787) – переводчиком выступил учитель московской Троицкой духовной семинарии Н. И. Загоровский.

по этому делу Комиссии Духовных Училищ данный пункт, как и ряд других, был опущен и заменен более общей формулировкой о неправильном толковании Станевичем понятия о Церкви.
²²⁴ См. опись книг типографии Новикова: Лонгинов М. Н. Новиков и Шварц. Материалы для истории русской литературы в конце XVIII века. 2-е изд. М., 1858. С. 55–68.

Практически одновременно с масонским изданием Августина был начат аналогичный переводческий проект по инициативе обратившегося из раскола московского купца А. С. Сыромятникова. Примечательно, что некоторые сочинения Августина и Псевдо-Августина, вышедшие под патронажем Сыромятникова, повторялись с выбранными для перевода у Новикова, а всего в 1780-х гг. под его покровительством были изданы следующие книги²²⁵:

1) Сборник «Блаженного Августина Таинственная богословия» (1784), в который вошли книги Псевдо-Августина: «Уединенные души с Богом разговоры» (*Soliloquia Animaе ad Deum*), «Ручная книжица» (*Liber meditationum*), «Богомыслие» (*Manuale*) – переводчиком выступил прот. К. Крижановский;

2) Сборник «Блаженного Проспера Аквитанского мыслей, из сочинений Блаженного Августина выбранных книга одна» (*Sententiae aliquot velut aphorismi ex omnibus Augustini et decerptae per studiosum aliquem*) (1787) – переводчик И. С. Тодорский.

3) «Книга Блаженного Августина о подвиге христианина» (*De agone christiano*) (1787) – переводчик тот же.

4) «Блаженного Августина Ручник о трех евангельских добродетелях» (*Enchiridion de fide spe et charitate*) (1787) – переводчик тот же.

5) «Блаженного Августина Зеркало, из всего Священного Писания» (*Speculum*) (1787) – переводчик тот же.

Кроме того, относительно ряда Августиновых и Псевдо-августиновых переводов, выпущенных в то же время, заказчик не установлен – это «Зерцало мысленного с Богом собеседования» (*Liber meditationum*) (1783) в переводе Н. Малинина²²⁶, «Путь к познанию свойств Божеских и человеческих, или Уединенное разглагольствование с Богом Блаженного Августина епископа

²²⁵ См.: Головнина Н. Г. Российская псевдо-августиниана в контексте переводческой деятельности XVIII века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 58–74.

²²⁶ По словам дореволюционного исследователя А. Титова, переводы данного текста Псевдо-Августина за авторством Малинина и Крижановского пользовались большой популярностью среди русского провинциального духовенства первой четверти XIX века, см.: Титов А. Блаженный Августин, епископ Иппонский. Сергиев Посад, 1910. С. 2.

Иппонийскаго» (*Soliloquia Animae ad Deum*) (1783) в переводе С. Козловского и «Блаженного Августина епископа Иппонийскаго Богословския размышления о благодати Божией и воле человеческой» (*De gratia et libero arbitrio*) (1786) неизвестного переводчика.

Однако тот факт, что большая часть книг отца Западной Церкви была издана силами московского масонского кружка Новикова и Шварца в итоге сыграл не в пользу русской «августинианы»: во время начавшихся в 80-е годы преследований масонов со стороны императрицы Екатерины II конфискации подверглись практически все нераспроданные экземпляры сочинений блж. Августина, причем вышедшие не только из новиковских, но и из других типографий²²⁷. Так, М. С. Уваров приводит данные, что в 1787 г. из московских книжных лавок было изъято 1030 экземпляров только что вышедшего знаменитого сочинения Августина «О граде Божием», а всего было конфисковано около 4 тыс. книг христианского мыслителя, что было огромной цифрой по меркам времени²²⁸. В результате перевод творений блж. Августина в Российской империи на некоторое время был остановлен, а увлечение августинизмом на исходе екатерининской эпохи так и не успело приобрести по-настоящему массовый характер. Тем не менее растущий интерес к осмыслению наследия Гиппонского епископа плавно перенесся на XIX век, продолжив постепенно выходить за пределы богословской литературы и в конце концов став заметной частью светской религиозно-философской и историко-научной мысли.

²²⁷ В 1795 г. тому же купцу-меценату Сыромятникову удалось переиздать несколько сборников, состоящих преимущественно из псевдо-августиновских работ, под названиями: «Блаженного Августина Таинственная богословия, в трех книгах состоящая», «Три книги Блаженного Августина», «Выбранные места из книг блаженного Августина о Православной кафолической церкви и о нерадящих о ней». Также в типографии Святейшего Правительствующего Синода в том же году вышло переиздание «Блаженного Августина Зеркало, из всего Священного Писания» и отдельной книгой «Реестр материям, содержащимся в сочинениях блаженного Августина, напечатанных на российском языке».

²²⁸ См.: Уваров М. С. Блаженный Августин в русских переводах Екатерининского времени // Екатерина Великая: Эпоха российской истории (в память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796). К 275-летию Академии наук: Тезисы международной конференции. СПб., 1996. С. 105.

Зарубежный исследователь отношения русского богословия и августинизма М. И. Татарин, обращаясь к ситуации в российской «августиниане» образца девятнадцатого столетия, справедливо подчеркивает, что проблема оценки трудов Августина отечественными авторами особенно в этот период являлась лишь частью более широкого вопроса об отношениях России с Западом и ее цивилизационной самобытности²²⁹. Как известно, в первом «Философическом письме» (1836) Петра Яковлевича Чаадаева (1794-1856) критиковал обращение славянских народов за нравственным и умственным просвещением к «растленной Византии»²³⁰, вместо христианства европейского образца – эта тема получит дальнейшее развитие в интеллектуальных дискуссиях века, сохранив большую полярность мнений. И в этой связи фигура Августина Гиппонского, как одного из авторитетнейших, наряду с Фомой, богословов христианского Запада, представляла явный исследовательский интерес. Неслучайно именно к середине XIX в. относятся первые попытки в российской светской ученой мысли оценить место наследия блж. Августина в духовной жизни Европы, причем со стороны как славянофилов (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков), так и западников (Т. Н. Грановский, П. Н. Кудрявцев, А. И. Герцен).

Показательна в этом плане оценка Августина, данная философом Иваном Васильевичем Киреевским (1806-1856) в его программной статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852). Так, отнеся Римскую Церковь к одному из трех ключевых составляющих элементов Запада, русский мыслитель критикует заложенный в ней еще прежде отделения от Вселенской Церкви схоластицизм – избыточную склонность к наружному сцеплению понятий и подчинению веры сухим логическим формам. А автор «*De civitate Dei*» как раз видится Киреевскому наиболее ярким выразителем этой ограниченной рассудочности уже в первые века Церкви. Он заявляет, что, вероятно, ни один из древних и новых отцов Церкви «не отличался столько

²²⁹ См.: Tataryn M. I. *Augustine and Russian Orthodoxy*. Lanham, MD: International Scholars Publications, 2000. P. 8.

²³⁰ Чаадаев П. Я. *Философические письма* // Чаадаев П. Я. *Избранные труды*. М., 2010. С. 46.

любовию к логическому сцеплению истин, как блаженный Августин»²³¹. Поэтому, с его точки зрения, неудивительно, что августиновские сочинения наряду с аристотелевскими стали главными орудиями средневековой схоластики²³², а сам богослов преимущественно называется в духовной литературе именно «учителем Запада». По мнению Киреевского, Августин порой слишком увлекался в своем желании выстроить внешне стройную и последовательную мысль и из-за этого упускал из виду ее внутреннюю односторонность²³³. Осознание этого на исходе жизни, как полагает Киреевский, и вынудило Августина «писать опровержение некоторых из своих прежних утверждений»²³⁴ – по всей видимости – Киреевский имеет здесь в виду составленный Августином в 426-427 гг. в двух частях труд «Retractationes» (Пересмотры).

Несколько сложнее обстоит вопрос о восприятии идей Августина другим «отцом» славянофильства – Алексеем Степановичем Хомяковым (1804-1860). Нам известна его однозначно отрицательная характеристика Августина как «истинного отца схоластики церковной»²³⁵, высказанная, однако, в частном письме к историку славянофильской направленности А. Н. Попову от 22 октября 1848 г.²³⁶. Еще один пример весьма критического отношения русского философа к христианскому учителю мы находим в его «Записках о всемирной истории» (впервые частично опубликованы в 1860 г.), где он замечает, что «мнение лица, и особенно такого

²³¹ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Разум на пути к истине. М., 2002. С. 170.

²³² См.: Там же. С. 178.

²³³ К сожалению, И. В. Киреевский не уточняет какие конкретно августиновы сочинения он имеет в виду, говоря про них, что те представляют собой «как бы одну, из кольца в кольцо неразрывно сомкнутую, железную цепь силлогизмов» (Там же. С. 170).

²³⁴ Там же.

²³⁵ Хомяков А. С. Письмо к А. Н. Попову от 22 окт. 1848 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 8. М., 1900. С. 189.

²³⁶ Применительно к богословской проблематике имя Гиппонского епископа также встречается в переписке Хомякова с англиканским диаконом У. Палмером: с нейтральной коннотацией в двух письмах 1840-х гг. в контексте опровержения филиоквистических мест у Августина (он, по всей видимости, здесь цитируется Хомяковым по сочинениям филиоквистов) и с критикой в письме от 6 июня 1851 г. В последнем философ осуждает позицию блж. Августина в антипелагианских трактатах касательно посмертной участи некрещеных младенцев, характеризуя ее как «мнимокроткое, но, в сущности, жестокое учение» (Он же. Письмо к Палмеру от 6 июня 1851 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 2. М., 1886. С. 389).

ограниченного, как Августин, ничего не значит»²³⁷. Кроме того, в своей ответной публикации 1852 г. по поводу статьи Киреевского Хомяков, соглашаясь с обличительными характеристиками, данными Киреевским римскому складу, прибавляет к их числу еще одну: глубокую пронизанность жизни и культуры Рима юридическим духом, оставившим свой след на раннехристианской догматике Запада, и в частности на наследии епископа Гиппона – «Юрист слышится в тонкой диалектике Августина, спорит ли он с Пелагием, или созидает образ богоправимого мира»²³⁸.

С другой стороны, гораздо более взвешенную богословскую оценку Хомяковым августиновского учения мы встречаем в его полемической брошюре «Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», напечатанной за границей на французском языке в 1858 г., где он подчеркивает, что, даже такие авторитетные св. отцы, как Августин или Григорий Нисский могли заблуждаться в определенных вопросах вероучения, оставаясь при этом неосужденными внутри Вселенской Церкви²³⁹. «Оба принимали участие в строении Церкви; при этом, по несовершенству своей природы, они могли не высмотреть примеси соломы и щеп в массе добытых ими, более прочных материалов; но неугасающий в Церкви огонь очистил их приношение, и только действительно полезное и пригодное нашло место в стене здания»²⁴⁰. В свою очередь прот. Павел Хондзинский полагает, что, несмотря на показательные выпады Хомякова в сторону Августина, в действительности, русский философ в своем учении о Церкви испытал достаточно серьезное влияние августиновского

²³⁷ Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 7. Записки о всемирной истории. Ч. 3. М., 1906. С. 128.

²³⁸ Он же. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 1. М., 1900. С. 205.

²³⁹ В отношении заблуждений Августина А. С. Хомяков в данном случае указывает на «детские определения» в его тринитарном учении.

²⁴⁰ Он же. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 2. М., 1886. С. 250.

«Града Божия»²⁴¹. Заметим, что особое внимание Алексея Степановича к творениям латинского учителя Церкви рубежа IV-V вв. отмечает и прот. Георгий Флоровский в «Путях русского богословия»²⁴², подтверждением чего может служить программная статья Хомякова «Церковь одна» (1838), и в особенности ее предпоследний параграф, в котором вполне в духе августинизма постулируется совершенная покорность благодати в деле спасения – «Ибо и покорность твоя от благодати»²⁴³. Наконец, вероятные следы августиновой концепции «двух градов» мы также находим в хомяковской «Семирамиде», описывающей человеческую историю через борьбу законнической кушитской и нравственно-свободной иранской общин²⁴⁴.

В «лагере западников» фигуру Августина Блаженного также не обошли стороной. В частности, А. И. Герцен (1812-1870) в своих философских «Письмах об изучении природы» (1845-1846) рассматривает вклад Августина в общий ход развития человеческого самопознания в контексте противостояния христианства и древнего языческого мира²⁴⁵. «Августин на развалинах древнего мира возвестил высокую мысль о веси господней, к построению которой идет человечество, и указал вдали торжественную субботу успокоения. Это было поэтико-религиозное

²⁴¹ Хондзинский указывает на достаточно глубокое усвоение в хомяковской экклесиологии учения блж. Августина о благодатной любви (*caritas*), творящей Церковь Христову. Подробнее см.: Хондзинский П., прот. А. С. Хомяков между блаженным Августином и Кантом // Филаретовский альманах. 2015. №11. С. 165–175.

²⁴² Об этом см.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 348. Добавим, что на данное утверждение Флоровского обратил внимание В. В. Зеньковский (1881-1962) в своей капитальной «Истории русской философии», подвергнув его сомнению и заметив, что «следует искать источник богословских вдохновений Хомякова не у какого-либо отдельного отца Церкви, а в святоотеческой литературе вообще» (Зеньковский В., прот. История русской философии. М., 2001. С. 185).

²⁴³ Хомяков А. С. Церковь одна. Опыт катехизического изложения учения о Церкви // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 2. М., 1886. С. 25.

²⁴⁴ См.: Хондзинский П., прот. *Augustinus rossicus*. Очерки русской августины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 34.

²⁴⁵ Сам Августин при этом для Герцена как церковный писатель неотделим от католицизма в первую очередь своим понятием о благодати: «В Августине и всем его учении виден уже сложившийся католик – принимая это слово в его обширном смысле» (Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 2. М., 1954. С. 369).

начало философии истории»²⁴⁶. Александр Иванович высоко оценивает значение Августинова труда «*De civitate Dei*» за то, что в нем была предложена программа христианства не просто как отрицания или отречения от прошлого, о чем в древности не раз говорили мудрецы-вольнодумцы, но как «созидающего разрушения» – уверенного в себе, беспощадного, полного мощи и надежды²⁴⁷. Именно эта черта, как считает Герцен, разительно отличает Августина от прочих влиятельных писателей Древнего мира и Нового времени: «Ни Лютер, ни Вольтер не провели огненной черты между былым и новым, как Августин; у них такая черта не имела бы смысла, точно так, как у Сократа, у Платона, переходивших во многом цикл афинской жизни, но принадлежавших к ней. Противоположность христианского воззрения с древним требовала не переделки, а пересоздания»²⁴⁸. Помимо этого, он использовал знаменитую цитату из XIV книги «О граде Божием» («две любви создали два града»²⁴⁹) в качестве эпиграфа к третьей главе своей ранней аллегорической повести «Легенда» (1835), своеобразно переосмысляющей агиографический жанр на примере жизнеописания Феодоры Александрийской²⁵⁰.

Несколько более критически подходил к историософской концепции блж. Августина декан историко-филологического факультета Московского университета, видный историк-медиевист Тимофей Николаевич Грановский (1813-1855). Хотя в своих лекциях по истории Средневековья 1840-х гг. он и называет Августина первым христианским историком, однако, в то же время считает, что его попытка разделить историю на две части – историю Церкви, сближения человечества с Богом и параллельно все больше удаляющуюся от нее, а значит и от Бога, светскую историю – «Не только не верна, но, можно сказать, не сообразна с

²⁴⁶ Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 3. М., 1954. С. 87.

²⁴⁷ См.: Там же. С. 219.

²⁴⁸ Он же. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 2. М., 1954. С. 220.

²⁴⁹ См.: Augustinus Hippoensis. De civ. Dei. XIV. 28.

²⁵⁰ Также в данной повести текст Августина читает игумен монастыря, перед тем как повелеть Феодоре в качестве испытания провести ночь за пределами монастыря. Вероятно, именно с отсылкой на Августина Герцен вкладывает в уста настоятеля слова: «Вседержитель умеет хранить избранных; сын мой, да будет на тебе благословение Божие!» (Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 1. М., 1954. С. 92).

сущностью христианства»²⁵¹. Поскольку в основе такого взгляда, по его мнению, лежит идея враждебного отношения Церкви и общества. Как историк, Грановский не был согласен с мрачными оценками Древнего мира у Августина, которые тот давал, будучи в первую очередь именно христианским апологетом, но при этом он признавал его влияние на последующую эпоху: «Историческая философия блж. Августина сделалась господствующей в Средние века. <...> Монахи тех времен, и не читая сочинений блж. Августина, были проникнуты его мыслями»²⁵².

Ученик и коллега Грановского по кафедре всеобщей истории Московского университета Петр Николаевич Кудрявцев (1816-1858) также высказался о роли Августина в истории западноевропейской мысли. В своих лекциях 1848-1849-х гг. по истории Реформации он достаточно подробно разбирает вопрос об августиновском влиянии на Лютера, проводя параллели между двумя христианскими авторами разных эпох. Российский историк отмечает сильнейшее впечатление, которое произвело на основателя протестантизма чтение книг Гиппонского епископа, в тот момент, когда сам Лютер был еще в поисках и сомнениях, и его не могли удовлетворить ответы более современных ему западных теологов, уже проникнутых схоластицизмом: «Никто в таком положении не мог лучше помочь ему, как тот, кто сам испытал в себе подобное борение, кто знал все эти сомнения и в глубине своего собственного духа долго искал им разрешения. <...> Впечатление, производимое на Лютера этим учением, было глубоко: если он хотел разрешения своих сомнений, успокоения в себе самом, он мог найти их только в учении Августина»²⁵³. И далее, как пишет Кудрявцев, Августин был верным спутником Лютера в борьбе с представителями старой схоластической школы. Исследование Кудрявцева интересно тем, что оно стало одной из первых попыток безоценочно-нейтрального исторического взгляда на Августина из среды светских ученых.

²⁵¹ Грановский Т. Н. Лекции по истории Средневековья. М., 1987. С. 303.

²⁵² Там же. С. 304.

²⁵³ Кудрявцев П. Н. Гуманизм и Реформация в Европе. Лекции 1848/49 г. // Кудрявцев П. Н. Лекции. Сочинения. Избранное. М., 1991. С. 85.

При этом, конечно, в первой половине XIX в. где-то рядом со светской средой продолжались процессы, связанные с изучением и переводами блж. Августина, по богословской линии. Начало нового столетия было ознаменовано большими переменами в российском духовном образовании – в первую очередь в виде учреждения при Св. Синоде Комиссии духовных училищ и разработки ей к 1814 г. Устава духовных академий, который был призван поделить богословское образование на четкие ступени (академии, семинарии, уездные и приходские училища), поднять православные духовные училища на передовые позиции просвещения²⁵⁴ и одновременно заложить основы для оригинальной отечественной богословской школы, сгладив тем самым одностороннюю латинизацию предшествующего столетия. Преобразование духовных академий вывело на качественно новый уровень процесс подготовки специалистов по философским и богословским дисциплинам, позволив им конкурировать с лучшими российскими университетами в плане преподавательского состава (особенно по философским дисциплинам), и таким образом стало одним из важных факторов на пути к расцвету русской «августинианы».

Надо сказать, что уже для первого учебного курса Санкт-Петербургской духовной академии, согласно Проекту устава духовных академий, Августин был рекомендован для класса словесных наук в числе церковных учителей – образцов проповеднического слога²⁵⁵, а в той же Киевской духовной академии он был включен в курс философских наук в перечне христианских философов и

²⁵⁴ При этом позицию о необходимости повышения культурно-образовательного уровня российской Духовной школы разделяли далеко не все представители светской власти, и практически сразу с наступлением Николаевской эпохи начал подниматься вопрос об откате реформы 1814 г. и пересмотре уставов Духовных училищ. Например, открытым противником изучения семинаристами «нечестивой науки вольномыслия» – философии и в целом сторонником сугубо прикладных знаний для в большинстве своем будущих сельских священников был назначенный в 1836 г. обер-прокурором Святейшего Синода граф Николай Протасов (1799-1855). Хотя усилиями Московского митрополита Филарета (Дроздова) протасовские планы не были в полной мере реализованы, в 1840 г. в семинариях был существенно ограничен объем читаемых общеобразовательных предметов (из курса философии осталась только логика и психология). См. подробнее: Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период (1700-1917). М., 2003. С. 104–107.

²⁵⁵ См.: Чистович И. А. История С. Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 206.

любомудрствующих св. отцов Церкви²⁵⁶. Преподававшие бакалаврами церковное красноречие в Московской духовной академии (МДА) в 1830-1840-е гг. архиеп. Платон (Фивейский) (1809-1877) и Иван Аничков-Платонов (ум. 1864) также активно пользовались в своих лекционных материалах гомилетикой блж. Августина²⁵⁷. Присутствовал Августин и в других лекционных курсах: в частности, бакалавр богословских наук Г. А. Левитский (1780-1830), прочитавший в новообразованной МДА в 1818 г. годовой курс по классу нравственного богословия, особенно рекомендовал Августина среди прочих учителей Церкви для погружения в основы данной науки²⁵⁸. Неудивительно, что уже в 1811 г. Августин оказался в перечне латинских авторов, чьи издания в Московской синодальной типографии были одобрены для заполнения учебной библиотеки СПбДА²⁵⁹. При этом в XIX веке, как отмечает современный исследователь А. Б. Салахов, августиновские тексты как на русском, так и на латинском языках можно было встретить не только в коллекциях крупных библиотечных собраний четырех Духовных академий (так, в каталогах библиотеки МДА большинство сочинений Августина были из изданий Новикова и Сыромятникова, в библиотеке КазДА хранилось несколько томов его популярных европейских изданий на латыни, а в библиотеке КДА находилось 12-томное собрание сочинений Августина на латинском языке), но и в семинарских библиотеках, например, в библиотеках Вифанской и Новгородской духовных семинарий²⁶⁰.

Один из наиболее дискуссионных вопросов в процессе реформы духовного образования в России первой половины XIX века касался приоритетного языка преподавания. Феофанов «Регламент» 1721 года достаточно прочно закрепил латынь в качестве исключительного языка духовно-учебного процесса, что, с одной

²⁵⁶ См.: Аскоченский В. И. История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году. СПб., 1863. С. 74.

²⁵⁷ См.: Смирнов С. К. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814-1870). М., 1879. С. 24.

²⁵⁸ См.: Там же. С. 34–35.

²⁵⁹ См.: Чистович И. А. История С. Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 244.

²⁶⁰ См. подробнее: Салахов А. Б. Учение Августина в духовном образовании Российской империи // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6. №3. С. 65–89.

стороны, включало учащихся в актуальную повестку западного богословия и науки, но, с другой, отрывало их от реальной российской церковно-приходской жизни. Излишнее засилье в русских духовных училищах латинского языка было отмечено уже в докладе императору Александру I от 26 июня 1808 года статс-секретаря М. М. Сперанского (1772-1839), по итогам работы Комитета для усовершенствования духовных училищ: «Введение в сих училищах латинской словесности, хотя в некотором отношении принесло им великую пользу, но исключительное в сей словесности упражнение было причиною, что во многих из них учение письмен славянских и еллинских, толико для Церкви нашей необходимых, мало по малу ослабевало»²⁶¹. По результатам реформы духовной школы начала века, хотя латынь оставалась базовым языком преподавания, было дозволено преподавать богословские и философские науки на русском языке – это аргументировалось как большим удобством изложения уроков для наставников, так и лучшим усвоением студентами материала на родном языке²⁶².

Однако с воцарением Николая I идея перехода на русскоязычное преподавание богословских наук лишилась поддержки представителей светской власти, и одновременно среди русского духовенства усилились позиции представителей старой учености, которые с подозрением относились к самой возможности передачи богооткровенных истин на русском языке. В результате, уже в 1825 году Комиссией духовных училищ было предписано, чтобы обучение в академиях и семинариях вновь велось исключительно на латинском языке. Против обратного хода в распоряжениях Комиссии публично выступил недавно возведенный в сан Московского митрополита Филарет (Дроздов) (1782-1867), который был одним из активных участников реформы духовной школы и последовательно отстаивал движение за большую общедоступность православной догматики посредством переводов на русский Священного Писания и творений

²⁶¹ Доклад Комитета о усовершенствовании духовных училищ, и начертание правил о образовании сих училищ и содержании духовенства при церквах служащаго: с приложением именных высочайших указов по сему предмету последовавших. СПб., 1808. С. 14.

²⁶² См.: Чистович И. А. История С. Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 308–309.

святых Отцов и перехода академического обучения на родной язык. В записке, представленной в Св. Синоде в январе 1828 г., Филарет раскритиковал возвращение к преподаванию богословия на «мертвом языке», указав, что латынь «по первоначальному своему образованию имеет характер языческий и по нынешнему употреблению принадлежит Церкви Западной, без прав и приличия стесняет изложение истины в Церкви Восточной»²⁶³.

Оппонентами Филарета по данному вопросу выступали Санкт-Петербургский митрополит Серафим (Глаголевский) (1757-1843) и будущий Киевский митрополит, а тогда Рязанский архиепископ Филарет (Амфитеатров) (1779-1857). Последним в феврале 1828 г. была составлена ответная записка для Синода, в которой тот выступил за сохранение латинского языка в качестве официального языка преподавания и книжной учености, аргументируя это тем, что через русскоязычные книги и лекции увеличиваются шансы популяризации в народе различных лжеучений – соответственно он был категорически против перехода на родной язык в области догматического богословия, но допускал определенную пользу от этого в области деятельного (нравственного) богословия. Но для нас наибольший интерес представляет другой довод архиеп. Филарета: он посчитал несвоевременным перевод духовного образования на русский конкретно в то время, в 20-е годы, пока труды многих весьма важных, по его мнению, для Православной Церкви древних учителей комплексно не переведены еще даже на греческий, а в качестве примера им приводятся сочинения блж. Иеронима, св. Киприана, св. Амвросия Медиоланского, св. Григория Великого и, наконец, блж. Августина²⁶⁴. В итоге Московский митрополит был вынужден уступить, и в финальный текст апрельского проекта Св. Синода о лучшем образовании и обеспечении духовенства, который был представлен Николаю I, доводы Филарета в пользу преподавания богословских наук на русском языке включены не были, а

²⁶³ Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: в 5 т. Т. 2. СПб., 1885. С. 219.

²⁶⁴ См.: Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб., 1894. С. 275.

сам он на продолжительное время устранился от участия в работе Синода. Тем не менее тенденция к сокращению употребления латыни в российской духовной школе лишь ненадолго замедлилась, и уже в рамках протасовской учебной реформы Семинарий 1840 г. русский язык был официально утвержден основным языком преподавания для всех предметов, тогда как латинский выведен в отдельную дисциплину.

Теперь же кратко рассмотрим присутствие блж. Августина и его идей в трудах некоторых заметных представителей отечественной духовно-академической мысли первой половины девятнадцатого столетия. Здесь для нас вновь интересна фигура Филарета Московского: хотя Гиппонский епископ, очевидно, не был для Московского святителя однозначным богословским авторитетом (вспомним приведенную нами ранее характеристику Августина из письма митр. Филарета Протасову), Августиново наследие стало одним из важных источников для его религиозно-философских рассуждений²⁶⁵. П. В. Хондзинский предполагает, что определенный августинизм был усвоен Филаретом еще в юности – в семинарские годы – как составная часть прежней богословской школы Прокоповича, отражением чего стали его проповеди, в которых достаточно часто можно найти параллели с августиновским пессимистическим переживанием ничтожества человека сравнительно с бездною Божьего совершенства²⁶⁶. Например, в одном из ранних «Слов» Филарета, напечатанных в собрании 1822 года, мы встречаем следующую вполне августинистскую оценку роли благодати: «Как? – скажет человек, не испытавший благодатной жизни, а потому не чувствующий глубокого растреления жизни обыкновенной, естественной, – неужели вне благодати вся мирская жизнь наша состоит только из нечестия и

²⁶⁵ Прот. П. Хондзинский, в частности, обнаруживает наибольшее влияние августинизма на Филарета в вопросах триадологии, экклесиологии и отношения свободы к благодати, а также в контексте ранее упоминавшейся проблематики «чистой любви», замечая, что речь идет не о прямом продолжении Августиновых идей, а скорее об их использовании в качестве толчка к развитию собственной философско-богословской мысли. Подробнее см.: Хондзинский П., прот. Святитель Филарет и блаженный Августин // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 20–30.

²⁶⁶ Он же. «Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М., 2013. С. 285–286.

похотей? – Сколь ни странно сие для такого человека: но истина Божия велит нам утверждать, что это так. <...> Все, что ни есть в мире, есть одна похоть. Что не живет похотию, то уже не в мире, но в благодати, в Боге; что не в Боге, не во благодати, но в мире: то живет похотию»²⁶⁷. В последующие годы митр. Филарет неоднократно возвращался в своих размышлениях к теме Промысла, свободы и благодати, и, хотя он никогда в них не доходил до утверждения полной утраты человеком свободы воли, приоритетное значение для него благодати хорошо заметно. Так, «истинная свобода» в итоге определяется Филаретом как способность не поработенных грехом людей «избирать лучшее при свете истины Божией, и приводить оное в действие при помощи благодатной силы Божией»²⁶⁸.

Говоря о других темах, небольшой разбор августиновой триадологии святитель Филарет осуществил в еще одной своей ранней работе «Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви» (1815), составленной по мотивам его вероучительных бесед с племянником князя А. Н. Голицына, задумавшимся в один момент о переходе из православной веры в католическую. В ней Филарет по сути продолжает линию Адама Зерникава и Феофана Прокоповича о согласии мыслей Августина касательно таинства происхождения Святого Духа с учением Восточной Церкви, объясняя опору латинских филиоквистов на Августинов авторитет «в предпочтении неправильного чтения текста, по пристрастию к своему мнению»²⁶⁹. Кроме того, в контексте составления учебных планов для реформируемых высших духовных училищ Филарет, еще будучи в 1809 г. иеродиаконем, рекомендовал выбор некоторых речей Августина для практической части занятий по высшей риторике в Александро-Невской академии (чтение текста учениками при этом, по его мнению, обязательно должно было сопровождаться критическим анализом)²⁷⁰, а позднее в

²⁶⁷ Филарет Московский, свт. Творения. Слова и речи: в 5 т. Т. 2. М., 2005. С. 112–113.

²⁶⁸ Он же. Творения. Слова и речи: в 5 т. Т. 5. М., 2007. С. 131.

²⁶⁹ Он же. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Кафолической Церкви. 3-е изд. М., 1841. С. 50.

²⁷⁰ См.: Он же. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам: в 5 т. Т. 1. М., 1885. С. 10.

1814 г. уже в должности ректора СПбДА он советовал некоторые сочинения Августина – в первую очередь «Enchiridion» (Ручник) и «De moribus ecclesiae catholicae» (О нравах католической Церкви) – для домашнего чтения по классу деятельного богословия наряду с произведениями Василия Великого, Иоанна Златоуста и Тихона Задонского²⁷¹.

Наконец, самой «августиновской» книгой Филарета мы справедливо можем назвать его раннее толковательное сочинение «Записки, руководствующие к основательному разумению книги Бытия» (1816), составленное по академическому курсу, читавшемуся в Санкт-Петербургской Духовной академии. Примечательно, что Августин с Иеронимом в данном труде цитируются Филаретом чаще свт. Иоанна Златоуста, а сам Гиппонский епископ называется будущим Московским митрополитом в числе отцов Церкви и учителей христианских²⁷². Хондзинский обращает внимание на важность «Записок» в контексте своеобразного концептуального диалога митр. Филарета с учением Августина о «двух градах», особенно заметного в петербургский период его жизни (1808-1819) – при этом, несмотря на вполне августиновское противопоставление городов Каина и Авеля, Вавилона и Иерусалима как прообразов земного и небесного града, в историософской концепции православного автора наблюдается весомое расхождение с отцом Западной Церкви в отсутствии сильной оппозиции ветхозаветной эпохе и включении в ход священной истории христианского града «временных благословений», в центре которого находится земной храм,

²⁷¹ См.: Филарет Московский, свт. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам: в 5 т. Т. 1. М., 1885. С. 144.

²⁷² Также «учителем Церкви» Филарет называет Августина в «Записке о постановлениях Церкви по предмету содействия ей христианских правительств против ересей» (1860) – тогда на фоне повсеместных либеральных веяний с воцарением Александра II в правительственных кругах стало набирать силу мнение о необходимости смягчения конфессиональной политики в отношении раскольников, вплоть до предложений полной свободы вероисповедания для них, против чего направил свой авторитетный голос Московский митрополит, значительно преуспев в отстаивании своей позиции. В указанной записке Филарет в качестве исторического примера приводит государственную и церковную политику по отношению к раскольникам и язычникам в годы активной христианизации Римской империи, цитируя при этом ряд известных доводов блж. Августина о пользе определенных принудительных мер для укрощения и исправления еретиков. Подробнее см.: Он же. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам: в 5 т. Т. 4. М., 1886. С. 463–468.

выступающий в качестве точки мистического соприкосновения со странствующим небесным градом²⁷³.

Заметим, что данная модель истории Церкви, явно испытывавшая влияние философии истории блж. Августина, получит отражение в еще одном популярном академическом труде митр. Филарета петербургского периода – «Начертание церковно-библейской истории, в пользу духовного юношества», первое издание которого вышло в том же 1816 году²⁷⁴. А уже через год было опубликовано его логическое продолжение за авторством ректора Петербургской семинарии и близкого духовного друга Филарета, архимандрита Иннокентия (Смирнова) (1784-1819), будущего епископа Пензенского и Саратовского – «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества», также ставшее на долгое время классическим пособием для русской духовной школы²⁷⁵. Если книгу Филарета отличало минимальное количество прямых цитат из отцов Церкви, то работа свт. Иннокентия, напротив, включала подробнейшие сноски, в большинстве своем отсылавшие к латинским первоисточникам, и Аврелий Августин в первом отделении (период со II по VIII век) был в числе наиболее обильно цитируемых им христианских авторов²⁷⁶. Помимо этого, в пособии Иннокентия была приведена краткая биографическая справка о Гиппонском епископе с опорой на классический труд его ученика Посидия Каламского (ум. около 437 г.) «Жизнь Августина» и «Вступление к трудам

²⁷³ См.: Хондзинский П., прот. Град или храм? – к вопросу о ключевых понятиях экклесиологических концепций блаженного Августина и святителя Филарета // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. №2. С. 81–96.

²⁷⁴ В «Начертании церковно-библейской истории» мнение Августина также несколько раз приводится в одном ряду с Григорием Богословом, Иоанном Дамаскиным и другими «христианскими учителями», см.: Филарет Московский, свт. Начертание церковно-библейской истории, в пользу юношества, обучающегося в духовных училищах. 10-е изд. М., 1857. С. 69.

²⁷⁵ Хондзинский отмечает, что если общее направление для концепции, лежащей в основании данных исторических трудов, было задано Филаретом, то работа Иннокентия позволяет лучше проникнуть в их замысел, и в особенности проследить влияние на них Августинова «Града Божия», см. подробнее: Хондзинский П., прот. Концепция церковной истории в работах русских академических богословов первой четверти XIX в. // Христианское чтение. 2018. №5. С. 16–23.

²⁷⁶ В общей сложности Иннокентием в «Начертаниях церковной истории» упоминается целых девятнадцать августиновских сочинений, среди которых чаще всего цитируется «De civitate Dei» и «De haeresibus» (О ересях).

Августина» нидерландского философа-гуманиста Эразма Роттердамского (1469-1536), которую мы можем считать одной из первых попыток авторского русскоязычного жизнеописания Августина. Касательно же общей историософской линии в «Начертании церковной истории», она в целом воспроизводит ту же мысль Филарета о необходимости дополнить августиновскую концепцию новозаветной Церкви, придав ей в ожидании второго пришествия Христа, помимо эсхатологического значения, определенную историческую субъектность в рамках земного христианского Царства (*civitas Christiana*), стремящегося к исполнению Божественного Промысла²⁷⁷.

Большой интерес и уважение Иннокентия Пензенского к наследию Августина заметны и по другим его академическим произведениям: например, в своем курсе «Богословие деятельное», изначально прочитанном семинаристам на латинском языке и опубликованном в русском переводе в 1821 г., он вслед за Филаретом рекомендует недавно переведенные на русский язык сочинения Августина для изучения данной дисциплины, так как в них «содержится богословие таинственное и многие предметы нравственности»²⁷⁸; и в этой же работе мы обнаруживаем явно перенесенные из «*De civitate Dei*» идеи поврежденной грехом человеческой воли и разделения человечества по двум родам любви – к богу и самому себе²⁷⁹. О том, что Августин входил в число наиболее близких Иннокентию духовных писателей, мы также можем судить по его семинарскому курсу догматического богословия, изданному в 1821 г. под названием «Изъяснение Символа веры» – в нем тот цитируется чаще не только западных, но и восточных отцов, почетно именуясь «блаженный учитель Церкви»²⁸⁰. Наконец, еще одно явное влияние августинизма в данном труде Иннокентия касается его стремления сохранить значение свободного осознанного

²⁷⁷ См. подробнее: Хондзинский П., прот. Богословие святителя Иннокентия Пензенского: акценты и истоки // Иннокентий Пензенский, свт. Полное собрание творений: в 10 т. Т. 5. Пенза, 2019. С. 399–422.

²⁷⁸ Иннокентий Пензенский, свт. Полное собрание творений: в 10 т. Т. 5. Пенза, 2019. С. 12.

²⁷⁹ См.: Там же. С. 23.

²⁸⁰ Там же. С. 284.

выбора человека при признании всемогущества Божественного Провидения²⁸¹: «Не потому нам что-либо должно делать, что Бог сие предвидел, но потому Бог предвидел сие, что мы так сделаем. Не потому, говорит Августин, грешит человек, что Бог предвидел все будущие грехи, но грешит единственно по свободной своей воле. Если не захочет грешить, то и не согрешит»²⁸².

Применительно к отечественной духовно-академической мысли первой половины XIX века в контексте «русской августинианы» также можно выделить следующие фигуры:

1) На систематической основе к наследию блаженного Августина обращался в своих проповедях, лекциях и сочинениях профессор богословских наук Санкт-Петербургской и Киевской духовных академий, ректор КДА (1830-1839) Иннокентий (Борисов) (1800-1857), архиепископ Херсонский и Таврический, известный как один из наиболее просвещенных церковных деятелей своего времени, с периодом ректорства которого связывают подъем Киевской академии из прежнего упадочного состояния как на уровне преподавательского состава, так и в учебном процессе. В первую очередь в связи с рецепцией Иннокентием идей Августина интересен его лекционный курс по основному богословию, читавшийся для студентов КДА в 1831-1833 гг. и позднее опубликованный в 11-томном собрании его сочинений (1872-1877) – Гиппонский епископ упоминается в нем более полутора десятка раз по различным вопросам и с различной тональностью. Так, например, во второй лекции русским богословом дается отрицательная оценка учению Августина о благодати, выработанному в споре с Пелагием, ввиду крайности взглядов обоих оппонентов, в другой же он причисляет того к наиболее выдающимся христианским нравоучителям: «Августин всеми силами старался доказать, что истинное наслаждение человека только в Боге. Это может идти для

²⁸¹ Иннокентий в данном разделе по сути воспроизводит рассуждение Августина из поздних антипелагианских трактатов о том, что предопределение для Бога является лишь частных случаев предведения. См., напр.: Augustinus Hipponensis. De praed. sanct. 10. 19.

²⁸² Иннокентий Пензенский, свт. Полное собрание творений: в 10 т. Т. 5. Пенза, 2019. С. 307.

всех веков и народов»²⁸³. Цитировался Августин и в прочих произведениях архиеп. Иннокентия, таких как «Учение о сотворении мира», «О Боге вообще, как учредителе Царства нравственного или небесного», «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа», «О великих господских и богородичных праздниках» и др. Последняя из названных работ особенно показательна для раскрытия отношения Иннокентия к учителю Западной Церкви, поскольку Августин в ней прямо именуется «святым отцом»²⁸⁴.

2) Несколько страниц Августину, как одному из влиятельнейших св. отцов, посвятил во втором томе своей 6-томной «Истории философии» (1839-1840) видный представитель казанского духовно-академического философствования²⁸⁵ архимандрит Гавриил (Воскресенский) (1795-1868). Одним из исходных пунктов подхода Гавриила к изучению истории философии было признание наличия продуктивной взаимосвязи между философией и религиозной верой, что он проговаривает в самом начале своего исследования: «В душе истинного философа религия и философия соединены совершенно; они существуют, не смешиваясь, и различаются, не уничтожая себя взаимно. Православный христианин нимало не страшится философии»²⁸⁶. Неудивительно поэтому, что отдельный параграф в конце периода «древней философии» им был отведен для философии отцов Церкви, и среди раннехристианских писателей, которым удалось успешно соединить религиозные вопросы с философскими, Гавриил особенно выделяет блж. Августина. Профессор Казанского университета характеризует Августиново учение как «сверх-естественную систему» христианского неоплатонизма, в центре которой находится Бог как Творец и Центр мира, Существо Высочайшее,

²⁸³ Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического: в 6 т. 2-е изд. Т. 6. СПб., 1908. С. 219.

²⁸⁴ См.: Иннокентий, архиепископ Херсонский, свт. О великих господских и богородичных праздниках. Киев, 1835. С. 43.

²⁸⁵ Получив богословское образование в МДА и проработав недолгое время в СПбДА, с 1835 по 1850 г. Гавриил занимал профессорскую должность сначала на кафедре церковного права, а затем на кафедре философии Казанского университета (КазДА была лишена статуса академии с 1818 по 1842 г.).

²⁸⁶ Гавриил (Воскресенский), архим. История философии: в 6 т. Т. 1. Казань, 1839. С. 7.

Совершеннейшее и от того необходимое²⁸⁷. Но, придавая взглядам Августина системный статус, Гавриил одновременно признает, что в течение жизни мыслителя многие его идеи претерпели серьезные изменения, достаточно критически отзываясь об августиновой концепции благодати и первородного греха в поздних антипелагианских трактатах: «Он доведен был до этой системы, противной свойству нравственного порядка, тем, что слишком строго держался слов библейских, споря с Пелагием»²⁸⁸. В конце параграфа Гавриил пишет о том, что на фоне культурного упадка, сопровождавшего разрушение Империи, образцы философствования в трудах отцов Церкви и среди них «превосходные творения блж. Августина много поспособствовали в этом случае»²⁸⁹.

3) Наконец, подходя хронологически к середине XIX века, в связи с августиновской проблематикой нельзя не упомянуть догматические труды митр. Макария (Булгакова) (1816-1882), составленные на основе его лекционных курсов 1840-х гг. основного и догматического богословия в СПбДА – «Введение в православное богословие» (1847) и «Православно-догматическое богословие», изданное в пяти томах (1849-1853)²⁹⁰. Макарий высоко оценивал духовное наследие Гиппонского епископа, относя того к числу «ученейших отцов и учителей Церкви»²⁹¹ – поэтому неудивительно, что Августин в его академических трудах является одним из наиболее цитируемых церковных авторов²⁹² (суммарно в обоих работах можно насчитать свыше трехсот обращений к текстам Августина по самым разным вопросам). Среди прочих мест интересна ссылка Макария на Августина в

²⁸⁷ См.: Гавриил (Воскресенский), архим. История философии: в 6 т. Т. 2. Казань, 1839. С. 88.

²⁸⁸ Там же. С. 89.

²⁸⁹ Там же. С. 90.

²⁹⁰ Аврелий Августин как один из авторитетных церковных учителей был также представлен, хоть и в значительно меньшем объеме, в вышедшем в 1848 году учебнике «Догматическое богословие» профессора и ректора Киевской духовной семинарии Антония (Амфитеатрова) (1815-1879), являвшемся с 1848 по 1867 г. главным учебным пособием по дисциплине для российских духовных и светских заведений. Например, см.: Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие Православной католической восточной Церкви, с присовокуплением общего введения в круг богословских наук. 8-е изд. СПб., 1862. С. 203.

²⁹¹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: в 2 т. 4-е изд. Т. 1. СПб., 1883. С. 31.

²⁹² В перечне Августиновых сочинений Макарий чаще всего ссылается на «De civitate Dei».

контексте вопроса об авторитетности мнения св. Отцов и их возможных заблуждений. Профессор богословия подчеркивает, что уважаемые церковные писатели в отличие от Пророков и Апостолов не были боговдохновенны, и поэтому их частные утверждения о предметах Божественного откровения должны проверяться голосом вселенской Церкви, равно как им нельзя приписывать абсолютного авторитета в вопросах выходящих за пределы христианского вероучения: «Многие знаменитые учителя Церкви, например, блаж. Августин, св. Иоанн Дамаскин, писали нередко о таких истинах, которые совсем не относятся к существу Христианской веры и не содержатся в откровении. <...> Во всех подобного рода сочинениях или даже отдельных мыслях св. Отцы являются не как учителя Церкви, а как обыкновенные ученые, и так же могли погрешать, как погрешают все люди»²⁹³. Кроме того, одной из целей тогда еще относительно молодого архимандрита было представить православную догматику в систематическом виде, считая, что только так она полноправно может быть отнесена к классу наук²⁹⁴. В этой связи именно критерий системности в изложении догматов был положен Макарием в основание его исторической периодизации православного богословия – соответственно первую такую систему он обнаруживает только в VIII веке и связывает с именем Иоанна Дамаскина, однако уже к IV-V вв., по его мнению, формируются зачатки системного подхода к догматам и метод их научного изучения, и среди всех пастырей Церкви начального периода наибольшей степени развития они достигли у Августина²⁹⁵. При этом догматические труды Макария после публикации не только удостоились от современников высокой похвалы²⁹⁶, но и получили определенную долю критики в

²⁹³ Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. СПб., 1847. С. 550.

²⁹⁴ См.: Там же. С. 7–9.

²⁹⁵ В контексте православной догматики Макарий особо выделяет два августиновских сочинения: «Enchiridion de fide spe et charitate» (Ручная книга о вере, надежде и любви) и «De civitate Dei», про последнее, однако, уточняя, что оно «имеет не столько догматический, сколько исторический характер, и содержит в себе начала для истинной философии истории» (Он же. Православно-догматическое богословие: в 2 т. 4-е изд. Т. 1. СПб., 1883. С. 42.).

²⁹⁶ В частности, весьма хвалебный отзыв на «Православно-догматическое богословие» оставил архиеп. Иннокентий (Борисов), а за то же «Введение в православное богословие» Макарий был возведен на степень доктора богословия.

виде обвинений в «научной схоластичности»²⁹⁷ и излишней ориентации на западно-христианскую традицию²⁹⁸. В частности, крайне негативно о догматической системе Макария отзывался А. С. Хомяков, о чем мы можем судить по его письму 1848 года к А. Н. Попову, где в том же отрицательном контексте упоминается имя блж. Августина: «Макарий провонял схоластикой. Она во всем высказывается, в беспрестанном цитировании Августина... в страсти все дробить и все живое обращать к мертвому, наконец, в самой пристрастии к словам латинским»²⁹⁹.

Таким образом, как мы видим, к середине девятнадцатого столетия среди всех августиновских текстов именно «De civitate Dei» имел наибольшее влияние на русскую религиозно-философскую мысль. На этом фоне у нас гораздо меньше свидетельств интереса к другому известнейшему труду Августина – его автобиографической «Исповеди», но и она в этот период не осталась совершенно без внимания отечественных авторов. Так, предположительно именно прочтение «Августинова исповедания» сыграло решающую роль в удалении из мира прп. Георгия Задонского (Машурина) (1789-1836), известного православного затворника начала XIX века³⁰⁰. Из оставленных монахом после смерти бумаг нам

²⁹⁷ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 1992. С. 7.

²⁹⁸ Из более поздних авторов в схоластицизме Макария особенно упрекал прот. Георгий Флоровский, охарактеризовав его в «Пути русского богословия», как «богослова-бюрократа», соответствующего стилю протасовской эпохи и лишённого собственной рассуждающей мысли, см.: Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 284–286.

²⁹⁹ Хомяков А. С. Письмо к А. Н. Попову от 22 окт. 1848 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 8. М., 1900. С. 189.

³⁰⁰ Данный, вероятно, автобиографический эпизод описывается Георгием Задонским в иносказательной форме в письме М. П. Колычевой за 27 июня 1824 г. от лица некоего человека «из любомудрствующих», который накануне венчания испытал глубокие сомнения в том, стоит ли обречь себя в оковы мирской жизни, тогда он решил открыть наугад лежащую на столе книгу, которой оказалась «Исповедь» Августина, и прочитал фрагмент из начала второй книги, где цитировалось 1-е послание ап. Павла к Коринфянам (1 Кор. 7:32-33): «Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (Augustinus Hippoensis. Conf. II. 2. 3), после чего у героя рассказа ушли последние сомнения – он велел подать ему лошадей и скрылся в неизвестном направлении. Предположение о том, что Георгий пересказал в указанном письме собственный путь к монашескому постригу еще в начале XX в. выдвинул епископ Никодим (Кононов), составитель крупного многотомного труда «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков», а из более современных исследователей его поддержали В. Цветкович и о. Серафим (Роуз).

известно, что он точно был знаком с данным текстом учителя Западной Церкви – сохранилось несколько его выписок из «Исповеди» с собственными размышлениями. В частности, комментируя фрагмент третьей книги «Confessiones», в котором Августин рассказывает, как тяжело ему давалось по началу чтение Священного Писания по сравнению со слогом Цицерона³⁰¹, Георгий замечает, что данная глава из Августина будет особенно полезна для ученых, желающих разобраться в христианском каноне³⁰². Примечательно, что, несмотря на приведение цитат из Августина еще в нескольких письмах, Георгий Задонский достаточно скептически оценивал возможность его иконописного изображения в России: «Он муж премудрый – это видно из его сочинений; однако семью Вселенскими соборами утвержденная Православная Церковь не поместила его в число празднуемых святых, прославленных Богом. Поэтому и мы не дерзаем утверждать и принимать того, что не принято Церковью»³⁰³.

Еще одно известное нам упоминание «Исповеди» в богословской среде первой половины XIX в. связано с фигурой архим. Макария (Глухарева) (1792-1847) – основателя Алтайской духовной миссии, видного переводчика книг Священного Писания (Ветхого Завета) и святоотеческих творений. Макарий стал одним из первых выпускников новообразованной СПбДА (окончил ее в 1817 г. десятым по счету магистром богословия) – именно на годы его обучения в Петербургской академии пришлось знакомство с творениями блж. Августина, а также с ректором академии архим. Филаретом (Дроздовым), под влиянием которого богослов глубоко заинтересовался святоотеческой литературой (особенно мистического толка)³⁰⁴, так что спустя годы, во время пребывания в Киево-Печерской Лавре и Глинской Богородицкой пустыни (1825-1829), он решает

³⁰¹ См.: Augustinus Hipponensis. Conf. III. 5. 9.

³⁰² См.: Георгий Затворник Задонский. Житие, письма и записки. Екб., 2021. С. 897.

³⁰³ Там же. С. 464–465.

³⁰⁴ Архиеп. Иннокентий (Ястребов) (1867-1928) в статье, приуроченной к столетней годовщине со дня рождения Макария, уточняет, что именно митр. Филарет обратил внимание Глухарева «на прекрасные сочинения блаженного Августина, Иоанна Лествичника, Макария Египетского и на сборник "Добротолюбие"» (Ястребов И., архиеп. Архимандрит Макарий, основатель Алтайской духовной миссии. Краткие сведения о его жизни и деятельности. СПб., 1892. С. 13).

осуществить перевод некоторых сочинений великих учителей Церкви на русский язык, и в их числе новый перевод «Исповеди» Августина.

Так, в письме от 22 ноября 1827 г. Макарий сообщает родному брату о своих занятиях в Глинской пустыни: «Читаю добрые книги, исправляю перевод Лествицы, перевожу "Исповедь" Бл. Августина, переписываю драгоценнейшие книги св. Отцов, которых в печати нет»³⁰⁵. Митрополит Филарет был осведомлен о его переводческой деятельности, и в том числе выражал в письме от 28 марта 1829 г. личную заинтересованность в том, чтобы прочесть макарьевский вариант «Исповедания блаженного Августина»³⁰⁶. К сожалению, по всей видимости, ввиду большой занятости в миссионерском деле Макарию так и не удалось при жизни закончить и издать перевод «Исповеди»³⁰⁷, тем не менее в 1830-е годы он еще продолжал работу над августиновским сочинением, уже будучи назначенным Св. Синодом на должность начальника Алтайской миссии. В письме Е. Ф. Непряхиной из Тобольска он пишет: «Исповедь блаженного Августина у меня на латинском языке. Есть в рукописи и перевод русский, но я еще не рассмотрел, и не проверил его с подлинником»³⁰⁸. Находился при нем текст «Исповеди» и во время поездки в 1839-1840 гг. в Санкт-Петербург и Москву, поскольку по возвращении на Алтай Макарий в одном из писем конца 1841 г. просит свою знакомую отослать оставленную им в Москве рукопись «Исповеди» философу-славянофилу Ивану Васильевичу Киреевскому³⁰⁹. Наконец, подтверждает высокую оценку архим. Макарием автобиографического труда Августина факт внесения им «Исповеди» в список рекомендованных

³⁰⁵ Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии. Казань, 1905. С. 12.

³⁰⁶ Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, к высочайшим особам и разным другим лицам. Ч. 1-2. Тверь, 1888. С. 108.

³⁰⁷ Из письма Макария от марта 1839 г. мы узнаем, что миссионер, отправляясь на Алтай, просил митр. Филарета поручить работу над переводом «Исповеди» уважаемому им профессору МДА прот. Ф. А. Голубинскому, однако каких-либо сведений о работе того над сочинением Августина у нас нет, см.: Макарий (Глухарев), архим. Письмо к Ф. А. Голубинскому от 11 марта 1839 г. // Нестеров С. В. «Словом и житием наставляя...»: Жизнь и труды прп. Макария Алтайского. М., 2005. С. 451.

³⁰⁸ Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии. Казань, 1905. С. 231.

³⁰⁹ См.: Там же. С. 399.

библиотечных книг для миссионерских институтов, в рамках направленного им в Св. Синод в 1839 году проекта под названием «Мысли о способах успешного распространения христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе» (однако одобрения Синода тот не получил).

В заключение, вкратце обозначим ситуацию с прочими русскими переводами Августиновых текстов в первой половине XIX в. Из наиболее крупных и значимых текстов стоит отметить выход в 1835 г. в типографии Киево-Печерской Лавры перевода знаменитого Августина сборника экзегетических проповедей «De doctrina Christiana» под названием «Христианская наука, или Основания св. герменевтики и церковного красноречия» (переводчик неизвестен, но им вероятно мог выступить профессор класса церковного красноречия КДА Я. К. Амфитеатров), который был достаточно высоко оценен в отечественной гомилетической науке и неоднократно впоследствии переиздавался. Но основной массив августиновских творений, переведенных на русский язык, в указанный период составили его отдельные короткие проповеди, послания и изъяснения, посвященные различным вопросам, преимущественно церковно-догматического характера. В этом большую роль также сыграла реформа российского духовного образования, поскольку с нее начинается печатание при высших духовных учебных заведениях регулярных научно-богословских журналов, в которые помещались новые переводы святоотеческих творений.

Так, по предложению ректора СПбДА архим. Григория (Постникова) (1784-1860), в 1821 году при Петербургской академии решением Св. Синода был основан ежемесячный журнал «Христианское чтение», а с 1837 года еженедельник «Воскресное чтение» появился при Киевской академии. Именно на страницах данных журналов за относительно небольшой промежуток с 1824 по 1856 год свет увидели чуть менее ста небольших по объему переводных публикаций, относящихся к наследию блж. Августина³¹⁰, в их числе «Дружественные увещания

³¹⁰ Подробнее см.: Сидоренко А., прот. Указатель творений блаженного Августина, переведенных на русский язык // Труды Тобольской Духовной семинарии. 2009. Вып. 1. С. 180–189.

блаженного Августина» (1824), «Беседа блаженного Августина на праздник Рождества Иоанна Крестителя» (1837), «Слово в день Св. Иоанна Крестителя» (1840), «Анафематизмы против ереси Пелагия» (1841), «Блаженного Августина, епископа Иппонийского. О том, как оглашать людей необразованных» (1844), «Слово о памяти по умершим» (1848), «О страхе и любви» (1850), «Молитва к Богу» (1856) и другие тексты.

Наконец, последним существенным для русской «августинианы» событием николаевской эпохи, также повлиявшим на активизацию процесса издания святоотеческих трудов, стал новый пересмотр в конце 1830-х годов учебных программ и планов российских духовных школ, в ходе которого Св. Синодом в 1839 году в духовных семинариях была введена новая дисциплина под названием «Историко-богословское учение об отцах Церкви», а с 1841 года во всех трех действовавших на тот момент Академиях (а с 1844 года и в Казанской духовной академии) в качестве отдельного предмета начала преподаваться патристика. Практически одновременно с появлением исторической науки об отцах Церкви в качестве самостоятельной дисциплины, усилиями митр. Филарета (Дроздова) и ректора Московской духовной академии архим. Филарета (Гумилевского) (1805-1866), в 1843 году стартовало издание серии «Творения святых отцов в русском переводе», задачи в рамках которой вскоре было решено распределить между четырьмя Академиями – сочинения западных писателей взяла на себя Киевская духовная академия, что в результате привело к амбициозному проекту 1860-х годов перевода на русский язык корпуса сочинений блж. Августина в «Трудах Киевской духовной академии».

Таким образом, хотя интерес к Августину в XVIII и первой половине XIX столетий еще не приобрел массового, систематического характера, по сути уже на данном этапе русской «августинианы» в рамках нее была накоплена значительная проблемная и источниковая база для дальнейшей, более углубленной религиозно-философской рецепции отечественными авторами его личности и наследия (в особенности по линии принадлежности или не принадлежности Августина сугубо к «западной» традиции и соответствующим выводам из этого для его восприятия в

«восточной» или «русской» традициях). Кроме того, к середине XIX века фигура Гиппонского епископа наконец выходит за границы богословия и становится предметом интереса как среди русских университетских преподавателей, так и в среде пишущей общественности. Вследствие этого, как полагает современный исследователь Г. П. Мягков, были созданы предпосылки для определенного плюрализма в оценках Августина и был проложен путь для целой плеяды новых ученых авторов, поскольку, наконец, «появляются мысли о не тождественности учения Августина и его позднейшего прочтения и истолкования»³¹¹. Это наряду с достаточно активными, хотя и не систематичными изданиями и переводами трудов христианского мыслителя также значительно поспособствовало подлинному расцвету русской «августинианы» во второй половине XIX – первой половине XX вв.

³¹¹ Мягков Г. П. Августин Блаженный в восприятии русской историко-философской мысли (XVIII-XIX вв.) // Человек верующий в культуре Древней Руси: материалы междунар. науч. конф. СПб., 2006. С. 217.

ГЛАВА 2.

Блаженный Августин в трудах русских философов второй пол. XIX – первой пол. XX вв. (Б. Н. Чичерин, Е. Н. Трубецкой)

2.1 Блаженный Августин в университетском курсе Б. Н. Чичерина³¹²

Как уже было нами отмечено, хотя идеи блаженного Августина и прежде периодически транслировались через некоторые его переведенные тексты и отдельных отечественных авторов, о начале обстоятельной рецепции наследия Гиппонского епископа, пожалуй, можно говорить лишь со второй половины XIX века, но, даже несмотря на столь поздний свой подъем относительно ситуации в европейском августиноведении, русская «августиниана» буквально в течение нескольких десятилетий сумела набрать хороший темп и обрела внушительные масштабы уже к началу XX века. При этом с середины XIX века интерес к Августину окончательно выходит за пределы духовно-академического изучения, став частью общекультурного историко-философского процесса. Неудивительно, что к идеям христианского учителя обращаются многие выдающиеся представители российской светской науки – философы, историки, юристы, литераторы. Так, в указанный временной период нами было обнаружено более 20 соответствующих отечественных авторов, которые посвящают христианскому мыслителю специальные работы, обращаются к отдельным аспектам его учения или в целом черпают вдохновение из августиновского наследия в рамках своих собственных интеллектуальных исканий.

К примеру, из менее очевидных на первый взгляд рецепций латинского учителя в современной исследовательской литературе разными авторами

³¹² Часть материалов данного раздела диссертации впервые была отражена в одноименной публикации, выполненной автором лично, которая в качестве апробации результатов исследования вышла в журнале, включенном в Список рецензируемых научных изданий по философским наукам, утвержденный решением Ученого совета МГУ имени М. В. Ломоносова: Рухмаков М. И. Блаженный Августин в университетском курсе Б. Н. Чичерина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024. Т. 48. №3. С. 3–18.

поднимается вопрос о возможном влиянии Августиновых идей на религиозно-философскую концепцию Константина Николаевича Леонтьева (1831-1891), а конкретнее о пересечениях леонтьевского эстетизма и теодицеи с учением отца Церкви³¹³. В частности, самим Леонтьевым в статье «Как надо понимать сближение с народом?» (1880), вошедшей в его сборник «Восток, Россия и славянство» (1885), приводятся слова утешения блаженного Августина к христианам по поводу разграбления Рима вестготами из «De civitate Dei» в качестве доказательства того, насколько христианскому мировоззрению исторически был присущ его собственный «оптимистический пессимизм», «который во всяком страдании и зле видит прямую или косвенную пользу для человека, верующего во Христа»³¹⁴.

В свою очередь, В. К. Кантор находит параллели с Августиновой «Исповедью» в том, с какой откровенностью и непосредственностью Ф. М. Достоевский (1821-1881) описывал обращения целого ряда героев своих произведений к Богу: «Исповедь – это открытие Августина, исповедь главный инструмент прозы Достоевского»³¹⁵. Отвечая на вопрос, был ли Достоевский достаточно хорошо знаком с августиновскими текстами, – российский исследователь полагает, что можно говорить об определенном знакомстве великого писателя с идеями христианского апологета, как минимум опосредованно через фигуру философа Владимира Сергеевича Соловьева (1853-1900), который в том числе ссылался³¹⁶ на Августиновы «Исповедания» в цикле своих публичных

³¹³ Первым на определенные пересечения в мирозерцаниях Августина и Леонтьева указал Р. А. Гоголев в своей монографии «"Ангельский доктор" русской истории. Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции» (2007), этому же вопросу посвящены недавние статьи П. В. Хондзинского и Д. В. Красноперова. См.: Гоголев Р. А. «Ангельский доктор» русской истории. Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М., 2007; Хондзинский П., прот. Два эстетизма: Блаженный Августин и К. Н. Леонтьев // Словесность и история: Журнал филологических и историко-культурных исследований. 2021. №4. С. 134–135; Красноперов Д. В. К вопросу о теодицее К. Н. Леонтьева // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2024. №2 (23). С. 67–74.

³¹⁴ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891). М., 1996. С. 293.

³¹⁵ Кантор В. К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) // Вопросы философии. 2011. №4. С. 100.

³¹⁶ См.: Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 96.

лекций «Чтения о Богочеловечестве», прочитанных в январе – марте 1878 года в Санкт-Петербурге, – на них в числе слушателей присутствовал и Федор Михайлович Достоевский³¹⁷.

Однако до сих пор слабо исследованным остается вопрос рецепции августинизма самим Соловьевым. Хотя у нас имеется оценка Г. Флоровского, что «сближать Соловьева с блаженным Августином нет действительных поводов и оснований»³¹⁸, предпочтительнее выглядит точка зрения, что Соловьев в своей идее Богочеловечества в том числе определенным образом воспринял и творчески переработал Августиново учение о «двух градах»³¹⁹. В частности, на серьезное влияние августиновской проблематики на учение Соловьева о Богочеловечестве обратил внимание его племянник, поэт С. М. Соловьев (1885-1942): «В сочетании страстного религиозного чувства с железной мощью философско-исторических схем и построений, в понимании церкви как развивающегося в историческом процессе Града Божия – Соловьев является прямым наследником Августина»³²⁰. На определенную идейную близость Вл. Соловьева с блаженным Августином также указал в начале XX в. один из ближайших друзей Соловьева Э. Л. Радлов (1854-1928): «Из христианских философов два имели на него преимущественное влияние – Ориген и бл. Августин»³²¹. Августиновское влияние, по мнению Радлова, особенно явно проявилось в понимании Соловьевым свободы воли в «Оправдании добра» (1897), отразив тем самым его отход от кантианства в

³¹⁷ «Исповедь» блаженного Августина также упоминается литературоведами в контексте анализа творчества Л. Н. Толстого (1828-1910), правда единственный пример прямого влияния Гиппонского епископа на русского писателя удалось установить лишь относительно его завершающего труда – «Путь жизни» (1910), в XXI главе которого Толстой рассуждает о сущности времени с явной отсылкой на соответствующий фрагмент из «Исповеди», хотя и не цитирует Августина открыто как ряд других авторов (известно также, что парижское издание «Les Confessions» 1861 г. имелось в яснополянской библиотеке). Подробнее см.: Полосина А. Н. Руссоизм Л. Н. Толстого // Литературоведческий журнал. 2011. №28. С. 74–75.

³¹⁸ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М., 2009. С. 403.

³¹⁹ См.: Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 37–38.

³²⁰ Соловьев С. М. Богословские и критические очерки. М., 1916. С. 171.

³²¹ Радлов Э. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913. С. 77.

данном вопросе ³²². В свою очередь, еще в 1890-е годы младший товарищ Соловьева, философ и правовед Е. Н. Трубецкой подробно рассмотрел в своей книге «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Миросозерцание блаженного Августина» (1892) учение Гиппонского епископа в качестве идейного предшественника соловьевской теократии. Наконец, отметим оценку Соловьева из статьи-некролога старшего брата Евгения Николаевича – Сергея Николаевича Трубецкого (1862-1905), также являвшегося близким другом философа: «Наряду с католическим идеалом христианской универсальной теократии или "града Божия" он, подобно Августину, носил в себе евангелический идеал духовной свободы во Христе»³²³.

Действительно, ссылки на «Град Божий» Августина мы можем обнаружить в разных работах Соловьева, среди которых наиболее примечательная, пожалуй, содержится в его докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880), где философ уточняет, что результатом августиновской теории «двух градусов» стало соединение Церкви с государством, но лишь механическое, так что Соловьев даже не решается применить понятие «теократии» по отношению к данному союзу. «Произошёл внешний компромисс. Церковь явилась связанною с государством, но не могла внутренне проникнуть его, ассимилировать себе и сделать своим органом, ибо само тогдашнее христианство не имело уже (или, лучше, не имело ещё) для этого достаточно внутренней силы»³²⁴. Если же говорить о других аспектах августиновского наследия, к которым обращался В. С. Соловьев, то здесь в первую очередь примечательна его лексикографическая деятельность в 1890-е гг. в качестве автора словарных статей и редактора раздела «Философия» для «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона»³²⁵. В частности, проблематике

³²² Позднее с критикой данного утверждения Радлова выступит в своей книге о Соловьеве А. Ф. Лосев (1893-1988), подчеркнув, что Соловьева, как и Августина неверно считать фаталистом, и что «в "Оправдании добра" нисколько не больше августинизма, чем в более ранних работах философа» (Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. (Мыслители прошлого). М., 1983. С. 59).

³²³ Трубецкой С. Н. Смерть В. С. Соловьева // Вестник Европы. 1900. №9. С. 351.

³²⁴ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. М., 1880. С. 413.

³²⁵ Подробнее о словарном наследии В. С. Соловьева см.: Черкасова Е. А. Статьи В. С. Соловьева в энциклопедическом словаре А. Ф. Брокгауза и И. А. Ефрона: история публикации, аутентификация, тематика // Соловьевские исследования. 2023. Вып. 2 (78). С. 11–24.

отношения благодати и свободной воли у Августина Соловьев уделит значительное внимание в двух соответствующих понятийных статьях «Предопределение» и «Свобода воли – свобода выбора», а также в статье «Пелагий», посвященной персоналии известного богословского оппонента Гиппонского епископа. Примечательно, что, хотя Соловьев и называет Августина первым христианским писателем, у которого появляется идея абсолютного предопределения, он тем не менее не занимает принципиальной антиавгустинской либеральной позиции³²⁶, подчеркивая, что у самого учителя Церкви ошибочные крайности детерминизма, проявлявшиеся порой в полемическом пылу, обязательно впоследствии дополнялись смягчительными оговорками и исправлениями. «Августин самым решительным образом признает неотъемлемую естественную свободу человеческой воли, без чего невозможно было бы вменять человеку никакого поступка и произносить никакого нравственного суждения»³²⁷, – пишет Вл. Соловьев в энциклопедической статье.

Таким образом, как мы можем увидеть на примере персоналии Владимира Соловьева, к середине XIX века августиновская проблематика, в виде учения о «двух градах» и не только, постепенно делалась неотъемлемой частью многочисленных дискуссий отечественных авторов о религиозно-общественном идеале, став одним из основных лейтмотивов русской дореволюционной мысли (помимо В. С. Соловьева, о нем писали Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Б. А. Кистяковский, П. И. Новгородцев, Л. Н. Толстой, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, А. С. Хомяков и др.). Неслучайно Сергей Николаевич Булгаков (1871-1944) назовет свой сборник статей 1911 года, посвященный исследованию природы общественного идеала, – «Два града» и в качестве эпиграфа к книге укажет две

³²⁶ В этом смысле Соловьев проводит определенное разграничение между взглядами самого Августина на свободу воли и августинизмом как религиозно-философским течением, окончательно оформившимся уже после смерти мыслителя. И в этой связи он пишет, что последовательный августинизм в итоге остается удерживаемым в пределах христианского мирозерцания одной единственной нитью – «признанием начальной доисторической свободы выбора у первоначального человека» (Соловьев В. С. Статьи из Энциклопедического Словаря // Соловьев В. С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. Т. 10. СПб., 1914. С. 277).

³²⁷ Там же. С. 276.

цитаты из «De civitate Dei». В дальнейшем, оказавшись вынужденно за пределами России, прот. Сергей Булгаков вновь обратится к фигуре Августина, но уже в критическом ключе, разбирая в основном отрицательные аспекты его триадологии и учения о благодати – в публикации 1928 г. «Главы о Троичности», а также преимущественно во второй и третьей частях своей большой богословской трилогии «О Богочеловечестве» – книгах «Утешитель» (1936) и «Невеста Агнца» (1945)³²⁸. В них он «разоблачает» такие стороны августиновской догматики, как доктрина первородного греха, лишаящая человека творческой свободы к добру; сведение свободы до психологической иллюзии на фоне общего детерминизма благодати («Августин, с его отрицанием свободы воли в падшем человеке, является родоначальником и самой радикальной доктрины предестинационизма»³²⁹); имперсонализм латинского учителя в отношении ипостасей Господа в Троице³³⁰; наконец, Булгаков утверждает, что «тринитарное богословие блж. Августина, как бы ни пытались иногда умалить этот бесспорный факт православные апологеты, существенно филиоквистично»³³¹.

Еще один явный случай обращения к концепции «двух градусов» блаженного Августина мы находим в поэме «Человек» Вячеслава Иванова (1866-1949) – поэт начал ее писать в Москве еще в 1915 г., однако полностью она была издана только два с половиной десятилетия спустя в Париже в 1939 г. Данная мелопея имеет примечательное посвящение памяти Льва Шестова³³² (1866-1938) с цитатой из

³²⁸ Подробнее см.: Tataryn M. I. Augustine and Russian Orthodoxy. Lanham, MD: International Scholars Publications, 2000. Pp. 66–97; Jones M. A. Augustine in Russia. Arisona: Arizona State University, 2000. Pp. 121–138; Khondzinsky P. Father Sergii Bulgakov's «Karamazov's excursus» // Building the House of Wisdom. Sergii Bulgakov and Contemporary Theology: New Approaches and Interpretations. Münster: Aschendorff Verlag, 2024. Pp. 463–474.

³²⁹ Булгаков С., прот. О Богочеловечестве. Ч. 3. Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 233.

³³⁰ См.: Хондзинский П., прот. «На языке софиологии»: критика о. Сергием Булгаковым триадологии блаженного Августина // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 83. С. 15.

³³¹ Булгаков С., прот. О Богочеловечестве. Ч. 2. Утешитель. Париж, 1936. С. 114.

³³² Отметим, что Л. Шестов является еще одним заметным представителем русского религиозно-философского возрождения начала XX в., испытавшим серьезное влияние блж. Августина, особенно в развитии тем свободы, истинного знания, души и греха. В частности, подробно рассматривая жизненный путь Августина к вере в контексте его спора с Пелагием в своей неоконченной рукописи, озаглавленной «Sola Fide» (1911-1914), симпатии Шестова явно оказываются на стороне Гиппонского епископа, чье религиозное учение отразило в себе

«О граде Божиим»³³³, а ее третья часть так и называется: «Два града». При этом в самом тексте можно встретить достаточно много пересечений с тем, как Августин описывал ход человеческой истории от грехопадения до небесного воздаяния.

Неоднократно обращался к Августину и другой видный представитель русского религиозно-философского Ренессанса – свящ. Павел Флоренский (1882–1937)³³⁴. В частности, в своей ранней работе «О символах бесконечности» (1904), в которой русский мыслитель анализирует взгляды Г. Кантора на бесконечность, он указывает, что блж. Августин был одним из тех немногих представителей латинской патристики, кому удалось положительно усвоить понятие «актуальной бесконечности»³³⁵. В дополнение приведем здесь характеристику, которую дал главному сочинению Флоренского – «Столп и утверждение Истины» (1914) – Евгений Николаевич Трубецкой в своем отзыве под названием «Свет Фаворский и преображение ума» (1914), сделанном по материалам доклада, прочитанного им в том же году на собрании Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева: «В новейшей религиозно-философской литературе я не знаю равного по глубине анализа того внутреннего раздвоения и распада личности, который составляет саму сущность греха; в литературе прошлых веков та же тема с несравненной яркостью развивается в исповеди блаженного Августина, и в данном отношении о. Флоренский может быть назван его учеником»³³⁶.

Серьезным светским исследованием, затронувшим практически все стороны жизни и учения Августина, стала монография «Блаженный Августин» профессора всеобщей истории Московского университета В. И. Герье, вышедшая отдельным

пережитый Августином опыт греха, мучительной борьбы, сомнений и внезапных, чудесных просветлений. См.: Шестов Л. И. *Sola Fide* – Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. Париж, 1966. С. 123.

³³³ С. Г. Сычева достаточно подробно разобрала историю появления данного посвящения, см.: Сычева С. Г. Аврелий Августин и Вячеслав Иванов: идея «двух градов» // Вестник Томского государственного университета. 2012. №359. С. 64.

³³⁴ Подробнее см.: Tataryn M. I. *Augustine and Russian Orthodoxy*. Lanham, MD: International Scholars Publications, 2000. Pp. 45–52.

³³⁵ См.: Флоренский П., свящ. О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора) // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 87–88.

³³⁶ Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» // Русская мысль. 1914. Кн. 5. С. 29.

изданием в 1910 г. в рамках серии «Зодчие и подвижники Божьего Царства». Данная работа стала результатом его многолетнего (с середины 60-х гг.) изучения средневекового мирозерцания³³⁷, а сам Августин предстает в ней достаточно противоречивой исторической личностью, прошедшей сложную мировоззренческую эволюцию и до конца пытавшейся примирить с христианских позиций свободу воли человека с благодатью и провидением Бога, мировоззренческим центром которой выступал Августинов аскетический идеал. Один из главных выводов в монографии Герье состоит в том, что, несмотря на то, что Августин стал одним из главных строителей средневекового мирозерцания, он остался по большей части непонят в Средние века, а его учение было в существенном виде упрощено для конкретных практических нужд Западной Церкви. «Уровень этой культуры был так не высок и мирские интересы так сильно преобладали в Церкви, что идеал Августина тускнел в этой низменной атмосфере, и настоящий Августин был не всегда понятен тем, кто ссылался на его авторитет»³³⁸.

Также из видных отечественных религиозных философов начала XX века не единожды обращался к Августинову наследию Семен Людвигович Франк (1877-1950), в частности, в таких своих фундаментальных философских трудах как «Предмет знания» (1915), «Непостижимое» (1939) и «Реальность и человек» (1956). В творчестве отца Церкви, которого Франк называет «гениальным психологом духовной жизни»³³⁹, для него наиболее ценной является открытая за тысячелетие до Декарта в «Исповеди» Августина установка на осознание реальности Бога, а соответственно и реальности вообще, посредством внутреннего опыта, как откровения реальности в человеке³⁴⁰. «Впервые с полной отчетливостью и во всем своем значении Августину открылась самоочевидность сверхмирного

³³⁷ В 1915 г. Герье также была издана брошюра «Философия истории от Августина до Гегеля».

³³⁸ Герье В. И. Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Блаженный Августин. М., 1910. С. XII.

³³⁹ Франк С. Л. Реальность и человек. (Мыслители XX века). М., 1997. С. 317.

³⁴⁰ Франк также называет Августина «первым экзистенциалистом», открывшим трагическую сферу человеческого существования на грани Богом и миром, см.: Там же. С. 405.

сверхобъективного бытия»³⁴¹. Но одновременно с этим он критикует августинизм за его антигуманный характер, выработанный особенно в борьбе с пелагианством, требование безусловного подчинения инородному и трансцендентному Божественному началу. Наиболее резкая оценка августинизму философом была дана в письме В. Федоровскому, другу семьи: «Августин проповедовал несвободу человека, его абсолютную парализованность грехом и потому его ничтожество. <...> От Августина начинает преобладать в Христианском мире нехристианское, скорее ветхозаветное представление о полном ничтожестве человека, начинается унижение образа человеческого в христианском сознании»³⁴². Тем не менее общее отношение Франк к Августину оставалось скорее положительным, неслучайно он использует цитаты из сочинений отца Церкви (его «Исповеди» и «Пересмотров») в качестве эпиграфов к своей итоговой работе «Непостижимое»³⁴³.

Имя Августина так или иначе фигурирует в более чем 20 работах Николая Александровича Бердяева (1874-1948), несмотря на то, что тот в целом неоднозначно оценивал наследие латинского учителя³⁴⁴. С одной стороны, Бердяев, как и Франк, называет Августина одним из первых философов экзистенциального типа³⁴⁵, опередившим Декарта в обращении внутрь «Я», к субъекту³⁴⁶, совершившим прорыв к действительному самопознанию³⁴⁷, открывшим в своей «Исповеди» человека нового типа³⁴⁸, построившим первую христианскую философию истории³⁴⁹ и оставившим замечательное учение о времени³⁵⁰.

³⁴¹ Франк С. Л. Реальность и человек. (Мыслители XX века). М., 1997. С. 223.

³⁴² Он же. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 87.

³⁴³ Т. Н. Резвых обращает внимание на то, что страшные события Второй мировой войны заставили Франка пересмотреть свою около августиновскую концепцию теодицеи из «Непостижимого» в сторону идеи не всемогущего, а страдающего Бога. См.: Резвых Т. Н. Конец теодицеи: Семен Франк и другие // Христианское чтение. 2024. №2. С. 182.

³⁴⁴ Бердяев сам признается, что ценит Августина как философа, но очень не любит его как теолога, см.: Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1996. С. 11.

³⁴⁵ См.: Он же. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 104.

³⁴⁶ См.: Он же. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934. С. 59.

³⁴⁷ См.: Он же. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1991. С. 316.

³⁴⁸ См.: Он же. Философия свободы. М., 1911. С. 175.

³⁴⁹ См.: Он же. Смысл истории. Новое средневековье. М., 2002. С. 8.

³⁵⁰ См.: Он же. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934. С. 120.

«Августин был, может быть, первый повернувшийся к экзистенциальной философии субъекта. Он выставил принцип внутреннего опыта, самодостоверности сознания. Он признал сомнения источником достоверности и доказательством моего существования. Душа для него была целостная личность»³⁵¹. С другой стороны, русский философ критикует Августина за сведение роли личности к средству осуществления мирового порядка и его учение о благодати и предопределении, в котором не остается места свободе к добру, видя в этом влияние языческих пережитков времени³⁵², осуждает жестокость августиновского богословия, обрекающего детей, умерших некрещенными, на адские муки³⁵³ и называет большой ошибкой допущение Августином отождествления Церкви с Градом Божьим, отрицательно повлиявшей на католическую доктрину³⁵⁴. Но, пожалуй, наиболее яркая отрицательная характеристика Бердяевым была дана по отношению к проблеме брака и половой любви в сочинениях Августина: «Трактат бл. Августина невозможно читать, таким духом мещанства от него разит. В сущности, трактаты о поле и браке бл. Августина и других суть трактаты по организации родовой жизни и очень напоминают трактаты по скотоводству. Личная любовь, личная судьба совершенно отсутствуют в этих трактатах»³⁵⁵.

Вкратце обозначим, что во второй половине XIX – первой половине XX века о блаженном Августине также писали Евгений Аничков³⁵⁶, Фаддей Зелинский³⁵⁷,

³⁵¹ Бердяев Н. А. Творчество и объективация. Опыт Эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 185.

³⁵² См.: Он же. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1934. С. 163.

³⁵³ См.: Он же. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1996. С. 130.

³⁵⁴ См.: Он же. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин, 1923. С. 236.

³⁵⁵ Он же. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. С. 251.

³⁵⁶ См.: Аничков Е. В. Очерк развития эстетических учений // Вопросы теории и психологии творчества. 1915. Т. 6. Вып. 1. С. 12–21.

³⁵⁷ См.: Зелинский Ф. Ф. Древнее христианство и римская философия // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 66. С. 36–51.

Лев Карсавин³⁵⁸, Дмитрий Мережковский³⁵⁹, Леонид Оболенский³⁶⁰, Константин Победоносцев³⁶¹, Георгий Федотов³⁶², прот. Георгий Флоровский³⁶³ и Густав Шпет³⁶⁴. Однако для подробного анализа мы остановимся далее на фигурах, следующих двух отечественных светских авторов, видных русских философов и юристов – Бориса Николаевича Чичерина (1828-1904) и Евгения Николаевича Трубецкого (1863-1920). Их заслуги для русской «августинианы» сложно переоценить, поскольку они первыми по светской линии решили комплексно рассмотреть и критически оценить религиозно-философское наследие Гиппонского епископа, в том числе относительно его места и исторического значения для христианского Запада. Таким образом, следуя принципу историзма, проанализируем вначале восприятие Августина в философско-правовых трудах Б. Н. Чичерина.

Уникальной работой, за которую принято высоко оценивать заслуги Чичерина как историка политико-правовых идей, стал его 5-томный труд «История политических учений» (1869-92), в основу которого были положены лекции, которые он на протяжении шести лет читал на юридическом факультете Московского университета, прежде чем покинуть свою профессорскую должность в знак протеста против нарушения права автономии университета. В «Истории политических учений» не только наиболее развернуто представлена политическая философия и философия истории самого Чичерина, но и дано подробное изложение всех наиболее значимых, по его мнению, концепций государственного устройства. Исследователь Б. В. Емельянов приводит данные, что только упомянутых

³⁵⁸ См.: Карсавин Л. П. Святой Августин и наша эпоха // Августин: pro et contra. СПб., 2002. С. 389–398.

³⁵⁹ См.: Мережковский Д. С. Лица святых от Иисуса к нам. М., 1997. С. 87–170.

³⁶⁰ См.: Оболенский Л. Е. История мысли. Опыт критической истории философии. 2-е изд. СПб., 1900. С. 74–75.

³⁶¹ См.: Победоносцев К. П. История православной церкви до начала разделения церквей. 5-е изд. СПб., 1892. С. 178–187.

³⁶² См.: Федотов Г. П. Письма бл. Августина (Classis prima) // Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 1. М., 1996. С. 51–79.

³⁶³ См.: Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Путь. 1934. №44. С. 15–26.

³⁶⁴ См.: Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст-1989. М., 1989. С. 231–260.

мыслителей в труде правоведа более двухсот, «причем политические взгляды большинства из них подвергнуты тщательному анализу»³⁶⁵. Для Чичерина, «политическое учение» – это некоторая политическая теория внутри значимой философской системы, которая появилась на определенном этапе практического развития государственных учреждений; ретроспективное осмысление философами ключевых проблем политики и общественной практики³⁶⁶. Так, отдельный раздел в первом томе посвящен периоду патристики и конкретно наследию Аврелия Августина, а также его влиянию на средневековую и новоевропейскую мысль. Помимо этого, Чичерин касался фигуры христианского апологета и в другом своем масштабном труде – «Курс государственной науки» (1894-1898) в главе об отношении государства к Церкви.

Следует уточнить, что взгляды Чичерина в значительной степени сформировались еще в годы обучения на юридическом факультете Московского университета (1845-1849) под влиянием таких заслуженных профессоров как К. Д. Кавелин, П. Г. Редкин, С. М. Соловьев и Т. Н. Грановский. С последним у Чичерина установились наиболее доверительные отношения, он признавал его своим учителем, привившем ему любовь к философии и особенно к Гегелю. В своих «Воспоминаниях» он позднее напишет: «Если Редкин мог дать толчок философскому мышлению, если у Кавелина можно было научиться основательному изучению истории русского права по памятникам, то широкое историческое понимание можно было получить только от Грановского. Сами Кавелин и Соловьев от него научились правильно смотреть на историю»³⁶⁷.

³⁶⁵ Емельянов Б. В. Борис Чичерин: Интеллектуальная биография и политическая философия. Екб., 2003. С. 84.

³⁶⁶ Е. Н. Моцелков указывает, что понятия «история философии права» и «история политических учений» в то время в российской политической науке считались идентичными, но университетские профессора, чтобы избежать возможной критики «сверху», предпочитали использовать первый вариант, тогда как, покинувший уже на тот момент университет, Чичерин отдавал предпочтение второму. См.: Моцелков Е. Н. Философия и государствоведение (политическая наука) в Императорском Московском университете (1860-е – 1917 гг.): пример синтеза гуманитарных наук // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. №4. С. 4–14.

³⁶⁷ Русское общество 40-50-х годов XIX века. Ч. II. Воспоминания Б. Н. Чичерина. М., 1991. С. 34.

Для того, чтобы понимать, с каких позиций Чичерин рассматривает личность Августина, необходимо упомянуть о том, что правовед принадлежит к государственной школе русской историографии, решающее влияние на которую оказало учение Гегеля о диалектическом раскрытии Духа как ключу к историческому процессу, развивающемуся в сторону большего расширения индивидуальной свободы. На его верхней ступени оказывается современное европейское государство (в форме конституционной монархии), представляющее собой общность социальных отношений, которая основана на личной свободе и равенстве всех граждан перед законом. По определению Чичерина, «государство есть союз народа, связанного законом в одно юридическое целое, управляемое верховною властью для общего блага»³⁶⁸, а его высшая цель состоит в сочетании свободы и порядка. Но, несмотря на то, что Чичерин – убежденный государственник, он признает свободного индивида с его правами и интересами основным сущностным элементом государства. Консервативная сторона его философии лишь настаивает на том, что свобода личности никогда не должна доходить до крайних форм, где государству становится невозможно выполнять свои задачи (в качестве примера он приводит ситуацию в современной ему Англии). Зарубежный исследователь А. Келли отмечает, что консерватизм Чичерина проистекал из старогегельянской интерпретации диалектики как оправдывающей сохранение действующей власти, против ее низвержения³⁶⁹.

Русский философ разделяет свободу внешнюю, регулирующуюся правовым законом и реализующуюся внутри гражданского общества и свободу внутреннюю, которая регулируется одним лишь нравственным законом и совестью. Конечно, внутренняя свобода может проявляться посредством определенных действий, переходя тем самым в свободу внешнюю, но в духе классической либеральной концепции прав и свобод Чичерин настаивает, что правовое принуждение тут становится допустимо, лишь если начинает нарушаться свобода другого. Таким

³⁶⁸ Чичерин Б. Н. Курс государственной науки: в 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 3.

³⁶⁹ Kelly A. «What is real is rational»: The political philosophy of B. N. Chicherin // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1977. Vol. 18. №3. P. 203.

образом, различие между правом и нравственностью, по Чичерину, носит качественный, а не количественный характер (за стремление подчинить и вывести право из нравственного идеала правовед критиковал Владимира Соловьева и в особенности его определение права как минимума Добра³⁷⁰) – нравственный закон обязывает, но не принуждает, юридический или государственный закон же обязывает и принуждает. Однако он уточняет, что повиновение государственному закону имеет свои пределы: «Когда государство распоряжается в собственно ему принадлежащей области общественных отношений, повиновение должно быть полное, и ссылки на совесть быть не может. Но когда оно, выходя из пределов, поставленных ему собственной его природой и существом юридического закона, хочет насиловать совесть человека в той области, в которой она не может сложить с себя ответственность за совершенное дело, тогда безусловная обязанность повиновения прекращается»³⁷¹. В качестве исторического примера, как может поступить человек, оказавшись в подобной ситуации, Чичерин приводил подвиги христианских мучеников первых трех веков, не повиновавшихся приказаниям властей поклоняться идолам.

Здесь следует уточнить отношение Чичерина к религии и христианству, в частности. По его собственному признанию, Чичерин поступал на юридический факультет «искренним сыном Православной Церкви»³⁷², но уже в скором времени под влиянием светской университетской атмосферы и в первую очередь в связи с увлечением гегелевской философией «от его младенческой веры не осталось

³⁷⁰ Спор вокруг данной формулировки относится ко времени 1890-х годов, написания соловьевского этического труда «Оправдание добра», но еще прежде в начале 1880-х годов Чичерин стал автором весьма критической рецензии на «Критику отвлеченных начал» Соловьева, где правовед в том числе весьма нелестно отозвался об идее «свободной теократии» философа, которая, по мнению Чичерина, в такой же степени противоречила здоровому государственному и церковному началам, как и признаваемая Соловьевым «ложной» средневековая теократия, поскольку в конечном счете данная система неизбежно ведет к смешению нравственных и юридических начал – аналогичную допущенную ошибку, как мы далее убедимся, Чичерин будет вменять и Августину. См.: Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. Разбор соч. Владимира Соловьева: «Критика отвлеченных начал». М., 1880. С. 95.

³⁷¹ Он же. Курс государственной науки: в 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 27.

³⁷² Русское общество 40-50-х годов XIX века. Ч. II. Воспоминания Б. Н. Чичерина. М., 1991. С. 20.

ничего»³⁷³. Позднее философ вспоминал, что на последующие пятнадцать лет православную веру, которую он считал отжившей религией, для него заменили вера в науку и будущую религию Духа. Переломным оказалось начало 1865 года, когда Чичерин во время путешествия по Италии перенес тяжелое заболевание тифом и, находясь при смерти, ощутил острую необходимость присутствия в бытии человека Бога как живого Существа, а не просто суммы метафизических начал. После выздоровления он впервые за много лет исповедовался и причастился, а христианство из религии прошлого, приобрело в его философской системе значение места, в котором нравственность находит самую твердую опору³⁷⁴.

Критически перерабатывая идеи Гегеля, Чичерин дополняет положение немецкого мыслителя о трех союзах – семье, гражданском обществе и государстве – четвертым, не менее важным элементом – церковной организацией. Своеобразное «переворачивание Гегеля» присутствует у Чичерина и в иерархии ступеней развития духа, где религия ставится выше теоретической философии: «Философия относится к религии, как чистая мысль к живому единению, т.е. как отвлеченно-общее начало к конкретному единству»³⁷⁵. Хотя нравственный закон, по Чичерину, вытекает из самой природы человека как разумно-свободного существа, именно религией человеческая совесть связывается и направляется. Из этого выходит его определение Церкви как общественного союза, опирающегося на внутреннее свободное отношение любви человека к Богу, в котором люди обретают нравственную опору и руководство.

Для Чичерина глубинный принцип свободы не отделим от христианства, где даже грехопадение понимается как акт свободной воли. «Церковь, со своей стороны, никогда не может нарушить свободы совести, ибо церковная власть принудительной силы не имеет. Она может действовать только силой нравственной, следовательно, путем свободы»³⁷⁶. Но правовед, конечно, понимал,

³⁷³ Русское общество 40-50-х годов XIX века. Ч. II. Воспоминания Б. Н. Чичерина. М., 1991. С. 40.

³⁷⁴ В книге «Наука и религия» (1879) Чичерин подробно изложит свои размышления о том, как должно быть устроено взаимное отношение этих двух важнейших элементов человеческого духа.

³⁷⁵ Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1879. С. 226.

³⁷⁶ Он же. Курс государственной науки: в 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 266.

что в церковной истории было много примеров обратного – принуждения к вере и борьбы с инакомыслием, поэтому отдельную главу в своем «Курсе государственной науки» он посвящает отношению государства к Церкви. Поскольку свобода совести, по его мнению, оказывается под угрозой именно в ситуации, когда церковная власть получает поддержку от власти государственной, обладающей принудительной силой. Тесный союз Церкви и государственной власти, согласно Чичерину, противоречит существу их обоих: «Государство проникается чуждыми ему церковными началами и становится судьей религиозной истины, которую оно водворяет силой внешнего принуждения, через что оно является деспотическим. А со своей стороны, нравственная сила церкви превращается в силу материальную; вместо живой веры устанавливается насильственное повиновение, через что коренное начало церковного союза получает превратный характер»³⁷⁷. В этой связи неудивительно достаточно негативное отношение Чичерина к теократической модели правления. Он ставит ей в вину искажение смысла Священного Писания и конкретно слов Христа: «Царство Мое несть от мира сего», и поэтому считает, что средневековая борьба пап и германских императоров «неизбежно должна была кончиться победой последних»³⁷⁸.

Таким образом, по Чичерину, должна существовать определенная дистанция между Церковью и государством, чтобы первая сохраняла свой моральный облик, а второе – свой прогрессистский дух. Он пишет, что нравственная сторона политики состоит не в принуждении к нравственности, потакая господствующей Церкви, а в последовательном направлении народа к достижению общего блага. Единственное исключение для ограничения прав верующих философ оставляет в отношении сект, отрицающих государственную власть и исповедующих деструктивные, противные нравственности начала, ведущие к преступным деяниям (например, скопцы, мормоны). «Однако, за этими исключениями, всякое

³⁷⁷ Чичерин Б. Н. Курс государственной науки: в 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 266–267.

³⁷⁸ Там же. С. 131.

вероисповедание должно быть терпимо, в силу свободы совести»³⁷⁹. Последовательно следуя своим принципам, Чичерин выступал за отмену в России ограничений гражданских прав старообрядцев, штундистов, евреев и других конфессиональных групп, в качестве образца признавая знаменитую формулу итальянского либерального реформатора Камилло Кавура (1810-1861): «свободная Церковь в свободном государстве». Именно с этих позиций, Борис Николаевич Чичерин в своих сочинениях, и главным образом в первом томе «Истории политических учений», рассматривает личность и политико-философское наследие Августина Гиппонского³⁸⁰.

Как уже было нами отмечено, Чичерин дополняет гегелевскую триаду союзов четвертой формой человеческого общежития в лице Церкви, и в соответствии с этим во введении к книге выделяет три возможные модели их единства в государстве: на началах семейного быта – патриархальное, на началах частного права – патримониальное (или вотчинное) и на церковных началах – теократическое³⁸¹. Последнее отличает то обстоятельство, что Церковь в отличие от семьи и гражданского общества неоднократно начинала претендовать на значительную часть функций государства. Именно это составило, согласно Чичерину, основной конфликт средневекового политического устройства.

С одной стороны, отмечает правовед, Церковь в эту переходную эпоху являлась главной защитницей тенденции к порядку и единству, выразительницей общечеловеческого нравственного начала, с другой стороны, в материальной

³⁷⁹ Чичерин Б. Н. Курс государственной науки: в 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 293.

³⁸⁰ Г. В. Бежанидзе приводит примечательный эпизод обращения к авторитету Августина из середины XIX в., когда в связи с воцарением императора Александра II была возобновлена дискуссия о необходимости смягчения политики по отношению к раскольникам. Для аргументации позиции Синода чиновником особых поручений обер-прокуратуры К. К. Зедергольмом была составлена пояснительная записка в пользу необходимости сохранения принудительных мер, в которой, помимо ссылок на канонические правила и примеров из церковной истории, также использовались цитаты из антидонатистских посланий Августина. Подробнее см.: Бежанидзе Г. В. Блаженный Августин и святитель Филарет об участии государственной власти в деле обращения еретиков и раскольников в православие // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 48–57.

³⁸¹ Четыре основных слагаемых государства, по Чичерину, составляют: власть, свобода личности, система права и наличие высшей, идеальной цели общественной жизни.

власти королей и императоров воплотились начала частного права и личной свободы. Хотя теократическая идея видится Чичерину ложной по своей сути, он признает ее влияние, идущую из приоритета морального начала над остальными – «вследствие этого средневековое мышление носит на себе характер преимущественно теократический»³⁸². Но отечественный автор подчеркивает, что у ранних христиан была прямо противоположная позиция касательно отношений церковной и светской властей – они признавали законность действующего порядка и требовали для себя только свободы духовной. Однако по мере того как христианская вера под покровительством императоров становилась господствующей в Римской империи, сложилась и вторая точка зрения о том, что священство стоит над царской властью, как дух над плотью, а сами иерархи стали апеллировать к государственной власти для преследования язычников и еретиков. Таким образом, в начале V столетия, когда еще внутри самой Церкви существовало двойное стремление: одно направленное к превознесению власти церковной, другое – к покорности от власти светской, в западноевропейской мысли возникает учение блаженного Августина – «величайшего из учителей Западной церкви»³⁸³, – как называет его Чичерин.

В качестве первого важного аспекта политического учения Августина русский философ разбирает его отношение к вопросу о свободе совести и позиции к ней государственной власти на примере его полемики с донатистами. Чичерин кратко пересказывает³⁸⁴ взгляды сторон этого известного конфликта, при этом его симпатии скорее находятся на стороне оппонентов Гиппонского епископа, поскольку самому Чичерину была близка точка зрения, что вера не подлежит принуждению. По его мнению, Августин, обосновывая возможность применения принудительной силы государства в разрешении религиозных споров, ошибочно смешивает нравственные и юридические начала (для Чичерина, как мы уже ранее

³⁸² Чичерин Б. Н. История политических учений: в 5 т. Т. 1. М., 1869. С. 14.

³⁸³ Там же. С. 110.

³⁸⁴ В качестве основного источника по донатистскому расколу Чичерин использует труд немецкого протестантского историка Августа Неандера «Всеобщая история христианской религии и Церкви» (т. 1-5, 1825-1845).

подчеркнули, они сущностно отличны). Правовед ставит Августину в вину, что тот в апологетических целях отошел от изначальных основ христианской веры: «Учителя христианства первые провозгласили свободу совести, как неотъемлемое право человека»³⁸⁵. В качестве примера искажения Августином смысла Писания, Чичерин приводит популярный эпизод с его более жестким латинским переводом слов Христа из притчи о большом ужине (Лк. 14:23): «заставь их войти» («*compelle intrare*») вместо «убеди прийти», который в дальнейшем был взят на вооружение католической инквизицией. Другой пример ошибочной аргументации Августина в пользу принуждения Чичерин приводит в «Науке и религии»: «Августин утверждал, что, когда человек в безумии бежит к пропасти, мы обязаны для собственного его спасения насильно его остановить. Тут сравнение нравственного действия с физическим дает совершенно ложный оборот вопросу. Та пропасть, в которую стремится человек, отпадающий от истинной веры, есть нравственное зло, в которое ввергает его внутреннее влечение. Воздержать это влечение может только Тот, в чьих руках находятся сердца людей. Но Бог действует на человека внутренне, а не путем внешнего принуждения. Поэтому и Церковь, получающая свою власть от Бога, не может действовать иначе»³⁸⁶.

При этом, хотя Чичерин и делает в своем обзоре творчества Августина пометку, что тот изначально не был противником свободы совести, подробно ход многолетней дискуссии Августина с донатистскими епископами и как с течением времени менялась позиция христианского апологета, им не разбирается, что приводит к значительному упрощению взглядов христианского мыслителя³⁸⁷. На деле, столкнувшись уже в первые годы своего служения в Церкви с сильным сопротивлением от донатистов, Августин достаточно продолжительное время старался избежать возможного насилия и решить конфликт путем проповедей и публичных диспутов с раскольниками, но те последовательно отказывались от

³⁸⁵ Чичерин Б. Н. Курс государственной науки: в 3 т. Т. 1. М., 1894. С. 273.

³⁸⁶ Он же. Наука и религия. М., 1879. С. 268.

³⁸⁷ Подробнее о полемике блаженного Августина с донатистами см.: Friend W. H. C. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1952; *The Donatist schism: controversy and contexts*. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.

диалога³⁸⁸. Не было все столь однозначно и в вопросе поддержки вмешательства государства в церковные дела, как это описывает Чичерин: во второй половине IV в. донатистами были поддержаны антиримские восстания Фирма и Гильдона (напомним, что Чичерин допускал ограничения прав сект, ведущих антигосударственную деятельность), и это не могло не повлиять на отношение к ним метрополии. Дж. Хейкинг обращает внимание на то, что Августин поддерживал принуждение только в отношении воинствующих еретиков и их лидеров, которые подстрекали к насилию, а многие из его кажущимися жестокими высказываний следует понимать, как часть распространенной в то время римской политической риторики³⁸⁹.

Следующей темой в творческом наследии Августина Чичериным была рассмотрена не менее известная его полемика с пелагианами (ее он также разбирает с опорой на четвертый том «Всеобщей истории» Неандера). Основное различие между взглядами Августина и Пелагия состояло в том, что для первого свобода человека после грехопадения Адама заключалась в невозможности прийти к праведной жизни своими силами, без Божественной благодати, пелагиане же отрицали коренную испорченность человеческой природы, отстаивали возможность спасения собственными заслугами и признавали добродетель даже у язычников. Для Чичерина и как философа, и как юриста, и как православного христианина Августинова трактовка свободной воли была крайне неприемлема. Он критикует отца Западной Церкви за излишний радикализм и по сути доведение отрицания свободы до полного, метафизического учения: «Августин выработал в самой крайней форме учение об абсолютном предопределении Божьем как вечном, мировом законе правды. Свобода в человеке допускалась единственно для того,

³⁸⁸ Современный отечественный исследователь А. Л. Мамонтов полагает, что причинами перемен во взглядах Августина в пользу применения насильственных мер стали рост беспорядков и числа нападений на католических священников, а самое главное практические результаты от принудительных средств. См.: Мамонтов А. Л. Отношение Августина Блаженного к законам против донатистов (по материалам переписки) // Индоевропейское языкознание и классическая филология: материалы междунар. науч. конф. СПб., 2016. С. 691–699.

³⁸⁹ Heyking J. V. Augustine and Politics as Longing in the World. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001. P. 2.

чтобы ее осудить. С этой точки зрения мир представлялся разделенным на две резко обозначенные противоположности, на праведных и грешных. Между добром и злом не было середины и переходов»³⁹⁰.

В завершение Чичерин кратко разбирает трактат Августина «De civitate Dei»³⁹¹ как труд, представляющий «полнейшее выражение как нравственного, так и политического его учения»³⁹². Отдельно отечественный автор заостряет внимание на отношении Августина к рабству, сущность которого тот разбирает в XV главе 19 книги «Града Божия». Он считает, что предложенная Августином формула «рабство как наказание за грехи» является оправданием его. Но Чичерин здесь усматривает явное противоречие: господа, напротив, часто намного греховнее своих рабов, следовательно, заключает историк, этим нельзя объяснить рабство, тем более, потомственное³⁹³. «Учреждение, проистекающее из чисто человеческих отношений, возводится здесь на степень божественного установления, которого сокровенные причины остаются нам неизвестными»³⁹⁴.

Наконец, в завершение своего анализа, Чичерин проблематизирует Августиново определение государства и его функций. Русский философ делает вывод, что для Гиппонского епископа главное предназначение земного государства состоит в поддержании социального порядка, но на практике оно не в состоянии исполнить эту задачу, поскольку лишено высшей нравственной силы и не

³⁹⁰ Чичерин Б. Н. История политических учений: в 5 т. Т. 1. М., 1869. С. 115.

³⁹¹ Павел Хондзинский обращает внимание, что само название Августинова сочинения Чичерин переводит как «О божественном государстве», см.: Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августианины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 39.

³⁹² Чичерин Б. Н. История политических учений: в 5 т. Т. 1. М., 1869. С. 115–116.

³⁹³ Например, К. Чемберс подчеркивает, что богослов по-разному использовал термины «господство» и «рабство» применительно к политической и бытовой сферам – в первом случае он говорит, что «по природе», в том состоянии, в котором человека сотворил Бог, ни один человек как разумное существо не является рабом будь то другого человека или греха (то есть что без грехопадения не было бы состояния господства одних людей над другими), однако в бытовой сфере Августин полагал справедливым отношение господства мужа к своей жене, поскольку оно соответствовало естественному неравенству между полами в разуме – он считал, что воля женщин слабее в сопротивлении греховным страстям, поэтому для их же блага им следовало попасть в зависимость от воли мужчин. См.: Chambers K. Slavery and Domination as Political Ideas in Augustine's City of God // Heythrop Journal. 2013. Vol. 54. №1. Pp. 15–16.

³⁹⁴ Чичерин Б. Н. История политических учений: в 5 т. Т. 1. М., 1869. С. 119.

устремлено к высшему благу, которое есть Бог. Чичерин разбирает определение государства у Августина как собрание людей, связанное какой-либо общественной связью³⁹⁵, и его известное сравнение государственной власти с разбойничьей шайкой, и находит подобное восприятие государства противоречивым. Поскольку богослов, с одной стороны, говорит, что все на земле должно подчиняться государству, ибо оно охраняет гражданский мир, и Божественный Град (Церковь) также пользуется им, пока находится на земле, но и одновременно он называет земное государство – царством дьявола, лишенным всякой внутренней правды. «Как может божественное государство подчиняться его законам?»³⁹⁶ – замечает по этому поводу Чичерин. Подобное противоречие историк объясняет тем, что Августин, выставив в своем учении во всей резкости нравственную противоположность двух миров, между небесным порядком и земным, между законом и свободой, в отдельных моментах шел на уступки, оставляя возможность для сотрудничества светской и духовной областей. Делал он это под давлением окружавшей его жизни, требовавшей от Церкви периодически обращаться за помощью государства для той же борьбы с еретиками, хотя для себя Августин верным считал радикальное разделение двух форм власти, где полное предпочтение должно было отдаваться внутрицерковной жизни. «Воззрение Августина в своих основаниях шло слишком наперекор действительности. Доведенное до крайних последствий, оно противоречило самому христианскому учению, которое признавало всякую власть, следовательно, и земную, исходящую от Бога»³⁹⁷.

Таким образом, завершая обзор политического учения Августина, Чичерин приходит к выводу, что богослов не рассматривает собственно политическую сторону проблемы отношения Церкви и государства, отдавая предпочтение нравственной³⁹⁸. Еще одним важным заключением Чичерина оказывается

³⁹⁵ См.: Augustinus Hippoensis. De civ. Dei. XV. 8. 2.

³⁹⁶ Чичерин Б. Н. История политических учений: в 5 т. Т. 1. М., 1869. С. 120.

³⁹⁷ Там же. С. 121.

³⁹⁸ Вопрос о том, можно ли говорить о «политической философии» Августина, остается достаточно дискуссионным и у современных августиноведов. Так, П. Вейтман утверждает, что

положение о том, что собственные взгляды Августина были противоположны генеральной тенденции развития политической мысли средневековья, которая вела к идее единства церковной и светской властей. Интересно, что в этом плане интерпретация им августиновского наследия прямо противоположна точке зрения Евгения Николаевича Трубецкого, рассматривающего Августина в своей магистерской диссертации 1892 года в первую очередь как родоначальника теократического идеала Средних веков и отца латинского христианства в его односторонней форме³⁹⁹. Надо сказать, что Трубецкой точно был достаточно хорошо знаком с трудами Чичерина (в своей докторской диссертации он несколько раз ссылается на страницы из первого тома «Истории политических учений») и даже апеллировал к чичеринскому определению теократии в качестве наиболее корректного, о чем мы подробнее скажем далее, разбирая «августиниану» Трубецкого.

В заключение необходимо отметить, что, хотя Борис Николаевич в своем историческом труде достаточно подробно излагает политические теории средневековых мыслителей, особенно Августина Гиппонского и Фомы Аквинского, будучи приверженцем идеалов внутренней свободы личности и независимого от Церкви государства, а также по-гегелевски диалектически и прогрессистки рассматривая ход исторического процесса, философ не находит в их учениях идей, созвучных своим взглядам, – его симпатии находятся на стороне более поздних политических мыслителей Европы, таких как Макиавелли и Монтескье. В этом плане следует признать, что Августин как политический мыслитель для Чичерина является фигурой важной, но далеко не первостепенной. Это подтверждает и тот факт, что, когда в 1897-1898 гг. в Москве в рамках популярной тогда серии «Библиотека для самообразования», вышел

по текстам Августина действительно можно восстановить определенный набор политических взглядов, но он будет представлять собой не политическую философию, а разрозненный и в значительной степени теологизированный свод политической мысли, который сам Августин никогда не собирался систематизировать. См.: Weithman P. J. Augustine's Political Philosophy // The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 234.

³⁹⁹ Хотя оба автора придерживаются одного мнения, что Григорий VII имел определенное переложение теории Августина об отношении божественного государства к земному.

подготовленный Чичериным двухтомник «Политические мыслители древнего и нового мира», по сути представляющий собой выжимку из еще не до конца изданной «Истории политических учений», места для Августина в нем не нашлось, и после Аристотеля Средние века правовед начинает сразу с Фомы Аквинского.

Наконец, вероятнее всего, по причине того, что Чичерин исследовал учение Августина в рамках своих более общих историко-философских и политико-правовых занятий, его рецепция Августина оказалась практически полностью не замечена в кругу светских ученых – его современников, занимавшихся изучением Августина⁴⁰⁰. Равно как и по духовно-академической линии мы не находим у кого-либо из русских патрологов-августиноведов конца XIX – начала XX вв. труд Чичерина в перечне исследовательской литературы об отце Церкви. Единственным исключением с оговоркой можно назвать сочинение преподавателя КазДА Н. П. Родникова «Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью» 1897 г., где во введении автор несколько раз ссылается на «Историю политических учений»⁴⁰¹. Сочинения Чичерина также не упоминаются в контексте изучения августинизма в каких-либо энциклопедических статьях. В этой связи историко-философская рецепция взглядов блаженного Августина Б. Н. Чичериным интересна нам скорее с содержательной стороны, а также своим статусом первого обстоятельного светского отклика на латинского учителя в России, нежели влиятельностью выводов исследования. Это во многом отличает ее от работ младшего современника Чичерина – Евгения Николаевича Трубецкого⁴⁰², которые будут нами рассмотрены далее в рамках второй главы.

⁴⁰⁰ Евгений Трубецкой, например, не упоминает Чичерина в диссертации в числе своих предшественников, обративших взор на Августинов «Град Божий».

⁴⁰¹ При этом Родников цитирует Чичерина все же не в контексте рассмотрения собственно взглядов Августина, но устройства средневековой политико-правовой системы в целом, см.: Родников Н. П. Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью, сравнительно с учением о том же отцов, учителей и писателей Церкви первых четырех веков и средневековых теократических богословов Западной Церкви. Казань, 1897. С. IX–X.

⁴⁰² В свою очередь, кн. Е. Н. Трубецкой оставит в своих «Воспоминаниях» весьма яркую характеристику о встречах с Чичериным времени учебы в университете, хотя и подчеркнет, что тот не оказал на них с братом хоть сколько-нибудь серьезного влияния. См.: Трубецкой Е. Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 169–171.

2.2 «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке»

Е. Н. Трубецкого в свете русской «августинианы» конца XIX в.⁴⁰³

Монография князя Евгения Николаевича Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке» с подзаголовком «Миросозерцание блаженного Августина», защищенная им в 1892 г. на юридическом факультете Московского университета в качестве магистерской диссертации, примечательна для нас тем, что она была не только высоко оценена современниками философа (причем как по светской, так и по духовно-академической линии)⁴⁰⁴, но и в наши дни сохраняет определенную цитируемость⁴⁰⁵ и занимает видное место в перечне русскоязычных работ об Августине, как одно из наиболее развернутых и оригинальных исследований⁴⁰⁶.

Так, по мнению И. Б. Гаврилова, до выхода диссертации Трубецкого в России отсутствовали научные труды, «столь глубоко рассматривающие становление религиозно-общественного идеала блж. Августина, происхождение которого имело важное значение для понимания отношений Восточной и

⁴⁰³ Часть материалов данного раздела диссертации впервые была отражена в следующей публикации, выполненной автором лично, которая в качестве апробации результатов исследования вышла в журнале, включенном в Список рецензируемых научных изданий по философским наукам, утвержденный решением Ученого совета МГУ имени М. В. Ломоносова: Рухмаков М. И. «Августиниана» Е. Н. Трубецкого в зеркале его современников // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6. №4. С. 184–203.

⁴⁰⁴ В частности, «Миросозерцание блаженного Августина» было упомянуто в числе наиболее известных сочинений об Августине в русской литературе в именной статье в «Православной Богословской энциклопедии» начала XX в., см.: Лопухин А. П. Августин // Православная Богословская энциклопедия: в 12 т. Т. 1. Пг., 1900. С. 112. Также магистерскую диссертацию Трубецкого можно встретить в перечне патрологических исследований уже в каталоге книг библиотеки Московской духовной академии за 1897 г., см.: Корсунский И. Н. Систематический каталог книг библиотеки Московской духовной академии: в 5 т. Т. 4. Вып. 7. Сергиев Посад, 1897. С. 80.

⁴⁰⁵ Например, см.: Алонцева Д. В. Августин Блаженный об истоках теократической государственности в Византийской империи // Образование и право. 2019. №6. С. 179–181.

⁴⁰⁶ Крупный отечественный историк средневековой философии Г. Г. Майоров в работе «Формирование средневековой философии» (1979) упоминает сочинение Трубецкого в числе наиболее важных исследований об Августине, см.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 410.

Западной Церквей»⁴⁰⁷. Историк Е. С. Федотенков указывает, что книга философа заслуживает внимания тем, что долгое время оставалась «единственной в отечественной науке, целиком посвященной историческим и правовым воззрениям Августина»⁴⁰⁸, тогда как исследователь Т. В. Епифанова полагает, что подъем интереса к изучению трудов блж. Августина в отечественной науке конца XIX в. отчасти был вызван именно историко-философскими изысканиями Е. Н. Трубецкого: «Открытая более 100 лет назад князем Трубецким серия исторических исследований продолжалась вплоть до 1917 года»⁴⁰⁹.

При этом сегодня можно встретить две разные точки зрения на историко-философскую составляющую работы Трубецкого касательно выводов и оценок русского философа в отношении биографии и учения отца Церкви, а также его исторического значения для христианского Запада. Согласно первой, магистерская диссертация Трубецкого рассматривается чуть ли не в качестве самого капитального вклада российской дореволюционной науки в формирование объективной точки зрения на роль Августина в становлении христианского мировоззрения⁴¹⁰. Другого мнения придерживается прот. П. Хондзинский, который обращает внимание на религиозно-философскую специфику восприятия наследия Гиппонского епископа в книге Трубецкого, более всего проявляющуюся в тех местах, где правовед пытается критиковать Августина за его отхождение от идеалов «истинной Церкви», замечая в «Миросозерцании блаженного Августина» своеобразное сообщение, адресованное Трубецким своему старшему товарищу – философу Владимиру Соловьеву. В результате, отечественный специалист приходит к заключению, что «перед нами, быть может, не столько беспристрастное

⁴⁰⁷ Гаврилов И. Б. К характеристике религиозно-философского мировоззрения князя Е. Н. Трубецкого // Труды кафедры богословия СПбДА. 2022. №3 (15). С. 85.

⁴⁰⁸ Федотенков Е. С. Социально-политические взгляды Аврелия Августина: дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 1999. С. 7.

⁴⁰⁹ Епифанова Т. В. Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного. М., 2012. С. 5.

⁴¹⁰ Подобная оценка, в частности, встречается у И. И. Евлампиева, см.: Евлампиев И. И. Проблема соединения земного и божественного в философском творчестве Е. Н. Трубецкого // Евгений Николаевич Трубецкой. (Философия России первой половины XX века). М., 2014. С. 16.

историческое исследование, сколько облеченный в научно-историческую форму миф»⁴¹¹.

В свою очередь, помимо сказанного выше, августиновскую рецепцию Е. Н. Трубецкого отличает ее заметно выраженный критический характер, следующий из отождествления философом учения исторического Августина со средневековым латинским элементом, с «односторонней» западной формой христианства, окончательно закрепленной «Великим церковным расколом» (1054). Августин для Трубецкого является не просто авторитетным на Западе церковным учителем, но фактическим «апологетом латинской идеи в христианстве»⁴¹² со всеми ее сомнительными для мирозерцания православного Востока сторонами, что представляется нам одним из наиболее показательных примеров «жесткой» версии восприятия Августина как отца Западной Церкви в отечественной религиозно-философской традиции второй половины XIX – первой половины XX вв.

Подходя к магистерской диссертации Е. Н. Трубецкого, стоит учитывать, что философская реконструкция мировоззрения Августина и анализ его учения изначально являлись для философа не самостоятельной исследовательской задачей, а частью более масштабного проекта по выявлению идейных оснований средневековой латинской теократии⁴¹³. В частности, в предисловии работы Трубецкой пишет, что выбор V века из истории западного христианства для своего магистерского исследования связан тем, что «в эту эпоху крушения Западной Римской империи впервые ясно обрисовывается облик средневековой латинской теократии и формулируются те основные принципы, коими определяется ее отличие от христианства восточного»⁴¹⁴. Мотивацию для своих занятий

⁴¹¹ Хондзинский П., прот. Мирозерцание Е. Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Мирозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 22.

⁴¹² Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 209.

⁴¹³ А генезис средневекового мировоззрения, в свою очередь, интересен Трубецкому в качестве повода для рассуждения о теоретических предпосылках папства и латинского христианства, а также причинах отпадения Запада от идеалов Вселенской Церкви.

⁴¹⁴ Там же. С. VI–VII.

Августином он также объясняет в письме старшему брату, философу С. Н. Трубецкому (1862-1905) летом 1891 года⁴¹⁵: «V век для меня интересен именно потому, что в нем раскрываются теоретические предположения латинского христианства, и потому самому, в значительной степени, объясняется последующая его судьба»⁴¹⁶. И соответственно, в изначальных планах Трубецкого было рассмотреть взгляды всех главнейших представителей латинского христианства указанной эпохи, заложивших основы средневековой католической программы, от Сальвиана Марсельского до папы Льва Великого (именно поэтому монография была им озаглавлена как первая часть исследования), однако последовательно осуществить замысел ему не удалось.

Здесь необходимо подробнее раскрыть, откуда вообще у Евгения Трубецкого во второй половине 1880-х годов возникает научный интерес к выяснению сущности теократической идеи западной Церкви. Как мы можем судить, в университетские годы (1881–1885), поступив на юридический факультет Московского университета на кафедру философии и энциклопедии права, он, как и Сергей Николаевич Трубецкой, был сильнее всего увлечен культурой и философией античной Греции. В своих «Воспоминаниях» (изданы посмертно в 1921 г.) Евгений Николаевич напишет, что еще на первых университетских курсах внимательно проштудировал 5-томную «Философию греков в ее историческом развитии» Э. Целлера и Платона с Аристотелем в оригинале⁴¹⁷. Неудивительно, в этой связи, что его кандидатское сочинение «Рабство в древней Греции» (1886) было посвящено именно истории античной мысли. По окончании в 1885 г.

⁴¹⁵ Переписка братьев Трубецких, подготовленная к изданию их сестрой княжной Ольгой Николаевной Трубецкой (1867-1947), которая недавно впервые была опубликована усилиями К. Б. Ермишиной, представляет для нас большой интерес в контексте рассмотрения научных изысканий Евгения Трубецкого 1880-х и 1890-х годов, поскольку она позволяет нам достаточно подробно реконструировать ход работы философа над «Религиозно-общественным идеалом западного христианства в V веке», а также не только более полно передает общий замысел труда, но и раскрывает точку зрения Сергея Трубецкого на философско-богословские занятия его брата.

⁴¹⁶ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 244.

⁴¹⁷ См.: Трубецкой Е. Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 167.

университетского курса кандидатом права Трубецкой получил назначение в Демидовский юридический лицей Ярославля на должность приват-доцента – и, судя по всему, на тот момент в планах его было развить идеи кандидатской работы⁴¹⁸. Косвенно об этом свидетельствует его письмо 1886 г. к Сергею, в котором он комментирует избранную братом тему для магистерской диссертации («Метафизика в древней Греции»): «Выбор диссертации одобряю, он должен повлиять и на мой выбор. Тебе придется предвосхитить многое, о чем я хотел сам писать и что у меня давно уже в голове»⁴¹⁹.

Существует достаточно много свидетельств, позволяющих нам говорить о том, что проблематика научных изысканий Евгения Трубецкого в 1890-е годы сложилась преимущественно под влиянием личности Владимира Соловьева и его проекта «вселенской теократии». В своих «Воспоминаниях» Евгений Николаевич признается, что в университетские годы для обоих братьев «громовым ударом» стала филокатолическая перемена в церковных воззрениях Соловьева, чья «Критика отвлеченных начал» (1880) вместе с богословскими работами Хомякова за несколько лет до этого стали отправной точкой для их возвращения к «вере отцов», и его разрыв со старым славянофильством во главе с И. С. Аксаковым (1823-1886). «Ни я, ни мой брат Сергей за Соловьевым не последовали; теократических его увлечений мы не разделяли. Но тем не менее Соловьев остался для нас тем центром, из которого исходили все умственные задачи, философские и религиозные; от него же исходили важнейшие для нашего умственного развития толчки»⁴²⁰. Из письма С. Н. Трубецкого к брату от 1883 года мы также можем сделать вывод о том, что еще за несколько лет до их очной встречи на лопатинских средах Евгений намеревался написать Соловьеву по поводу папского вопроса, однако тогда его от этого, по всей видимости, отговорил Сергей, указав на то, что

⁴¹⁸ Этой версии также придерживается исследователь А. А. Носов, см.: Носов А. А. История и судьба «Миросозерцания Вл. С. Соловьева» // Евгений Николаевич Трубецкой. (Философия России первой половины XX века). М., 2014. С. 84–85.

⁴¹⁹ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 136.

⁴²⁰ Трубецкой Е. Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 169.

он не был еще в должной мере знаком с историей Церкви и догмата, чтобы аргументированно оспорить соловьевскую позицию⁴²¹.

В этой связи весьма вероятно, что именно личное знакомство Евгения Николаевича с Владимиром Сергеевичем в октябре 1886 года, сразу начавшееся с горячего многочасового спора между ними о папстве и судьбе Церкви, стало тем событием, которое подтолкнуло Трубецкого к принципиальному изменению темы научной работы⁴²². Подробности своего «диспута» с Соловьевым, как его охарактеризовал сам Евгений, он в дальнейшем воспроизведет в письме Сергею и в своих «Воспоминаниях». С его слов, в один момент разговор философов зашел об отношении Восточной и Западной Церквей и том, при каких условиях возможно между ними единение. Соловьев настаивал на единстве общей мистической основы Церкви невидимой, которая проявляется в двух видимых половинах, находящихся друг к другу в национальном и богословском антагонизме, а также на том, что через апостола Петра сам Спаситель признал необходимость главы видимой Церкви. Трубецкой, оппонировав ему, заявил, что в таком случае существующий антагонизм Церкви видимой означал бы разрыв в самом теле Христовом, которым является Церковь, а последовательная реализация соловьевских замыслов потребовала бы признать братство с протестантами и язычниками. Точка кипения была достигнута, когда Трубецкой поставил Соловьеву в вину субъективное толкование Библии, на что тот вскричал: «Вы не со мной спорите, а со Христом спорите! Отрицать иерархический примат Петра – значит кощунствовать над Библией!»⁴²³. Но уже спустя короткую паузу Соловьев смягчился, посчитав, что обидел молодого собеседника (Евгению на тот момент было двадцать три), извинился и протянул ему руку. «Накричавшись вволю, мы вдруг почувствовали какую-то легкость духа и нежность друг к другу. В конце вечера мы уже весело шутили и хохотали как

⁴²¹ См.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 109.

⁴²² Владимир Соловьев в тот момент как раз заканчивал работу над «Историей и будущностью теократии» (1887) и готовил книгу к напечатанию в Загребе.

⁴²³ Там же.

старые друзья, каковыми мы остались навсегда»⁴²⁴, – рассказывал впоследствии Трубецкой. Тем не менее именно диалог, произошедший в комнате Льва Лопатина, как мы можем предположить, наглядно показал Евгению необходимость углубиться в историю папства и теократического вопроса, чтобы предметно оппонировать Соловьеву⁴²⁵.

Точку зрения, что Е. Н. Трубецкой решил заняться выяснением исторической почвы, на которой вырос теократический идеал Запада, и места в ней наследия блаженного Августина именно после своей очной встречи и начала дружбы с Соловьевым разделяют многие специалисты. Так, А. А. Носов считает, что «именно под влиянием соловьевской теократии Трубецкой изменил проблематику своих научных занятий»⁴²⁶. С этим соглашается С. М. Половинкин, указывая, что «не без влияния этих споров с Вл. Соловьевым выбрана тема докторской диссертации, которая посвящена поискам христианского идеала устройства религиозно-общественной жизни»⁴²⁷. В свою очередь, крупный зарубежный историк русской философии Анджей Валицкий отмечает, что обе книги Трубецкого (магистерская и докторская) были призваны обосновать для русской культуры относительность истины теократической утопии Соловьева⁴²⁸.

⁴²⁴ Трубецкой Е. Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 224.

⁴²⁵ По этому поводу у нас имеется еще одно примечательное эпистолярное свидетельство. Так, мать С. Н. и Е. Н. Трубецких, княгиня Софья Алексеевна Трубецкая (Лопухина) (1841-1901), пересказывая в письме к Сергею от 3 января 1891 г. детали поездки Евгения к ним в гости в Москву из Ярославля, пишет, что все его мысли на тот момент были заняты V веком. И отдельно Софья Алексеевна отмечает, что Евгений Николаевич очень рассчитывал увидеться в данный приезд с Соловьевым, чтобы «проверить» на нем результаты своих исторических изысканий. «Вероятно, то же повторилось у Лопатина, а теперь он ждет не дождется Соловьева, и этого я даже боюсь. Он приготовил такой арсенал оружия против него, что не успокоится, пока не выпустит весь свой заряд» (Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 215). Однако, по крайней мере, в тот приезд встретиться и подискутировать философам так и не удалось. «Соловьев все еще только собирается ко мне» (Там же. С. 219), – сообщает уже сам Евгений в письме Сергею от 8 января 1891 г.

⁴²⁶ Носов А. А. История и судьба «Мирозерцания Вл. С. Соловьева» // Евгений Николаевич Трубецкой. (Философия России первой половины XX века). М., 2014. С. 84.

⁴²⁷ Половинкин С. М. Князь Е. Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь. Биография. М., 2010. С. 19.

⁴²⁸ См.: Walicki A. The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance. Fr. a/M.: Peter Lang GmbH, 2015. P. 653.

Об этом же пишет исследователь Е. В. Бессчетнова: «Философ, по сути, пытался определить для себя универсальное содержание основ западной христианской традиции, чтобы проследить логику проекта Соловьева»⁴²⁹. На этом фоне несколько более осторожную позицию занимает А. А. Федулаев, который полагает, что преимущественное внимание блаженному Августину Трубецкой стал уделять еще до спора с Соловьевым, который только подтвердил актуальность выбранной темы⁴³⁰.

Сам Трубецкой, вспоминая незадолго до своей смерти о времени знакомства с Соловьевым, напишет: «Все мое философское и религиозное мирозерцание было полно соловьевским содержанием и выражалось в формулах, очень близких к Соловьеву. Было между нами только одно крупное расхождение. <...> Отношение Соловьева к папству – вот что было для меня безусловно неприемлемо. Его понимание соединения церквей, как простого акта подчинения восточной церкви апостольскому престолу, вызывало с моей стороны горячий протест»⁴³¹. Однако, нам известно, что основательное погружение Трубецкого в труды Соловьева, произошло только в период его подготовки капитального «Мирозерцания Вл. С. Соловьева» (1913). В частности, из письма князя Трубецкого к М. К. Морозовой от 11 июня 1909 года мы точно знаем, что философ прежде не был детально знаком с работой Соловьева «История и будущность теократии»: «Я также теперь только одолел "Теократию" и читаю "La Russie et l'Eglise Universelle". <...> Много нового выясняется мне в этой теократии»⁴³². Соответственно, из этого мы можем сделать вывод, что представление Трубецкого о характере соловьевской теократии в 80-е и 90-е годы во многом было подчерпнуто из его личного общения со своим старшим товарищем. В свою

⁴²⁹ Бессчетнова Е. В. Е. Н. Трубецкой и его спор о теократии с Вл. С. Соловьевым // Философский журнал. 2021. Т. 14. №1. С. 86.

⁴³⁰ См.: Федулаев А. А. Триумф порядка и единства. Исторический анализ магистерской диссертации Е. Н. Трубецкого: «Мирозерцания Блаженного Августина» // URL: <http://russophile.ru/2018/10/21/триумф-порядка-и-единства/> (дата обращения: 15.03.2025).

⁴³¹ Трубецкой Е. Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 224.

⁴³² Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 194.

очередь, хотя у нас нет непосредственных свидетельств о том, как Соловьев оценил труд Трубецкого об Августине, но он, безусловно, должен был быть с ним знаком – на это указывает письмо Сергея Николаевича от августа или сентября 1893 года, в котором он пишет, что они вместе с Соловьевым сожалеют о том, что философ решил на тот момент отказаться от задуманного продолжения исследования V века из истории Церкви⁴³³. Кроме того, как сообщает сам Евгений Николаевич, Владимир Соловьев присутствовал на диспуте в Московском университете по его магистерской диссертации в ноябре 1892 года⁴³⁴.

Здесь будет корректно уточнить, что, хотя нами подробно рассматривается «критическое» влияние Соловьева на характер исследования творчества Августина Трубецким через проблематику генезиса средневековой теократии, конечно, в его магистерской диссертации хорошо заметно и «положительное» влияние Соловьева. В первую очередь это касается восприятия Трубецким его философско-богословской концепции Богочеловечества, которая в «Мирозерцании блаженного Августина» выступает в качестве центральной универсально-христианской идеи, по отношению к которой оцениваются не только взгляды учителя Западной Церкви и его современников, но и в целом католицизм с протестантизмом как вероисповедные формы. Неслучайно, возвращаясь в своих «Воспоминаниях» к первой встрече с Соловьевым, он напишет: «Мы сходились в основном – самом дорогом для нас обоих – в признании Богочеловечества, как начала соборной жизни Церкви, содержания и цели всемирной истории»⁴³⁵.

В завершение приведем еще два свидетельства самого Евгения Николаевича о том, что его магистерская и даже докторская («Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Часть II. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов – его современников») диссертации были написаны с

⁴³³ См.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 305.

⁴³⁴ См.: Трубецкой Е. Н. Из частной переписки. Памяти В. С. Соловьева. Открытое письмо С. Н. Булгакову // С. Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. Т. 1. СПб., 2003. С. 223.

⁴³⁵ Он же. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 224.

оглядкой на Владимира Соловьева. Во-первых, это еще одно письмо философа к М. К. Морозовой от 24 января 1911 г. – времени его работы над книгой о Соловьеве: «Смысл "Григория" только теперь тебе стал ясен. Только теперь ты увидела в нем то "мое", что отделяет меня и от Соловьева, и от католицизма, т.е. почувствовала верным твоим чутьем, что это подготовительная работа, коей смысл и разгадка в теперешней моей работе о Соловьеве. Так оно и было на самом деле. Ведь этот "Григорий" был зачат в борьбе против Соловьева; это попытка, удавшаяся мне только теперь, – отмежеваться от него»⁴³⁶. Во-вторых, это собственно текст предисловия к первому тому «Миросозерцания Вл. С. Соловьева», где Трубецкой прямо называет оба исследования религиозно-общественного идеала западного христианства (и вышедшую в 1908 г. работу «Социальная утопия Платона») подготовительными ступенями к последнему сочинению: «Историческая задача, которою я задавался в этих трудах (выяснение сущности "теократической идеи" Западной Церкви), как может заметить всякий внимательный читатель, – привела меня к результату догматическому. <...> В этих выводах еще не было полного преодоления утопии Соловьева, мечтавшего о "теократии свободной" в отличие от "насильственной" теократии Средних веков; но в качестве подготовительной ступени к этому окончательному результату они имели для меня большое значение»⁴³⁷. Таким образом, рассматривая «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке» как объективно-историческое исследование⁴³⁸ важно учитывать, что Е. Н. Трубецкой ставил перед

⁴³⁶ Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 323.

⁴³⁷ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. М., 1913. С. IV.

⁴³⁸ Сам Трубецкой в предисловии оговаривается, что не преследует явных полемических или апологетических целей, но, напротив, ставит перед собой задачу осуществить беспристрастное историческое исследование теократического миросозерцания латинского Запада, см.: Он же. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. VI. Можно предположить, что акцент на данную методологическую установку был важен для него в связи с академическим характером труда, и чтобы подчеркнуть отличие от зарубежной протестантско-католической литературы по Августину. О том, что его сочинение не было задумано как полемическое, Трубецкой также указывает летом 1891 года в письме старшему брату, см.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 243.

собой задачу не просто проанализировать личность и наследие отца Церкви в контексте эпохи, но раскрыть, что сделало того «пророком и предтечей средневекового католичества»⁴³⁹, и в «ошибках» Августинова учения найти истоки соловьевских заблуждений⁴⁴⁰.

Наконец, помимо влияния фигуры Владимира Соловьева, у Трубецкого в магистерской диссертации достаточно хорошо заметны сохранившиеся еще со студенческих лет симпатии к славянофильству⁴⁴¹, особенно в тех местах сочинения где поднимается вопрос об отношении христианских Запада и Востока. Так, нельзя не отметить определенную схожесть оценок Трубецкого о законническом характере августинизма и пелагианства⁴⁴² с мыслями Хомякова о «юридическом отпечатке» Рима на последующем облике западного христианства⁴⁴³. В частности, на это обращает внимание А. Валицкий, указывая, что, хотя магистерское и докторское исследования Трубецкого были в целом свободны от антикатолических стереотипов, общие выводы в них в целом подтверждали тезис славянофилов о заражении латинского христианства духом древнеримского законничества⁴⁴⁴. Вспоминая свою реакцию на журнальную полемику 1884 года Аксакова и Соловьева о всемирно-исторической миссии русского народа, сам Трубецкой

⁴³⁹ Трубецкой Е. Н. *Философия христианской теократии в V веке. Мирозерцание блаженного Августина в его генезисе* // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 9. С. 68.

⁴⁴⁰ Хотя разбор догматических оснований папства, которое для него в те годы являлось главным камнем преткновения с Соловьевым, не вошел в итоговый текст диссертации (вероятно, из-за жестких временных ограничений на ее написание), Евгений Трубецкой несколько раз обращался к данному вопросу в переписке с Сергеем во время активной работы над главами книги. В частности, в письме от 8 января 1891 г. он заключает, что папство «есть сочетание совершенного августинизма с совершенным пелагианством» (Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 217).

⁴⁴¹ Позднее, как и С. Н. Трубецкой, Евгений Николаевич выступит с публичной критикой «старого» и «нового» славянофильства, чему в особенности будет посвящена его статья «Старый и новый национальный мессианизм» (1912).

⁴⁴² Подробнее см.: Трубецкой Е. Н. *Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина*. М., 1892. С. 209.

⁴⁴³ См.: Хомяков А. С. *Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа* // Хомяков А. С. *Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 2*. М., 1886. С. 126.

⁴⁴⁴ См.: Walicki A. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*. Fr. a/M.: Peter Lang GmbH, 2015. P. 844.

напишет, что изначально «стоял всецело на хомяковской точке зрения»⁴⁴⁵, но по мере знакомства с текстами западных религиозных писателей начал замечать все больше «роковых изъянов» в оценках Хомякова латинства, вследствие чего уже не мог в полной мере разделять позиции как Соловьева, так и «старых» славянофилов⁴⁴⁶. Тем не менее во время работы над «Религиозно-общественным идеалом западного христианства в V веке» он по-прежнему сохранял для себя идейную близость с обоими «лагерями»⁴⁴⁷. В этом плане показательным является его ответное письмо брату в июле 1891 года: «Заслуги Соловьева ценю весьма высоко, хотя по этому самому не желаю возноситься и перед нашим общим учителем, которому мы все, не исключая Соловьева, многим обязаны – Хомякову, и восстаю против презрительного выражения "хомяковщина", сознавая, однако, вполне всю узость и недостатки этого первого, на почве православия, шага к культурному христианству»⁴⁴⁸.

Как мы можем судить по переписке Трубецких, Евгений Николаевич непосредственно приступил к подготовке магистерского сочинения только с

⁴⁴⁵ Трубецкой Е. Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 168.

⁴⁴⁶ Неслучайно Сергей Трубецкой, комментируя в переписке за 1891 г. ход работы Евгения над текстом диссертации, обратил внимание на то, что хотя он уже не разделял всецело позиции Хомякова или Соловьева, но и его собственная твердая точка зрения на церковный вопрос еще не сложилась окончательно. «Насколько я понимаю, ты приступил к твоим историческим занятиям именно с целью уяснить себе церковный вопрос, изучить и понять его. <...> Теперь я знаю, что ты одинаково далек от славянофильских и от соловьевских теорий – если не двоишься между ними. Какова же твоя собственная точка зрения, твой символ <веры>? Вряд ли одно изучение средневековой теократии – в ее зародыше – может дать тебе вполне ясное и верное решение» (Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 248).

⁴⁴⁷ В «Воспоминаниях» Трубецкой следующим образом охарактеризует свои взгляды времени знакомства с Соловьевым: «Я жил в атмосфере славянофильской мессианической мечты об осуществлении Царствия Божия на земле через Россию. Но именно учение Соловьева о всемирной теократии и доводило эту мечту до конца. <...> Мы оба стояли на почве одной и той утопической и в существе своем славянофильской, мечты о мессианической задаче русского народа и русского государства. Но только из нас двух он был последовательнее» (Трубецкой Е. Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск, 2000. С. 225).

⁴⁴⁸ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 254.

осени 1889 года⁴⁴⁹. Так, в сентябре 1889 года Сергей обратился к брату с просьбой написать рецензию на свежую книгу немецкого психолога В. Вундта «Система философии» для одного из первых номеров философского журнала «Вопросы философии и психологии», начавшего издаваться коллегой С. Н. Трубецкого по историко-филологическому факультету Московского университета Н. Я. Гротом (1852-1899) с ноября того же года. Евгений Николаевич ответил на это отказом, сославшись на свою большую занятость и желание полностью отдаться работе над диссертацией: «Я занимаюсь кроме того теперь запоем Средними веками – вопросом об отношении Церкви к Государству – подготовительными работами к диссертации. <...> Я не только не могу писать рецензии о Вундте, когда у меня Средние века в голове, мне как-то и мысль эта не лезет в голову теперь»⁴⁵⁰.

В это же время для Трубецкого, по-прежнему территориально привязанного чтением лекций к Ярославлю, остро встает вопрос штудирования актуальной иностранной литературы по истории средневекового мировоззрения и христианской Церкви IV-V веков (в первую очередь его, конечно, интересовали фундаментальные труды немецких протестантских теологов) – для этих целей он выписал себе из Вены целый ящик с книгами, но с ними, к его разочарованию, при транспортировке возникла неизвестная проблема, из-за чего необходимая для начала предметных занятий Августином посылка сильно задержалась. «Я теперь в бедственном положении, так как ящик с книгами, посланный из Вены, до сих пор не получен, а в нем – вся литература об Августине»⁴⁵¹, – жалуется Евгений в письме Сергею в ноябре 1889 года. Но все же часть из желанных зарубежных пособий правоведа удалось заполучить до конца года благодаря помощи старшего брата, читавшего в тот год в Московском университете курс по истории германской философии: сначала он поделился с ним книгой немецкого богослова Фердинанда

⁴⁴⁹ По признанию самого Трубецкого, до этого большую часть его времени заняли подготовка и чтение лекций в Демидовском лицее, а также перемены в личной жизни – в 1889 г. он женился на Вере Александровне Щербатовой (1867-1942). См.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 166.

⁴⁵⁰ Там же. С. 167.

⁴⁵¹ Там же. С. 183.

Баура (1792-1860) «Die christliche Kirche von Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts» (Христианская Церковь от начала IV и до конца VI в.) (1859), используемой им при подготовке лекций, а чуть позже прислал сочинение прусского историка Генриха Эйкена (1846-1890) «Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung» (История и система средневекового мирозерцания) (1887)⁴⁵². Труды еще двух немецких протестантских теологов: «Augustinische Studien» (Исследования о блж. Августине) (1887) Германа Рейтера (1817-1889) и 3-томное «Lehrbuch der Dogmengeschichte» (Руководство по истории догматов) (1886-1890) Адольфа фон Гарнака (1851-1930), достать которые Евгений Трубецкой очень просил Сергея⁴⁵³, по-видимому, оказались в его распоряжении только в следующем году⁴⁵⁴.

Отметим также, что С. Н. Трубецкой во время своей научной командировки 1890-1891 гг. в Германию посещал лекции А. фон Гарнака по христианской догматике в Берлинском университете и об их содержании рассказывал в письмах брату: «Но всего интереснее и как лектор, и как личность здесь – Гарнак. Его лекции по символике глубоко поучительны как по содержанию, так и по духу – глубоко религиозному в протестантском смысле. По-моему, это высшее, благороднейшее выражение протестантства в его современном значении»⁴⁵⁵. И уже в ноябре 1890 г. Сергей Трубецкой лично знакомится и начинает тесно общаться с

⁴⁵² Работа Эйкена, хотя и не упоминается Трубецким в магистерской диссертации, стала для философа важным подтверждением его идеи о преемственности полемики Августина с Пелагием в религиозных спорах Запада XV-XVI веков. См.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 209. Кроме того, сочинение Эйкена цитируется Трубецким в его докторской диссертации.

⁴⁵³ В письме от ноября 1889 г. Е. Н. Трубецкой пишет брату, что продолжает бедствовать без книг: «Достань ты мне, пожалуйста, также в Университете книгу Reuter'a: "Augustinische Studien", а также "Dogmengeschichte" Harnack'a, а если их нет, то выпиши Harnack'a для меня. Якобсон до сих пор не высылает выписанных мною книг, в том числе творения папы Льва Великого. Быть может, достанешь и их? Reuter у меня в ящике, посланном из Вены, между тем он мне необходим. Постарайся непременно достать. Время уходит и уже недолго до Москвы, оно дорого для занятий, а что же я сделаю без книг?» (Там же. С. 197–198).

⁴⁵⁴ В «Мирозерцании блаженного Августина» Е. Н. Трубецкой чаще всего обращается именно к Рейтеру с Гарнаком как авторитетным специалистам по Августину, но вместе с тем на примере данных авторов русским философом разбираются недостатки подхода западных богословов к учению отца Церкви.

⁴⁵⁵ Там же. С. 202.

немецким ученым, о чем сразу сообщает в письме Евгению: «С Гарнаком вижу часто, беседую и спорю с ним о русской Церкви и протестантизме, за который собираюсь засесть при его помощи»⁴⁵⁶. Узнав об этом, Евгений Трубецкой в ответном письме пишет о том, что раздумывает тогда использовать его дружбу с Гарнаком касательно своих церковно-исторических изысканий: «Твоими отношениями с Harnack'ом я думаю воспользоваться. Неделикатно было бы пользоваться его временем и вступать с ним в переписку, но в случае надобности я буду обращаться к нему за указаниями через тебя»⁴⁵⁷. Однако, хотя в письме от 13 декабря 1890 г. Сергей одобрил инициативу брата: «Все, что тебе нужно спросить у Гарнака, напиши хоть в особом письме, которое я могу ему передать, т.е. изложить по пунктам твои вопросы»⁴⁵⁸, сведений о том, что Евгений в итоге воспользовался данной возможностью и передал от себя какие-то вопросы по теме диссертации Гарнаку, у нас нет⁴⁵⁹.

Осенью того же 1890 г. состоялся дебют Е. Н. Трубецкого в качестве автора журнала «Вопросы философии и психологии» со статьей «Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении». В ней он попытался критически оценить теории государства двух великих античных мыслителей в сравнении друг с другом и в свете их непреходящего значения для истории

⁴⁵⁶ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 207.

⁴⁵⁷ Там же. С. 211.

⁴⁵⁸ Там же. С. 213.

⁴⁵⁹ Здесь можно добавить, что С. Н. Трубецкой, приятно пораженный состоянием немецкой исторической и религиоведческой науки, еще в ноябре 1890 г. звал брата приехать к нему в Германию до завершения работы над диссертацией, чтобы испытать результаты своих трудов в среде наиболее основательных ученых-специалистов. «Меня радует за тебя, что ты работаешь с таким жаром. Но прежде чем придать твоему труду окончательную форму, приезжай сюда. Увидишь, как много ты изменишь. Не бойся писать, но написавши, проверь свой труд в Германии. А то нет ничего опаснее этого чисто субъективного, безапелляционного творчества без всякой другой проверки кроме книг, которые под конец и читаешь-то под субъективным углом зрения» (Там же. С. 205–206.). Также в письме от июля 1891 г. Сергей как бы заранее предупреждает Евгения, готовившегося тогда «опубликовать» первые результаты своих занятий, что среди их знакомых мало кто сможет по достоинству оценить его выводы: «Помни, что в настоящую минуту, кроме меня, Соловьева (который также затронут в этом деле) и еще 3-х, 4-х человек, я не могу назвать никого, кто бы интересовался по-настоящему этими вопросами» (Там же. С. 254).

развития европейского общества. Но, главное, мы справедливо можем рассматривать данный очерк в качестве полноценного пролога к «Миросозерцанию блаженного Августина»⁴⁶⁰, поскольку в изложении Трубецкого Платон еще прежде Августина выступил одним из идейных творцов средневекового теократического идеала⁴⁶¹. «Полития Платона задается в сущности тою же задачей, которую в христианском мире преследует церковь: это – союз людей ради общего их спасения, – и в этом отношении Платонов идеал есть предварение христианского общественного идеала, как бы он ни расходился с последним в представлении о самих путях и способах спасения»⁴⁶². Политическое учение Аристотеля же, напротив, по его мнению, разделяло идею народовластия и утверждало господство земного благополучия и частных интересов против поглощения их безличным божественным порядком. В итоге русский философ приходит к выводу, что соперничество политических идеалов Платона и Аристотеля на почве древности стало предвестником последующего конфликта римской теократии и культурного государства эпохи европейского Ренессанса.

В свою очередь к активной работе над текстом диссертации Е. Н. Трубецкой, по-видимому, приступает только в начале 1891 г., параллельно штудировав Августинову «Исповедь». Так, в письме к сестре кн. А. Н. Трубецкой от февраля или начала марта этого года он пишет: «Мы с Верочкой читаем "Les Confessions de St. Augustin". Несмотря на захватывающую глубину отдельных глав и страниц, в общем, читается несколько тяжело, особенно вслух, вследствие некоторого однообразия и множества подробностей, имеющих только исторический интерес. В настоящую минуту я занят писанием характеристики Августина, которая войдет

⁴⁶⁰ Сам правовед писал, что во многом в данной статье опирался на выводы ранее упомянутых немецких историков Ф. Баура и Г. Эйкена.

⁴⁶¹ Темы преемственности Августином теократического принципа Платона правовед касается и во второй главе своей диссертации. Примечательно, что, как и в случае с христианским учителем, основной недостаток политического идеала древнегреческого философа, по его мнению, состоял в стремлении привести людей к спасению через отречение свободы воли индивида – в этом плане Трубецкой разделяет популярный миф о Платоне как о своеобразном «коммунисте древности» (Трубецкой Е. Н. Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 15).

⁴⁶² Там же. С. 5.

в диссертацию. Но, вероятно, я помещу ее раньше в журнал, и думаю в Москве прежде того прочесть вам ее вслух»⁴⁶³. Навестившая Евгения Николаевича в Ярославле в марте 1891 г. сестра кн. Ольга Николаевна Трубецкая в письме матери следующим образом характеризует погруженность его в то время в работу над диссертацией: «Женя вчера по случаю моего приезда совсем почти не занимался. <...> Вообще он все также увлекается диссертацией, и дом тут до того пропитан Блаженным Августином, что даже в девичьей на столе ты видишь книгу "Вестника Европы", развернутой на: "Средневековое мировоззрение. Августин". Нянюшка этим зачитывается»⁴⁶⁴.

По всей видимости, в письме кн. О. Н. Трубецкой речь идет о статье профессора всеобщей истории Московского университета В. И. Герье «Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал», вышедшей в первом номере «Вестника Европы» за 1891 г., которая позднее будет упомянута философом в предисловии «Миросозерцания блаженного Августина», а сам историк позднее выступил официальным оппонентом Трубецкого на докторском диспуте⁴⁶⁵. В том же предисловии относительно ситуации в российской светской и духовно-академической науке Е. Н. Трубецкой замечает, что по теме его диссертации (то есть об Августиновом «Божьем Граде») «отечественная литература не может похвастаться изобилием ценных исторических исследований»⁴⁶⁶. Из более ранних трудов он называет лишь книгу 1873 г. профессора КазДА М. Я. Красина «Творение Блаженного Августина "De civitate Dei" как апология христианства в его борьбе с римским язычеством». Но вместе с

⁴⁶³ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 236.

⁴⁶⁴ Там же. С. 239–240.

⁴⁶⁵ Примечательно, что в данной статье Герье, характеризуя мировоззрение Августина, указывает на соединение в нем «коренного антагонизма древнего римского и христианского миров» (Герье В. И. Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал // Вестник Европы. 1891. №1. С. 177), что перекликается с оценкой личности Гиппонского епископа в монографии самого Трубецкого. Хотя, как мы убедимся далее, между двумя авторами были и принципиальные разногласия во взглядах на христианского мыслителя.

⁴⁶⁶ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. VII–VIII.

тем он признает, что как раз в течение последних двух лет (1891-1892) в отечественных периодических изданиях успел выйти целый ряд примечательных публикаций об Августине, что «указывает на пробудившийся интерес к его изучению»⁴⁶⁷. Помимо статьи В. И. Герье, им называются работы: «Опыт о свободе воли» профессора Нежинского историко-филологического института Г. В. Малеванского; «Идея промысла Божия в истории, преимущественно по воззрению блаженного Августина и Боссюэта» профессора СПбДА А. П. Лопухина; «Сочинение блаженного Августина "О граде Божиим" как опыт христианской философии истории» иером. Григория (Борисоглебского).

Обратившись вновь к переписке С. Н. и Е. Н. Трубецких⁴⁶⁸, мы можем сделать вывод, что первые две главы магистерского сочинения последнего были готовы к лету 1891 г. Так, в письме от июня или начала июля 1891 г. Евгений Николаевич сообщает брату, переехавшему на тот момент из Германии во Францию: «Я медлил с ответом, желая прислать его вместе с корректурой моей первой главы. Но первая корректура пришла в таком искаженном виде, что я предпочел послать тебе вторую. <...> В настоящую минуту у меня совсем уже готова довольно большая вторая глава (система бл. Августина "Единство мирового порядка"), заключающая в себе, между прочим, замечательное учение Августина "о соборности сознания". В особенности новым и оригинальным в этой главе представляется мой разбор теодицеи Августина. Со всем этим ты познакомишься по приезде»⁴⁶⁹.

Следуя намеченному ранее плану, Трубецкой в то же время немного сократил и переработал свои главы под формат журнальных статей, чтобы уже в начале осени 1891 г. их представить на суд широкого круга читателей. Интересным представляется принципиальный выбор им для апробации диссертации именно

⁴⁶⁷ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. VIII.

⁴⁶⁸ Евгений направлял Сергею главы по их готовности для ознакомления и получения обратной реакции.

⁴⁶⁹ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 242–243.

«Вопросов философии и психологии»: как известно, первый русский специализированный философский журнал с подачи его редактора Н. Я. Грота с самого начала провозгласил «терпимость» к различным философским направлениям в качестве основного принципа редакционной политики⁴⁷⁰, приглашая в качестве авторов как метафизиков-идеалистов, составивших идейное ядро журнала, так и позитивистов-естествоиспытателей, однако вместе с тем по крайней мере в ранних номерах (1889-1891) в основном отделе практически не встречались статьи с ярко выраженной богословской проблематикой в названии и тексте⁴⁷¹, как в случае работы Е. Н. Трубецкого.

Соответствующие опасения, что исследования взглядов отца Западной Церкви могут быть плохо приняты публикой «Вопросов», С. Н. Трубецкой, уже тогда принимавший активное участие в редакции журнала, высказал в нескольких письмах брату в августе 1891 года (первая статья Евгения уже была к тому моменту направлена на финальную корректуру для напечатания). «Я нахожу, что в нашем журнале вообще не следовало бы помещать богословских статей. Это плохой и опасный прецедент. По существу, твоя статья могла бы быть гораздо более оценена "Православным обозрением"⁴⁷². Здесь же журнал повредит ей, и она своим появлением принесет мало пользы журналу, ибо его круг читателей, как я полагаю, относится к чистому богословию если не с пренебрежением и неохотой, то с явной антипатией»⁴⁷³, – указал С. Н. Трубецкой⁴⁷⁴. И особенно он просил Евгения

⁴⁷⁰ См.: Ермичев А. А. Первый год журнала «Вопросы философии и психологии» (ноябрь 1889 г.– январь 1891 г.) // Вопросы философии. 2016. №2. С. 115.

⁴⁷¹ При этом, начиная с самого первого выпуска журнала 1889 г. в библиографическом отделе «Вопросов» регулярно размещались обзоры таких русских духовных журналов, как «Православное обозрение», «Вера и разум» и «Христианское чтение».

⁴⁷² Помимо духовных лиц в «Православном обозрении» в разные годы печатались: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Ф. И. Тютчев, В. С. Соловьев и другие светские авторы.

⁴⁷³ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 256.

⁴⁷⁴ В том же письме Сергеем Трубецким дает примечательную и весьма пессимистическую оценку религиозно-философского кругозора русского интеллигента тех лет: «Если кто и слышал от попа в гимназии что-либо об Августине, наверное, позабыл – и хорошо сделал. Что такое неоплатонизм? Что такое донатисты и пелагианцы, которые неожиданно являются в конце твоей статьи? Я думаю, даже не все читатели "Православного обозрения" знают, что такое донатисты, а наши читатели в огромном большинстве не могут ни знать, ни помнить о них» (Там же. С. 257).

отказаться от обобщающего и «страшного» для читателей заглавия для статей – «Философия теократии», чтобы снять таким образом часть возможных к ним претензий: «Если ничего нельзя уже сделать, я бы все-таки велел бы перепечатать первую страницу – с другим названием – как я тебе писал. <...> Общее заглавие связывает тебя и обязывает: зачем обязывать себя богословским трактатом, да еще в таком журнале как наш? Зачем печатать этот трактат, когда он еще не написан и когда поэтому многое еще тебе самому не ясно?»⁴⁷⁵. Однако первая статья так и вышла с изначальным названием в сентябрьской книжке, судя по всему, из-за нехватки времени на серьезные правки. Как мы можем судить, никаких проблем в этой связи не возникло⁴⁷⁶, по крайней мере аналогичных замечаний ко второй статье, вышедшей в тех же «Вопросах» в ноябре 1891 года, Сергеем высказано не было⁴⁷⁷, и последующие рукописи сохранили общий заголовок.

Отметим, что, хотя у С. Н. Трубецкого из эпистолярного общения с братом последних лет и по журнальному названию первой главы сложилось о монографии Евгения Николаевича впечатление как об отвлеченном богословском трактате, в действительности, как мы можем убедиться, Трубецкой в своей магистерской подходит к Августину с самых разных точек зрения (или по крайней мере претендует на это): и как юрист⁴⁷⁸, и как философ⁴⁷⁹, и как беспристрастный

⁴⁷⁵ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 259.

⁴⁷⁶ Например, в октябрьском номере научного и литературно-политического журнала «Русская мысль» за 1891 г., на регулярной основе в те годы рецензирующего новые книги «Вопросов философии и психологии», комментарий касательно статьи Трубецкого исчерпывался в отзыве характеристикой, что она посвящена «важному специальному вопросу» (Вопросы философии и психологии. Книга IX (сентябрь) // Русская мысль. 1891. Кн. 10. С. 438).

⁴⁷⁷ В частности, в письме от января 1892 г. С. Н. Трубецкой сообщает брату, что его ноябрьской статьей «все очень довольны» (Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 267).

⁴⁷⁸ П. В. Хондзинский обращает внимание на то, что Евгений Трубецкой достаточно спорно ставит себе в безусловное преимущество взгляд на тексты блж. Августина глазами юриста, а не богослова, см.: Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августинианы XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 39.

⁴⁷⁹ На это также указывает П. В. Хондзинский, замечая, что Трубецкой критикует Августина-апологета с перспективы гораздо более свободомыслящего в вопросах веры философа, см.: Он же. Мирозерцание Е. Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Мирозерцание

историк⁴⁸⁰, и условно догматически – с позиций религиозно-философской концепции Богочеловечества. Двойственным образом – как историко-догматическую – определяет задачу своего исследования и сам правовед в одном из писем Сергею летом 1891 года: «Понять идеал каждой вероисповедальной формы значит для меня то же, что понять ее в единстве со всеми другими, в идеальном единстве Церкви. <...> Богочеловечество тут является не первым звеном в цепи силлогизмов, а больше всего мерилom совести, потому что задача, нам предстоящая, есть нечто большее, чем простой научный анализ, это суд христианской совести, который поэтому должен быть, прежде всего, судом над собою»⁴⁸¹.

Таким образом, с сентября 1891 г. по сентябрь 1892 г. в «Вопросах философии и психологии» были опубликованы в общей сложности четыре статьи Евгения Николаевича Трубецкого под общим заглавием «Философия христианской теократии в V веке» (по сравнению с ними в магистерской были значительно расширены введение и главы со второй по четвертую), а уже 27 ноября 1892 г. в Московском университете состоялась публичная защита диссертации, представленной им на соискание степени магистра государственного права. Официальными оппонентами Трубецкого выступили философ и его хороший знакомый Лев Михайлович Лопатин (1855-1920), а также юрист, экстраординарный профессор Московского университета по кафедре энциклопедии и истории философии права Николай Андреевич Зверев (1850-1917). В небольшой заметке в конце январской книжки «Вопросов» за 1893 г. сообщается, что основное озвученное оппонентами возражение касалось недостаточной обоснованности системного подхода к учению Августина, выдвинутого

блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 23.

⁴⁸⁰ Трубецкой настаивает, что только исследователь, стоящий вне вероисповедного протестантско-католического спора, сможет с исторической объективностью оценить место и значение Августина в христианской истории, см.: Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 196–197.

⁴⁸¹ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 246.

диссертантом. Про саму же защиту говорится, что она «была признана вполне удовлетворительною»⁴⁸².

Хотя мы не можем сказать, что публикации Е. Н. Трубецкого в «Вопросах философии и психологии» или выход в 1892 г. его исследования об Августине отдельной монографией сразу вызвали большой интерес у современников, но они точно не остались совсем без внимания в отечественной академической (светской и духовной) среде. Прежде всего мы вновь должны обратиться к переписке Трубецких за 1891 г., поскольку, как уже было сказано, именно Сергей был первым читателем будущих глав диссертации – в ответных письмах брату он весьма откровенно делился о них своим мнением, выступая для Евгения Николаевича в качестве своеобразного корректора⁴⁸³. Нам известны комментарии Сергея Николаевича на первые две статьи, подготовленные для «Вопросов», которые, хоть и в сокращенном формате, соответствуют с первой по четвертой главам диссертации Трубецкого. Так, пожалуй, его главное пожелание Евгению касалось того, чтобы тому удалось в процессе работы найти баланс между философско-правовой и историко-богословской сторонами исследования, избежав распространенной у философов проблемы абстрактной схематизации исторического процесса. «Опасения же мои, право, естественны: твоя задача – определить, что такое была средневековая теократия в эпоху своего генезиса и как слагалась она, – есть в высшей степени важная церковно-историческая задача, но отнюдь не философский вопрос. Как же ты хочешь, чтобы я не опасался, что ты отнесешься к ней слишком философски? Редко мы, философы, избегаем этой опасности – абстрактного отношения к истории»⁴⁸⁴. Неслучайно, в одном из писем старший из братьев обратил внимание, что духовно-религиозный рост Августина,

⁴⁸² Известия и заметки // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 16. С. 120.

⁴⁸³ При этом С. Н. Трубецкой, по собственному признанию, как минимум на момент конца 1891 г. был достаточно поверхностно знаком с обширным сводом августиновских текстов, прочитав у того «Град Божий», несколько писем и проповедей и лишь частично «Исповедь», и его представление об отце Западной Церкви преимущественно сложилось из чтения книг немецких теологов в первую очередь «Lehrbuch der Dogmengeschichte» А. Гарнака, лекции которых он также посещал во время заграничной командировки 1890-1891 годов. См.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 263–264.

⁴⁸⁴ Там же. С. 250–251.

несмотря на историческую точность, представлен в тексте преимущественно в виде цепочки логических умозаключений, из-за чего в глаза бросаются логические скачки, а местами проявляется излишне абстрактный или отвлеченно богословский язык изложения мыслей⁴⁸⁵.

В другом письме С. Н. Трубецкой, как бы предвосхищая будущие возражения Зверева и Лопатина на защите, высказал свои сомнения относительно стремления Евгения изложить учение Августина как единую философско-догматическую систему. По его словам, хотя к учению такого глубокого мыслителя, как Августин, несомненно следует подходить систематически, сам Гиппонский мыслитель не был при этом подобен современному немецкому систематику «и в необычайной глубине и богатстве своего духа вмещал много живых противоположностей»⁴⁸⁶. Наконец, несмотря на то что Сергей высоко оценил оригинальность и проработанность изложенной Евгением в ноябрьской статье августиновской космологии и теории познания и особенно проведенные им параллели с пифагорейством и неоплатонизмом, он все же усомнился в том, следует ли выдвигать у Августина на первый план метафизическую сторону с ее античным языческим характером. В этом вопросе Сергей Николаевич был больше солидарен с Гарнаком чем с братом, полагая, что именно религиозно-этический элемент Августинова мирозерцания является наиболее важным и оригинальным, а умозрительный имеет скорее подчиненное по отношению к нему, служебное значение. «Самое интересное, глубокое из его философии – то, что ты изложил, – совершенно не оригинально; это платоническое пифагорейство, которое он целиком взял у греков. Религиозный же и этический гений Августина – глубоко оригинален. <...> Нельзя не признать, что этика Августина, его религия, часто глубже его метафизики, и что эта метафизика, иногда столь глубокая и сильная, подчас подрезывает ему же крылья»⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ См.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 257.

⁴⁸⁶ Там же. С. 264.

⁴⁸⁷ Там же. С. 263.

Здесь же стоит отметить, что вплоть до момента публикации первой статьи в «Вопросах» Е. Н. Трубецкой, по всей видимости, помимо близких друзей и родных особенно никого не знакомил с ходом своих занятий V веком из истории Церкви и не пытался проконсультироваться по своей теме с какими-либо православными учеными-патрологами⁴⁸⁸. Сергей Николаевич в одном из писем от августа 1891 г. также высказал свое беспокойство по данному поводу, посоветовав (видимо, безрезультатно) Евгению по крайней мере пообщаться с профессором Московского университета по кафедре церковной истории прот. А. М. Иванцовым-Платоновым, оказавшим в свое время значительное влияние на Владимира Соловьева. «Когда я писал маленький философский этюд – я со всем и с каждым советовался, читал всем своим, Левушке, Соловьеву, Гроту. Ты же пишешь богословский трактат и, по-видимому, ни с кем не советовался. Хоть бы со стариком Иванцовым ты поговорил»⁴⁸⁹. Объяснить подобный подход Трубецкого к магистерской работе можно как характерной для молодого философа самоуверенностью, большим акцентом его на зарубежные источники или территориальной ограниченностью в те годы Ярославлем, так и в целом достаточно скептическим в то время взглядом Евгения Николаевича на «официальное православие». В частности, в начале 1891 г. он напишет в письме своей сестре А. Н. Трубецкой, комментируя публичную критику некоторыми православными деятелями магистерского сочинения С. Н. Трубецкого «Метафизика в Древней Греции» за акцентирование связи раннего христианства и языческих религиозных и философских учений: «Заслужить поповскую похвалу в большинстве случаев есть позор. Скажи Мама, что я разочаруюсь в самом себе, если когда-нибудь попы возликуют обо мне. Это будет мне признаком, что я впал в ложь или недостаточно ясно выразил свою мысль»⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ Это подтверждает и весьма поверхностное представление Е. Н. Трубецкого об уже существующей на тот момент литературе об Августине, написанной отечественными авторами.

⁴⁸⁹ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 259.

⁴⁹⁰ Там же. С. 236.

Примечательно, что, помимо переписки братьев-философов, наиболее ранний отклик на исследования Трубецкого о блж. Августине последовал еще прежде отдельной публикации монографии и именно по духовно-академической линии, со стороны профессора кафедры древней истории СПбДА Александра Павловича Лопухина⁴⁹¹. 24 февраля 1892 г. на торжественном акте Санкт-Петербургской духовной академии Лопухиным был прочитан уже упомянутый ранее доклад «Идея промысла Божия в истории, преимущественно по воззрению блаженного Августина и Боссюэта», в котором он, как и Евгений Трубецкой в «Миросозерцании блаженного Августина», отмечает пробуждение в настоящий момент времени интереса к изучению Августина не только на Западе, но и в России. «При чем этот интерес не ограничивается узкими пределами ученых кружков, а захватывает и широкие круги вообще образованного общества, для которого явились новые переводы творений блж. Августина, сопровождаемые целым рядом научных и популярных исследований и изложений»⁴⁹². В числе наиболее заметных отечественных публикаций о Гиппонском епископе Лопухиным были названы статьи Трубецкого в «Вопросах философии и психологии». Впрочем, это не помешало профессору СПбДА в другой части своей речи высказать свое несогласие с исследователем, в частности в толковании учения блж. Августина о предопределении, как будто бы оно совсем исключало идею участия человека в деле спасения. Лопухин подчеркивает, что у Августина говорится лишь о том, что Бог предопределил будущие свои дела, конечные цели, а не свободу каждого человека, «подобно тому как социальная статистика предопределяет известное

⁴⁹¹ А. П. Лопухин был редактором таких крупных академических журналов, как «Церковный вестник», «Странник» и «Христианское чтение» и, помимо своей научной деятельности (его главный труд в области библеистики был издан в 1890 г. под названием «Библейская история при свете новейших исследований и открытий»), вел активную и разнообразную просветительскую деятельность, связанную с межконфессиональным диалогом, популяризацией новейших достижений западноевропейской богословской науки и переводом трудов великих учителей Церкви. Высоких оценок от современников удостоились начатые им в начале XX в. издания «Толковой Библии» и «Православной Богословской энциклопедии» в качестве бесплатных приложений к журналу «Странник» (обе публикации так и не были закончены в связи со смертью ученого).

⁴⁹² Лопухин А. П. Промысл Божий в истории человечества: опыт философско-исторического обоснования воззрений блаж. Августина и Боссюэта. Изд. 2-е. СПб., 1898. С. 18.

количество преступников, но не лично каждого из них»⁴⁹³. И поэтому он считает ошибочным вывод о том, что христианский мыслитель дошел до полного отрицания свободы воли, как бы к этому ни подводили отдельные его изречения – поскольку при рассмотрении древних систем «нужно обращать внимание не только на то, что действительно говорит древний автор, но и главным образом на то, что он хочет сказать»⁴⁹⁴.

Данные замечания не прошли мимо Евгения Николаевича, который решил ответить на них прямо на страницах своей диссертации: в сноске к четвертой главе, посвященной борьбе учителя Церкви с пелагианством. Правовед обращает внимание на то, что и не думал отрицать признание Августином наличия вообще какой-либо свободы у отдельной личности, но та существует для него лишь как негативное, злое начало, а не свобода к добру. В этой связи оценка Лопухиным или другими авторами Августина как истинного защитника свободы видится ему неубедительной. При этом Трубецкой признает, что в течение всей продолжительной литературной деятельности христианского мыслителя у того менялось отношение к проявлениям благодати и человеческой воли и даже в поздних произведениях у него можно найти упоминания о свободе к добру, однако сказано это им было в конкретных полемических целях, чтобы защититься от упреков в отрицании всякой свободы, хотя фактически, по его мнению, человеческая воля к этому моменту уже была низведена Августином до «автоматического орудия предопределения»⁴⁹⁵.

Далее, уже после издания труда отдельной книгой, в течение 1893 г. на «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке» выходит ряд рецензий по светской линии, по большей части за авторством друзей Евгения Николаевича и коллег Сергея Николаевича по «Вопросам философии и психологии». Хронологически первым стал совместный отзыв официальных

⁴⁹³ Лопухин А. П. Промысл Божий в истории человечества: опыт философско-исторического обоснования воззрений блаж. Августина и Боссюэта. Изд. 2-е. СПб., 1898. С. 73.

⁴⁹⁴ Там же.

⁴⁹⁵ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 208.

оппонентов Трубецкого Л. М. Лопатина и Н. А. Зверева в майском номере «Вопросов философии и психологии», в котором авторы подробнее раскрыли, с их точки зрения, достоинства и недостатки магистерской. К последним они, как уже было отмечено, прежде всего отнесли попытку философом представить мирозерцание блж. Августина цельной системой – «Августин в изложении кн. Трубецкого представляется более цельным и последовательным мыслителем, нежели он был в действительности»⁴⁹⁶. По мнению рецензентов, неверно утверждать, что идея Боговластия одинаково работает для отца Западной Церкви как принцип космической организации и как принцип социальной организации, и поэтому ее нельзя признать основанием единства августиновской системы. Помимо этого, они указали на некоторые пробелы у Трубецкого при изложении хода развития взглядов Августина, из-за чего создается впечатление, что мировоззрение апологета не претерпевало серьезных изменений после крещения, на несколько обрывочное воспроизведение им в последней главе идей трактата «De civitate Dei», на недостаточное его внимание к психологическим и антропологическим воззрениям богослова и, наконец, на преуменьшение в вопросе благодати для Августина ее индивидуального действия. Но это не помешало Звереву с Лопатиным в целом охарактеризовать книгу Трубецкого как выдающееся явление российской ученой литературы, обладающее заметными внешними и внутренними достоинствами: к первым они отнесли большое погружение автора в материал, его знакомство с первоисточниками и новейшими достижениями зарубежного августиноведения, ко вторым – живость и глубину изложения Трубецким различных религиозных и философских учений, его изображения исторической эпохи конца IV в., а также отсутствие у правоведа предвзятости и «догматической партийности», что позволило ему отмечать «в самом Августине отклонения от идеала истинного христианства»⁴⁹⁷.

⁴⁹⁶ Зверев Н. А., Лопатин Л. М. К вопросу о мирозерцании блаженного Августина // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18. С. 31.

⁴⁹⁷ Там же. С. 39.

Следующий отзыв на магистерскую диссертацию последовал в июльском номере «Русской мысли» за авторством профессора Московского и Оксфордского университетов, одного из крупнейших специалистов по истории и праву западноевропейского средневековья рубежа XIX–XX вв. Павла Гавриловича Виноградова (1854-1925), который являлся достаточно близким другом семьи Трубецких⁴⁹⁸. В своей сугубо положительной рецензии⁴⁹⁹, большую часть которой составил пересказ содержания монографии, историк-медиевист предположил, что книга Е. Н. Трубецкого в будущем обязательно займет видное место в русской философской и исторической литературе. В отличие от Зверева с Лопатиным, Виноградов посчитал, что попытка свести к системе разнообразные элементы противоречивого духовного наследия Гиппонского епископа автору в целом удалась. Главные же преимущества «Миросозерцания блаженного Августина» он увидел в манере авторского изложения материала, глубине погружения в тему и междисциплинарном пересечении внутри работы правоведения, философии и богословия. «Мы не привыкли у юристов и историков встречать такой интерес к богословскому материалу и такое хорошее знакомство с ним. <...> И знакомство это не навязанное, а интимное, если так можно выразиться. Везде чувствуется мысль, с любовью следящая за всеми извилинами сложного апологетического изложения»⁵⁰⁰.

Наконец, в том же году в «Журнале Министерства народного просвещения» вышла рецензия на книгу Трубецкого со стороны философа и еще одного близкого

⁴⁹⁸ Из письма Е. Н. Трубецкого к брату от января 1891 г. мы можем судить о том, что Виноградов как раз был одним из тех, с кем Евгений Николаевич много беседовал по своим научным изысканиям о папстве и августинизме: «Отчасти моей живой грамотой будет Виноградов, который много тебе обо мне расскажет, т.е. о моих новых построениях. <...> Пусть Виноградов тебе расскажет, что я ему говорил о папстве» (Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 216).

⁴⁹⁹ Единственные замечания Виноградова к магистерскому сочинению Трубецкого касались пожелания более подробного описания устройства общества и государства того времени, а также недостаточной, по его мнению, доказанности тезиса о родстве взглядов Августина с естественно-правовой концепцией римских юристов.

⁵⁰⁰ Виноградов П. Г. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. («Миросозерцание блажен. Августина». Князь Евгений Трубецкой) // Русская мысль. 1893. Кн. 7. С. 56.

друга Владимира Соловьева – Эрнеста Леопольдовича Радлова⁵⁰¹. В ней он по большей части присоединяется к критическим замечаниям Зверева с Лопатиным об отсутствии у Августина системы и законченного миросозерцания, как на этом настаивает Трубецкой. К другим недостаткам работы Радлов отнес отсутствие в ней в каком-либо общем виде изложения биографии Августина и контекста написания им основных сочинений, а также слишком частое апеллирование автором к суждениям о христианского мыслителя со стороны протестантских историков, от чего, как ему кажется, пострадала художественная часть. Но при этом общий вывод об исследовании остался у Радлова весьма положительным⁵⁰². Он особенно похвалил Трубецкого за талант переплетать исторические события и идеи христианского мыслителя таким образом, чтобы получилась яркая картина эпохи, религиозные интересы которой становятся вполне понятными, «чтобы заинтересовать вопросами, которые кажутся вполне отжившими, теориями, в которые современный читатель не верит»⁵⁰³.

Если же говорить об оценках труда Е. Н. Трубецкого со стороны духовно-академических специалистов – его современников, то хотя, помимо уже упомянутого доклада Лопухина, другие отзывы на него последовали несколько позднее относительно года выхода книги, но в целом «Миросозерцание блаженного Августина» было достаточно хорошо известно и высоко оценено в отечественной патрологической школе начала XX в. Так, одним из крупных явлений в русской светской литературе об Августине называет магистерскую

⁵⁰¹ Интересно, что именно на рецензию Радлова у Евгения Николаевича появилось желание публично ответить, но, по всей видимости, от этого его отговорил Сергей, см.: *Философская переписка братьев Трубецких*. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 313.

⁵⁰² В своей рецензии Радлов ошибочно представляет «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке» как «первое русское сочинение, посвященное Августину» (Радлов Э. Л. Кн. Евгений Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1893. №11. С. 171). В действительности, как мы уже убедились, помимо докторской диссертации 1873 г. М. Я. Красина «Творение блаж. Августина *De civitate Dei*, как апология христианства в его борьбе с римским язычеством», которую упоминает сам Евгений Трубецкой, к тому моменту в отечественной духовно-академической среде уже был опубликован целый ряд трудов, подробно рассматривающих различные стороны Августинова учения.

⁵⁰³ Там же. С. 184.

диссертацию Трубецкого доцент КазДА Павел Верещацкий в предисловии к своей объемной монографии 1918 г. «Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице». Он особенно подчеркивает удавшуюся автору систематизацию религиозно-философских воззрений Августина и его достаточно объективное освещение личности и эпохи христианского учителя в исторической перспективе⁵⁰⁴. Более неоднозначно работу философа оценивает профессор СПбДА и редактор с 1904 г. «Православной богословской энциклопедии» Николай Глубоковский. В своей статье 1910 г. в «Трудах Киевской духовной академии» он, с одной стороны, поддерживает Трубецкого в обвинениях западных теологов в конфессиональной предвзятости к учителю Церкви, но, с другой, уже его самого критикует за неосведомленность и высокомерное отношение к русской литературе об Августине⁵⁰⁵. Примечательные ссылки на магистерское сочинение Евгения Николаевича Трубецкого мы также обнаруживаем в фундаментальном исследовании 1916 г. «Личность и учение блаженного Августина» профессора Московской духовной академии Ивана Васильевича Попова, что будет нами подробнее разобрано в третьей главе.

Наконец, отдельного упоминания заслуживает работа «Учение Блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и церковью», изданная в Казани в 1897 году. Ее автор, преподаватель Казанской духовной академии Николай Павлович Родников, прямо признается, неоднократно ссылаясь на журнальные публикации Трубецкого в «Вопросах», что они для него послужили своеобразным пособием, поскольку, помимо данных статей в русской литературе, вопрос о социально-политической стороне учения Августина почти никем не исследовался. Вместе с тем Родников ставит под сомнение то, насколько тесна связь Гиппонского епископа со средневековым теократическим идеалом, как об этом пишет Трубецкой. Казанский патролог полагает, что подобный взгляд на

⁵⁰⁴ Об этом см.: Верещацкий П. И. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Казань, 1918. С. XXXV.

⁵⁰⁵ Подробнее см.: Глубоковский Н. Н. Блаженный Августин в изображении русского светского историка // ТКДА. 1911. №1. С. 158.

христианского мыслителя грешит смешением двух понятий: содействия государства во внешней жизни Церкви и его вмешательства во внутреннюю ее жизнь. Августин же, с его точки зрения, хотя и считал возможным обращаться за помощью к светским властям в гражданских вопросах, но не требовал при этом, чтобы государство было полностью подчинено Церкви. «Сам блж. Августин придавал своим воззрениям исключительно религиозно-нравственный смысл. <...> Юридический же смысл его граду Божию вполне придали и могли придать только средневековые католические богословы»⁵⁰⁶. Интересно, что примерно в те же годы данный вопрос о различном трактовании Августинова «Града Божьего» в V и XI веках окажется одним из центральных в ходе дискуссии Евгения Николаевича с историком Владимиром Ивановичем Герье (1837-1919) и правоведом Павлом Ивановичем Новгородцевым (1866-1924) по поводу его докторской диссертации о папе Григории VII, которая будет нами рассмотрена далее.

Хотя с момента защиты магистерской диссертации Августин перестает быть для Трубецкого центральным исследовательским интересом, он в целом остается важной фигурой для его научных изысканий 1890-х годов. Так, вскоре после диспута в Московском университете Евгений Николаевич с семьей переезжает из Ярославля в Киев, куда он получил назначение на должность приват-доцента кафедры энциклопедии права Императорского университета Св. Владимира. В качестве вступительной лекции на новом месте им был прочитан перед студентами и преподавателями доклад под названием «Политическое мирозерцание эпохи Возрождения», посвященный главным образом характеристике переходной Европы от Средневековья к Новому времени, который затем был помещен в январский выпуск журнала «Университетские известия» за 1893 год.

Примечательно, что завершает свою лекцию Евгений Трубецкой сопоставлением учений двух мыслителей, по его мнению, олицетворяющих собой две разные всемирно-исторические эпохи – Аврелия Августина как родоначальника средневекового мировоззрения и Никколо Макиавелли как отца

⁵⁰⁶ Родников Н. П. Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью. Казань, 1897. С. 227.

новоевропейской политической мысли. К принципиальным отличиям между ними философ относит следующие: в то время как Августин уповает на Божественную благодать, для Макиавелли объединяющим началом является человеческий разум; Августин хочет подчинения мирского начала Церкви, в то время как Макиавелли предлагает подчинить религию ради конкретных бытовых задач государства; Августин, наконец, проповедует всеобщее единство народов, объединенных во вселенском здании Церкви, в то время как Макиавелли отстаивает идею национального государства, которое для достижения своих целей может жертвовать отдельными универсально-этическими принципами⁵⁰⁷. Но при всем различии двух авторов Трубецкой находит между ними и определенное сходство: «Средневековая эра политической мысли открывается Августином; родоначальником государственного идеала нового времени является Макиавелли. При совершенной противоположности в характере и направлении обоих мыслителей, в историческом положении того и другого существует некоторого рода внешняя аналогия. Оба стоят на рубеже двух миров, и на развалинах старины закладывают фундамент нового общества»⁵⁰⁸.

Из все той же переписки Трубецких за 1893 г. нам известно, что правовед на тот момент еще раздумывал между тремя потенциальными темами из церковной истории для предстоящей докторской диссертации: вторым томом магистерского исследования о генезисе средневековой теократии, янсенизм как течения в католицизме и кальвинизм как течения в протестантизме. При этом старший брат и друзья, в лице того же Соловьева, советовали Евгению остановиться именно на непосредственном продолжении работы, отмечая в том числе важность изучения преемственности идей блж. Августина христианским Западом. «Что касается до 2-го тома диссертации, то мне кажется, <что> это было бы самое подходящее, но при том условии, чтобы не ограничиваться V веком, а показать

⁵⁰⁷ Подробнее см.: Трубецкой Е. Н. Политическое мирозерцание эпохи Возрождения // Никколо Макиавелли: pro et contra. Личность и творчество Никколо Макиавелли в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2002. С. 416.

⁵⁰⁸ Там же. С. 415.

генетически рождение средневековой теократии вообще... Основные тенденции высказываются уже у Августина, остается рассмотреть, как они стремятся к практическому осуществлению, как они определяются *in concreto*, – это было бы капитальной заслугой, да и тебе послужило переходом к новой церковной действительности»⁵⁰⁹, – обращает внимание С. Н. Трубецкой в письме от 16 мая 1893 г. Причем еще летом того года, судя по другому письму, в фаворитах Евгения Николаевича был янсенизм, который, как известно, во многом апеллировал к авторитету Августина (особенно в вопросе свободы воли), но от этой темы его сильно отговаривал Сергей. «Я понимаю твои колебания при выборе темы для диссертации, но все-таки буду жалеть, если тебя соблазнят "янсенисты". Правильно ли делать из их спора с иезуитами центральный фокус для освещения новейшей истории и даже французской революции? Неужели же в XVII в. Августин имел то же центральное значение, что в IV в.?»⁵¹⁰ И вот спустя полгода раздумий, как мы можем судить из другого письма С. Н. Трубецкого от 6 ноября 1893 г., философ все же остановился на идейном продолжении своего магистерского труда. «Очень рад, что ты снова увлекся прежней мыслью и будешь продолжать диссертацию *Civitate Dei*. Это широкая и благодарная тема, и к которой ты подготовлен первым своим трудом»⁵¹¹, – похвалил брата за выбор темы Сергей.

Из пятого века взор Е. Н. Трубецкого перенесся сразу на одиннадцатый, где предметом его исследования стала история борьбы за инвеституру двух влиятельных «партий» в политическом пространстве средневековой Европы – папской прежде всего в лице Григория VII и императорской в лице Генриха IV, а конкретнее тому, как внутри данного спора происходило теоретическое обоснование идеала средневековой теократии. «Борьба между Григорием VII и Генрихом IV не есть борьба личностей, а столкновение принципов – двух противоположных пониманий одной и той же теократической идеи. В этом споре

⁵⁰⁹ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 283.

⁵¹⁰ Там же. С. 304.

⁵¹¹ Там же. С. 310.

двух органов средневековой теократии обнаруживаются ее роковые противоречия и ее внутренняя несостоятельность»⁵¹². Правда, как и в случае с магистерской работой, Трубецкой несколько переоценил свои силы: по первоначальному плану он собирался полностью описать ход развития католической теократии в XI веке, от чего ему в итоге пришлось отказаться, так как это серьезно бы задержало сроки сдачи исследования, вместо этого он подготовил для основной части труда приложение под названием «Очерк истории взаимных отношений папства и империи в XI столетии до понтификата Григория VII».

Отдельно для Трубецкого было, учитывая историческое расстояние между Августином и Григорием VII почти в шесть столетий. «Произведения Августина знакомят нас с идеальной основой средневекового мировоззрения, дают нам возможность наблюдать его в процессе его возникновения. Произведения Григория и публицистов его времени дают нам возможность проникнуть вглубь той теократической системы, которая построилась на этой основе»⁵¹³. Поэтому в тексте работы он неоднократно отмечает места в творениях римского папы и его современников, которые, по его мнению, соответствовали сформулированной еще Августином социально-политической программе единства духовной и светской власти. Кроме того, развивая логику своего магистерского исследования, Трубецкой замечает, что вместе с августинизмом в папской теории наличествовала противоположная пелагианская тенденция, и обе они в своей односторонности являлись неотъемлемой частью внутренних противоречий средневековой теократии⁵¹⁴. Вместе с тем Трубецкой признает, что навряд ли возможно доказать прямое влияние августиновских трактатов на участников политического и идейного конфликта одиннадцатого столетия – у того же Григория VII западным исследователям удалось обнаружить единственную ссылку на Августина – в связи с чем философ, подчеркивая, что «от начала Средних веков Августин господствует

⁵¹² Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Часть II. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов – его современников. Киев, 1897. С. 227.

⁵¹³ Там же. С. V.

⁵¹⁴ См.: Там же. С. 353–354.

над умами»⁵¹⁵, склоняется скорее к тому, что внутренний и ограниченный в своем применении августинизм составлял в XI веке невысказанную, но необходимую предпосылку папства.

В отличие от магистерского труда, отдельные главы докторской диссертации Евгений Трубецкой решил не публиковать прежде в каком-либо журнале, хотя Сергей и обращался к нему несколько раз с просьбой прислать к ним в «Вопросы» что-нибудь по его теме⁵¹⁶, и уже к началу 1897 года правовед окончил работу над книгой, и та была направлена в киевскую типографию. Поскольку во второй половине 1890-х годов братья были все время разделены большим расстоянием, они несколько отдаляются друг от друга⁵¹⁷. Вследствие этого Евгений, как мы можем судить, практически не обсуждал с Сергеем свои новые научные изыскания и не посылал тому на ознакомление отдельных глав докторского сочинения (вероятно, здесь также сыграла роль большая узконаправленность выбранной им темы), но тем не менее С. Н. Трубецкой оказался одним из первых читателей уже готовой монографии Евгения Николаевича, весьма положительно ее оценив. Свои впечатления он сообщает в ответном письме от февраля 1897 года: «Милый Женья! Спасибо за книгу и поздравляю тебя с ее благополучным окончанием. Тотчас по получении принялся читать, хотя суждения по сему предмету могу иметь разве немногим более твоего официального оппонента Н. А. Зверева, в невежественной коже которого я быть бы не желал. <...> С точки зрения литературной книга написана мастерски, с точки зрения образованного читателя – тоже, с точки зрения

⁵¹⁵ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Часть II. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов – его современников. Киев, 1897. С. 8.

⁵¹⁶ Об этом см.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 323.

⁵¹⁷ Это особенно заметно по переписке Трубецких, где Сергей многие из писем тех лет к Евгению начинает с жалобы, что тот совсем перестал ему писать о своих занятиях. Например, так он укоряет младшего брата в начале письма от ноября 1894 года: «Милый Женья! Сто лет не имею от тебя писем, эдак совсем раззнакомимся. Никаких известий о тебе почти не имею, знаю только, что ты присяжным был да диссертацию пишешь» (Там же. С. 321).

философской и богословской – подожду судить до прочтения всей книги, хотя и с этой стороны пока не имею никаких возражений»⁵¹⁸.

Как уже было отмечено нами ранее, интерес Е. Н. Трубецкого к теократической проблематике, отраженный в темах магистерской и докторской диссертаций, а через нее и к Августину, сложился не без влияния его старшего товарища философа Владимира Сергеевича Соловьева, но тот, хотя и присутствовал на магистерском диспуте Трубецкого, все же не стал как-то публично отвечать на «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке». Можно предположить, что, работая над второй частью своего труда, Евгений Николаевич по-прежнему рассчитывал вызвать своего «враждебного друга» (так он охарактеризовал Соловьева в одном из своих писем) на определенную полемику в публичном поле по поводу теократического вопроса. В частности, до нас дошла часть переписки 1897-1898 годов. Трубецкого с приват-доцентом кафедры всеобщей истории Харьковского университета А. С. Вязигиным, на чьи работы по истории папства в XI веке правовед в том числе опирался при написании докторского исследования⁵¹⁹, и в одном из писем Трубецкой явно не без удовольствия сообщает по поводу реакции на выход своей новой книги, что смог «расшевелить муравейник»⁵²⁰.

Как раз Соловьев был в числе первых, кто откликнулся на сочинение Трубецкого, – его рецензия на вторую часть труда о религиозно-общественном идеале появилась в апрельском номере «Вестника Европы» за 1897 г., за месяц до докторского диспута. Сам отзыв имел скорее критический характер, несмотря на отмеченные в конце статьи положительные достоинства монографии, но и

⁵¹⁸ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 335.

⁵¹⁹ Еще студентом Вязигин подготовил книжку «Григорий VII, его жизнь и общественная деятельность» (1891) для серии «Жизнь замечательных людей», а на момент начала активной переписки с Трубецким он как раз заканчивал работу над своей магистерской диссертацией «Очерки из истории папства в XI веке». В результате, с разницей в два года Вязигин и Трубецкой напишут содержательные и весьма положительные рецензии на книги друг друга, а Евгений Николаевич также выступит в качестве третьего оппонента на магистерском диспуте историка.

⁵²⁰ Кононенко И. И., Каплин А. Д. Князь Е. Н. Трубецкой. Письма к А. С. Вязигину // Харківський історіографічний збірник. 2006. №8. С. 194.

одновременно не был достаточно острым или фундаментальным, чтобы положить начало большой дискуссии о сущности теократической идеи. Например, Соловьев посетовал, что автор книги перешел из пятого века сразу в одиннадцатый, минуя таких важных творцов западной теократии как папы Лев Великий и Григорий Великий. Основное же и довольно спорное⁵²¹ замечание Соловьева касалось того, что к христианским авторам XI века некорректно применять само понятие «религиозно-общественного идеала», как представления об относительно-лучшем земном общественном порядке, ввиду того, что «эти христиане, не исключая и Григория VII, непрестанно ждали кончины мира и страшного суда»⁵²². И поэтому, с его точки зрения, борьба папской и императорской партий шла не от представления о некоем «идеале», а от стремления отстаивать правду во всей вселенной и противостоять беззаконию, что, однако, только поспособствовало в итоге приходу латинской ветви христианства к одностороннему, законническому характеру.

Как мы можем судить по письмам Трубецкого к Вязигину весной 1897 года, он поначалу с воодушевлением отнесся к выходу соловьевской рецензии и еще в апреле обещал, что не оставит просто так его критические замечания и ответит на них. «Искренно благодарен Вам за письмо из коего с удовольствием вижу, что Вы оценили рецензию моего "враждебного друга" также, как и я сам, не исключая и "неточного" выражения, – единственного места на котором ему удалось меня слегка подловить. Рецензия его, однако, написана *bona fide*⁵²³; что же делать, он – папист, а мы с Вами принадлежим скорее к "старо-преобразовательной" или

⁵²¹ Еще одна небольшая, но весьма хвалебная заметка о работе Трубецкого вышла в июньском номере журнала «Новое слово» за 1897 г. Примечательно, что вторая половина отзыва была посвящена рецензии Соловьева, которая признается неизвестным обозревателем крайне поверхностной и неудачной, в том числе за утверждение, что религиозно-общественного идеала не существовало в XI веке, а заканчивается заметка и вовсе издевательским сравнением познаний Соловьева о Средних веках с тем, «как громить Маркса, зная о нем только то, что он назывался Карлом» (Новые книги // Новое слово. 1897. Кн. 9. С. 69).

⁵²² Соловьев В. С. Кн. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. // Вестник Европы. 1897. Т. 2. Кн. 3/4. С. 838.

⁵²³ С доброй надеждой (лат.).

скорее, просто к исторической партии. Но отвечать я, во всяком случае, буду»⁵²⁴, – пишет философ. Однако с приближением даты защиты диссертации желание отвечать Соловьеву становится у него все слабее, вероятно, потому что сам Трубецкой посчитал, что не найдет уже в его лице яростного защитника теократической формы⁵²⁵. И в итоге в письме от 22 мая 1897 года Трубецкой сообщает Вязигину: «Мысль о полемике с Соловьевым я окончательно бросил, т.к. его возражения все считают безусловно неосновательными; незачем попусту тратить время и силы, когда таковые требуются для дел более серьезных»⁵²⁶.

Примечательно, что последнее письмо было написано Трубецким под впечатлениями от докторского диспута, прошедшего 17 мая в Московском университете, поэтому под «серьезными делами» он вероятнее всего имел ввиду свой предстоящий ответ на прозвучавшие в рамках защиты возражения со стороны историка В. И. Герье, в числе которых был вопрос о том, насколько корректно связывать фигуры Августина и Григория. Здесь стоит немного вернуться назад и сказать о том, что сама подготовка к докторскому диспуту Трубецкого получилась достаточно скомканной из-за того, что официальных оппонентов пришлось несколько раз переназначать: изначально ими должны были стать историк М. С. Корелин (1855-1899) и юрист Н. А. Зверев, ранее писавший отзыв на магистерскую работу, но первый в начале весны 1897 г. тяжело заболел, из-за чего ему пришлось срочно искать замену; в этой ситуации Зверев уступил свое место историку права А. С. Павлову (1832-1898), который предварительно дал свое согласие выступить оппонентом, но вскоре также начал отказываться, и уже ему на замену факультет решил пригласить Владимира Ивановича Герье, как одного из главных на тот момент русских специалистов по истории Средних веков, а с юридической стороны оппонентом в итоге назначили молодого Новгородцева,

⁵²⁴ Кононенко И. И., Каплин А. Д., Князь Е. Н. Трубецкой. Письма к А. С. Вязигину // Харківський історіографічний збірник. 2006. №8. С. 191.

⁵²⁵ В действительности дело обстояло скорее в разной интерпретации Трубецким и Соловьевым понятия «всемирной теократии» в 1890-е годы, где для первого она являлась ошибочным подведением черты под проектом Богочеловечества, а для второго – необходимой стадией в человеческой истории на пути ожидания пришествия в мир Антихриста.

⁵²⁶ Там же. С. 194.

только защитившего в марте того года свою магистерскую диссертацию «Историческая школа юристов, её происхождение и судьба».

Примечательно, что участие в докторском диспуте оставило определенный след в творческой биографии обоих оппонентов Трубецкого. В частности, П. И. Новгородцев позднее напишет в своем фундаментальном труде «Об общественном идеале» (1917), посвященном критике «социального утопизма», что каждый общественный идеал, опирающийся на идею земного рая, «в сущности воспроизводит идею средневековой теократии о спасении людей через общество верных, силою своей веры или своих заслуг удостоившихся высшей благодати»⁵²⁷. В свою очередь В. И. Герье вскоре после подготовки отзыва на диссертацию Трубецкого решит исполнить свое давнее желание и посвятить Августину отдельный труд (мы уже касались его монографии «Блаженный Августин» в первой главе). Об этом он сам рассказывает во введении книги: «Я вернулся к Августину в начале 90-х годов по поводу публичного курса о средневековом мировоззрении и затем снова по поводу поручения юридического факультета составить отзыв о диссертации кн. Е. Н. Трубецкого. С тех пор я стал изучать монографически отдельные стороны деятельности Августина»⁵²⁸.

При этом из переписки Трубецких нам известно, что Евгений Николаевич сразу достаточно скептически воспринял выбор новых оппонентов на защиту – в Новгородцеве его смущала слабая погруженность в тему, чтобы тот мог сделать какие-либо критические замечания по существу, а в Герье, напротив, философ увидел идейного «неприятеля» и поэтому заранее ожидал от того острых выпадов во время диспута⁵²⁹. Саму защиту Трубецкой, по возвращении в Киев, в подробностях перескажет в письме тому же Вязигину, охарактеризовав ее следующим образом: «По общему отзыву, это был один из самых оживленных и интересных диспутов, какие только вообще бывают. Оживление происходило

⁵²⁷ Новгородцев П. И. Об общественном идеале // Новгородцев П. И. Избранные труды. М., 2010. С. 394.

⁵²⁸ Герье В. И. Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Блаженный Августин. М., 1910. С. XV.

⁵²⁹ Об этом см.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 339.

оттого, что нападали на весьма важные положения моей книги; я был готов по всем пунктам, т. к. почти все возражения предвидел, защищался с большой энергией и забрасывал моих оппонентов цитатами из источников. <...> По форме диспут был весьма дружественный, по существу же весьма враждебный»⁵³⁰. Так, оба оппонента усомнились в том, что в отношении Священной Римской империи вообще возможно говорить о теократической форме государства, а Новгородцев обратил внимание, что у философа в работе, посвященной становлению средневекового теократического идеала, не было как такового определения теократии – с последним Трубецкой согласился, заметив, что специально не хотел навязывать отечественной науке ее слишком узкое или широкое понятие. В свою очередь со стороны Герье основное замечание касалось того, что философ насильно навязывает идеи Августина эпохе Григория VII, хотя сам Римский Папа почти не был знаком с произведениями учителя Церкви, и у него даже ни разу не встречался августиновский термин «Civitas Dei».

Хотя Герье с Новгородцевым в своих выступлениях также указали многочисленные достоинства диссертации Трубецкого, и сама защита была признана весьма успешной, критика со стороны заслуженного историка-медиевиста вызвала у Евгения Николаевича твердое желание ответить на нее, причем публично. В частности, в письме Вязигину от 22 мая 1897 г. он признается: «Герье не хотел писать о моей книге, но я сам его на это вызвал»⁵³¹. Но, вероятно, ввиду того, что сам Герье не хотел начинать с Трубецким «печатную дуэль», считая, что у них нет принципиальных разногласий во взглядах, его рецензия вышла лишь спустя год в августовском номере «Вестника Европы». Прежде нее в августе 1897 г. был опубликован отзыв Вязигина на книгу, в котором он по просьбе Трубецкого отдельно упомянул некоторые из предполагаемых замечаний Герье, чтобы у правоведа была возможность заранее их прокомментировать в ответной

⁵³⁰ Кононенко И. И., Каплин А. Д., Князь Е. Н. Трубецкой. Письма к А. С. Вязигину // Харківський історіографічний збірник. 2006. №8. С. 192–193.

⁵³¹ Там же. С. 193.

публикации⁵³². В частности, Вязигин особо подчеркнул, что автору удалось доказать, что общие идеи Августина действительно вдохновляли Папу XI века, установить влияние, которое прежде упускали исследователи, «искавшие ссылок на мертвую букву и упускавшие из виду живой дух»⁵³³. Более того, профессор Харьковского университета отметил, что влиянию Августина на Григория VII и его эпоху даже слишком мало места уделено в работе, и оно заслуживает более подробного исследования: «Князь Трубецкой, показав связь воззрений Григория и Августина, оказал науке крупную услугу, но остановился на половине пути»⁵³⁴. Таким образом, получилось, что на часть вероятных критических замечаний от Герье Трубецкой дал упреждающий ответ, а по другим получил публичную поддержку от профессионального историка, специализирующегося на теме диссертации.

Как и предполагал Евгений Трубецкой, центральной претензией Герье в рецензии стало его несогласие с тем, что учение отца Церкви о «Божеском Царстве» было присуще работам Григория VII и его современников. Профессор всеобщей истории Московского университета настаивал, что идеал Августина был им непонятен и чужд и на его месте было более узкое представление о «Божьем Граде», соответствующее культурному состоянию эпохи. «Августин – пророк неземной церкви с ее идеалом отречения от мира, Григорий VII – вождь мирской воинствующей церкви, ведущий ее к власти над миром»⁵³⁵. Он также указал на определенный пробел в исследовании Трубецкого, связанный с пропуском новой статьи немецкого историка Эрнста Бернгейма (1850-1942) «О политических понятиях средневековых в свете воззрений Августина» (1896-1897), посвященной

⁵³² Ответ Трубецкого вышел в декабрьской книжке «Журнала Министерства народного просвещения» за 1897 г. В нем философ главным образом уточняет свою позицию относительно преемственности Григорием VII теократического идеала Августина: «Григорий заимствовал у Августина не слова, а идеи, не термины, а представления» (Трубецкой Е. Н. Несколько слов в ответ профессору Вязигину // Журнал Министерства народного просвещения. 1897. №12. С. 503).

⁵³³ Вязигин А. С. Князь Е. Н. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов, его современников. Выпуск I и II // Журнал Министерства народного просвещения. 1897. №8. С. 418.

⁵³⁴ Там же. С. 419.

⁵³⁵ Герье В. И. Григорий VII и Августин // Вестник Европы. 1898. Т. 4. Кн. 7/8. С. 531.

как раз влиянию Августина на Григория VII⁵³⁶. Помимо этого, Герье раскритиковал предвзятое отношение Трубецкого к предшествующим трудам католических и протестантских исследователей папства и августинизма, заключив в итоге, что труд юриста вызывает интерес не столько строгим историческим исследованием, сколько яркими общими выводами и идеями в нем.

Ответ Трубецкого Герье последовал в январском выпуске «Русской мысли» за 1899 г. под заглавием «К вопросу об Августине и Григории VII». В нем он прежде всего постарался опровергнуть основное возражение оппонента об отождествлении им «Божьего Града» у Августина и Григория тем, что на самом деле он говорит о наличии у Папы и его соратников лишь ограниченного августинизма и о частичном усвоении ими воззрений богослова, а полного усвоения, по его мнению, и быть не могло ввиду всей той противоречивости учения Августина, о которой он писал еще в магистерской диссертации, что не означает невозможность говорить об исторической преемственности его идей. Примечательно, что в конце статьи Трубецкой заявил о непоследовательности во взглядах Герье на теократию относительно его собственной позиции времени написания статей о средневековом мировоззрении 1891-1892 гг. «Раньше профессор Герье утверждал, что идея "божеского Царства" лежит в основе средневекового мировоззрения. <...> Он думал, что эта идея, которая была "душою монашества и папства", впервые получила свое логическое развитие и "теоретическую формулу" в трактате Августина – "De civitate Dei". Теперь, когда я высказал в моем сочинении, что этою идеей вдохновлялся один из величайших средневековых пап, профессор Герье находит на этом основании "анахронизм и недоумение" в основной мысли моей книги»⁵³⁷.

Завершающей в данной дискуссии стала статья «К вопросу о сущности теократии» в «Вопросах философии и психологии» за май-июнь 1899 г.,

⁵³⁶ Аналогичное замечание до этого было сделано и Вязигиным, на что Трубецкой ответил, что не успел воспользоваться статьей, так как книга на момент ее выхода уже была отдана в печать.

⁵³⁷ Трубецкой Е. Н. К вопросу об Августине и Григории VII. Ответ профессору Герье // Русская мысль. 1899. Кн. 1. С. 85.

написанная в соавторстве двумя оппонентами Трубецкого по докторскому диспуту. В ней Герье, по-видимому расстроенный колкими выпадами правоведа в свой адрес, замечает, что лишь хотел обратить внимание на упущенный автором факт того, что оригинальное представление Августина о «Божьем Граде» было незнакомо Григорию VII, Трубецкой же в полемических целях попытался представить непоследовательными его научные взгляды. Историк-медиевист отрицает, что у него произошел какой-либо перелом во взглядах на средневековую теократию, подчеркнув, что как критик был обязан указать на то, «что папство в юридическом смысле не было полной или чистой теократией»⁵³⁸, но это не идет в разрез с тем, о чем он писал ранее. Позднее, уже в собственной монографии об Августине В. И. Герье вновь явно прооппонирует Трубецкому⁵³⁹, хоть и не называя в том месте его имени напрямую, когда напишет в главе о государстве, что «было бы искажением образа Августина и его исторической роли – отождествлять средневековое мировоззрение с его представлениями, возлагать на него ответственность за все последствия этого мировоззрения»⁵⁴⁰.

Как мы можем судить, дальнейшему продолжению научной полемики о теократии и месте Августина в споре об инвеституре XI в. помешало: во-первых, то, что проф. В. И. Герье изначально не хотел «печатной дуэли» с Трубецким, что он подтвердил в статье в «Вопросах», отметив, что «не имел бы повода отвечать на "ответ", если бы в конце его не встретил неожиданного привлечения к ответу»⁵⁴¹; а во-вторых, и сам Евгений Николаевич к концу 1890-х гг. постепенно отходит от занятий церковной историей в пользу собственно правовой проблематики и более активного участия в общественно-политической жизни страны. Уже в письме к

⁵³⁸ Новгородцев П. И., Герье В. И. К вопросу о сущности теократии // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 48. С. 310.

⁵³⁹ Примечательно, что историк С. А. Котляревский, написавший на труд Герье крайне положительный отзыв, занимает, однако, в своей рецензии скорее точку зрения Трубецкого, называя Августина «первым подвижником в ряду созидателей средневековой теократии» (Котляревский С. А. Герье В. И. Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Ч. 1. Блаженный Августин // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 101. С. 79).

⁵⁴⁰ Герье В. И. Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Блаженный Августин. М., 1910. С. 673.

⁵⁴¹ Новгородцев П. И., Герье В. И. К вопросу о сущности теократии // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 48. С. 309.

А. С. Вязигину в августе 1897 г. он сообщает, что вынужден окончательно расстаться со Средними веками, поскольку испытывает сильное тяготение к современности, хотя и хотел бы когда-нибудь выпустить французское издание докторской диссертации, дополненное с учетом критики. «Чувствую обязанность начать энергическую кампанию против современных богов, которые господствуют над умами нашего студенчества (в особенности против экономического материализма и социализма). Чтобы удалить этих богов со сцены нужна дружная коллективная работа всех людей нашего направления. <...> Я в себя прийти не могу от той путаницы понятий, которая господствует в головах современных руководителей и учителей – идолов нашей молодежи. Занимая кафедру энциклопедии и философии права, я вынужден посвятить все мои силы борьбе против этих господ»⁵⁴², – заключает философ.

Конечно, в последующие десятилетия Евгений Трубецкой будет еще не раз обращаться к «соловьёвской теме», напишет отдельный большой труд против проекта «свободной теократии» Соловьёва. Применительно же к фигуре блж. Августина из дальнейшей библиографии философа можно выделить его небольшую публикацию «К характеристике политических идеалов эпохи Возрождения» для киевского сборника статей по истории права 1904 года. В ней он вновь рассуждает о значении Августиновых идей для всего последующего развития христианского Запада, приходя к выводу, что, следуя программе Августина, средневековое католичество устраивает «некоторого рода насильственный брак между землей и небом, между человечеством и "небесным женихом"»⁵⁴³, в результате которого в средневековой миросозерцании человек оказывается либо движимым изнутри автоматом Божественной благодати, либо во внешней жизни рабом церковного авторитета. Отметим также одно место примерно на ту же тему в работе Трубецкого «Социальная утопия Платона» (1908),

⁵⁴² Кононенко И. И., Каплин А. Д. Князь Е. Н. Трубецкой. Письма к А. С. Вязигину // Харківській історіографічний збірник. 2006. №8. С. 198.

⁵⁴³ Трубецкой Е. Н. К характеристике политических идеалов эпохи Возрождения // Сборник статей по истории права, посвященный М. Ф. Владимирскому-Буданову его учениками и почитателями. Киев, 1904. С. 336.

посвященной памяти Соловьева: «Начиная с Августина религиозно-политическая литература средних веков видит в единстве форму царствия Божия, печать божественного в строе вселенной, в человеческой душе и в особенности в человеческом обществе»⁵⁴⁴.

Итак, в данной части работы мы комплексно рассмотрели августиновскую проблематику в научных изысканиях Е. Н. Трубецкого 1890-х годов, проанализировали влияние фигуры Владимира Соловьева на указанные историко-философские исследования Трубецкого, фактически реконструировали общий ход работы философа над магистерской диссертацией по его переписке с братом, Сергеем Трубецким, ознакомились с тем, как «августиниана» Трубецкого была встречена его современниками по светской и духовной линиям, а также с возникшими вокруг нее спорами. Так, большинство отзывов и рецензий носили положительный характер, правоведа хвалили за глубокое погружение в непрофильную область, хорошую работу с источниками, междисциплинарность, а главное, за продуктивную попытку ухватить общие руководящие идеи великого христианского мыслителя и через них в цельном виде передать не только мировоззрение Августина, но и дать портрет всей его исторической эпохе. Далее мы обратимся непосредственно к тексту «Мирозерцания блаженного Августина» и тем оценкам, которые будут даны в нем Е. Н. Трубецким по отношению к личности и трудам латинского учителя IV-V веков.

⁵⁴⁴ Трубецкой Е. Н. Социальная утопия Платона. М., 1908. С. 58.

2.3 Блаженный Августин как апологет «латинской идеи» в христианстве в религиозно-философских трудах Е. Н. Трубецкого⁵⁴⁵

Как мы уже отмечали ранее, Е. Н. Трубецкого в его магистерском труде интересует не только фигура самого Августина, но и в не меньшей степени его эпоха, поскольку именно в этот период, по мнению философа, складывается сложная совокупность культурно-исторических условий, определившая дальнейший рельеф, по которому произошло расхождение западной и восточной ветвей христианства, породившая почву, из которой вырос латинский теократический идеал. Кратко перечислим те процессы из жизни Западной Римской империи IV-V веков, которые Трубецкой указывает в качестве наиболее важных объективных факторов, определивших характер и последующую судьбу христианского Запада: постепенное разложение государственного строя, когда светские власти уже не могли сами успешно выполнять административную и судебную функции, не обладали достаточными ресурсами и авторитетом, чтобы защитить Рим от внешней угрозы; сами императоры находились в поиске средств для обновления Рима, прежде всего идейного (для Диоклетиана таковым стало жесткое насаждение традиционного римского культа) – «чтобы преодолеть раздор римской жизни, нужно обновить Рим в идее, и так как нельзя воссоздать его посредством физической силы, то нужно найти нематериальную, сверхприродную основу его единству и могуществу»⁵⁴⁶; на этом фоне растет влияние епископов на императоров (особенно показателен пример Амвросия Медиоланского за годы своего епископства подчинившего своей воли трех разных императоров⁵⁴⁷), а Церковь многим видится последним местом, в котором сохраняется общественное

⁵⁴⁵ Часть материалов данного раздела диссертации впервые была отражена в следующей публикации, выполненной автором лично, которая в качестве апробации результатов исследования вышла в журнале, включенном в Список рецензируемых научных изданий по философским наукам, утвержденный решением Ученого совета МГУ имени М. В. Ломоносова: Рухмаков М. И. Евгений Трубецкой как исследователь религиозно-философского наследия блаженного Августина // Соловьевские исследования. 2022. Вып. 4 (76). С. 79–91.

⁵⁴⁶ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 2.

⁵⁴⁷ См.: Там же. С. 11.

единство; еще одна черта времени – усиление в жизни общества индивидуалистических начал, за счет влияния варварских германских элементов, вызвавшее обратную реакцию; наконец, Империя была раздроблена борьбой язычества и христианства, и многие преемственные качества и установки латинства формировались в рамках конкретной апологетической деятельности христианских деятелей эпохи, в том числе, конечно, и епископа Гиппона.

Отдельное внимание философ обращает на двойственную христианско-языческую среду, в которой появился на свет и вырос блаженный Августин, называя того типичным воплощением контрастов североафриканской общины того времени. Для Трубецкого противоречивость религиозно-философского наследия мыслителя, на которую указывают многие его исследователи, является продолжением раздвоения тогдашнего общества Северной Африки. «Африка в занимающую нас эпоху есть страна контрастов по преимуществу. Здесь мы находим крайний аскетизм рядом с грубым развратом, пламенную религиозность рядом со всевозможными чувственными излишествами»⁵⁴⁸. Он подчеркивает, что фанатичность и необузданность африканской природы требовали в свою очередь железной дисциплины над собой, поэтому Августин, как и его предшественники, в борьбе с многочисленными внутренними ересям взывают к авторитету и внешнему порядку в лице Рима, активно участвуя в создании «того теократического идеала, который впоследствии в Средние века определил собой весь строй жизни латинского Запада»⁵⁴⁹.

Эти североафриканские контрасты, по мнению Трубецкого, Августин наблюдал с самого рождения в родной семье, будучи «сыном развратного африканца-язычника и христианской святой»⁵⁵⁰, они выразились в той внутренней борьбе, которая продолжалась в нем до момента окончательного прихода в лоно Церкви в тридцатилетнем возрасте. Современный исследователь В. М. Тюленев

⁵⁴⁸ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 22.

⁵⁴⁹ Там же. С. 19.

⁵⁵⁰ Там же. С. 21.

отмечает, что, действительно, имеющиеся у нас сведения о семье Августина позволяют говорить о сочетании в христианском мыслителе двух социокультурных стратегий, однако именно мать Августина Монику следует считать носительницей «африканской» идентичности, в то время как его отец избрал пути романизации для себя и для сына⁵⁵¹. Об этом же пишут ряд зарубежных специалистов, полагая, что можно говорить о близости св. Моники к донатистам, контролировавшим Церковь Тагаста во времена ее девичества⁵⁵².

Описывая жизненный путь Августина, Трубецкой разделяет известную точку зрения⁵⁵³ на личность учителя Церкви, согласно которой тот до своего крещения вел распущенную греховную жизнь⁵⁵⁴, «повторяя грехи своего общества, где целомудрие считалось чем-то постыдным»⁵⁵⁵. Правовед замечает, что испытанная в молодости сила злого начала наложила серьезный след на все дальнейшее мировосприятие Августина в виде чувства тяжелого родового и социального греха, довлеющего над человеческим существом, но вместе с тем от матери у него сохранился и особый опыт христианской благодати, оставшийся в памяти от ее детских рассказов о Христе и Божьем Царстве. «Это объясняет нам весьма многое в философии Августина и, между прочим, то, почему в его этическом мирозерцании элемент человеческий принижен, обречен на чисто пассивную роль, почему в его системе нет места для человеческой свободы. Система эта раздирается контрастом между превозмогающей силой зла в извращенной

⁵⁵¹ Об этом подробнее см.: Тюленев В. М. «Две Африки»: отражение конфликта идентичностей в текстах Аврелия Августина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. №3 (40). С. 45–46.

⁵⁵² См.: Wills G. *Saint Augustine: A Penguin Life*. New York: Penguin Publishing Group, 1999. P. 2; Moore R. *O Mother, Where Art Thou? In Search of Saint Monnica // Feminist Interpretations of Augustine*. University Park, PA: Penn State University Press, 2007. P. 159.

⁵⁵³ Из современников Трубецкого схожую оценку мы, в частности, находим у Л. Шестова, который полагал, что «уже в ранней юности Августин почувствовал в своей душе ту двойственность, которая, по-видимому, не покидала его до конца жизни» (Шестов Л. И. *Sola Fide – Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь*. Париж, 1966. С. 152).

⁵⁵⁴ Трубецкой, хотя и не конкретизирует данный вопрос, очевидно, имеет ввиду наличие у семнадцатилетнего Августина сожительницы, отношения с которой привели к появлению на свет внебрачного сына Адеодата в 372 году.

⁵⁵⁵ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 23.

человеческой природе и неодолимой силой благодати, которая одна в состоянии сломить это зло. Между этими двумя полюсами человек ничто»⁵⁵⁶.

Здесь нужно отметить, что Евгений Николаевич по большей части опирается при описании религиозной драмы блаженного Августина на текст его «Исповеди», учитывая, конечно, что та была написана для друзей, спустя более чем десятилетие после момента обращения. И поэтому он в том числе хочет показать, что принятие Августином христианства было подготовлено всеми его предшествующими исканиями и не было таким внезапным, как его видел на момент написания сам христианский мыслитель. В частности, Трубецкой присоединяется к мнению французского академика Гастона Буасье (1823-1908), что с Августином случилось то, «что всегда случается с нами, когда бросаем взгляд назад: настоящее непременно придает свою окраску прошедшему, и после некоторого промежутка мы видим свою прежнюю жизнь под влиянием взглядов и впечатлений данной минуты»⁵⁵⁷, но при этом искренность его рассказа не вызывала у него сомнений⁵⁵⁸.

Уже в этом месте мы можем сделать вывод о том, что главное значение Трубецким в вопросе формирования Августинова мировоззрения отдается именно внешним факторам – исторической эпохе, африканской среде, воспитанию в семье. Соответственно, исходя из историко-социальной обусловленности взглядов Августина, он не мог пройти мимо того, что в исследовательской литературе в отношении отца Церкви часто акцентируется внимание на его психологизме, склонности к саморефлексии, интересе к свойствам и способностям человеческой души. Русский философ признает, что субъективизм являлся одной из черт характера Августина, но той чертой, с которой тот боролся в течение всей своей жизни, стремясь ее преодолеть и не в силах этого добиться. Находясь на этапе

⁵⁵⁶ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 24.

⁵⁵⁷ Буасье Г. Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в четвертом веке. М., 1892. С. 197.

⁵⁵⁸ Среди современных западных исследователей жизни Августина особенно скептически оценивает искренность богослова в его «Исповеди» Дж. О'Доннелл, называя ее «произведением необычайной хитрости и мощи» (O'Donnell J. J. Augustine: A New Biography. New York: HarperCollins Publishers, 2005. P. 6).

жизненного пути между манихейством и христианством, богослов действительно погружается в самого себя, осуществляет внутренний анализ, однако, как считает Трубецкой, это оказывается лишь исходным, негативным моментом его философствования, который был нужен ему, чтобы окончательно вырваться в мистическом созерцании из отрицательной глубины субъективного сознания к познанию сверхприродной действительности. «Углубляясь в себя, он находит в себе один внутренний разлад – ту самую борьбу мировых противоположностей добра и греховной природы, от которой он ищет спасения. Путь его философствования – от разлада и раздвоения личной жизни к объективному миру и единству»⁵⁵⁹.

Таким образом, по мнению автора, центральным мотивом религиозно-философских исканий Августина в течение всей его жизни был поиск спасения от внешнего разлада мира и внутреннего разлада личности, а саму «Исповедь» правовед рассматривает в качестве субъективного отражения тогдашнего расколотого африканского социума. При этом нельзя не отметить, что Трубецкой не уделяет много внимания непосредственно обоснованию своей позиции о месте внутренней рефлексии в мировоззрении блаженного Августина, приведя в подтверждение лишь одно место из его раннего апологетического трактата «*De vera religione*» (Об истинной религии), где Августин пишет, что путь познания должен идти от осознания изменчивой истины во внутреннем человеке к обнаружению объективной истины, лежащей за пределами размышляющей души (одного этого отрывка едва ли достаточно для подтверждения тезиса Трубецкого)⁵⁶⁰. Философ считал, что субъективизм отца Церкви намеренно подчеркивался протестантскими историками, поскольку эта черта была близка их собственным убеждениям, однако она плохо сочеталась со взглядом на Августина как на автора «*De civitate Dei*» и родоначальника средневековой теократии, который, собственно, развивает Трубецкой в магистерской диссертации.

⁵⁵⁹ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 26.

⁵⁶⁰ См.: Augustinus Hipponensis. *De vera relig.* 39. 72.

Далее Трубецкой кратко касается наиболее важных событий из жизни Августина до момента крещения, оказавших влияние на его мирозерцание. Как он пишет, после страстной молодости в жизни Августина резко наступает перелом в сторону острого пессимистического мироощущения, и произошло это в первую очередь под впечатлениями от прочтения цicerоновского «Гортензия»⁵⁶¹, сформировавшего в нем сознательную любовь к мудрости. «Философская рефлексия только уничтожила для него тот мир призрачных интересов и суетных мечтаний, которым он жил до того времени, разрушила его самодовольство. Философский идеализм, выразившийся в сознании несоответствия действительности с искомым идеалом, был для него лишь новым источником боли и муки»⁵⁶². Примечательно, что, по мысли Трубецкого, именно в этот момент рождается центральный вопрос для всей последующей философии Августина: как спастись от смерти и дуализма человеческой природы? В результате будущий христианский проповедник понимает, что дурная двойственность коренится в самом человеческом существе, в самой форме времени, являясь первым заложенным в людях проявлением смерти, вследствие чего богослов воспринял смерть не только как индивидуальную проблему, но и как глобальный вопрос о том, как спастись человеческому роду и вселенной в целом.

Борьба, которую Августин обнаруживает в мире и внутри самого себя, представляется ему соперничеством двух объективных начал, доброй и злой субстанций, и этот дуализм, как полагает Трубецкой, смог органично найти подкрепление в религиозно-философской системе манихейства. В их учении весь мир был построен вокруг конфликта царства тьмы и света, последний должен в конце концов вновь отделиться от мрака, но зло при этом остается непобежденным. «Задача познания, гнозиса, состоит в том, чтобы уяснить человечеству коренную

⁵⁶¹ П. Браун обращает внимание на то, что на Августина особенно сильно повлияло место из «Гортензия», в котором Цицерон критиковал поиск в жизни телесных удовольствия и писал о враждебности побуждений чувственности для философа, см.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. P. 39.

⁵⁶² Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 32.

ненормальность существующего, основное противоречие вселенной и тем самым подготовить акт самоотрицания, самоуничтожения мироздания посредством аскетического подвига человека»⁵⁶³. Также, по мнению автора, помимо манихейского дуализма, Августина привлек рационализм данного религиозного учения – попытка дать разумное объяснение действительности вместо опоры на авторитет⁵⁶⁴ – и его чувственно-фантастический характер, соответствующий горячему африканскому темпераменту отца Церкви⁵⁶⁵.

Интересно, что Трубецкой находит у манихейства много общего с идеями А. Шопенгауэра (1788-1860). Правовед пишет, что современный ему философский пессимизм также пытается разоблачить обманчивое единство космоса, перенеся внутреннее раздвоение личности на созерцание внешнего мира, в виде объективного противостояния воли и интеллекта, и что, как и в системе Мани, человек у Шопенгауэра выступает одновременно объективацией воли и высшим носителем мирового интеллекта, а его задача состоит в том, чтобы усмотреть в сущности окружающего мира злое начало, освободиться из клубка противоречий посредством аскетического самоотрицания и наставить на этот путь других. Подобные пересечения манихейского периода Августина со взглядами немецкого философа, по Трубецкому, неслучайны: «У Шопенгауэра, который тяготеет к буддизму, как и у Августина, мы замечаем то же совпадение результатов субъективной рефлексии западного мыслителя и чувственного, фантастического мирозерцания восточных религий, то же тяготение к религиозному акосмизму

⁵⁶³ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 35.

⁵⁶⁴ Трубецкой отмечает, что от христианства Августина в тот момент отталкивала именно «простота» Евангелия в сравнении с книгами римских ораторов. См.: Там же.

⁵⁶⁵ П. Браун приводит еще один элемент манихейского мировоззрения, который, вероятно, поспособствовал тому, что Августин почти в течение 10 лет был увлечен данным религиозным учением, а именно их вера в то, что, по крайней мере, разум человека может оставаться совершенно не запятанным злом – в этом молодой мыслитель смог на какое-то время найти для себя ответ и утешение. См.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. P. 40. В свою очередь, Г. Уиллс обращает внимание, что важную роль в переходе Августина в манихейство сыграли личные связи – его знакомство с группой молодых образованных манихеев в годы работы преподавателем риторики в Карфагене. См.: Wills G. Saint Augustine: A Penguin Life. New York: Penguin Publishing Group, 1999. P. 25.

Востока». При этом Трубецкой специально уточняет в сноске к основному тексту, что не говорит о тождестве двух мировоззрений, полагая Шопенгауэра еще большим пессимистом, чем были манихеи, поскольку те хотя бы признавали, что, как и зло, добро обладает некой собственной положительной природой⁵⁶⁶.

Среди особенностей манихейской системы, приведших к разочарованию Августина в данном религиозном учении, русский философ особо обращает внимание на специфику их представлений о Боге как едиnorodном с людьми существе, больном, утратившим свое совершенство, которое «не возвышает нас над нами самими, над слабостью и немощью нашей природы»⁵⁶⁷, но само нуждается в помощи. Конкретным же событием, подтолкнувшим Августина к уходу, Трубецкой называет смерть его друга⁵⁶⁸, которую будущий Гиппонский епископ тяжело переживал⁵⁶⁹, не находя утешения в вероучении Мани. В конечном счете манихейство не могло удовлетворить страждущую натуру Августина – он не находит в нем возможности спасения от страданий для человека, и тем более для всей общественной и вселенской организации – заключает Трубецкой.

Евгений Николаевич справедливо замечает, что от дуалистического пессимизма манихейского мирозерцания мыслителю оставалось сделать

⁵⁶⁶ Отметим, что данное примечание отсутствовало в изначальном варианте главы, представленном Трубецким в первой из четырех статей по магистерской диссертации для «Вопросов философии и психологии». Добавлено оно было, судя по всему, вследствие соответствующего замечания Сергея Николаевича: в письме от августа 1891 г. тот пишет брату, что его «рассуждение о манихействе и Шопенгауэре – по существу не совсем верное (ибо манихейство признает положительный характер добра и его торжество, пессимизм же признает его отрицательный производный и мнимый характер)» (Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 257). Внести исправление в уже отданную в печать статью Евгений не успевал, тем не менее в итоговую версию монографии уточнение было им включено, что еще раз показывает нам важность переписки Трубецких в контексте данной работы.

⁵⁶⁷ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 37.

⁵⁶⁸ П. Браун уточняет, что, хотя неназванный друг Августина из родного ему Тагаста не без его влияния стал манихеем, он был крещен по настоянию своей христианской семьи за несколько дней до скоропостижной кончины, что также стало ударом для Августина. См.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. Pp. 52–53.

⁵⁶⁹ Западный исследователь Г. Чедвик пишет, что смерть близкого друга не только вызвала у Августина глубокую депрессию, но и оставила в нем на всю последующую жизнь страх утраты друзей. См.: Chadwick H. Augustine of Hippo. A Life. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 12.

небольшой шаг для впадения в скептицизм. Направившись в 383 году из Карфагена в Италию, посетив сначала в Рим, а потом и Медиолан (нынешний Милан)⁵⁷⁰, Августин подробнее знакомится с идеями представителей Новой Академии и в итоге признает правоту их сомнений в познавательных способностях человека, находя для себя пользу от смирения с несовершенством разума. При этом Трубецкой подчеркивает, что это был не абсолютный скептицизм, но «лишь временное и притом непродолжительное состояние колебаний и нерешительности»⁵⁷¹. Даже признавая бессилие человека в возможностях самолично овладеть истиной, Августин в действительности не считал, что самой этой истины нет и все усилия по ее поиску бесполезны⁵⁷², поскольку истина, недоступная рациональному познанию, может сама устремиться навстречу усилиям человека, явиться ему в мистическом откровении. Таким образом, по мнению философа, скептицизм не стал (и в принципе не мог стать в связи с его страстной африканской натурой) полноценным мировоззрением Августина, но лишь выступил преходящим моментом развития мысли будущего христианского проповедника, послужив тому в качестве переходной ступени к неоплатонизму.

Как известно Августин, практически не знавший греческого языка, познакомился с некоторыми трактатами Плотина в латинском переводе и трудами Порфирия вскоре после переезда в 384 г. в статусе придворного преподавателя риторики в Медиолан⁵⁷³, и они произвели на него сильное впечатление (в

⁵⁷⁰ Дж. О'Доннелл связывает переезд Августина из Рима в Медиолан с его окончательным разрывом с прошлыми религиозными убеждениями, поскольку тот отправился в город, в котором, по-видимому, не было общины манихеев, см.: O'Donnell J. J. Augustine: A New Biography. New York: HarperCollins Publishers, 2005. P. 45. В то же время Г. Уиллс указывает более бытовую причину отъезда Августина из Рима: потому что его ученики стали уклоняться от оплаты занятий по красноречию, и в Медиолане у него было больше карьерных перспектив, см.: Wills G. Saint Augustine: A Penguin Life. New York: Penguin Publishing Group, 1999. P. 37.

⁵⁷¹ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 38.

⁵⁷² Данную точку зрения на Августинов скептицизм разделяет исследователь П. Браун, который пишет, что богослов так и не принял радикальную позицию на возможность постижения истины, более разумной ему показалась идея, что люди могли бы использовать определенный «авторитет» в качестве указателя к истине. См.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. P. 70.

⁵⁷³ Питер Браун отмечает, что неоплатонизм в те годы был весьма популярен среди образованных христиан Медиолана, а одна из смелых попыток объединения христианства с платонизмом

особенности своим методом самопознания как способом души достичь видения Бога ⁵⁷⁴), которые богослов позднее опишет в седьмой книге своих «Исповеданий»⁵⁷⁵. Впрочем, по мысли Трубецкого, восприняв в то время многие неоплатонические элементы, Августин также не становится в полной мере платоником, как и прежде скептиком⁵⁷⁶. Русский философ указывает, что от неоплатонизма его отталкивает обезличенность божества, которое не приходит на помощь страждущим и не прощает прегрешений⁵⁷⁷. Кроме того, по оценке Трубецкого, мистическое созерцание Единого не в силах было в конечном счете преодолеть двойственности земной действительности, и в неоплатонизме в той же мере вскрывалась проблема дуализма отвлеченного сверхчувственного божественного единства и сосуществующей рядом с ним вечной материи, которая противилась божественному порядку вещей и не могла быть им внутренне преобразована или побеждена. Автор замечает, что Августин не для того покинул дуализм восточный (манихейский), чтобы погрязнуть в дуализме эллинском:

принадлежала пресвитеру Симплициану, ставшему регулярным собеседником Августина в Медиолане и сыгравшим немалую роль в его обращении, за что тот позже будет считать Симплициана своим «духовным отцом». См.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. P. 84.

⁵⁷⁴ См.: Augustinus Hipponensis. Conf. VII. 10. 16.

⁵⁷⁵ Г. Чедвик пишет, что прочтение Августином трудов Плотина и Порфирия убедили его в том, что конечная реальность должна быть нефизической, и это сильно отличалось от близкой ему прежде концепции манихейского света, см.: Chadwick H. Augustine of Hippo. A Life. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 21. В свою очередь, П. Браун в своем исследовании подчеркивает, что со стороны Августина это было настолько интенсивное и основательное чтение неоплатонизма, что идеи Плотина были полностью им усвоены, «переварены» и преобразованы, войдя в августиновские труды в качестве непреходящей основы его мысли. См.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. P. 86.

⁵⁷⁶ Дж. О'Доннелл обращает внимание, что в «De vera religione» – одном из ранних философско-догматических произведений Августина – тот по сути признавал, что если бы Платон был бы жив сегодня, то изменил бы одно или два своих мнения и стал бы христианином, хотя Гиппонский мыслитель и несколько скорректировал данную точку зрения впоследствии. См.: O'Donnell J. J. Augustine: A New Biography. New York: HarperCollins Publishers, 2005. P. 123.

⁵⁷⁷ С другой стороны, Трубецкой признает, что именно под влиянием чтения неоплатонических философов происходит смещение центра тяжести в духовной жизни Августина в сторону признания достоверности Божественного «Я» как «Единого» трансцендентного идеала, в котором пребывают все конечные вещи. Рассматривая знакомство будущего христианского писателя с текстами Плотина, П. Браун отмечает, что этот момент становится одним из поворотных для Августина, поскольку теперь, вопреки манихейской картины мира, Добро выступает для него действенной силой мироздания. См.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. Pp. 91–92.

«Предмет искания Августина есть Божество, заинтересованное в спасении человека, в котором элемент человеческий, личный, не уничтожается, а сохраняется, получая высшее содержание и средоточие»⁵⁷⁸. В конечном счете задача спасения, которая, согласно Трубецкому, составляет главный нерв философии Августина, имела для латинского мыслителя вполне практическое, религиозное значение, и в этом плане мистический идеал платоников оказался для него слишком абстрактным и отвлеченным. Поэтому через неоплатонизм он, наконец, приходит к осознанию того, что, «чтобы спасти человека, Бог должен стать в непосредственные, интимные отношения с человеком, лицом к лицу с ним, – одним словом, вочеловечиться»⁵⁷⁹, и делает решающий шаг к христианству и Церкви⁵⁸⁰.

В качестве последнего важного элемента⁵⁸¹ в формировании миросозерцания христианского учителя Трубецкой обращается к фигуре свт. Амвросия, епископа Медиоланского как выдающегося церковного деятеля своего времени, подтолкнувшего Августина к принятию христианства⁵⁸². Амвросий в изображении Трубецкого предстает своеобразным предшественником таких великих средневековых пап, как Григорий VII и Иннокентий III⁵⁸³, олицетворением мощной

⁵⁷⁸ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 42.

⁵⁷⁹ Там же.

⁵⁸⁰ При этом для самого Трубецкого под большим вопросом остается то, насколько Августину в конечном счете удалось приблизиться в своих сочинениях к искомой им в те годы «человечной» концепции Божества. См.: Там же. С. 42–43.

⁵⁸¹ Отметим, что, рассматривая идейное развитие Августина до его крещения, Трубецкой по какой-то причине совершенно не уделяет в своей работе специального внимания той роли, которую в становлении Августинова христианского мировоззрения сыграло внимательное изучение им, параллельно трактатам неоплатоников, посланий апостола Павла.

⁵⁸² В современной исследовательской литературе достаточно дискуссионным остается вопрос о степени влияния Амвросия на Августина. Так, Дж. О'Доннелл пишет, что их общение носило достаточно формальный характер, и у Августина, который был примерно на 14 лет младше Амвросия, никогда не было с ним разговора по душам. См.: O'Donnell J. J. Augustine: A New Biography. New York: HarperCollins Publishers, 2005. P. 74. В свою очередь, Г. Уиллс указывает, что Августин начинает активно ссылаться на Амвросия уже в зрелом возрасте в прикладных целях – как на коллегу-епископа, борьбу которого с ересями можно было бы поставить в пример в своем городе. См.: Wills G. Saint Augustine: A Penguin Life. New York: Penguin Publishing Group, 1999. P. 40.

⁵⁸³ Павел Хондзинский в своей аналитической статье, посвященной «Миросозерцанию блаженного Августина», подчеркивает, что во многом из-за этого образ святителя Амвросия у

и влиятельной церковной организации, сложившейся на Западе к IV в., которая все чаще выходит победителем из конфликтных ситуаций со светскими властями (имея в виду успехи епископа в борьбе с арианством при покровительстве тому в Медиолане императрицы Юстины и его взаимоотношения с императором Феодосием I)⁵⁸⁴. По мнению философа, Амвросий становится для Августина конкретным историческим воплощением христианской идеи, торжествующей над злом в мире и человеке; из его проповедей тот убеждается в возможностях примирения церковного авторитета с научным образованием, соединения христианского откровения и разумного знания⁵⁸⁵. Но главное для Трубецкого, что в лице свт. Амвросия Августину является христианский идеал «как всестороннее господство Божественного порядка над жизнью, как всемогущая церковь, властвующая над индивидом и обществом, как теократия, в которой мирское начало подчинено духовному»⁵⁸⁶. Отметим, что тот же Адольф фон Гарнак, на которого Трубецкой неоднократно ссылается в своей монографии, писал, что Амвросий по сути подготовил Запад к апологетической деятельности Августина, и потому тот «подчинился августинизму с поразительной быстротой»⁵⁸⁷.

Таким образом, Трубецкой заключает, что под впечатлением личности свт. Амвросия религиозно-общественный идеал Августина окончательно

Трубецкого оказывается весьма далеким от своего реального исторического портрета. См.: Хондзинский П., прот. Миросозерцание Е. Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Миросозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 22–23.

⁵⁸⁴ В подтверждение своей оценки свт. Амвросия Трубецкой приводит его характеристику как «полководца воинствующей Церкви» из книги «Западная Римская империя» (*Das weströmische Reich*) (1865) немецкого историка Г. Рихтера. Например, см.: Richter H. *Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II und Maximus*. Berlin: F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1865. S. 602.

⁵⁸⁵ П. Браун по этому поводу замечает, что Амвросий, несмотря на свою образованность и использование для проповедей трудов языческих философов, скорее принадлежал к более старомодному святоотеческому лагерю, полагавшему, что философские методы могут быть полностью замещены богооткровенной мудростью Священного Писания, и в этом плане не развеял всех сомнений прибывшего в Медиолан Августина. См.: Brown P. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. P. 105.

⁵⁸⁶ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 44.

⁵⁸⁷ Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: в 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 365.

закрепляет за собой теократический характер, что также совпадает с центральным мотивом предшествующих духовных поисков учителя Церкви – противоречием между силой греха и Божественной благодати – от решения которого зависит возможность для спасения индивида, социума и вселенной. И в дальнейшем, уже после занятия епископской кафедры, обязующей Августина с особым усердием печься о судьбе своей паствы, богослов будет исходить из установки, что для того, чтобы спастись, «отдельный индивид должен исчезнуть в объективном благодатном порядке»⁵⁸⁸, пожертвовать своей свободой, став органом всемирного Боговластия. Однако, с точки зрения отечественного автора, это также является корнем всех последующих «ошибок» учения великого отца Церкви, передавшихся через его авторитет латинскому христианству в целом.

Наконец, завершая главу, посвященную генезису религиозно-философских взглядов Августина, Трубецкой приходит к выводу, что личностное развитие мыслителя в итоге совершило полный круг, вернувшись к тридцати годам к христианскому мировосприятию, ростки которого были посажены еще в его детстве св. Моникой. Но весь пройденный им путь не остался бесследным, и у Августина-христианина русский философ находит элементы: манихейского пессимизма к земной жизни; философского идеализма, пробужденного чтением Цицероновского «Гортензия»; скептицизма в виде смирения перед несовершенством разума; неоплатонического мистического идеала; печать авторитета св. Амвросия, – все они получают определенное развитие в его последующей литературной апологетической деятельности. Сам же подход Трубецкого к Августину, как мы убедились, в первую очередь исходит из обусловленности его мирозерцания внешними факторами – исторической эпохой, семейными и национальными особенностями, жизненным опытом. Неслучайно Евгений Николаевич напишет в письме старшему брату от июля 1891 года, комментируя первую подготовленную им для «Вопросов» статью, соответствующую рассмотренной нами главе, что он не может обойтись без

⁵⁸⁸ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 45.

описания культурно-исторических условий, в которых разворачивалось творчество блаженного Августина, так как они «предполагают всем последующим»⁵⁸⁹.

Как уже было нами отмечено в прошлом параграфе, одной из наиболее заметных отличительных черт подхода Е. Н. Трубецкого к блаженному Августину стало стремление русского философа системно представить миросозерцание великого учителя Церкви. Он соглашается с теми зарубежными исследователями (А. фон Гарнак, Г. Рейтер), которые указывают на нередко встречающиеся у Августина противоречия и непоследовательности, но считает, что, несмотря на это, его учение может и должно быть представлено в качестве системы, но именно как апологетическая система. Здесь надо уточнить, что тот же Гарнак пишет, что августинизм можно попытаться выстроить из предшествующего развития западного христианства или из хода развития самого Августина, но оба эти пути не вполне приведут к поставленной цели, поскольку в основе теологии христианского мыслителя главным образом лежит бессознательное религиозное чувство обладания живым Богом и «его религиозные теории являются большей частью ничем иным, как теоретическим выражением его настроений и переживаний»⁵⁹⁰.

Правовед уточняет, что учение Августина не может быть изложено как философская система, хотя философский элемент в нем безусловно присутствует, он является «философствующим автором». По Трубецкому, апологет в отличие от философа является защитником уже существующего и исторически независимо от него развивавшегося миросозерцания, что позволяет автору сформулировать следующее требование, чтобы можно было говорить о наличии единой апологетической системы⁵⁹¹: «Единство системы, единство учения у апологета

⁵⁸⁹ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 242.

⁵⁹⁰ Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: в 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 349.

⁵⁹¹ Надо сказать, что само определение «системы», приведенное Трубецким, весьма спорно: «Мы признаем системой всякое учение, которое проникнуто единым идеалом или принципом, а не представляет собою механическую комбинацию начал разнородных, внешним образом между собою связанных» (Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 54), – на что обратили внимание еще его официальные оппоненты, Зверев с Лопатиным во время защиты правоведом магистерской диссертации в Московском университете.

зависит от того, руководствуется ли он единым интересом, единой идеей в своем отношении к тому историческому материалу, с которым он имеет дело»⁵⁹². И в том, что многие католические или протестантские ученые не могут обнаружить такого единого идеала у Августина, виноват, по Трубецкому, их догматический интерес, из-за которого они отказываются замечать в епископе Гиппона сочетание евангелических элементов с латинскими: если католические исследователи заинтересованы в том, чтобы затемнить антиинституциональные элементы мирозерцания отца Церкви, то протестантские, отдавая должное учению богослова о благодати, сближающему его с Лютером, одновременно склонны умалять в нем значение церковного элемента. И в результате в Августиновом учении им видится «одно лишь роковое раздвоение и необъяснимое сплетение противоречий»⁵⁹³.

Как уже было отмечено, для Трубецкого таковым единым принципом у Августина является идея всемирного Боговластия или Царствия Божия, и поэтому, ведя борьбу с различными противниками католического христианства в IV-V вв., он в действительности против каждого из них отстаивает на том или ином уровне порядка идеал града Божия как «всемирного вечного города, построенного не на шаткой человеческой основе, подверженной разрушению и гибели, а на вечном божественном фундаменте»⁵⁹⁴ – против манихеев развивает учение о единстве порядка вселенной; против донатистов защищает единство Церкви, которая воплощает единство божественного порядка на уровне социума; против пелагиан утверждает благодать и предопределение, торжествующие над индивидуальной человеческой свободой, которые реализуют единство на уровне личности. «В них во всех один и тот же принцип – идеальное единство специфицируется как архитектурный принцип вселенной, как принцип социальной организации церкви и как содержание религиозной жизни личности и человеческого

⁵⁹² Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 53.

⁵⁹³ Там же. С. 197.

⁵⁹⁴ Там же. С. 52.

общества»⁵⁹⁵. Итог своей литературной деятельности Августин представил в труде против язычества, в котором идеал Боговластия формулируется как «Civitas Dei», получая свое законченное выражение в качестве теократического идеала. При всей своей разнородности, как заключает Трубецкой, противников блаженного Августина объединяет то, что «Все они в той или другой форме восстают против идеала единой божественной организации вселенной и человеческого общества, все они так или иначе суть враги христианского теократического идеала, хотя и нападают на него с разных сторон»⁵⁹⁶.

В связи с этим, в интерпретации отечественного автора, уже в полемике против манихеев Августин формулирует умозрительные основы для своей системы – как принцип единства всего мироздания. Соответственно во второй главе диссертации Трубецкой анализирует борьбу мыслителя против манихейской дуалистической картины мира как форму синтеза христианского учения о единой вечной Божественной Премудрости с учением Пифагора о числе и учением Платона об идеях⁵⁹⁷. Результатом чего становится выдвижение Августином совершенной архитектурной правильности мироздания не только формальным принципом устройства вселенной, но и ее высшим идеалом, верховным законом, посредством которого Бог упорядочивает космос. Не менее важна для Трубецкого и попытка формулирования Августином в полемике с манихейством варианта оптимистической теодицеи, в которой тот за Благо принимает божественное единство и порядок, а также и саму природу в силу присущего ей единства⁵⁹⁸, злу же придает чисто отрицательное значение случайного и несущественного извращения природы, из-за чего благо им понимается, как «естественный закон, присущий вещам, и вместе с тем – имманентная им мудрость»⁵⁹⁹.

⁵⁹⁵ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 49.

⁵⁹⁶ Он же. Философия христианской теократии в V в. Августин – апологет теократического идеала западного христианства // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 10. С. 116.

⁵⁹⁷ См.: Он же. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 68–70.

⁵⁹⁸ Например, см.: Augustinus Hippoensis. De Natura Boni contra Manich. Cap. 3.

⁵⁹⁹ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 72.

Здесь русский философ вновь оспаривает выводы современных ему немецких ученых, в первую очередь Германа Рейтера, что оптимистическое отношение к земной действительности в миросозерцании блаженного Августина произрастает из его эстетических и метафизических установок, являющихся результатами эллинского влияния⁶⁰⁰ – с точки зрения же Е. Н. Трубецкого, уже в антиманихейских произведениях отца Церкви этический элемент становится неотделим от метафизического⁶⁰¹. И уже в этом положении он видит первое большое заблуждение Августиновой системы христианского неоплатонизма – в том, что в данном месте происходит смешение порядка небесного и земного, в результате чего, с одной стороны, все временное сводится к акту предустановленного Богом законодательства, а с другой, форма земного единства принимается за воплощение трансцендентной Божественной мудрости. Корень данного противоречия правовед опять же находит в том переходном историческом процессе, который переживало общество Западной Римской империи конца IV-V вв., где еще не существовало резкого разграничения духовной и светской областей, а христианство соседствовало с языческими пережитками. «При отсутствии грани между природным и Божественным крайность аскетизма, упраздняющего все временное в вечном, соприкасается с противоположною крайностью – натурализма, боготворящего временное как вечное»⁶⁰². И поскольку Августин выступил авторитетным отцом для всего латинского христианства, данное смешение «аскетического презрения ко всему мирскому и слияния духовного с мирским»⁶⁰³, природного и сверхприродного порядков через него стало частью фундамента средневековой теократической системы.

⁶⁰⁰ См.: Reuter H. Augustinische Studien. Gotha: F. A. Perthes, 1887. S. 374.

⁶⁰¹ Евгений Трубецкой поддерживает А. Гарнака и того же Г. Рейтера в том, что в учении Гиппонского мыслителя можно заметить двоякое отношение к земной действительности, но считает это общим изъяном Августиновой системы, а не отдельных его точек зрения. См.: Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 86.

⁶⁰² Там же. С. 73.

⁶⁰³ Там же.

Обнаруживает Трубецкой слабость и в самой неоплатонической Августиновой теодицее, где для каждого живого существа нормальным является именно состояние единения с Богом, грех же является следствием свободного отклонения от вечного блага к временным. При этом зло, лишенное субстанциальной природы, происходящее из ничего («ex nihilo») и не имеющее ничего общего с Богом, не может как-либо нарушить порядок во вселенной и оказывается лишь необходимой эстетической антитезой добра в природе, а всякий грех в результате должен привести к осознанию Божественной справедливости и красоты через наказания для грешников или покой для праведников, причем цель конкретного человека теряет всякое значение перед целью всеобщей, оказывается лишь средством осуществления Божественного порядка. Правовед считает антигуманной подобную постановку вопроса, где для спасения требуется прежде всего любовь к единству («dilectio unitatis»). «Это не любовь, которая внутренне побеждает тварный эгоизм, а лишь внешнее единство, которое его в себя включает и насильственным образом обуздывает. Это внешний фатум, тяготеющий над индивидом»⁶⁰⁴, – полагает Евгений Трубецкой.

Но, пожалуй, главный критический вывод русского философа в данной главе состоит в том, что Августину так и не удалось полностью преодолеть манихейского дуализма добра и зла – раздвоение сохраняется у него, но уже между непримиримым эгоизмом индивида и абсолютным, трансцендентным порядком космоса. Зло, не имея за собой сущностного начала, неизменно следует за добром и не может быть им совершенно преодолено, поэтому противопоставить ему учитель Церкви может лишь упорядоченную внешнюю реакцию закона в форме божественных заповедей и юридических запретов. Признавая закон в качестве высшего блага, «Августин тем самым возводил в идеал тот несовершенный порядок природы, в котором мировое зло не побеждается внутренне, а лишь подчиняется внешним образом единому порядку вселенной, в котором зло не

⁶⁰⁴ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 79.

упраздняется, а только упорядочивается»⁶⁰⁵. В результате возможности для борьбы со злом, которые Августин оставляет христианину в этом мире, оказываются ограничены внешним следованием закону, из-за чего оптимизм и уверенность в собственном спасении в любой момент могут покинуть человека и на их место придет страх и недоверие. Е. Н. Трубецкой вновь не соглашается здесь с оценками А. Гарнака, который писал, что «доавгустиновское религиозное чувство было колебанием между страхом и надеждой»⁶⁰⁶, но при этом великому реформатору христианского благочестия удалось победить этот древний пессимизм уверенностью в силе благодати. Однако отечественный автор считает, что по итогу отношение личности к земной действительности у Августина лишь кажется оптимистическим, на деле же Благодать, спасающая ограниченное число избранных, – не избавляет от страха и не дает душе покоя.

В качестве еще одной причины, почему у Августина возникает подобное противоречие, двоящее всю его систему, Евгений Николаевич Трубецкой указывает то, что Гиппонский епископ в центр своего учения ставит «вечный порядок, закон, действующий как предопределение, а не богочеловеческую личность Христа»⁶⁰⁷, и Царствие Божие у него господствует посредством верховного закона («*summa lex*»), а не актом Божественной любви⁶⁰⁸. Связывает это правовед с тем, что блаженный Августин, как и многие другие латинские отцы, был склонен к привнесению юридического схематизма в процесс Боговластия, что

⁶⁰⁵ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 73.

⁶⁰⁶ Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: в 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 345.

⁶⁰⁷ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 207.

⁶⁰⁸ В данном месте Трубецкой впервые в работе прямо проговаривает, что для него основным христианским принципом, по отношению к которому он оценивает правоту или неправоту разных аспектов учения Августина и других латинских авторов является «христианский принцип Богочеловечества» (Там же. С. 89). По этому поводу Павел Хондзинский справедливо задается вопросом в своем разборе «Миросозерцания блаженного Августина» о том, насколько корректно отождествлять философскую концепцию Богочеловечества, которую Евгений Трубецкой перенял у Владимира Соловьева, с признанной Церковью точкой зрения истинного христианства. См.: Хондзинский П., прот. Миросозерцание Е. Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Миросозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 22.

являет собой наследие языческого Рима (в этом явно прослеживается влияние на автора славянофильства). Трубецкой обращает внимание на то, что даже Боговоплощение у Августина подчиняется идее внешнего порядка («ordo»), выступая для него по сути педагогической мерой, призванной подтолкнуть общество на путь спасения – пришествие в мир Спасителя является для него не главным событием в человеческой истории, а лишь наиболее подходящим способом для восстановления миропорядка, нарушенного грехопадением.

Русский философ вновь спорит здесь с протестантскими историками, которые склонны преуменьшать законнический элемент учения Августина, представляя его чисто внешним, появившимся позднее вследствие догматического интереса. Если тот же Гарнак пишет о том, что Августину удалось сломить и вытеснить «вульгарное христианство», предоставить противовес юридически-рациональной стороне латинского церковного учения, идущей от Тертуллиана, в виде «мистически-павлинистически-новоплатонической спекуляции»⁶⁰⁹, то, с точки зрения Трубецкого, уже в ранних антиманихейских сочинениях великого учителя Церкви на первом плане у того оказывается то, «что в христианстве составляет лишь подчиненный момент, идея порядка, – формальное единство возводится в абсолютный принцип»⁶¹⁰, как принудительная, внешняя юридическая норма по отношению к личности.

В еще одном месте Трубецкой подробнее раскрывает тему влияния на мировоззрение Августина идей римской классической юриспруденции, в частности, обращая внимание на схожесть учения христианского апологета с представлением римских юристов и Цицерона о «естественном праве», под которым у них понимался не только нормативный уклад человеческих отношений, но весь высший, неизменный порядок вселенной, космический закон, определяющий взаимоотношения всех живых тварей. «Так понимаемое "естественное право" чрезвычайно напоминает изложенное нами Августиново

⁶⁰⁹ Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: в 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 206.

⁶¹⁰ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 92.

учение о всеобщем мире твари, под которым также разумеется единый строй, порядок, господствующий во всей природе и в человеческих отношениях»⁶¹¹, – подмечает Трубецкой. В его описании выходит, что для Августина, как и для римских юристов, рабство, взаимная вражда и неприязнь, раздробленность человеческого рода являются следствием извращенной природы человека, только если для великого учителя Церкви – это результат грехопадения, то для вторых – последствие отпадения от естественного состояния. Также философ обнаруживает, что к Августину частично перешла и популярная в то время юридическая теория искупления, согласно которой сам процесс покаяния представлял собой своеобразное судебное разбирательство между Богом и дьяволом, последний после грехопадения получил некоторое справедливое и узаконенное право на человека, которое сохранялось вплоть до пришествия Христа на Землю и его крестной жертвы. В результате «вочеловечение есть лишь средство, хитрость Бога, чтобы, не нарушая закона, выиграть тяжбу у дьявола. Не будь греха, не было бы и вочеловечения»⁶¹². Он еще раз подчеркивает, что пересечение учения отца Церкви с римскими юридическими воззрениями не было случайным или внешним, напротив, это была историческая преемственность Римом христианским – Рима языческого⁶¹³.

В завершение главы, помимо августиновского учения о единстве Божественного порядка вселенной в борьбе с манихейством, Трубецкой разбирает его учение о церковном авторитете, в соответствие с которым истинной и достойной веры для Августина является та религия, «которая воплощает в себе идеал универсального единства рода человеческого и всеобщего согласия людей в Боге»⁶¹⁴, и из всего предыдущего рассуждения очевидно, что таковым ему в первую

⁶¹¹ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 246.

⁶¹² Там же. С. 91.

⁶¹³ По этому поводу Евгений Николаевич заметит в письме С. Н. Трубецкому от ноября 1890 г., что «римская теократия есть пресуществленное римское право» (Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 211).

⁶¹⁴ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 99.

очередь видится христианство. Авторитет же оказывается основным средством перенесения Божественной вселенской организации на социальный уровень, то есть прежде всего он проявляется как власть, основанная на Божественной мудрости и позволяющая удерживать в единстве множество разрозненных народов и племен. При этом Гиппонский епископ признает, что авторитет Земной Церкви нельзя считать совершенной формой Божественного откровения, но лишь необходимым практическим средством временного явления Боговластия в человеческом обществе.

В этом месте Трубецкой, ссылаясь на свою статью 1890 г. «Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении», сравнивает политические идеалы Платона и Августина, находя в них общим, что оба мыслителя древности желали пересоздания человеческого общества согласно с его идеальный Божественным первообразом, но, в отличие от идеала Платона, теократический идеал Августина не ограничивался отдельным полисом и требовал единства всего рода человеческого во вселенском здании Церкви. «Идеал спасения мудрых посредством философской диалектики представляется ему слишком узким, эгоистическим. Для него Божественная мудрость есть основа всемирной социальной организации»⁶¹⁵. Таким образом, учение об авторитете для Августина оказывается своеобразным мостиком для перехода от преимущественно метафизических и этических вопросов, пропитанных влиянием неоплатонизма, в круг практических и социальных проблем африканской Церкви, что правовед рассматривает далее на примере его борьбы с донатизмом.

Приступая к изложению полемики блж. Августина против последователей Доната, Трубецкой еще раз отмечает, что аналогично борьбе с манихейством здесь вновь получает свое развитие латинский теократический идеал – Августин отстаивает единство Церкви как земной формы Боговластия, поскольку «донатистский раскол есть прямое посягательство на единство вселенской церкви,

⁶¹⁵ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 105.

которая в социальном порядке воплощает в себе Божественное единство»⁶¹⁶. При описании характера и специфики донатистов, которые заменили Церковь как объективно-вселенскую организацию – святостью множества избранных святых, Трубецкой обнаруживает в этом местное проявление всеобщего разложения греко-латинского мира, неслучайно, помимо национального религиозного фанатизма, они отличались также показательным антигосударственным складом, особенно в рамках радикального движения циркумцеллионов. «В донатистском расколе выразилось восстание африканского национализма против римской идеи всемирного социального единства вообще»⁶¹⁷.

Апология блаженным Августином церковного единства против донатистов в ретроспективном изложении Евгения Трубецкого логически продолжила ход, заданный в Северной Африке в IV в. еще епископом Оптатом Милевским – что человек спасается не самой святостью, а силой Божьей, действующей на Земле посредством вселенской Церкви вне каких-либо географических и этнографических пределов. При этом Гиппонский епископ также неминуемо выступает в качестве апологета римской кафедры, которой в то время был представлен принцип единства на Западе, она оставалась последним институтом, удерживающим государство от окончательного распада, но и ей в той же степени угрожал варварский мир. В сложившихся условиях Августин, хотя и являлся изначально среди африканского духовенства одним из главных противников силового принуждения донатистов ⁶¹⁸, постепенно встает на сторону

⁶¹⁶ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 107.

⁶¹⁷ Там же. С. 115.

⁶¹⁸ В частности, во время Карфагенского собора 404 г. Августин настаивал на том, чтобы просить императора лишь защитить законодательно проповедующих католическую веру, ограничившись денежными взысканиями в отношении видных представителей донатистского духовенства, вместо преследования еретиков, считая в то время, что никого не следует принуждать к единению со Христом: словом надо действовать, прениями – склонять, вразумлением – побеждать. См.: Augustinus Hippoensis. Epistola XCIII. 5. 17. Питер Браун в качестве еще одной возможной причины, некоторое время останавливающей христианского деятеля от апологии преследования раскольников, указывает, что тот не хотел приобретать для еще молодой Церкви в большом количестве притворных верующих («fictos catholicos»). См.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. P. 230.

насильственных мер со стороны светских властей против раскольников и даже предлагает теологическое обоснование религиозному принуждению как необходимому для борьбы с еретиками способу действия благодати Божией⁶¹⁹.

Для Трубецкого в этом проявляется еще один показательный момент смешения у Августина небесного порядка и правового, хотя отечественный автор и признает, что оправдание насилия не соответствовало внутренним убеждениям самого учителя Церкви. «Юридический, латинский элемент его системы восторжествовал над личными человеколюбивыми чувствами великого христианского мыслителя, и он волею-неволею стал апологетом церкви-государства против антицерковного и антигосударственного движения донатистов»⁶²⁰. Вместе с тем философ подчеркивает, что, хотя антидонатистские работы Августина впоследствии были взяты на вооружение католической инквизицией, на него неправильно возлагать исключительную вину за ужасы средневековой инквизиционной практики, «так как его теория требует исправления, а отнюдь не сожжения заблуждающихся»⁶²¹.

Третья и самая важная для Евгения Николаевича сторона апологетической системы Августина – вопрос о религиозной жизни индивида и соотношении свободы с благодатью – рассматривается им на примере борьбы богослова с пелагианской ересью. Трубецкой вновь не проходит мимо социально-исторической подоплеку данного спора, замечая, что борьба Пелагия и Августина стала своеобразной реакцией на падение и разграбление Рима в 410 году. Находясь под впечатлением от нашествия вестготов в Италии, христианское общество пыталось найти для себя ответ на вопрос: откуда ждать спасения – «от всемогущей Божественной благодати, выражающейся в коллективной организации церкви, или

⁶¹⁹ Р. Маркус отмечает, что доводы Августина о необходимости принудительных мер против донатистов принципиально отличались от его аргументации в пользу принуждения язычников, см.: Markus R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 142.

⁶²⁰ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 160–161.

⁶²¹ Там же. С. 160.

от пробудившейся энергии личной деятельности?»⁶²². Человечество, по мнению философа, взвешивало свои силы – достаточно ли их для самостоятельного строительства нового мира или же возрождение невозможно без помощи милости Господа, следовательно, от результатов спора Августина с Пелагием зависел будущий облик европейской цивилизации в целом.

Основные противоречивые черты пелагианства, которые выделяет Трубецкой, это ярко выраженный индивидуализм – вера в то, что спастись можно только личными заслугами (действие благодати также индивидуально); неприятие наследственного греха, а вместе с ним и единства человеческого рода; отрицание мистического элемента в христианстве, одновременно с которым Пелагий требует для спасения аскетических подвигов и ревностного исполнения внешнего закона⁶²³. С точки зрения философа, данное религиозное учение было обречено на скорую эмансипацию от христианства вообще и превращение в светскую проповедь – наподобие стоицизма, что находит свое отражение уже у ученика Пелагия – Юлиана, которого русский правовед называет «гуманистом V века»⁶²⁴.

В свою очередь, излагая далее учение блаженного Августина о благодати, ее социально-организующей роли в деле спасения, Трубецкой обнаруживает в нем одно из главных заблуждений всей августиновской системы – в придании односторонности действию благодати и сведении человеческой роли к пассивному автомату⁶²⁵. Философ признает, что сформулированная в полемике с пелагианами Августинова теория предопределения, согласно которой всякое движение человеческой воли к добру является лишь актом повторения пути, уже

⁶²² Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 162–163.

⁶²³ Трубецкой критикует юридический формализм, законнический характер пелагианства, который, по его мнению, напрямую был им унаследован от римского язычества – таким образом, «истощившее свои жизненные силы латинское язычество хотело жить паразитически, чужой жизнью, привившись к церкви, и воскресло в форме христианской ереси Пелагия» (Там же. С. 191).

⁶²⁴ Там же. С. 186.

⁶²⁵ По мнению Трубецкого, из всей предшествующей апологетической деятельности Августина логически следует, что именно индивидуальная человеческая свобода является причиной общественного разложения, а значит, ради спасения общества «этот разрушительный принцип должен был быть насильственно обуздан и подавлен» (Там же. С. 202).

уготованного Богом для избранных к спасению, была обоснована мрачным характером эпохи, на которую пришлось творчество Августина, но считает, что с универсально-христианской точки зрения⁶²⁶ она несла в себе явное отклонение от подлинного христианства, ведя к отрицанию человеческой свободы во Христе. Опять же Трубецкой видит здесь сильное проявление латинского элемента у Августина, односторонности западной ветви христианства: «Его учение не есть чистое и беспримесное христианство, его идеал неизбежно насыщен преданиями мирскими, государственными. Сознательно или бессознательно он участвует в строении нового христианского Рима, в котором дает себя чувствовать Рим старый, языческий. Его идеал вечного града Божия есть прямая антитеза языческого вечного города – идеальный анти-Рим»⁶²⁷.

В этом возведении в абсолют порядка и закона, приводящем к умалению богочеловеческого в личности Христа, Трубецкой обнаруживает принципиальное пересечение двух противников – Августина и Пелагия⁶²⁸. Оба они проповедуют спасение одним законом (как внешней нормы у Пелагия и как Божественного предопределения у Августина), оба являют собой одностороннее отражение двух необходимых сторон христианского теократического идеала – свободы и

⁶²⁶ Таковой, напомним, для Трубецкого являлся религиозно-философский идеал Богочеловечества, требовавший обязательного содействия человеческой свободы в деле спасения. П. В. Хондзинский отмечает, что в итоге в «Миросозерцании блаженного Августина» Трубецкой занимает даже более радикальную позицию касательно автономности человеческой воли в Церкви Христовой, чем сам Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве». См.: Хондзинский П., прот. Миросозерцание Е. Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Миросозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 19–20.

⁶²⁷ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 154.

⁶²⁸ Свою позицию с критикой августиновской и пелагианской христологии Евгений Николаевич также пересказывает в письме Сергею от 8 января 1891 г., обращая внимание, что оба учения вместе образуют собой два полюса западного христианства в его наиболее неприемлемой законнической форме – папизме, основной грех которого, по его мнению, состоит в упразднении живой личности Христа законом. Он пишет: «Папство, таким образом, есть сочетание совершенного августинизма с совершенным пелагианством» (Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 217).

благодати⁶²⁹. Несмотря на то, что Августиновыми усилиями пелагианство в 431 г. было официально осуждено на III Вселенском соборе и довольно быстро исчезло, Трубецкой полагает, что пелагианский принцип продолжил свое существование в Средние века в качестве одного из составных элементов папской теории⁶³⁰. Подробнее о проявлениях августинизма и пелагианства в средневековой мысли он пишет в своей докторской диссертации⁶³¹, а также рассуждает в одном из писем С. Н. Трубецкому летом 1891 года: «Необходимым предположением всякой теократии является закон, как предопределение, в котором Бог от века все упорядочил и нормировал (основной принцип и истина системы Августина). С другой стороны, необходимым предположением христианской теократии является свободная человеческая воля, как орган, посредством которого осуществляется Божественный план, <благодать> содействующая Богу в свободе (основной принцип и истина пелагианства). В обоих учениях основным, верховным принципом спасения является закон, в этом состоит их общая ложь. <...> Вся история католического религиозного сознания даже до наших дней – есть постоянная борьба и колебание между этими двумя крайностями. Не вышел из этой антиномии и протестантизм, который до сих пор колеблется между противоположными принципами самоспасения и предопределения»⁶³². Заметим, что Сергей Николаевич в одном из ответных писем возразит по этому поводу брату, что как бы ни был важен спор Августина с Пелагием, под него навряд ли стоит подгонять всю дальнейшую европейскую историю – «это значило бы слишком уж

⁶²⁹ Как отмечает А. П. Козырев, на эту же обоюдную односторонность взглядов Августина с Пелагием на свободу и благодать позднее среди русских философов укажет и Николай Бердяев, см.: Козырев А. П. Оправдан ли Пелагий? // Новый мир. 1997. №11. С. 231.

⁶³⁰ В письме Сергею от ноября 1890 г. Евгений Трубецкой отметит, что «в Средние века пелагианство до такой степени переплетено и спутано с августинизмом, что ни тот, ни другой в чистом виде не встречается» (Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 209).

⁶³¹ См.: Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Часть II. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов – его современников. Киев, 1897. С. 279–280.

⁶³² Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 244–245.

обобщить его»⁶³³. В свою очередь, Евгений Николаевич, признавая неудачными оба решения спора о свободе и благодати, уточняет, что если Августина от окончательного ухода в крайность удержала сила церковного предания и его глубоко христианский гений, то пелагианское индивидуалистическое мировоззрение, лишенное поддержки вселенско-христианского начала, скоро потеряло свой изначальный облик.

Отметим, что схожие оценки результатов спора августинизма с пелагианством были даны В. С. Соловьевым в статье «Пелагий» для «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона», вышедшей в 1898 г. в составе двадцать восьмого тома издания. Соловьев замечает, что в рамках данной полемики ни Августин (хотя философ и признает его статус великого учителя Церкви), ни тем более Пелагий с его учениками не стояли на позициях истинно христианского сознания, для которого задача спасения должна раскрываться как дело богочеловеческое, а значит «непрерывно требующее полноты участия как божественного, так и человеческого начала»⁶³⁴. Ошибка пелагиан, по мнению Соловьева, следовала из преувеличения лично-человеческого элемента христианской идеи в ущерб божественному и собирательно-человеческому, в результате чего между человеком и Богом ими устанавливалось чисто внешнее отношение и смысла лишались такие важнейшие догматы христианства как Боговоплощение и воскресение Христово. В свою очередь, опасность крайнего августинизма, которой, по оценке Соловьева, удалось избежать самому Августину, но уже не его ближайшими последователями, состояла в преуменьшении лично-человеческого фактора внутри христианской религиозно-нравственной задачи, вплоть до признания предопределения ко злу. «В августинизме, с упразднением формального условия нравственности – разумной автономии человеческой воли – положительная религиозно-нравственная задача становится неразрешимой; в

⁶³³ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 213.

⁶³⁴ Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д., 1997. С. 353.

пелагианстве она теряет свое реальное содержание»⁶³⁵. Таким образом, мы видим, что Трубецкой и Соловьев оказываются весьма близки в своих выводах, признавая с точки зрения религиозно-философского идеала Богочеловечества неудовлетворительность позиций обеих сторон пелагианской полемики V-VI вв., единственное их отличает то, что Соловьев намеренно выводит из-под критики учение о человеческой свободе и благодати самого блаженного Августина, перекладывая основную вину за искажение христианского идеала на его ревностных учеников.

Примечательно, что в русской профессорско-либеральной среде конца XIX – начала XX вв. мы можем встретить и другую, прямо противоположную как Трубецкому, так и Соловьеву, исследовательскую точку зрения на спор Августина с Пелагием в лице профессора по кафедре классической филологии Петербургского университета и одного из наиболее значительных отечественных специалистов по культуре и религии античности того времени – Фаддея Францевича Зелинского (1859-1944). В частности, антипелагианская полемика Августина отдельно рассматривается им в статье «Древнее христианство и римская философия», опубликованной в первом номере «Вопросов философии и психологии» за 1903 г. и вошедшей позднее в один из томов его знаменитой серии «Из жизни идей» (1903-1922). При этом для Зелинского как ученого и общественного деятеля либерально-западнической направленности античная традиция выступает неотъемлемым идейным элементом всего европейского Просвещения, обеспечившим прогрессивный ход истории сначала внутри латинского христианства, а за ним и на христианском Востоке. И именно через призму отношения к античной, а точнее к римской культурной традиции он сопоставляет позиции сторон в рамках указанной богословской полемики. По его мнению, в то время как Августин попытался изгнать из христианского учения якобы несогласуемые с тем принципы римской нравственной философии и права, в рамках пелагианства, напротив, была предпринята попытка окончательного

⁶³⁵ Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д., 1997. С. 355.

слияния христианства и древнеримской этики⁶³⁶. В результате спор Августина с Пелагием в анализе автора раскрывается уже в виде антагонизма между Цицероном и Августином, где симпатии историка-антиковеда явно находятся на стороне первого. Коренное различие настроений античного мира и христианства, представленного фигурой Гиппонского епископа, по оценке Зелинского, может быть сведено к противоположным взглядам на ценность человеческой жизни – с одной стороны, оптимистичный гимн достоинства человека в античной культуре и, в противовес ему, проникнутое пессимизмом к человеческой природе требование «смирения» в христианской парадигме. Завершая свою статью, Зелинский приходит к выводу, что итогом последовательного развития идей из антипелагианских трактатов Августина должен был бы стать антигуманный и антипрогрессивный облик христианского общества, однако подобного исхода удалось избежать, поскольку зафиксированная на III Вселенском соборе победа Августина над Пелагием осталась лишь в теории, – «на практике же восторжествовал и в Западной Церкви, и за ней в Восточной – т. наз. Полупелагианизм, т. е. примирение античной и специально римской философии с христианством»⁶³⁷. Не проводя глубокого сравнительного анализа точек зрения Зелинского и Трубецкой на пелагианство и августинизм, отметим, что Трубецкой в своей монографии также пишет о существенном проникновении римских морально-правовых принципов в учение Пелагия, но в отличие от Зелинского оценивает это влияние резко отрицательно – как юридический формализм, «превращающий отношение человека к божеству и религию в механическое исполнение закона, в мертвое внешнее делание»⁶³⁸.

Наконец, завершает магистерскую диссертацию Трубецкой рассмотрением в пятой главе труда «*De civitate Dei*» и соответственно разбором апологии Августина против язычества. Философ подчеркивает, что если всеми предыдущими

⁶³⁶ Подробнее см.: Зелинский Ф. Ф. Древнее христианство и римская философия // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 66. С. 43–48.

⁶³⁷ Там же. С. 51.

⁶³⁸ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 191.

противниками отца Церкви отрицалась какая-либо из сторон идеи «Божьего града», и против них он защищал отдельные аспекты теократического идеала, то в борьбе с язычеством данное учение приобретает окончательную форму. В то время как язычники верили в вечность своего земного владычества и считали крушение Империи наказанием разгневанных богов за их забвение, для Августина над разрушенным Римом нетронутым стоит вечный город, покоящийся на небесном основании. Трубецкой здесь подмечает тот факт, что христианский мыслитель даже не попытался противопоставить гибнущему языческому царству идеал христианского государства восточного типа, у него практически отсутствуют упоминания императора Константина. Он объясняет это тем, что для Августина в то время лишь на Западе Церковь обладала необходимыми качествами, чтобы в подлинном, цицероновском смысле называться государством. Таким образом, против хаотического политеистического мирозерцания Августина нужно было показать, что царствие Божие является центральным мотивом и смыслом всемирной истории.

Трубецкой разделяет известную точку зрения, что именно Августину принадлежит первая попытка телеологически представить ход истории – как процесс развития единой идеи. Град Божий у него оказывается верховным архитектурным принципом мирового устройства, в котором каждая разумная тварь может найти установленное ей Творцом место и уже в земной жизни частично обрести покой. Церковь видимая, странствующая представляется Августину осуществлением пророчества о тысячелетнем царстве из «Апокалипсиса», ее история в отличие от земного царства не исчерпывается настоящим, являясь аллегорией небесного будущего – отечественный автор даже пишет о том, что Церковь земная и небесная у Августина – это два разных состояния одного субъекта. «Форма земного царства есть вечное раздвоение, вражда. Небесное царство, напротив, проявляется на земле как согласие в разнообразии и множестве, как единство Божественной гармонии»⁶³⁹. При этом, по его мнению, как и в

⁶³⁹ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 243.

антипелагианской апологии, у Августина в картине мировой истории свобода и благодать противопоставляются как, с одной стороны, злое начало, стоящее за греховным земным Царством, и, с другой стороны, как упорядочивающая сторона града Божия.

Е. Н. Трубецкой, завершая свое исследование, делает вывод о всемирно-историческом значении теократического идеала великого учителя Церкви как о «наследнике греко-римского мира, носителя античной культуры и передаточной инстанции между древностью и средними веками»⁶⁴⁰. Но в то же время Августин, по его мнению, перенял на себя противоречия платоновского дуализма, пессимизм манихейской картины мира и определенные стороны римского языческого права. В результате, как только тот переносится в область земной действительности, его учение начинает двоиться и терять свою гармоничную целостность, из чего Трубецкой делает следующее заключение: «Единство мирозерцания Августина – не в его воззрении на эмпирическую действительность, а в его идеале, к которому он относит все эмпирическое, временное, в идее царствия Божия, осуществляющегося во всем»⁶⁴¹, а сам блаженный Августин «гораздо симпатичнее в своей "Исповеди", чем в своем учении: он привлекательнее в том, что он искал, чем в том, что он нашел»⁶⁴².

Подведем итог. В своей магистерской диссертации Е. Н. Трубецкой комплексно рассматривает религиозно-философское и политико-правовое учение блаженного Августина с точки зрения его апологетической деятельности, уделяя основное внимание тем аспектам Августинова мирозерцания, которые раскрывают раннехристианского учителя в качестве родоначальника средневекового латинства⁶⁴³. Согласно историко-философской схеме,

⁶⁴⁰ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 258.

⁶⁴¹ Там же. С. 264–265.

⁶⁴² Там же. С. 212.

⁶⁴³ Исследователь Дж. Фиггис обращает внимание на то, что точка зрения об Августине как отце папства, что его доктрина предполагает полное подчинение государства Церкви, была весьма популярна у западных историков XIX – начала XX вв., в том числе ее можно встретить у авторов, работы которых читал Трубецкой при подготовке диссертации, таких как Х. Эйкен. См.:

предложенной отечественным автором, в IV-V вв. на Западе христианский теократический идеал, находясь еще в процессе своего формирования, сталкивается сразу с несколькими противниками, представляющими для него угрозу на разных уровнях осмысления, и каждому из них Августином последовательно был дан отпор. Соответственно, по мнению князя Трубецкого, Гиппонский епископ выступил защитником единства Боговластия – как умозрительной системы – против манихеев, против донатистов – как правового порядка, против пелагиан – как религиозного идеала и, наконец, против язычников – как «Civitas Dei». При этом Евгений Трубецкой подчеркивает, что латинский характер Августиновой системы явился не только отражением его собственного религиозного и философского гения, но и был в значительной степени навязан ему эпохой, что и стало причиной тех непоследовательностей и заблуждений, о которых часто принято говорить в отношении учения отца Западной Церкви. «В конце концов эта объективно-историческая сила сломила и покорила его, принудила его войти в рамки латинской системы и против воли сделала ее отцом и насадителем»⁶⁴⁴.

Таким образом, Е. Н. Трубецкой приходит к выводу, что усилиями Аврелия Августина латинское христианство обрело те качества, которые позволили ему спустя несколько столетий вновь объединить под своим началом западноевропейский мир, вступив в Средние века «с ясным сознанием своих идеальных задач и целей»⁶⁴⁵, но и одновременно оно унаследовало и возвело в абсолют многие из противоречий богослова. Отечественный автор заключает, что в отношении Западной Церкви данная проблема имеет роковое значения, пока та принимает себя за целое христианство, и решить ее можно, лишь встав на почву Церкви Вселенской и поставив во главу принцип Богочеловечества, в котором только благодать со свободой могут найти окончательное примирение.

Figgis J. N. The Political Aspects of S. Augustine's «City of God». London: Longmans, Green and Co., 1921. P. 77.

⁶⁴⁴ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 211.

⁶⁴⁵ Там же. С. 270.

«Без теософского Востока этот спор не может быть решен»⁶⁴⁶, – подчеркивает Евгений Николаевич Трубецкой в письме своему брату-философу, размышляя над темой готовящейся диссертации в конце 1890 года.

С точки зрения же русской «августинианы» второй половины XIX – первой половины XX вв. магистерский труд Е. Н. Трубецкого интересен не только как оригинальный, пусть и не лишенный спорных мест с богословской и историко-научной позиций, светский взгляд на фигуру Аврелия Августина⁶⁴⁷, но и как наиболее развернутая попытка историко-философской рецепции места и значения религиозного, философского и политического наследия великого отца Церкви в судьбе христианского Запада. Неслучайно на книгу князя Трубецкого неоднократно ссылались даже те отечественные исследователи – его современники (Л. И. Писарев, И. В. Попов, П. И. Верещацкий), которые сами скорее склонны были рассматривать личность блаженного Августина, снимая резкость идейного противостояния христианства восточного и западного образцов и полагали, что его идеи, будучи критически воспринятыми, смогут занять свое достойное место в современной им отечественной православной традиции⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 210.

⁶⁴⁷ Здесь также можно заметить определенную схожесть в позициях русских юристов – Бориса Николаевича Чичерина и Евгения Николаевича Трубецкого – в своих трудах, вышедших с разницей в два десятилетия, они фактически уже во второй половине XIX века задают традицию отечественной гуманитарно-научной критики латинского мыслителя, хотя и не осуществляют при этом решающего шага в сторону исторического Августина, требующего очищения его учения от более поздних наслоений.

⁶⁴⁸ Подробнее см.: Jones M. A. Augustine in Russia. Arisona: Arizona State University, 2000. P. 120.

ГЛАВА 3.

Рецепция блаженного Августина в религиозно-философских трудах профессора Московской духовной академии И. В. Попова

3.1 Блаженный Августин в русской духовно-академической традиции второй пол. XIX – нач. XX вв.

Если во второй главе нами был отмечен значительный рост с середины XIX в. интереса к Гиппонскому епископу по светской линии, то в духовно-академической среде ситуация в то время принимает еще большие масштабы. Так, специалист по истории духовного образования в России Н. Ю. Сухова приводит данные, что со второй половины XIX столетия только в четырех российских духовных академиях – Московской, Санкт-Петербургской, Киевской и Казанской выходит свыше 70 работ, посвященных христианскому апологету и его религиозно-философским идеям. «Авторы еще более 20 работ, не упоминая имени Иппонского епископа в заглавии, ставят его деятельность и наследие в центр своих исследований или на одно из важнейших мест»⁶⁴⁹. Помимо затронутых нами в предыдущих главах предпосылок для подъема русской «августинианы» во второй половине XIX в. (проведение с начала века реформы духовных академий, повысившей качество преподавательского состава и уровень богословского знания в целом; привлечение внимания к Августину со стороны крупных светских авторов в связи с цивилизационным спором западников и славянофилов; постепенное нарастание с конца XVIII в. переводческой деятельности в отношении наиболее известных Августиновых творений; появление в начале 1840-х гг. патристики в качестве самостоятельной академической дисциплины) Сухова указывает на целый комплекс причин в актуальной российской богословской практике, в том числе: усиление процесса рефлексии Петровской церковной реформы в рамках более

⁶⁴⁹ Сухова Н. Ю. Блаженный Августин в кандидатских диссертациях российских духовных академий (1860-1910-е гг.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 233–234.

общего вопроса о церковно-государственных отношениях, возросший интерес к историософии, повышение в духовной науке во второй половине 1880-х гг. внимания к человеку как таковому, продолжение начавшегося в первой половине 1870-х гг. диалога со старокатоликами, а также очередное обострение проблемы со старообрядчеством на фоне государственной либерализации в Александровскую эпоху⁶⁵⁰, – за ответами на эти вопросы и вызовы в духовно-академическом богословии все чаще обращались к трудам латинского учителя⁶⁵¹.

Еще один, но уже внешний фактор становления августиноведения в России приводит в своей монографии историк Т. В. Епифанова⁶⁵², которая указывает на обусловленность всплеска интереса к учению блж. Августина у отечественных исследователей сначала крупным переизданием в 1840-х гг. в Париже бенедиктинского корпуса сочинений Августина в серии «*Patrologiae cursus completus*» (Полный курс учений Отцов Церкви) аббата Ж. П. Миня (1800-1875), а затем во второй половине 1880-х гг. еще и выходом громких работ немецкого теолога Адольфа фон Гарнака и французского историка Гастона Буассье, поставивших на новом уровне вопрос об историчности приведенного самим Августином в «Исповеди» эпизода собственного обращения в христианство⁶⁵³.

Вкратце рассмотрим ситуацию с переводами на русский корпуса сочинений Августина во второй половине XIX – начале XX века. Как уже отмечалось нами ранее, основным событием здесь стал стартовавший в 1860-х гг. при Киевской духовной академии масштабный проект перевода западных отцов на современный русский язык, который в том числе стимулировал рост интереса к переосмыслению различных аспектов обширного наследия Гиппонского епископа. На начальном этапе была составлена переводческая коллегия и выбраны первые три

⁶⁵⁰ Об этом см.: Сухова Н. Ю. Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 215–216.

⁶⁵¹ Этим же объясняется значительный интерес в российской высшей духовной школе со второй половины XIX века к «августиновским» западным интеллектуально-религиозным движениям, таким как янсенизм.

⁶⁵² См.: Епифанова Т. В. Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного. М., 2012. С. 28–30.

⁶⁵³ См.: Augustinus Hipponensis. Conf. VIII. 12. 29.

приоритетных латинских автора для издания: Киприан Карфагенский, Иероним Стридонский и Аврелий Августин. Из редакционного предисловия к серии известно, что сама императрица Мария Александровна покровительствовала данному проекту⁶⁵⁴. Работу было решено начать с нового перевода Августиновых «Исповеданий», за который взялся лично один из инициаторов проекта, профессор латинского языка КДА Давид Подгурский (1803-1880), а в качестве переводческой установки была поставлена задача как можно ближе держаться латинского подлинника и стилистических особенностей письма Августина. За основу было принято наиболее актуальное на тот момент издание в парижской серии «*Patrologiae cursus completus*», но переводчики также опирались и на классическое бенедиктинское издание сочинений Августина. Так, перевод «Исповеди» выходил с апреля 1864 г. по февраль 1869 г. в «Трудах Киевской духовной академии», а затем отдельными томами.

Далее в выходе переводов последовала десятилетняя пауза, по всей видимости, связанная с выходом в отставку Д. А. Подгурского. Публикация творений Августина на русском была возобновлена в январе 1879 г. с трактатом «Против академиков». В январе 1880 г. была начата многолетняя публикация перевода работы «О граде Божиим»; с мая 1888 г. – трактата «Об истинной религии»; с апреля 1904 г. – «Зерцала из Священного Писания». Отметим, что с 1880 г. издание переводов Августина осуществлялось уже отдельными томами, сначала под редакцией профессора церковного права Петра Лашкарева, а после него – профессора КДА по кафедре истории западных вероисповеданий Афанасия Булгакова (отца писателя Михаила Булгакова). Всего первое издание составило 11 томов, а параллельно с ним начатое в 1901 г. второе – еще 8 томов, при этом оба они были одновременно завершены в 1908 г. Примечательно, что в годы Первой мировой войны перевод наследия отца Церкви готовился только вновь набрать силу – в январе 1916 г. для этого в Академии был собран коллектив из 14

⁶⁵⁴ Здесь и далее подробнее см.: Сухова Н. Ю. Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 216–218.

преподавателей. В планах нового переводческого проекта была публикация полемических творений блаженного Августина – против донатистов, пелагиан и манихеев, догматических – толкований на Ветхий Завет и комментариев на Новый Завет, а также его «Пересмотров» и «Писем». В 1917 г. в «Трудах Киевской духовной академии» была опубликована первая книга и начало второй августиновского сочинения «Две книги евангельских вопросов», переводчиком которых выступил тогдашний ректор Киевской духовной академии Василий (Богдашевский), но последующие запланированные публикации уже были остановлены разгоревшейся Революцией и Гражданской войной.

Конечно, с середины XIX в. переводы Августина выходили и за пределами Киевской академии. В первую очередь здесь стоит отметить несколько переизданий «Краткой псалтири Августина» в Москве в 1856, 1888 и 1895 годах, а также в Уфе в 1899 году, выход «Проповедей блаженного Августина» в Сергиевом Посаде (переводчик Д. Садовский) в 1913 году, а также нового анонимного перевода «Исповеди» в Москве в 1914 году в качестве приложения к журналу «Слово Церкви». Кроме того, касательно переводов вторичной литературы об Августине в 1891 г. в России был издан перевод труда знаменитого англиканского богослова Ф. В. Феррара (1893-1903) «Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви», отдельная глава которого была посвящена жизни и учению блаженного Августина, а в 1893 г. вышел перевод «Истории древней философии» В. Виндельбанда (1848-1915), в который в качестве приложения была включена статья немецкого философа «Августин и средние века».

Восприятие успехов российского августиноведения непосредственно изнутри духовно-академической традиции (а также определенное напряжение, сложившееся между светским и богословским подходами к Августину) в этот период как нельзя лучше характеризует реакция некоторых русских богословов на выход в 1910 г. книги Владимира Герье «Блаженный Августин». Претендовавшее на фундаментальное раскрытие целого ряда аспектов учения отца Церкви, данное исследование тем не менее не смогло избежать упреков в некорректном анализе взглядов христианского мыслителя и особенно в неверном методологическом

подходе к Августину. В частности, весьма критическую рецензию на книгу опубликовал в 1911 г. профессор Петербургской духовной академии Николай Глубоковский, особо критикуя Герье за практически полное игнорирование им литературы об Августине на русском, за место которой предпочтение отдается иностранным сочинениям, хотя те, по мнению отечественного богослова, исторически страдают односторонностью подхода к епископу Гиппона. «В западной литературе исследователь имеет лишь одностороннюю интерпретацию и чрез призму ее многое выпускает из внимания, другое видит поверхностно или неправильно. Подобные недочеты решительно препятствуют целостному пониманию, которым условливается и объективное уразумение всех частных»⁶⁵⁵. Показательно, что аналогичную точку зрения ранее отстаивал в своей диссертации Евгений Трубецкой (православный автор был с ней знаком). Еще одно крупное методологическое возражение Глубоковского касалось решения Герье давать в книге собственный перевод для цитируемых отрывков из латинских трактатов и писем Августина – на что профессор СПбДА указывает, что тем самым тот несправедливо пренебрег русскими переводами, которые в течение последних десятилетий успешно выпускались Киевской духовной академией. «Обязательное знакомство с русскою духовно-академическою интерпретацией дало бы автору то, чего ему не хватает в библейской и вообще богословской области, и спасло бы его от многих дефектов по этой части»⁶⁵⁶, – подчеркивает Глубоковский.

Еще одной стороной расцвета русской «августинианы» с середины XIX века можно назвать большую представленность Гиппонского епископа в российской справочной литературе, как религиозной, так и светской. Хотя статьям «Августин» и «Августиниане» нашлось место еще в справочниках первой половины XIX столетия, таких как «Энциклопедический лексикон» (1835-1841) и «Справочный энциклопедический словарь» (1847-1855), данные статьи сами по себе получились слишком короткими и малоинформативными. На этом фоне крайне удачной вышла

⁶⁵⁵ Глубоковский Н. Н. Блаженный Августин в изображении русского светского историка // ТКДА. 1911. №1. С. 159.

⁶⁵⁶ Там же. С. 155.

статья об Августине в «Философском лексиконе» (1857) профессора Киевской духовной академии и Киевского университета С. С. Гогоцкого (1813-1889), в которой автором достаточно подробно раскрывались различные аспекты учения отца Церкви и его биография. Среди более поздних энциклопедических изданий Российской Империи по качеству и полноте раскрытия темы с трудом Гогоцкого могут сравниться лишь статьи об Августине в «Энциклопедическом словаре, составленном русскими учеными и литераторами» (1861-1863) за авторством философа П. Л. Лаврова (1823-1900), в «Энциклопедическом словаре» (1890-1907) и особенно «Новом энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона» (1911-1916) за авторством профессора Петербургского университета, историка-медиевиста И. М. Гревса (1860-1941), а также в «Православной богословской энциклопедии» (1900-1911) за авторством профессора СПбДА А. П. Лопухина⁶⁵⁷.

Помимо этого, небольшие статьи «Августин» вошли также в «Русский энциклопедический словарь» (1873-1879), переведенный с немецкого «Реальный словарь классических древностей» (1885), «Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания» (1900-1909), «Настольный энциклопедический словарь» (1890-1896), «Энциклопедический словарь Гранат» (1910-1948), «Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии» (1911) и «Полный православный богословский энциклопедический словарь» (1913). Отметим, что персональные статьи, посвященные Августину, были помещены и в «Большую советскую энциклопедию», причем если в публикации в томе первого издания 1926 года идеологическая критика учения латинского богослова практически отсутствует (даже упоминаются русскоязычные работы об Августине Трубецкого, Герье и Попова), и в учении латинского богослова составителем даже обнаруживаются «отзвуки коммунистических тенденций среди первых христиан»⁶⁵⁸, то уже книга второго издания 1949 года состояла из одних резко

⁶⁵⁷ Энциклопедические статьи в данных изданиях примечательны также тем, что содержат в конце небольшие упоминания изданий переводов Августина или актуальных исследований о нем на русском языке.

⁶⁵⁸ Большая советская энциклопедия: в 65 т. 1-е изд. Т. 1. М., 1926. С. 132.

осудительных оценок и идеологом, характеризующих Августина как «воинствующего проповедника религиозного мракобесия»⁶⁵⁹.

Наконец, необходимо сказать собственно о вышедшей во второй половине XIX – начала XX вв. духовно-академической исследовательской литературе. В ней среди общего объема текстов, написанных об Августине, условно можно выделить несколько основных направлений, по которым с середины столетия начался процесс комплексного изучения наследия христианского мыслителя: биографическое; социально-политические идеи, эkkлесиология и философия истории; церковная догматика и апологетика (теологическое направление); антропологическое; онтология и теория познания Августина. Хотя стоит уточнить, что нередко в одном сочинении могло подниматься сразу несколько смежных тем.

Так, одной из первых работ с развернутым жизнеописанием Августина стала монография профессора Киевской академии прот. Назария Фаворова (1820-1897) «Жизнь и творения блаженного Августина» (1855), содержащая в своей первой части биографию Августина, а во второй – краткий обзор его сочинений. В качестве основного источника сведений о жизни Августина Фаворов рекомендует его «Исповедь» и «Письма», а также житие Посидия Каламского⁶⁶⁰. Архиеп. Филарет (Гумилевский) (1805-1866), который считается основателем отечественной патрологической школы, посвятил отдельный параграф Августину Гиппонскому в своем фундаментальном труде «Историческое учение об отцах Церкви» (1859). Помимо биографии христианского учителя, Филарет также дает краткий обзор его сочинений и характеристику епископской деятельности Августина, оставив в целом достаточно взвешенную оценку наследия латинского богослова: «В блаженном Августине всего прежде поражает удивлением совмещение двух качеств, редко встречающихся в одном и том же человеке: глубокое, живое и обильное чувство и самый тонкий схоластический рассудок»⁶⁶¹. Помимо этого,

⁶⁵⁹ Большая советская энциклопедия: в 51 т. 2-е изд. Т. 1. М., 1949. С. 65.

⁶⁶⁰ См.: Фаворов Н. А. Жизнь и творения Блаженного Августина. Киев, 1855. С. 1.

⁶⁶¹ Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви: в 3 т. Т. 3. СПб., 1859. С. 42.

в 1901 г. краткий очерк жизни блаженного Августина был выполнен в качестве анонимного предисловия к переводам его сочинений в рамках второго издания серии Киевской духовной академии. Также к биографическому направлению можно отнести статьи Д. Минервина «Епископское служение блаж. Августина» (1884) и А. Волкова «Блаж. Августин по его "Исповеди"» (1893), опубликованные в богословских журналах «Душеполезное чтение» и «Странник».

Большое внимание отечественных богословов было обращено во второй половине XIX века к Августинову «Граду Божию». Так, уже первые номера учрежденных в 1860 г. «Трудов Киевской духовной академии» открылись серией публикаций профессора патрологии и библейской истории КДА Никифора Щеголева (1825-1884) «Судьбы Церкви Божией на земле», в которых автор с опорой на концепцию «двух градов» Августина осмысляет условия и образ земного бытия Церкви, а также то, как должна свершиться окончательная победа царства Божия над царством зла⁶⁶². Интерес к экклесиологической проблематике отца Церкви получил отражение в книге «Творение блж. Августина "De civitate Dei" как апология христианства в его борьбе с римским язычеством» (1873) профессора КазДА Михаила Красина (1833-1880). Примечателен достаточно критический взгляд на место у Августина «земного града» в работе архим. Григория (Борисоглебского) (1867-1893) «Сочинение Блаженного Августина "О граде Божием" как опыт христианской философии истории» (1891). Большой интерес вызвал доклад профессора кафедры древней истории СПбДА А. П. Лопухина (1852-1904) «Идея Промысла Божия в истории», прочитанный им в стенах Петербургской академии в 1892 году, в котором внимание богослова было особо обращено на рецепцию августиновской философии истории в европейской богословской традиции. К этой же проблеме тематически относится уже неоднократно упомянутое сочинение преподавателя КазДА Николая Родникова (ум. в 1912 г.) «Учение Блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и церковью» (1897), примечательное оппонированием своими

⁶⁶² См.: Щеголев Н. И. Судьбы Церкви Божией на земле // ТКДА. 1860. №1. С. 9.

выводами в отношении труда его светского предшественника – Е. Н. Трубецкого, в частности, Родников отстаивает точку зрения, что средневековая теократия по букве хотя и может выглядеть неотличимой от учения Августина, но на деле церковным писателем V века и средневековыми богословами предается явлению разный смысл⁶⁶³. Среди кандидатских исследований по теме также можно отметить работы «Об отношении Церкви к государству по учению блаженного Августина» (1891) А. Ефимова, «Сочинение блаженного Августина "О граде Божиим", как первый опыт христианской философии истории» (1894) М. Чемена и особенно кандидатский труд будущего ректора Киевской духовной семинарии А. Полянского (1878-1932) «Учение о Царстве Божиим по сочинению блаженного Августина "О граде Божиим"» (1903) – в ней автор противопоставил популярным современным отечественным концепциям общественного идеала (от толстовства до марксизма), обещающим золотой век на земле – идеал странствующего христианского Царства Божия, в наиболее законченном виде разработанным Гиппонским епископом⁶⁶⁴.

Пожалуй, наибольшее число публикаций в указанный период можно отнести к теологическому направлению. Так, в контексте аргументации обличения раскольнических движений анализирует Августина архим. Порфирий (Попов) (1825-1866) в статье «Учение блаж. Августина о неповторяемости Таинства Крещения» (1864). Вклад Августина в церковную литературу и практику борьбы с ересями рассматривает профессор кафедры истории Церкви Московского университета прот. Александр Иванцов-Платонов (1835-1894) в работе «Ереси и расколы первых трех веков христианства» (1877). Широкую известность получила монография профессора СПбДА А. И. Бриллиантова (1867-1933) «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены» (1898), в которой отечественный автор персонифицирует классическое духовное

⁶⁶³ См.: Родников Н. П. Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью. Казань, 1897. С. 303–304.

⁶⁶⁴ См.: Амвросий (Полянский), сщисп. Учение о Царстве Божиим по сочинению блаженного Августина «О граде Божиим». Тверь, 2003. С. 25–26.

противостояние Запада и Востока в образах Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита соответственно. Вопрос о роли Августина в формировании христианской догматики поднимает тот же А. П. Лопухин в работе «Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви» (1898). В 1912 году полемика Августина с донатистами разбирается сразу в двух независимых друг от друга богословских статьях: «Вопрос о Церкви в полемике блаж. Августина против донатистов» В. А. Троицкого (1886-1929) и «Литературная деятельность Блаженного Августина против раскола донатистов» В. З. Белоликова (1887-1937). Пастырско-педагогической проблематике в наследии латинского учителя уделил особое внимание выпускник КазДА Н. П. Кибардин, опубликовав по ней в 1910-1915 гг. серию статей, которые оказались востребованы не только для духовных изданий, но и также для «Журнала Министерства народного просвещения». Применительно к фигуре Амвросия Медиоланского рассматривает духовное наследие Августина патролог И. И. Адамов (род. 1880) в своей магистерской диссертации «Святитель Амвросий Медиоланский» (1915). Наконец, серьезный вклад в русское дореволюционное августиноведение внес доцент КазДА Павел Верещацкий, оставивший после себя ряд работ по тринитарному богословию Августина: «Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме» (1911), «Умозрительное богословие блаженного Августина, епископа Иппонийского» (1915-1918), «Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице» (1918) – его труды отличает отличное знакомство, как с зарубежной, так и с отечественной литературой об Августине⁶⁶⁵, а также стремление снять остроту противоречий Востока и Запада вокруг наследия отца Церкви.

Антропологическое направление мысли Августина также вызвало интерес у русских богословов. Важной публикацией здесь стала статья «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия» (1860) профессора философского класса Киевской академии, в будущем декана историко-

⁶⁶⁵ См.: Верещацкий П. И. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Казань, 1918. С. XXVIII–LX.

филологического факультета Московского университета Памфила Даниловича Юркевича (1826-1874). В ней он, очевидно не без влияния блж. Августина (периодически ссылаясь на него), разрабатывает собственную метафизику сердца в противовес популярной рационалистической трактовке сознания. Юркевич выделяет два уровня личности – внешний, связанный с мышлением и внутренний, связанный с «глубоким сердцем», по сути воспроизводя идею отца Западной Церкви о «внутреннем» и «внешнем» человеке. Неслучайно завершает отечественный автор свою статью ссылкой на отрывок из Августиновых «Исповеданий»⁶⁶⁶. В свою очередь, профессор КазДА Дмитрий Гусев в своей работе с характерным названием «Антропологические воззрения бл. Августина в связи с учением пелагианства» (1876) рассматривает такие антропологические проблемы, выработанные отцом Церкви в борьбе с пелагианством, как учение о первобытном состоянии человека и первородном грехе, учение о благодати и собственных заслугах человека, учение о Божественном определении к спасению и осуждению⁶⁶⁷. Продолжил разработку темы преемник Гусева по кафедре патристики Леонид Писарев – в своей монографии «Учение бл. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу» (1894) он отстаивает точку зрения, что вопреки всей известной критике Августиново учение о предопределении может быть принято, «как образец истинного православно-христианского учения»⁶⁶⁸.

С антропологической проблематикой у Августина тесно сопрягается теория познания и онтология. Значимый вклад в разработку проблемы был сделан профессором патрологии Киевской духовной академии К. И. Скворцовым (1821-1876) в его сочинении «Блаженный Августин как психолог», опубликованном отдельными статьями в «Трудах Киевской духовной академии» в течение 1870 г.

⁶⁶⁶ См.: Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека: По учению слова Божия // ТКДА. 1860. №1. С. 118.

⁶⁶⁷ Гусев Д. В. Антропологические воззрения бл. Августина в связи с учением пелагианства // Святоотеческая христология и антропология. Пермь, 2002. С. 21.

⁶⁶⁸ Писарев Л. И. Учение бл. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894. С. 356.

Основным предметом изучения Скворцова стал «психологический метод» Августина и его учение о способностях души. При этом отдельный акцент киевским богословом был сделан на предвосхищении Гиппонским епископом метафизики Декарта: «В сочинениях Августина, а не Декарта в первый раз находим мысль о том, что дух, желающий правильно философствовать, должен в себе самом установить центр, из которого можно было бы выходить для исследований, а не во внешнем мире»⁶⁶⁹. Среди других работ по теории познания блаженного Августина указанного периода можно выделить кандидатские исследования П. Иларионова «Учение блаж. Августина о Богопознании в связи с его учением о познании вообще» (1899) и М. Лебедева «Гносеологическое и метафизическое значение учения о воле блаж. Августина» (1904).

Наконец, нам остается сказать о фундаментальном духовно-академическом труде, который справедливо может считаться одним из высочайших достижений русской «августинианы» начала XX века, имея, конечно, в виду докторскую диссертацию профессора первой кафедры патрологии Московской духовной академии И. В. Попова (1867-1938) «Личность и учение блаженного Августина» (1916), первая часть которой дает подробнейшую картину жизни и идейного развития Августина до его обращения, а вторая часть до сих сохраняет статус наиболее полного изложения гносеологических и онтологических воззрений христианского мыслителя из имеющихся в отечественной литературе⁶⁷⁰. Кроме того, исследование Попова не только оказалось весьма востребовано и соответственно influentially уже после Революции в русской диаспоре за рубежом⁶⁷¹, но и было талантливо вписано автором в основные контексты русской «августинианы» того времени, включая, в частности, своеобразную реакцию на монографию Е. Н. Трубецкого и в особенности на методологический подход в ней к развитию личности Августина.

⁶⁶⁹ Скворцов К. И. Блаженный Августин как психолог // ТКДА. 1870. №5. С. 329.

⁶⁷⁰ См.: Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2002. С. 933.

⁶⁷¹ Об этом см.: Хондзинский П., прот. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. №1. С. 56.

3.2 Блаженный Августин в докторском исследовании И. В. Попова⁶⁷²

Иван Васильевич Попов родился 17 января 1867 года в семье священника при церкви Воскресения Христова города Вязьмы. В 1888 году он оканчивает Смоленскую Духовную семинарию и поступает в Московскую духовную академию. Там он также успешно проходит обучение (1888-1892), став лучшим студентом своего выпуска, и остается еще на год в качестве профессорского стипендианта. Основной богословской областью, интересовавшей Попова в 1890-е годы, было нравственное богословие, неслучайно он изначально подает в Совет Академии прошение о дозволении занять кафедру нравственного богословия, однако ввиду отсутствия на той свободных преподавательских мест он в 1893 году занимает должность доцента по кафедре патристики. В конечном счете, в октябре 1896 года им была представлена к защите магистерская диссертация под названием: «Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности», изданная в следующем году в Сергиевом Посаде. Успех работы, который был отмечен его оппонентами и в рецензиях, по всей видимости, способствовал избранию Попова в 1898 году членом Московского психологического общества и его утверждению в том же году экстраординарным профессором по кафедре патристики⁶⁷³. Как отмечает Н. Ю. Сухова, о качестве преподавательской деятельности Попова⁶⁷⁴ можно судить по значительно

⁶⁷² Часть материалов данного раздела диссертации впервые была отражена в следующей публикации, выполненной автором лично, которая в качестве апробации результатов исследования вышла в журнале, включенном в Список рецензируемых научных изданий по философским наукам, утвержденный решением Ученого совета МГУ имени М. В. Ломоносова: Рухмаков М. И. Страницы русской «августинианы»: Е. Н. Трубецкой и И. В. Попов // Вестник РХГА. 2023. Т. 24. №4. С. 71–78.

⁶⁷³ О научной деятельности Попова 1890-х гг. подробнее см.: Калашников Д. С., Ячменик В. А. Материалы к интеллектуальной биографии И. В. Попова в 1897-1901 гг. // Вестник Вологодской духовной семинарии. 2024. №1 (4). С. 32–60.

⁶⁷⁴ В частности, И. В. Попов являлся одним из учителей о. Павла Флоренского по МДА, повлияв как минимум на представления философа об идее обожения в Восточной Церкви, см.: Хондзинский П., прот. Мистическое богословие отца Павла Флоренского в контексте *Corpus Aegoragiticum* // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 53. И сам Флоренский в письмах обращался к Попову как к своему наставнику, см.: Флоренский П., свящ. Избранные письма профессорам Московской духовной академии // Богословский вестник. 2010. №11-12. С. 759. Также из книги воспоминаний Валерии Пришвиной, супруги писателя

возросшему количеству студенческих работ по святоотеческому наследию за годы его преподавания на кафедре МДА⁶⁷⁵. В свою очередь, о глубине учено-богословской работы И. В. Попова лучше всего говорит высокая характеристика архиепископа Илариона (Троицкого), его бывшего ученика, произнесенная им в соловецком заключении в присутствии других представителей духовенства: «Если бы, отцы и братия, все наши с вами знания сложить вместе, то это будет ничто пред знаниями Ивана Васильевича»⁶⁷⁶.

Большинство отечественных исследователей сходятся во мнении, что период конца XIX – начала XX вв. стал одним из самых значимых и плодотворных в истории русской патрологической науки, позволив ей приблизиться по количеству выдающихся ученых имен к европейскому уровню. И среди многих профессоров и преподавателей российских Духовных Академий того времени фигура И. В. Попова стоит особняком, как одного из создателей отечественной патрологической науки. Так, по оценке современного исследователя А. И. Сидорова, Ивана Васильевича отличали тонкая научная интуиция и умение органично соединять в своих трудах самые разные аспекты патрологии: церковную историю, текстологию и литературных анализ святоотеческих творений, составление психологического образа и выявление духовной эволюции христианских мыслителей. «Он мог дать и яркую историческую зарисовку, каковой является его очерк о свт. Иоанне Златоусте, и набросать психологический портрет церковного писателя и богослова, как было в случае с его работой о Тертуллиане и первой частью его монументального труда о блж. Августине. Он мог также дать

Михаила Пришвина до нас дошла высокая оценка степени учености И. В. Попова, данная русским философом и правоведом И. А. Ильиным (1883-1954). Так, накануне своей высылки за границу он порекомендовал своей ученице отыскать в Сергиевом Посаде профессора патрологии Ивана Васильевича Попова и обратиться к тому за наставлением, добавив, что «Это живой клад никому не известных еще среди нашей интеллигенции сокровищ» (Пришвина В. Д. Невидимый град. Библиотека мемуаров. М., 2003. С. 158). Пришвина (урожденная Лиорко) последовала данному совету философа, разыскав Попова, который уже зимой 1923-24 гг. прочитал для нее на квартире курс патристики.

⁶⁷⁵ См.: Сухова Н. Ю. Мученик Иоанн – свет мира, в котором он жил и действовал // Журнал Московской Патриархии. 2024. №12. С. 70.

⁶⁷⁶ Цит. по: Польский М., протопресв. Новые мученики Российские. Собрание материалов: в 2 т. Т. 1. Джорданвилль, Нью-Йорк, 1949. С. 201.

глубочайший богословско-философский анализ взглядов какого-либо отца Церкви – достаточно вспомнить вторую часть того же труда об Августине»⁶⁷⁷. Не менее положительную характеристику патрологической деятельности Попова дает в своей обзорной статье российский историк церкви К. Е. Скурат: «Проф. И. В. Попов был человеком больших дарований и исключительного трудолюбия. В своих патрологических трудах он умело сочетал богословский и философский анализы с исторической демонстрацией. <...> Он намеревался представить историю Церкви в "лицах" свв. Отцов – в плане единого Предания Церкви, положить основы к построению своего рода исторического богословия»⁶⁷⁸.

Безусловно, можно согласиться, что среди представителей российской высшей духовной школы начала XX в. Ивана Васильевича Попова выделяет большой интерес к философскому аспекту учений отцов Церкви, неслучайно вся вторая часть его фундаментального труда о блаженном Августине посвящена онтологическим и гносеологическим взглядам епископа Гиппонского, а также внимание к психологическим особенностям исследуемой личности и попытка проследить ее духовную эволюцию. Еще стоит упомянуть о хорошей погруженности И. В. Попова, помимо отечественной, еще и в зарубежную религиозно-философскую литературу, что позволяло ему не просто ссылаться на отдельных иностранных исследователей, но перепроверять и оспаривать их оценки и выводы. Вероятно, значительную роль в этом сыграла его командировка в 1901-1902 годах в Берлин и Мюнхен для ознакомления с последними достижениями европейской патрологической науки, в течение которой, он, в частности, посещал лекции и семинары Адольфа фон Гарнака⁶⁷⁹. О своих впечатлениях от

⁶⁷⁷ Сидоров А. И., Тимофеев А. А. Профессор Московской Духовной Академии Иван Васильевич Попов как христианин и православный ученый // Труды по патрологии. В 2-х т. Т. 1. Святые отцы II-IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 13.

⁶⁷⁸ Скурат К. Е. Патрологические труды профессора МДА И. В. Попова // Богословские труды. 1990. Вып. 30. С. 84.

⁶⁷⁹ П. В. Хондзинский предполагает, что Попов в определенной степени воспринял критику Гарнаком идеи обожения в восточной традиции, в частности, у Ареопагита за ее греческий гностицизм, постаравшись снизить степень противоречия за счет акцентирования на нравственный аспект обожения. См.: Хондзинский П., прот. Портрет учителя Запада в интерьере

командировки и лекций известного немецкого историка Церкви Попов рассказал в одном из писем от ноября 1901 года своему другу и коллеге по МДА С. И. Смирнову: «Что касается содержания лекций, то мне особенно нравится их сжатость: нет никаких отступлений и излишних подробностей. Гарнак читает, напр., введение в Новый Завет. <...> В своих чтениях он мастерски сообщит сначала факты и подвергнет их анализу, из которого выводы следуют потом сами собой»⁶⁸⁰.

При оценке патрологического наследия профессора Московской духовной академии может показаться, что Попова практически в равной степени интересовали христианский Восток (богословские труды об Афанасии Александрийском, Амфилохии Иконийском, Макарии Египетском) и Запад (работы посвященные жизни и духовному наследию Тертуллиана, Илария Пиктавийского, Августина Гиппонского). С другой стороны, мы видим, что занятия западными и восточными отцами осуществлялись им не одновременно. И в этой связи следует поставить вопрос о том, почему вообще Попов в определенный момент так решительно разворачивается в сторону латинских учителей и выбирает именно августиновскую проблематику темой своей докторской диссертации, поскольку исследование богослова о Тертуллиане, написанное на основе его пробной лекции при вступлении на кафедру патристики в 1893 г. и начало активной работы Попова над научной монографией об Августине разделили почти два десятилетия. Заметим, что уже в ранней публикации о Тертуллиане Попов несколько раз упоминает имя Августина, в том числе проводя сопоставление двух христианских мыслителей⁶⁸¹. Особенно примечательна последняя характеристика Гиппонского епископа, которая получит развернутое раскрытие уже в его

синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. №1. С. 68.

⁶⁸⁰ Ячменик В. А., Калашников Д. С. Письма профессора И. В. Попова из научной командировки 1901-1902 гг. профессору С. И. Смирнову: к реконструкции академических связей // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2023. Вып. 113. С. 134–135.

⁶⁸¹ Попов также дважды ссылаясь на текст Августиновой «Исповеди» в своей магистерской диссертации «Естественный нравственный закон». См., напр.: Попов И. В. Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности. Сергиев Посад, 1897. С. 73–74.

докторской работе: «Гностицизм легко привлекал к себе симпатии таких созерцательных, эстетических и утонченных натур, как блж. Августин. Последний испытал страстное томление познать истину со всеми его муками. Самое слово "истина" повергало его в какой-то священный трепет»⁶⁸².

Хотя поставленный нами вопрос требует отдельного, более глубокого изучения, мы можем небеспочвенно сделать предположение, что обращение Попова к фигуре блж. Августина стало продолжением его исторических занятий начала XX столетия об идее обожения в Восточной Церкви (одноименная брошюра «Идея обожения в Древневосточной Церкви» была им опубликована в «Вопросах философии и психологии» в 1909 г.). Неслучайно внимание отечественного автора с самого начала особо привлекла гносеология и теория богопознания Августина, в которой он, по всей видимости, обнаружил важный элемент, дополняющий мистическое религиозное настроение церковных писателей и аскетов Востока, а именно выделяющееся из эпохи моральное, личное чувство в отношении человека к Богу у Августина. В частности, именно об этом различии Попов пишет, завершая первую часть своего исследования и переходя ко второй теоретической: «Григорий Богослов, Григорий Нисский, "Ареопагитики", произведения аскетической литературы гораздо глубже вводят нас в настроение восточного христианина, но и здесь оно характеризуется теми же чертами объективности и безличности. <...> Иными свойствами отличается религиозное настроение блж. Августина. Оно носит чисто личный характер и стоит в самой тесной связи с его индивидуальными переживаниями. В его основе лежит чувство восторженной благодарности за блага, полученные от Бога им лично, чувство ответной любви»⁶⁸³.

В результате, как отмечает прот. П. Хондзинский, Аврелий Августин оказывается носителем близкой Попову идеи нравственного обожения, выступая

⁶⁸² Попов И. В. Тертуллиан. Опыт литературной характеристики // Богословский вестник. 1893. Т. 4. №11. С. 202.

⁶⁸³ Он же. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 181–182.

связующим элементом между латинским Западом и православным Востоком⁶⁸⁴. Показательной здесь также является характеристика религиозно-философской мысли Попова от С. А. Волкова – одного из студентов, слушавших его лекции в МДА, который уже после закрытия Академии несколько раз беседовал с Поповым у того на квартире: «Философия святых отцов вырисовывалась перед нами как непосредственное продолжение древней эллинской мысли и одновременно как глубочайший корректив, исходивший из Божественного откровения, ко всему ценному, что внесла в мир античность. Христианизированную философию Востока он связывал с аналогичной философией Запада, а затем и с течениями западноевропейской средневековой мысли, показывая основное расхождение Востока, с его проникновенным логизмом и софийностью, и Запада, с его односторонними рационалистическими устремлениями, которые привели в конце концов к замене онтологии узкими рамками гносеологии»⁶⁸⁵.

Таким образом, как мы можем судить, И. В. Попов приступает к серьезным занятиям Августином уже в конце 1900-х годов, зрелым богословом⁶⁸⁶, выбрав его в качестве темы своей докторской диссертации⁶⁸⁷. Надо сказать, что сама работа над текстом продвигалась достаточно медленно, ввиду большой учебной занятости Попова в Академии – в чем признается и сам патролог в одном из писем от 1910 г. С. И. Смирнову: «В будущем учебном году я буду свободен от чтения лекций. Таким исключительно благоприятным обстоятельством необходимо воспользоваться, чтобы побольше сделать для диссертации. И вот я тотчас по

⁶⁸⁴ См.: Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 66.

⁶⁸⁵ Волков С. А. Возле монастырских стен. Мемуары. Дневники. Письма. М., 2000. С. 107.

⁶⁸⁶ См.: Козырев А. П., Хондзинский П., прот. Наследие богослова И. В. Попова // URL: <https://radiovera.ru/nasledie-bogoslova-i-v-popova.html> (дата обращения: 15.03.2025).

⁶⁸⁷ Как мы можем предположить, общее представление об августиновском религиозно-философском учении сложилось у Попова еще в начале 1910-х гг., о чем можно судить по его изданным в 1911-1912 гг. «Конспектам лекций по патрологии», заключительная часть которых была посвящена жизни и творчеству Августина. Так, например, общий план теории познания мыслителя, предложенный в лекционном курсе и во второй части диссертации богослова, в значительной степени совпадают. См.: Попов И. В. Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006. С. 334–373.

получении Вашего письма засел за Августина с целью прочесть из него как можно больше уже на каникулах. Дело идет не дурно, но медленно. Латинский текст читается легко, но выписки, без которых обойтись, разумеется, нельзя, берут очень много времени»⁶⁸⁸. В результате отдельные части монографии Попова в течение 1915-1916 гг. были опубликованы на страницах журналов «Вопросы философии и психологии» («Учение бл. Августина о познании»), «Богословский вестник» («Личность блаженного Августина», «Жизнь и развитие бл. Августина до его крещения», «Учение бл. Августина о познании души»), «Христианская мысль» («Вопрос о бытии Божьем в творениях бл. Августина») и в составе юбилейного сборника в память столетия МДА («Экстаз и откровение в системе бл. Августина»). Само же его грандиозное 800-страничное исследование, а точнее только первый его том, было издано в конце 1916 г. Вторая часть исследования Попова так и осталась в рукописи⁶⁸⁹ и, к сожалению, до сих пор является для нас утерянной⁶⁹⁰.

Время работы Поповым над диссертацией совпало с непростым этапом в истории МДА, когда сложилась жесткая оппозиция части профессуры – руководству Академии в лице ее ректора, епископа Феодора (Поздеевского) (1876-1937), и Попов выступал как раз одним из активных членов так называемого «либерального» направления в Совете Академии. Так, уже в письме тому же Смирнову от 1911 г., комментируя инициативу о запрете латинского языка в МДА, он выскажет сомнения в том, что вообще сможет защититься в родной Академии: «В отдалении и при полной неизвестности относительно течения дела, может быть, в голову лезет много лишнего, но я боюсь, как бы нам не запретили преподавать в университете и писать диссертации о латинских церковных писателях. <...> Если

⁶⁸⁸ Ячменик В. А. К истории дружбы двух профессоров: письма И. В. Попова С. И. Смирнову за 1904-1915 гг. // Богословские труды. 2024. Вып. 51. С. 81–82.

⁶⁸⁹ По свидетельству протопресвитера Михаила Польского, рукопись второго тома исследования об Августине была оставлена Поповым в сейфе советского банка при очередном переезде, см.: Польский М., протопресв. Новые мученики Российские. Собрание материалов: в 2 т. Т. 1. Джорданвилль, Нью-Йорк, 1949. С. 201.

⁶⁹⁰ Прот. Павел Хондзинский предполагает, что второй том сочинения Попова также, как и первый, мог бы соответствовать его лекционному плану изложения учения Августина, см.: Хондзинский П., прот. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. №1. С. 58.

мои труды над Августином пропадут, это страшно подорвет мою энергию и боюсь, что кроме академического дьячка из меня больше ничего уже не выйдет»⁶⁹¹. В другом письме от 1916 г. к архиеп. Арсению (Стадницкому) Попов красноречиво напишет об атмосфере в Академии в преддверии защиты: «Вообще, за последнее время у нас не проходила ни одна диссертация без скандала, и я воображаю, какой будет спектакль по поводу моего Августина, которого заканчиваю печатанием»⁶⁹². Не вызывает сомнений, что именно это послужило причиной того, что диссертация о блаженном Августине в итоге Поповым была защищена в мае 1917 г. в стенах Петроградской духовной академии, а не в родной МДА (рецензентом диссертации был назначен ординарный профессор Академии Д. П. Миртов).

Отметим, что после своего выхода монография Попова была почти сразу весьма высоко оценена современниками, о чем свидетельствует присуждение ей в марте 1917 г. почетной Макарьевской премии – с инициативой о выдвижении книги на премию выступил профессор по кафедре истории западных исповеданий А. П. Орлов (1879-1937). В частности, на заседании Совета МДА от 31 января 1917 г., он охарактеризовал исследование Ивана Васильевича, как редкий пример опыта целостного выяснения становления и развития духовной личности блж. Августина, превосходящий по степени своей обстоятельности все имевшиеся до того времени в отечественной духовной (в том числе переводной) литературе образцы⁶⁹³. Исследователь Н. Ю. Сухова также сообщает о крайне положительном отзыве на труд Попова, последовавшем от его коллеги, профессора кафедры патристики СПбДА Николая Ивановича Сагарды⁶⁹⁴. В целом высоко оценил книгу Попова в своей рецензии психолог и педагог П. П. Блонский⁶⁹⁵ (1884-1941), отметив, однако,

⁶⁹¹ Ячменик В. А. К истории дружбы двух профессоров: письма И. В. Попова С. И. Смирнову за 1904-1915 гг. // Богословские труды. 2024. Вып. 51. С. 89.

⁶⁹² Цит. по: Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 396.

⁶⁹³ Подробнее см.: Журнал собрания Совета Императорской Московской Духовной Академии от 31 января 1917 года // ОР РГБ, Ф. 172, К. 47, №1, л. 7.

⁶⁹⁴ См.: Сухова Н. Ю. Мученик Иоанн – свет мира, в котором он жил и действовал // Журнал Московской Патриархии. 2024. №12. С. 69.

⁶⁹⁵ В 1910-е гг. Блонский был глубоко погружен в историко-философскую проблематику, в особенности много занимаясь историей античной философии – итогом его античных штудий стала публикация в 1918 г. монографии «Философия Плотина». По всей видимости, именно

и ряд ее недостатков⁶⁹⁶. Кроме того, отрадным явлением для русского августиноведения, называет в своей рецензии сочинение профессора И. В. Попова автор другой крупной монографии об Августине, историк В. И. Герье⁶⁹⁷. Положительные отзывы на «Личность и учение блаженного Августина» превалируют и среди современных отечественных исследователей. Так, Н. К. Гаврюшин замечает, что книга Попова, по сути, впервые «открыла русскому читателю подробнейшую биографию св. отца и эволюцию его гносеологических и онтологических воззрений»⁶⁹⁸. В свою очередь, Н. О. Макаров подчеркивает, что «из всех работ по Августину до 1917 г., данный труд представляет собой наиболее полное и систематическое изложение философии и теологии Августина»⁶⁹⁹.

Переходя непосредственно к анализу труда И. В. Попова «Личность и учение блаженного Августина», заметим, что, как и Е. Н. Трубецкой, он посвящает жизненному пути Августина первую часть своей диссертации, считая, однако, именно внутренние психологические особенности личности латинского мыслителя основным источником его оригинальных философско-богословских воззрений. По степени влияния Попов сравнивает творческое наследие Августина с Аристотелем и Платоном, указывая, что Гиппонский епископ не только в целом заложил краеугольные камни церковной и политической системы Европы, но также Августиновы «Исповедания» породили собой новый тип религиозности, став прикладной книгой для всех ищущих спокойствие в Боге. Из этого русский

исследование влияния неоплатонизма на философию Августина привлекло Блонского в диссертации Попова, а сам отзыв должен был выйти в одном из номеров шпетовского философского ежегодника «Мысль и Слово» (1918-1921), но по тем или иным причинам в него не попал, так и оставшись при жизни автора в рукописи.

⁶⁹⁶ Хотя Блонский в основном хвалит разбор Поповым психологических черт Августина, он в то же время критикует патролога за приуменьшение значения среды для мирозерцания отца Церкви и особенно за недостаточное внимание к риторике Августина как существеннейшему элементу его личности. См.: Блонский П. П. Новая книга о блаженном Августине / Публ. В. В. Сидорина // Институт научной философии. Начало. М., 2021. С. 358.

⁶⁹⁷ Одним из основных достоинств фундаментальной работы Попова Герье выделяет то, с какой наглядностью в ней была продемонстрирована тесная связь между личной жизнью Августина и последующим генезисом средневекового мирозерцания. См.: Герье В. И. Проф. И. В. Попов. Личность и учение блж. Августина. Т. 1 // Исторические Известия. 1917. №1. С. 114.

⁶⁹⁸ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 392.

⁶⁹⁹ Макаров Н. О. Философия религии Аврелия Августина: дис. ... канд. филос. наук. М., 2007. С. 7.

богослов делает вывод, что только поистине гениальная личность могла в такой степени определить облик будущего – следовательно, не изучив личностные особенности Августина – невозможно понять его систему.

Если Евгений Николаевич Трубецкой в своей книге обращает внимание главным образом на внешние факторы, то для Попова решающую роль имеют оригинальность и глубина психологического склада Августина – поскольку все, что по ходу жизни было им пережито, все, что было им изучено, проходило через горнило его духа, оставив на себе печать его индивидуальности⁷⁰⁰. Поэтому уже в самом начале работы автор уточняет, что будет исходить из гносеологической позиции на устройство человеческого разума, учитывающей как особенности прирожденного характера индивида, так и значение полученного им жизненного опыта. «Никто не рождается чистой таблицей, на которую впечатления и опыт последующей жизни наносит свои письмена. <...> Никто не приступает к сознательному созиданию своей личности на основе одних лишь прирожденных потенций: пока ум и воля спят в утре раннего детства, воспитание и влияние окружающей среды уже успевают, не считаясь с нашими желаниями, наполнить душу известным содержанием. То и другое служит точкой отправления для последующих сознательных исканий»⁷⁰¹, – указывает Попов.

Здесь стоит отметить, что интерес к нравственной и психологической сферам сложился у Попова еще в 1890-е годы, что соответствовало его занятиям нравственным богословием⁷⁰². В своей магистерской диссертации он, в частности, касался вопроса о том, как происходит личностное становление, критикуя теорию эгоизма в утилитаризме. На тот момент богослов полагал, что процесс индивидуализации и появления самосознания происходит крайне постепенно, выделяясь из общего родового начала, и именно социум предшествует личности:

⁷⁰⁰ См.: Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Сергиев Посад, 1916. С. 1.

⁷⁰¹ Там же. С. 1–2.

⁷⁰² В этой связи справедливой видится оценка исследователя Д. В. Исаева, что для И. В. Попова не произошло полной смены рода деятельности при переходе к детальному изучению святоотеческих текстов в начале века, см.: Исаев Д. В. Мученик Иоанн Васильевич Попов: жизнь и смерть во имя веры // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. №4 (25). С. 200.

«В чем состоит сущность нашей личности? В совокупности ее содержания, т.е. в сумме ее идей, верований, чувств и стремлений. Но все это содержание каждым вновь приходящим в мир черпается из сокровищницы народной жизни, которая подготовлена совокупными усилиями всех предшествующих поколений. <...> Вследствие этого каждый является не самодовлеющей монадой, а лишь индивидуальным выражением общего достояния окружающего его человечества»⁷⁰³. Кроме того, П. Хондзинский указывает на близость богослова в 1890-е годы к петербургской психологической школе нового богословия и влияние на него во время учебы в МДА фигуры вл. Антония (Храповицкого)⁷⁰⁴. В свою очередь, Н. К. Гаврюшин замечает, что интерес Попова к нравственной и психологической областям вполне соответствовал его симпатиям к антиохийской богословской традиции, вершину которой он видел в творчестве свт. Иоанна Златоуста (в 1908 г. Попов напишет небольшой очерк «Святой Иоанн Златоуст и его враги») – «Ведь именно в этой школе преобладал интерес к нравственно-психологической, а не отвлеченно-метафизической проблематике, и принципиальное внимание здесь уделялось образу Христа именно со стороны Его человеческой природы»⁷⁰⁵.

Возвращаясь к работе русского патролога об Августине, тот выделяет три элемента, из которых слагается любая личность: прирожденный характер, воспитание и личные усилия – и рассматривает каждую из этих сторон применительно к христианскому мыслителю. Так, в числе ключевых черт августиновского характера Поповым называются следующие: его необыкновенная наблюдательность, впечатлительность и способность к самоанализу (интроспекции) – он живо воспринимал все, что встречал в литературе, не просто

⁷⁰³ Попов И. В. Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности. Сергиев Посад, 1897. С. 20–21.

⁷⁰⁴ Российский исследователь также полагает, что на психологические воззрения Попова определенное влияние оказала концепция нравственного монизма Храповицкого, см.: Хондзинский П., прот. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. №1. С. 65.

⁷⁰⁵ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 370.

схватывал ключевые смыслы, а действительно проживал их⁷⁰⁶; сентиментальность и нежность его эмоциональной жизни – Августин нередко находил утешение в слезах, но при этом нельзя сказать, что им управляли чувства жалости и сострадания, что нашло отражение в его бескомпромиссном отношении к раскольникам и язычникам; врожденная правдивость и искренность⁷⁰⁷ – богослов напишет ряд трактатов с осуждением лжи, кроме того, по мнению Попова, «Confessiones» мог создать только человек с замечательным чистосердечием⁷⁰⁸; дружелюбие – Августин имел широкий круг друзей, «жизнь без дружественных связей представлялась ему пустой и лишенной всякой ценности»⁷⁰⁹; тонкое эстетическое чувство⁷¹⁰, что особенно отразилось на Августиновой теодицее – «Августин ищет оправдания для всего тяжелого и терзающего наше сердце в красоте, в эстетическом понимании природы и жизни»⁷¹¹; господствующее место в его внутренней жизни занимало чувство любви – «не сострадание, а любовь, руководимая разумом, давала содержание его внутренней жизни, и только в любви искал он счастья»⁷¹². Наконец, основной движущей чертой характера Августина автор называет его страстную жажду жизни и полноты бытия, которые также стали

⁷⁰⁶ Подробнее см.: Хондзинский П., прот. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. №1. С. 56–57.

⁷⁰⁷ У некоторых современных западных исследователей, к примеру, у Дж. О'Доннелла, можно встретить прямо противоположную установку к сочинениям Августина – на поиск в них всяческих уловок и манипуляций, см.: O'Donnell J. J. Augustine: A New Biography. New York: HarperCollins Publishers, 2005. P. 6.

⁷⁰⁸ Касательно степени историчности «Исповеди» Попов делает уточнение, что поскольку Августин писал данное сочинение для друзей, к нему следует подходить, уже ознакомившись со всем корпусом его произведений, при этом правдивость его повествования несомненна, но возникновение не всех идей приурочено ко времени, обозначенному в тексте, и Августиновы ощущения жизненных эпизодов до крещения вполне могли отличаться от их более поздней рецепции. См.: Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 54–56.

⁷⁰⁹ Там же. С. 19.

⁷¹⁰ В. В. Бычков в работе «Эстетика Аврелия Августина» обращает внимание на то, что, хотя эстетика отца Церкви определенным образом развивалась по мере всей его духовной эволюции, основные эстетические взгляды Августина сложились еще на раннем этапе его жизни, «в период активных духовных исканий, сомнений и разочарований» (Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С. 4).

⁷¹¹ Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 26.

⁷¹² Там же. С. 18.

движущей идеей его философии: от поиска счастья в земной действительности к учению о высшем едином Благе – «Жизнь Августина до возникновения в нем новой личности была утомительной погоней за временными благами, возбуждавшими жажду, но не утолявшими ее»⁷¹³.

Далее отечественный автор разбирает вопрос влияния на Августина воспитания, среды и различных впечатлений, полученных им в детстве. В противовес Трубецкому Попов придерживается точки зрения, что внешняя жизнь Августина протекала без значительных потрясений и крупных ударов судьбы, без больших несчастий и разочарований. Он критикует подход историков, которые пытаются объяснить религиозную драму блаженного Августина двойственностью языческо-христианских влияний и общественными контрастами, под впечатлением которых тот рос, в том числе прямо ссылаясь на «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке». «К сожалению, эта заманчивая и многообещающая концепция не находит для себя оправдания в "Исповеди" блж. Августина»⁷¹⁴, – замечает Попов. Он подчеркивает, что сторонники подобного объяснения мировоззрения Августина склонны преувеличивать контрасты в молодости мыслителя, но до крещения тот был мало знаком с сочинениями Тертуллиана и Киприана, и в его семье конфликт языческого и христианского элементов не был так велик, как это часто представляют. Его отец, даже будучи язычником, не отличался особым фанатизмом, кроме того, отсутствие конфликтов в семье будущего Гиппонского епископа обеспечивалось кротостью и нравственным превосходством благочестивой матери. Поэтому Попов приходит к выводу, что между родителями Августина не было какой-либо особо впечатляющей контрастности, и в целом «в христианском обществе всех времен и народов семьи с равнодушным к религии отцом и благочестивой матерью встречаются на каждом шагу»⁷¹⁵.

⁷¹³ Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 200.

⁷¹⁴ Там же. С. 39.

⁷¹⁵ Там же. С. 40.

Еще одно принципиальное отличие от Трубецкого у Попова, исследующего философские взгляды Августина прежде всего с позиций православного богословия, касается того, что, по его мнению, отец Церкви никогда не был убежденным язычником⁷¹⁶. С точки зрения Попова, в вопросах веры колебания Августина по ходу жизни касались только вопроса о природе Богочеловека и свойствах Божественной субстанции. «Боги народной религии, на его взгляд были демонами и не возбуждали в нем ничего, кроме безграничного презрения»⁷¹⁷. Более того, И. В. Попов настаивает, что основы христианской веры всегда теплились в недрах души Августина, из-за чего тот никогда не был совершенно неверующим⁷¹⁸: основы религиозности были заложены в Августине св. Моницей еще в раннем детстве, и поэтому, «несмотря на все свои заблуждения, в глубине души он всегда оставался христианином»⁷¹⁹.

Продолжая главу, Попов рассматривает далее отдельные моменты религиозных исканий Августина, определившие в итоге его религиозно-нравственное настроение и теоретические воззрения⁷²⁰. Профессор МДА, как и Евгений Трубецкой, поворотным моментом в жизни Августина называет прочтение тем в девятнадцатилетнем возрасте цецероновского «Гортензия», указав, что до этого основной мотив жизненных устремлений богослова составляли ярко выраженная чувственность, гордыня и тщеславие⁷²¹. Впрочем, Попов не склонен рисовать этот период в совсем мрачных чертах, замечая, что в прежних

⁷¹⁶ Из современных исследователей аналогичную позицию, например, разделяет П. Браун, заявляя, что «язычество ничего не значило для Августина» (Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. P. 30).

⁷¹⁷ Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 42.

⁷¹⁸ Кажется, что православный историк в данном вопросе все же излишне оптимистичен, поскольку тогда становится непонятно, из-за чего путь блж. Августина к обращению получился столь долгим и тернистым.

⁷¹⁹ Там же. С. 41.

⁷²⁰ По словам И. В. Попова, из русскоязычных работ для последующего рассуждения, помимо магистерской диссертации Е. Н. Трубецкого, он также использовал сочинение «Блаженный Августин» за авторством В. И. Герье.

⁷²¹ Питер Браун в своей биографии Августина также обращает внимание на то, что христианский писатель рос очень впечатлительным юношей, остро желавшим, чтобы его приняли, но у него это не интерпретируется как тщеславие и горделивость. См.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. P. 23.

биографических сочинениях об Августине излишне сгущают краски, говоря о его «развратной молодости»⁷²². Ключевой мыслью, которую Августин открыл для себя в «Гортензии», по мнению И. В. Попова, стало понимание того, что телесные блага не ведут к счастью – путь к блаженству лежит в познании мудрости, и с этого момента тот отправляется на поиски истины.

Здесь православному ученому было важно прояснить причину, почему при всех имевшихся у Августина предпосылках, тот не принимает сразу христианство. Попов вновь спорит с Трубецким и другими специалистами, объясняющими первоначальное отторжение Августином текста Священного Писания формальными особенностями перевода Библии, считая, что «такое объяснение факта представляет собой простую догадку, не имеет опоры ни в исторических аналогиях, ни в тексте "Исповеди", ни в обстоятельствах последующего развития блж. Августина»⁷²³. Попов полагает, что причиной на самом деле явилось то, какие именно части Писания были тогда прочитаны Августином – с большой вероятностью он еще не ознакомился с текстами Нового Завета, как минимум не знал посланий апостола Павла, а в изучении Ветхого Завета не пошел дальше Книги Бытия. В таком случае причиной его неприятия могло стать то, что Августин в силу недостатка христианского образования и своей самоуверенности не смог ни проникнуть во внутренний смысл Писания, ни принять ветхозаветного Бога. Именно тот факт, что Карфагенская Церковь не имела собственных учителей наподобие Оригена, приводит Августина к манихеям, которые в Северной Африке были наиболее похожи на христианских философов, – заключает русский богослов начала XX века.

Основной причиной перехода Августина в манихейство И. В. Попов называет обещания теми глубокими религиозными откровениями, причем обоснованных рационально, но считает при этом, что одним рационалистическим характером их

⁷²² Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 23.

⁷²³ Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 73.

учения нельзя объяснить столь продолжительное пребывание отца Церкви в данной секте – в этом месте он вновь напрямую спорит с выводами Трубецкого, ссылаясь на то, что в своих апологетических текстах Гиппонский епископ прямо говорит о том, что обещания манихеев о рациональной системе были ложны. В свою очередь, И. В. Попов считает, что Августина в манихействе скорее привлекала именно их отрицательная сторона – убедительная критика ими Ветхого Завета и католической веры⁷²⁴. «Более всего смущал Августина антропоморфизм Ветхого Завета, который, как ему казалось, с необходимостью вытекал из повествования Книги Бытия о создании человека по образу Божьему. <...> Он считал постыдным и недостойным величия Бога приписывать Ему образ человеческой плоти и ограничивать Его беспредельность очертаниями человеческого тела»⁷²⁵. При этом Августин, по мнению Попова, не будучи знаком с противогностическими текстами, неоднозначно относился к манихейскому дуализму, который не вполне соответствовал его представлениям о безграничном Боге. Обстоятельствами, заставившими христианского мыслителя разочароваться в манихействе патролог определяет невозможность примирить манихейскую дуалистичную картину с идеей единого Бога, разочарование Августина в искренности веры последователей Мани, его знакомство с естественными науками, доказавшими фантастичность их мифов и слабость контрбиблейской аргументации манихеев.

Пережив религиозное разочарование, Августин приходит к скептицизму – Попов указывает психологические и философские причины, склонившие латинского богослова к скептической нерешительности, например, что в молодости тот не чувствовал связи с какой-либо социальной группой, а индивидуализм – частый спутник скептицизма, кроме того, Августин тогда еще не

⁷²⁴ Как нам кажется, И. В. Попов не совсем прав, говоря о том, что Августина в манихействе привлекала одна отрицательная сторона. В частности, на том, что манихейство было по-настоящему страстным религиозным переживанием в жизни Гиппонского епископа настаивает Дж. О'Доннелл, см.: O'Donnell J. J. Augustine: A New Biography. New York: HarperCollins Publishers, 2005. P. 47.

⁷²⁵ Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 85.

имел твердых гносеологических убеждений и не определил для себя истин, лежащих в основе познания. При этом патролог здесь, наконец, солидарен с Трубецким в том, что скептицизм отца Церкви не был глубоким, и потому тот сумел довольно быстро его преодолеть: психологические опоры скептицизма пали под влиянием личности Амвросия⁷²⁶, а философские – в связи с изучением неоплатонизма. Попов признает огромное влияние Плотина практически на все аспекты философии блаженного Августина, но наиболее важным для развития его личности называет то, что благодаря неоплатоникам «он научился выделять руководящие принципы познания и мыслить их в виде совершенно отвлеченных идей»⁷²⁷. В результате, овладев неоплатоническим методом анализа, Августин сумел проникнуть внутрь самого себя и там обнаружить Свет Истины, отождествив Истину, как руководящий принцип познания, с Богом и далее перенес это представление на евангельские тексты. Касательно же наличия для Августина отталкивающих от платоников моментов, Попов указывает прежде всего наличие у тех демонического культа, который, по его мнению, был противен августиновскому христианскому воспитанию.

Помимо этого, И. В. Попов отмечает, что к достижению Августином тридцатилетнего возраста постепенно ослабевают негативные черты характера, довлевшие над ним в юношеские годы – неумеренность, гордыня, честолюбие и нетерпеливость. Из состояния душевной усталости его вывели сначала знакомство с неоплатонической философией, а после с текстом посланий апостола Павла. Патролог обращает внимание на то, что именно благодаря им Августин сумел решить для себя последний момент, смущавший его в учении католической Церкви – принять идею Боговоплощения и проникнуться любовью ко Христу. Таким образом, крайним обстоятельством, удерживавшим его от крещения,

⁷²⁶ В противоположность Трубецкому Попов пишет, что влияние свт. Амвросия на Августина было лишь опосредованным и выразилось в общественной деятельности Медиоланского епископа, его проповедях и толкованиях ветхозаветных текстов, поскольку возникновению между ними дружбы мешала значительная разница в возрасте и занятость Амвросия. См.: Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 120–122.

⁷²⁷ Там же. С. 85.

оставалось нежелание отказываться от брака и плотских утех. Ключевую роль для Августина, как пишет Попов, в этом случае сыграл разговор о монашестве со своим другом Понтицианом, вернувшимся из долгого путешествия, после которого он почувствовал в себе решимость посвятить себя Богу. «В этот момент его ветхая воля умерла, оковы спали. <...> Родился новый человек с новым характером»⁷²⁸.

Завершая психологический портрет Августина, Попов выявляет специфические свойства религиозного настроения Аврелия Августина после крещения – от прочих церковных писателей, отличавшихся объективным характером веры, его выделяло личное отношение к Богу, особое чувство благодарности Ему за ответную любовь и полученные в течение жизни материальные блага. Поскольку, оглядываясь на историю своего прихода в лоно Церкви, христианский апологет остро ощущал, что обязан этому не собственным усилиям, которые только отдаляли его от встречи с Богом, а лишь милостивой Божественной благодати, из чего, по мнению Попова, и рождается его учение о предопределении, которое он в дальнейшем разовьет в полемике с пелагианами. «Полюбив Бога, блж. Августин нашел в Нем счастье и успокоение. Блаженное успокоение в любви к Богу и составляет содержание его новой личности»⁷²⁹, – заключает русский патролог.

Проследив развитие взглядов Гиппонского епископа, патролог переходит непосредственно к анализу онтологии и теории познания Аврелия Августина, который мы и рассмотрим здесь в общем виде. Гносеология христианского мыслителя, согласно профессору Попову, почти полностью тождественна неоплатонической, и вследствие этой зависимости и возникли известные противоречия в его учении с христианскими принципами⁷³⁰. Н. К. Гаврюшин отмечает, что, подходя к учению Августина, русский богослов не пошел по пути пересказа зарубежных исследований, а осуществил их критическую перепроверку

⁷²⁸ Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 180.

⁷²⁹ Там же. С. 206.

⁷³⁰ Как и Трубецкой, Попов признает, что пережитая Августином жизненная драма наложила печать на всю его философию, и теория познания не была исключением.

и встал на точку зрения, отличную от доминировавшей в его эпоху»⁷³¹, а именно томистской рецепции Августина, отдавая предпочтение францисканской линии в августинизме. «Истолкование учения блж. Августина, предложенное Фомой Аквинским, сыграло роковую роль в последующей литературе, посвященной Иппонскому епископу»⁷³², – полагает Попов.

Свое исследование гносеологических воззрений отца Церкви патролог делит на три раздела: о видах познания, о способах познания отдельных объектов и о достоверности познания. Относительно видов познания он выявляет у Аврелия Августина чувственное и интеллектуальное познание (к области чувств у него относится все то, что есть общего в душевной жизни человека и животных), и, соответственно, за этим у Попова следует достаточно тонкий сравнительный анализ учения о чувственном познании Августина в двух частях – перешедшей к нему от Плотина и разработанной самостоятельно под влиянием христианской догматики (оригинальным, в частности, он считает учение Августина о видах памяти), при этом гносеология Плотина сопоставляется им еще и с аристотелевской. Что же касается учения об интеллектуальном познании, – его Иван Васильевич признает практически полным повторением неоплатонической мысли и замечает, что симпатий к этой части философии платоников не скрывал и сам учитель Церкви – о чем свидетельствует начало восьмой книги «О граде Божием»⁷³³. Однако Августин смог отбросить пантеистический оттенок неоплатонизма, не допуская все же возможности полного слияния с Единым Богом. Следом рассматриваются учения Августина о рациональном познании телесного и временного и об интеллектуальном познании бестелесного и вечного. Попов особенно акцентирует внимание на том, что для отца Церкви понятия принципов мышления, умопостигаемого света и Бога были тождественны. Завершая свое изложение учения Августина об интеллектуальном познании вопросом о его месте

⁷³¹ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 394.

⁷³² Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 396.

⁷³³ См.: Augustinus Hipponensis. De civ. Dei. VIII. 7.

в истории философии, автор отмечает, что зависимость от неоплатоников сблизила гносеологию христианского учителя с арабскими мыслителями.

Помимо общих гносеологических принципов, в теории познания Августина остаются разделы, связанные с частными видами познаваемого, к ним историк Церкви относит следующие вопросы: познания явлений, лишенных собственного положительного содержания – это прежде всего зло, материя и грех; познания пространства и времени (здесь Августин независим от Плотина); познания души в форме самопознания, при этом у Августина чужая душа остается потемками, поскольку мы лишь косвенно воспринимаем ее состояния посредством знаков; Богопознания – в отличие от других оно не было систематически выражено в отдельном трактате, но к нему относятся проблемы органа Богопознания, возможности доказательства бытия Бога и познания существа Божия – в последнем случае Попов сопоставляет характер познания свойств божественной природы у Августина с религиозно-философскими учениями христианского Востока; в рамках последнего раздела он разбирает примеры мистического познания откровений Божественного Духа в формах экстаза, бреда и сна, делая вывод, что учение об экстазе Августина сформировалось под заметным влиянием Тертуллиана. Наконец, последний раздел исследования гносеологии Августина Попов посвящает вопросу о достоверности познания, который он также связывает с историей жизненного пути отца Церкви – заинтересовавшись после ухода из манихейства на некоторое время скептицизмом Новой Академии, Августин одни из первых своих духовных трудов после крещения направляет против скептицизма, и, соответственно, Попов разбирает здесь его трактат «*Contra Academicos*» (Против академиков), а также то, в чем Августин увидел причину всех философских заблуждений, и какие основные средства для их устранения он предложил.

Переходя к онтологическим взглядам Гиппонского епископа, профессор МДА заявляет, что «более, чем в других пунктах своей философии, блж. Августин близок к неоплатонизму в онтологии»⁷³⁴, и поэтому вначале осуществляет обзор

⁷³⁴ Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. 644.

онтологии Плотина. Сама глава распадается на два раздела относительно учения Августина о бытии изменяемом и неизменяемом. Основное свойство первого рода бытия у христианского мыслителя таково, что все сотворенное Богом, вплоть до высших разумных существ и небесных тел, подвержено непрекращающемуся изменению. Относительно вопроса об изменяемых субстанциях Попов рассматривает вопросы о Благе, теодицее и критику манихейского дуализма – «причиной возникновения и существования зла служит изменяемость сложных субстанций, обусловленная их происхождением из ничего»⁷³⁵, и даже сопоставляет учение о зле у Августина и Плотина. Основное их отличие в том, что у учителя Церкви отброшена идея материи как высшего зла, созданного из Единого посредством Мировой Души, поскольку как уже было выяснено прежде, «с детства он был глубоко убежден, что зло не может иметь причины своего бытия в Боге и что все созданное Богом прекрасно»⁷³⁶.

Завершает главу и первую книгу в целом анализ онтологических свойств божественной природы согласно Августину. Здесь Попов также приводит две черты, отличающие систему церковного писателя от системы Плотина: в центре его теологии Бог не как Первое Начало, а как всесовершенное существо, кроме того, в отличие от различающихся двух ипостасей в неоплатонизме, у Августина сущность Бога Отца и Бога Сына одна и та же. Далее историк Церкви перечисляет основные свойства Бога, дедуцированные из идеи существа наилучшего: неизменяемость и простота божественной природы, бестелесность, вездеприсутствие, неподвижность, вечность, всеведение, Бог как высочайшее бытие и высшее Благо. Заканчивает Попов свое исследование рассмотрением у Августина отношения Бога к изменяемому бытию – Бога как источника и подателя бытия, формы и истины вещей, а также первообраза красоты.

Подведем итог. Докторская диссертация Ивана Васильевича Попова «Личность и учение блаженного Августина» является, пожалуй, лучшим

⁷³⁵ Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 719.

⁷³⁶ Там же. С. 720.

свидетельством той «научной зрелости», которой достигла русская «августиниана» к началу XX века, а также показателем существования в ней, наравне с известным осторожным, подозрительным, а порой и явно негативным отношением к Августину в русской мысли в связи с его статусом «западного отца», иной точки зрения, сглаживающей остроту противостояния христианского Запада и Востока, приглашающей русских мыслителей к взвешенной рецепции наследия Гиппонского епископа, полагающих его актуальность для отечественной традиции. Так, в одном неопубликованном фрагменте своей диссертации Попов прямо напишет: «Пройдут века, но пока будет существовать христианство и Церковь, пока проповедь будет являться одной из функций ее просветительской миссии до тех пор как вообще обаятельная личность славного Африканского учителя, так и, в частности, личность его как проповедника не утратит своего значения»⁷³⁷.

Кроме того, работа Попова, вступая порой в прямую полемику с оценками Августина в диссертации Трубецкого, подтверждает наличие определенного взаимоотношения в русской «августиниане» указанного периода между ее светской и духовно-академической направлениями, возможность обсуждения и научной критики аргументов и выводов друг друга касательно жизни и творчества отца Церкви между русскими философами и богословами. К примеру, Трубецкого с Поповым, хотя и объединяет желание целостно представить личность великого христианского мыслителя, но если в работе Попова это обусловлено отказом автора от объяснения религиозной драмы Августина влиянием внешних факторов и в первую очередь христианско-языческой двойственностью африканского общества, в котором мыслитель рос, желанием показать последовательным и логичным путь Августина к Богу, то у Трубецкого Августин является в гораздо большей степени «апологетом объективной исторической системы, чем проповедником своих личных религиозных мнений»⁷³⁸.

⁷³⁷ Цит. по: Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августинианы XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. М., 2022. С. 92.

⁷³⁸ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 156.

Заключение

Итак, подходя к вопросу о том, насколько значима была фигура Аврелия Августина, его труды и идеи, для отечественной религиозно-философской традиции, нам следует в первую очередь признать отсутствие консенсуса в русской мысли в оценках Августинова наследия. Можно с большой уверенностью сказать о том, что основания для данной неоднозначности в восприятии Августина следует искать в разделении Церковей на Западную и Восточную и, соответственно, в определенном недоверии, сформировавшемся у православных авторов по отношению к ярко выраженным представителям западного типа религиозности, авторитетным для латинства учителям, а именно такое место в Средние века заняло наследие Гиппонского епископа. Еще одним важным фактором, определившим сложный характер отношения на Востоке к Августину, по всей видимости, стало отсутствие в течение длительного времени переводов августиновского корпуса и как следствие – слабая осведомленность о том, что говорил и писал по тем или иным вопросам сам богослов, а также отсутствие дня памяти Августина вплоть до XIX века в каких-либо греческих или русских православных календарях. Тем не менее отсюда неверно будет сделать вывод, что указанная настороженность по отношению к интеллектуальному наследию Августина когда-либо перерастала в однозначное его неприятие, отрицание православными авторами всего, что имело признаки августинизма, что Августин вплоть до последнего времени был полностью забыт на Востоке и не имел совершенно никакого значения для Руси, принявшей христианство от греков. Наглядным опровержением этому как раз выступает многовековая история русской «августинианы».

Так, если ситуация с восприятием и воздействием идей Августина в XVI-XVII веках может быть нами охарактеризована как начальный этап русской «августинианы», то уже с XVIII века начинается ее постепенный подъем на фоне петровских преобразований, когда реалии западной жизни, науки, культуры и религиозности стремительно становятся частью российской действительности. Далее, к первой половине XIX века имя и наследие Августина постепенно

становится предметом интереса светской части русского общества – университетской профессуры и пишущей общественности, разные оценки его личности и трудов можно встретить как со стороны славянофилов, так и западников. Восприятие августинизма отечественными авторами в этот период становится частью более широкого вопроса о цивилизационных путях России и Запада. В то же время важные процессы происходят в богословской среде в виде реформы российской духовной школы, позволившей вывести православные духовные училища на качественно новый уровень, заложить основы для самобытной отечественной богословской науки, скорректировав сильное западное влияние предшествующего столетия. Преобразование духовных академий вывело на качественно новый уровень процесс подготовки специалистов по философским и богословским дисциплинам, что, безусловно, выступило одним из факторов подъема русской «августинианы». Еще одним важным для русской «августинианы» событием в этот период стал новый пересмотр в конце 1830-х годов учебных программ российских духовных школ, в ходе которого с 1841 года в Духовных академиях в качестве отдельного предмета начинает преподаваться патристика. Таким образом, хотя интерес к Августину к середине девятнадцатого столетия еще не приобрел массовый, систематический характер, в русской традиции сформировалась необходимая база для дальнейшей религиозно-философской рецепции Гиппонского епископа отечественными мыслителями.

Эпоха со второй половины XIX по первую половину XX вв. (с учетом сохранившегося интереса к Августину у оказавшихся за пределами Родины русских философов и богословов) по масштабам, систематичности и степени вовлечения представителей российской светской и духовно-академической науки в изучение личности и идей блаженного Августина заслужила от нас оценки «золотого века» отечественной августинианы. В этот период своего пика достиг перевод Августинова корпуса: так, при Киевской духовной академии публикуется в двух изданиях 11-томное и 8-томное издания сочинений Августина, включающие новые русские переводы его «Исповеди» и «О граде Божиим», в подготовке которых принимают участие лучшие преподаватели Академии. Еще одной

характерной стороной расцвета русской «августинианы» является присутствие именной статьи «Блаженный Августин» почти в полутора десятках словарей и энциклопедических изданий, опубликованных во второй половине XIX – начале XX вв. Мы обнаружили, что в течение указанного периода к Августину обращались такие русские мыслители, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. И. Герье, Ф. Ф. Зелинский, Вяч. Иванов, Л. П. Карсавин, К. Н. Леонтьев, Д. С. Мережковский, К. П. Победоносцев, В. С. Соловьев, Л. Н. Толстой, Г. П. Федотов, П. А. Флоренский, Г. В. Флоровский, С. Л. Франк, Л. Шестов, Г. Г. Шпет. Среди них отдельно выделяются исследования личности и учения Августина за авторством Бориса Чичерина и Евгения Трубецкого. Не менее многочисленными были исследования по духовно-академической линии, посвященные христианскому апологету или ставящие его наследие на одно из важных мест, в том числе за авторством А. И. Бриллиантова, П. И. Верещацкого, Д. В. Гусева, прот. А. М. Иванцова-Платонова, Н. П. Кибардина, М. Я. Красина, А. П. Лопухина, Л. И. Писарева, И. В. Попова, Н. П. Родникова, К. И. Скворцова, прот. Назария Фаворова, архиеп. Филарета (Гумилевского), Н. И. Щеголева, П. Д. Юркевича.

Автором первого подробного светского исследования об Августине во второй половине XIX в. стал видный русский философ и юрист Б. Н. Чичерин, осуществивший критический анализ ряда аспектов учения христианского мыслителя в начальном томе своего труда «История политических учений» (1869). Мы акцентируем скептический взгляд Чичерина на теократическую модель правления, с которой нередко в литературе принято связывать фигуру Гиппонского епископа. Специальное внимание Чичерин уделяет полемике блж. Августина с донатистами, поскольку проблема свободы совести и применения государством принудительных мер в отношении раскольников была для философа права крайне актуальна в контексте внутренней ситуации в Российской империи. В итоге Чичерин как сторонник независимого от Церкви государства и расширения гражданских свобод в своем историческом анализе ограничивается преимущественно критикой Августиновой концепции «Града Божия», а сама его

работа, ввиду того, что она не носила специального характера, осталась практически незамеченной современниками Чичерина, изучавшими наследие Августина.

Вторым отечественным философом, взявшимся за критический анализ учения Августина, стал Е. Н. Трубецкой. Нами подробно была рассмотрена его магистерская диссертация «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке», а также в деталях изучена история создания труда – она реконструируется в настоящей работе с опорой на переписку братьев-философов Сергея и Евгения Трубецких 1890-х годов; проанализированы основные влияния на характер Августиновой рецепции Трубецким в первую очередь в лице его старшего товарища, философа Владимира Соловьева; изучено восприятие монографии современниками, отклики и рецензии на нее светских авторов и по линии русского богословия; проанализирован историко-философский подход Трубецкого к личности Августина, где правовед исходил из идеи социальной и исторической обусловленности взглядов Августина; выявлена специфика восприятия автором блж. Августина как апологета латинской теократической идеи.

В круге отечественной духовно-академической литературы об Августине второй половины XIX – начала XX вв. нами была особо выделена докторская диссертация И. В. Попова «Личность и учение блаженного Августина»: рассмотрена творческая история создания труда; был дан обзор систематического описания Поповым онтологических и гносеологических взглядов учителя Церкви; разобран анализ патрологом личности Гипсонского епископа и его духовного развития в рамках выдвинутого им психологического подхода, результатом чего стало опровержение им конкретных положений об Августине в работе Трубецкого. Отметим разницу подходов Трубецкого и Попова, их исследовательских оптик, как философа и богослова. Если первый рассматривает Августина главным образом через призму его активной апологетической деятельности, к которой того подталкивала сама историческая эпоха и окружающая среда, требовавшая от церковного учителя выступить защитником идеала всемирного закона, противопоставить единство всемирного правового порядка –

индивидуалистическому варварскому духу разлагавшегося общества Римской империи IV–V вв. И стоящие перед Августином как христианским апологетом задачи, по мысли Трубецкого, нередко могли вступать в противоречие с его внутренним философским и религиозным настроением, движущим ядром которого была пламенная любовь к Богу. В свою очередь, Попов описывает становление Августина как великого учителя Церкви так, что уже с детства основные истины христианской веры глубоко коренились в его душе, из ее недр руководя и направляя его мышление и волю.

Таким образом, в результате анализа восприятия Августина в русской традиции нами было обнаружено, что наряду с критической позицией по отношению к церковному учителю, исходящей из определения его в качестве одного из творцов мировоззрения средневекового Запада – ярким представителем которой можно назвать философа Е. Н. Трубецкого – существовала и другая точка зрения, полагающая излишне преувеличенными латинские элементы в августиновском наследии, и что, напротив, для Восточной Церкви целые направления Августинова учения могли бы быть крайне полезны, органично восприняты – ее, в частности, разделял патролог И. В. Попов.

Кроме того, можно было бы с осторожностью заметить, что августиноведческие труды Б. Н. Чичерина, Е. Н. Трубецкого и И. В. Попова, выходящие с разницей в несколько десятилетий по отношению друг к другу и выделяемые нами особо в кругу русской «августинианы» второй половины XIX – первой половины XX вв. в рамках исследования, помимо своей самостоятельной историко-философской значимости, также послужили для нас в качестве иллюстрации постепенного развития темы во взглядах отечественных авторов на Аврелия Августина: от философско-политического к научно-историческому ракурсу. Так если Чичерин рассматривает взгляды блаженного Августина преимущественно для объяснения общего хода становления средневековой модели взаимоотношений церковной и светской властей в рамках предложенной им схемы изложения истории политической мысли, и этому напрямую подчинены его оценки наследия латинского учителя, то уже Трубецкой в своей магистерской диссертации

делает конкретный шаг в сторону создания отдельного объективно-исторического исследования об Августине, с чем связано большое стремление правоведа в работе к оппонированию «ложной» точке зрения на Августина, сложившейся, по его мнению, в западноевропейской науке. Тем не менее анализ личности и учения Августина в итоге оказывается для Трубецкого лишь приложением к более общему вопросу о сущности средневековой теократии и частным поводом для продвижения религиозно-философской концепции Богочеловечества. И, наконец, Попов – напротив, стремится быть отстраненно-объективным историком, критически отразив в своей докторской монографии не только актуальные достижения западного августиноведения, но и накопленные за половину столетия наработки об Августине русских богословов и светских исследователей.

Как уже было отмечено, настоящая работа, конечно, не претендует на то, чтобы полностью закрыть серьезный пробел, существующий в российской и зарубежной научной литературе, посвященной блаженному Августину, в вопросе восприятия наследия Гиппонского епископа в русской традиции. Но мы полагаем, что данное исследование может поспособствовать выведению темы русской «августинианы» из тени в рамках изучения и преподавания истории русской философии и богословия, продемонстрировав актуальность и значимость данного проблемного поля при его недостаточной разработанности. Рассмотрение как отдельных фигур из истории русской мысли, писавших об Августине, так и в целом исторического процесса, обозначенного как отечественная «августиниана», как мы полагаем, может быть значительно расширено и усилено с открытием новых источников и одновременно с более пристальным прочтением, сопоставлением и систематизацией уже существующей литературы.

Список литературы

1. Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2002. 976 с.
2. Адам Зерникав. Православно-богословские исследования об исхождении Святого Духа от одного только Отца: в 2 т. Т. 1. / Под. ред. Б. Давидовича. Почаев: тип. Почаево-Успенской Лавры, 1902. 618 с.
3. Алонцева Д. В. Августин Блаженный об истоках теократической государственности в Византийской империи // Образование и право. 2019. №6. С. 179–181.
4. Амвросий (Полянский), сщисп. Учение о Царстве Божиим по сочинению блаженного Августина «О граде Божиим» / Под ред. свящ. М. Максимов, пред. игум. Дамаскин (Орловский). Тверь: Изд-во «Булат» 2003. 94 с.
5. Аничков Е. В. Очерк развития эстетических учений // Вопросы теории и психологии творчества. 1915. Т. 6. Вып. 1. С. 3–242.
6. Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие Православной католической восточной Церкви, с присовокуплением общего введения в круг богословских наук. 8-е изд. СПб.: Тип. А. Якобсона, 1862. 279 с.
7. Архангельский А. С. Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – перв. пол. XVII в. М.: Унив. тип., 1888. 302 с.
8. Аскоченский В. И. История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году. СПб.: Тип. Э. Веймара, 1863. 290 с.
9. Атаян С. А. Философское понимание религии и генезис теократической утопии «всеединства» в идеях В. С. Соловьева и их соотношение с мыслями блаженного Августина // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2019. Т. 8. №4. С. 241–248.
10. Бежанидзе Г. В. Блаженный Августин и святитель Филарет об участии государственной власти в деле обращения еретиков и раскольников в

православие // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 48–57.

11. Бердяев Н. А. Творчество и объективация. Опыт Эсхатологической метафизики // Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П. В. Алексеева; Подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. М.: Республика, 1995. С. 164–286.

12. Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Сост. и послесл. В. Г. Безносова. СПб.: Изд-во РХГИ, 1996. 384 с.

13. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.

14. Бердяев Н. А. Самопознание. Опыт философской автобиографии / Сост., пред., подгот. текста, коммент. и указ. имен А. В. Вадимова. М.: Книга, 1991. 445 с.

15. Бердяев Н. А. Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. 447 с.

16. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Берлин: Обелиск, 1923. 247 с.

17. Бердяев Н. А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. 284 с.

18. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, 1934. 191 с.

19. Бессчетнова Е. В. Е. Н. Трубецкой и его спор о теократии с Вл. С. Соловьевым // Философский журнал. 2021. Т. 14. №1. С. 84–96.

20. Блонский П. П. Новая книга о блаженном Августине / Публ. В. В. Сидорина // Институт научной философии. Начало / Сост., отв. ред. А. В. Черняев, Т. Г. Щедрина. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 354–367.

21. Бриллиантов А. И. Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о filioque и полемика о его «Тезисах о filioque» в русской литературе // Болотов В. В. К вопросу о filioque. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1914. С. 1–27.

22. Болотов В. В. К вопросу о filioque. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1914. 144 с.

23. Большая советская энциклопедия: в 65 т. 1-е изд. Т. 1. М.: «Сов. энциклопедия», 1926. 416 с.

24. Большая советская энциклопедия: в 51 т. 2-е изд. Т. 1. М.: «Сов. энциклопедия», 1949. 640 с.

25. Буасье Г. Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в четвертом веке / Пер. с франц. М. С. Корелина. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1892. 606 с.
26. Букин А., иером. К вопросу о титуловании блаженного Августина Аврелия в восточной православной традиции // Христианское чтение. 2018. №3. С. 60–72.
27. Булгаков С., прот. О Богочеловечестве. Ч. 3. Невеста Агнца. Париж: YMCA-Press, 1945. 622 с.
28. Булгаков С., прот. О Богочеловечестве. Ч. 2. Утешитель. Париж: YMCA-Press, 1936. 447 с.
29. Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. М.: Искусство, 1984. 264 с.
30. Вальтер З. В. Источники главы «O liczbie a wywodzie Sybil» хроники М. Бельского «Kronika to jest historia świata» // Stephanos. 2024. №6 (68). С. 71–77.
31. Верещацкий П. И. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Казань: тип. Сов. Раб., Солд. и Крест. Деп., 1918. 580 с.
32. Верховский П. В. Библиотека Феофана Прокоповича // Учреждение Духовной Коллегии и Духовный Регламент. К вопросу об отношении Церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права: в 2 т. Т. 2. Ростов н/Д.: Тов-во А. С. Суворина, 1916. С. 3–71.
33. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В. И. Кейдан. М.: Языки славянской культуры, 1997. 752 с.
34. Виноградов П. Г. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. («Миросозерцание блажен. Августина». Князь Евгений Трубецкой) // Русская мысль. 1893. Кн. 7. С. 51–58.
35. Владимиров П. В. Великое зеркало (из истории русской переводной литературы XVII века). М.: Изд-во Имп. о-ва истории и древностей Рос. при Моск. ун-те, 1884. 199 с.
36. Волков С. А. Возле монастырских стен. Мемуары, Дневники, Письма / Публ., вступ. ст., примеч. и указ. А. Л. Никитина. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2000. 608 с.

37. Вопросы философии и психологии. Книга IX (сентябрь) // Русская мысль. 1891. Кн. 10. С. 436–439.
38. Воскресенский Г. А. Ломоносов и Московская Славяно-греко-латинская академия. (К 125-летней годовщине Ломоносова) // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1891. Ч. 47. Кн. 1. С. 40–59.
39. Вязигин А. С. Князь Е. Н. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов, его современников. Выпуск I и II // Журнал Министерства народного просвещения. 1897. №8. С. 410–436.
40. Гавриил (Воскресенский), архим. История философии: в 6 т. Т. 1-2. Казань: Унив. тип., 1839.
41. Гаврилов И. Б. К характеристике религиозно-философского мировоззрения князя Е. Н. Трубецкого // Труды кафедры богословия СПбДА. 2022. №3 (15). С. 79–104.
42. Гаврюшин Н. К. «Сила и слава Церкви»: И. В. Попов // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Изд-во Нижегородской духовной семинарии, 2011. С. 369–406.
43. Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: в 2 т. Т. 2. М.: Фолио, 2001. С. 87–506.
44. Георгий Затворник Задонский. Житие, письма и записки. Екб.: Изд. Дом «Ажур», 2021. 960 с.
45. Герье В. И. Григорий VII и Августин // Вестник Европы. Т. 4. Кн. 7/8. СПб., 1898. С. 511–545.
46. Герье В. И. Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Ч. 1. Блаженный Августин. М.: Тов. «Печатня С. П. Яковлева», 1910. 697 с.
47. Герье В. И. Проф. И. В. Попов. Личность и учение бл. Августина. Т. 1 // Исторические Известия. 1917. №1. С. 109–114.
48. Герье В. И. Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал // Вестник Европы. 1891. №1. С. 172–196.

49. Герцен А. И. Собрание сочинений: в 30 т. Т. 1-3. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1954.
50. Глубоковский Н. Н. Блаженный Августин в изображении русского светского историка // ТКДА. 1911. №1. С. 125–162.
51. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимировского Братства, 1992. 183 с.
52. Гоголев Р. А. «Ангельский доктор» русской истории. Философия истории К. Н. Леонтьева: опыт реконструкции. М.: АИРО-XXI, 2007. 160 с.
53. Головнина Н. Г. Российская псевдо-августиниана в контексте переводческой деятельности XVIII века // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 58–74.
54. Голубинский Ф. А. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. О конечных причинах. СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1885. 320 с.
55. Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки: в 3 отд. Отд. 2. М.: Синод. тип., 1859. 702 с.
56. Горшков К. Ю. Адам Зерникав // Балтийский альманах. 2004. №4. URL: https://www.klgd.ru/city/history/almanac/a4_6.php (дата обращения: 15.03.2025).
57. Грановский Т. Н. Лекции по истории Средневековья. М.: Наука, 1987. 432 с.
58. Григорьев А. Б. Сочинения блаженного Августина как аргумент в полемическом богословии сер. XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 75–85.
59. Гусев Д. В. Антропологические воззрения бл. Августина в связи с учением пелагианства // Святоотеческая христология и антропология. Пермь: Панагия, 2002. С. 11–76.
60. Гусев А. Ф. Последнее наше слово о старокатоличестве и его русских апологетах. Казань: типо-лит. Императорского ун-та, 1904. 101 с.
61. Гусев А. Ф. Старокатолический ответ на наши тезисы по вопросу о filioque и пресуществлении. Казань: типо-лит. Императорского ун-та, 1903. 196 с.
62. Гусев Д. В. Чтения по патрологии. Введение в Патрологию и век мужей апостольских. Вып. 1. Казань: типо-лит. Императорского ун-та, 1895. 277 с.

63. Данилов А. В. Антропологическая дискуссия Юлиана Экланского с Августином Иппонским // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2021. №1. С. 6–24.
64. Деяния Вселенских соборов: в 7 т. 3-е изд. Казань: Центральная тип., 1889-1909. – Т. 5. 1889; Т. 6. 1908; Т. 7. 1908.
65. Деяния, или постановления Московского собора, об исправлении церковного благочиния и о делах, касающихся раскола // Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографической комиссией: в 12 т. Т. 5. СПб.: Тип. Э. Праца, 1853. С. 439–510.
66. Димитрий Ростовский, свт. Сочинения. 7-е изд. Ч. 2. М.: Синод тип., 1848. 694 с.
67. Доклад Комитета о усовершеннии духовных училищ, и начертание правил о образовании сих училищ и содержании духовенства при церквах служащаго: с приложением именных высочайших указов по сему предмету последовавших. СПб.: Синод. тип., 1808. 116 с.
68. Дудек А. Идеи Блаженного Августина в поэтическом восприятии Вяч. Иванова // Вяч. Иванов: pro et contra. Антология: в 2 т. Т. 2. СПб.: Центр содействия образованию, 2016. С. 437–444.
69. Евгений Николаевич Трубецкой. (Философия России первой половины XX века) / Под ред. С. М. Половинкина, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 375 с.
70. Емельянов Б. В. Борис Чичерин: Интеллектуальная биография и политическая философия. Екб.: Изд-во Уральского университета, 2003. 108 с.
71. Епифанова Т. В. Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного. М.: Международный юридический институт, 2012. 180 с.
72. Ермичев А. А. Первый год журнала «Вопросы философии и психологии» (ноябрь 1889 г. – январь 1891 г.) // Вопросы философии. 2016. №2. С. 113–126.
73. Живов В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: «Гнозис», 1994. 112 с.

74. Житие Константина-Кирилла // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 2. / Под. ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 1999. С. 22–65.
75. Журова Л. И. «Словеса против Иоанна Людовига Вивеса» Максима Грека в рукописной традиции // Гуманитарные науки в Сибири. 2007. №3. С. 26–35.
76. Зверев Н. А., Лопатин Л. М. К вопросу о мирозерцании блаженного Августина // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18. С. 26–40.
77. Зелинский Ф. Ф. Древнее христианство и римская философия // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 66. С. 36–51.
78. Зеньковский В., прот. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
79. Золотов П., свящ. Влияние идей Блаженного Августина на богословские труды представителей Русской Православной Церкви XVIII века // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2024. №2 (27). С. 56–70.
80. Известия и заметки // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 16. С. 119–120.
81. Иннокентий, архиепископ Херсонский, свт. О великих господских и богородичных праздниках. Киев: тип. Киево-Печерской лавры, 1835. 190 с.
82. Иннокентий Пензенский, свт. Полное собрание творений: в 10 т. Т. 5. Пенза: Изд-во Пензенской епархии, 2019. 574 с.
83. Исаев Д. В. Мученик Иоанн Васильевич Попов: жизнь и смерть во имя веры // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2022. №4 (25). С. 197–207.
84. Калашников Д. С., Ячменик В. А. Материалы к интеллектуальной биографии И. В. Попова в 1897-1901 гг. // Вестник Вологодской духовной семинарии. 2024. №1 (4). С. 32–60.
85. Калугин В. В. Андрей Курбский и Иван Грозный. Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. М.: Языки русской культуры, 1998. 416 с.
86. Калугин В. В. «Житие блаженного Августина» Посидия Каламского в славяно-русском переводе первой половины XVI в. // Словесность и история:

Журнал филологических и историко-культурных исследований. 2025. №1. С. 23–107.

87. Калугин В. В. К изучению латинского влияния в русской книжности XVI–XVII веков: «Книга святого Августина» // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, 2003). М.: ИМЛИ РАН. 2002. С. 94–109.

88. Калугин В. В. «Книга св. Августина» в русской письменности XVI–XIX веков // Лингвистическое источниковедение и история русского языка: 2001. М.: Древлехранилище, 2002. С. 108–163.

89. Калугин В. В. «Книга св. Августина»: ошибки перевода или разночтения оригинала? // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2013. №4. С. 110–124.

90. Кантор В. К. Исповедь и теодицея в творчестве Достоевского (рецепция Аврелия Августина) // Вопросы философии. 2011. №4. С. 95–103.

91. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: в 2 т. Т. 2. Сергиев-Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1912. 616 с.

92. Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники // Православное обозрение. 1887. Т. 1. С. 142–183.

93. Католическая энциклопедия: в 5 т. Т. 1. М.: «Издательство Францисканцев», 2002. 1010 с.

94. Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Разум на пути к истине / Сост. и вступ. ст. Н. Ю. Лазаревой. М.: Правило Веры, 2002. С. 151–213.

95. Киселева М. С. «Орация при поднесении царевне Софии Алексеевне книги Блаженного Августина "Боговидная любовь"» Кариона Истомина: текст и его контексты // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 99–115.

96. Клибанов А. И. Повести А. М. Курбского об Августине Гиппонском // Археографический ежегодник за 1962 год. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. С. 445–450.

97. Козырев А. П., Хондзинский П., прот. Наследие богослова И. В. Попова // URL: <https://radiovera.ru/nasledie-bogoslova-i-v-popova.html> (дата обращения: 15.03.2025).
98. Козырев А. П. Оправдан ли Пелагий? // Новый мир. 1997. №11. С. 227–232.
99. Кононенко И. И., Каплин А. Д. Князь Е. Н. Трубецкой. Письма к А. С. Вязигину // Харківський історіографічний збірник. 2006. №8. С. 189–204.
100. Корзо М. А. Блаженный Августин в религиозной книжности Киевской митрополии конца XVI-XVII вв. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 176–192.
101. Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М.: Институт философии РАН, 2011. 155 с.
102. Корсунский И. Н. Систематический каталог книг библиотеки Московской духовной академии: в 5 т. Т. 4. Вып. 7. Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1897. 370 с.
103. Котляревский С. А. Герье В. И. Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Ч. 1. Блаженный Августин // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. 101. С. 79–82.
104. Красноперов Д. В. К вопросу о теодицее К. Н. Леонтьева // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2024. №2 (23). С. 67–74.
105. Кудрявцев П. Н. Гуманизм и Реформация в Европе. Лекции 1848/49 г. // Кудрявцев П. Н. Лекции. Сочинения. Избранное. М.: Наука, 1991. С. 5–150.
106. Курбский Андрей. Послание Кодиану Чапличу // Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. Т. 11. / Под. ред. Д. С. Лихачева и др. СПб.: Наука, 2001. С. 530–537.
107. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891) / Общ. ред., сост. и коммент. Г. Б. Кремнева; вступ. ст. и коммент. В. И. Косика. М.: Республика, 1996. 799 с.
108. Лонгинов М. Н. Новиков и Шварц. Материалы для истории русской литературы в конце XVIII века. 2-е изд. М.: Тип. В. Готье, 1858. 67 с.

109. Ломоносов М. В. Письмо о пользе стекла // Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений: в 11 т. Т. 8. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. С. 508–522.
110. Лопухин А. П. Августин // Православная Богословская энциклопедия: в 12 т. Т. 1. Пг.: Тип. А. П. Лопухина, 1900. С. 102–112.
111. Лопухин А. П. Промысл Божий в истории человечества: опыт философско-исторического обоснования воззрений блаж. Августина и Боссюэта. 2-е изд. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1898. 124 с.
112. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. (Мыслители прошлого). М.: Мысль, 1983. 208 с.
113. Майков Л. Н. Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1889. 441 с.
114. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979. 431 с.
115. Макарий (Булгаков), митр. Введение в православное богословие. СПб.: Тип. Е. Фишера, 1847. 695 с.
116. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви: в 12 т. Т. 9. Период разделения Русской Церкви на две митрополии. Кн. 4. История Западно-русской или Литовской митрополии. СПб.: Тип. Р. Голике, 1879. 689 с.
117. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие: в 2 т. 4-е изд. Т. 1. СПб.: Тип. Р. Голике, 1883. 598 с.
118. Макарий (Глухарев), архим. Письмо к Ф. А. Голубинскому от 11 марта 1839 г. // Нестеров С. В. «Словом и житием наставляя...»: Жизнь и труды прп. Макария Алтайского. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 450–453.
119. Макаров Н. О. Философия религии Аврелия Августина: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13/Макаров Николай Олегович. М., 2007. 125 с.
120. Максим Грек, преп. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Индрик, 2008. 568 с.
121. Мамонтов А. Л. Отношение Августина Блаженного к законам против донатистов (по материалам переписки) // Индоевропейское языкознание и классическая филология: материалы междунар. науч. конф. СПб.: Наука, 2016. С. 691–699.

122. Мережковский Д. С. Лица святых от Иисуса к нам. М.: Республика, 1997. 366 с.
123. Мощелков Е. Н. Философия и государствоведение (политическая наука) в Императорском Московском университете (1860-е – 1917 гг.): пример синтеза гуманитарных наук // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2018. №4. С. 4–14.
124. Мягков Г. П. Августин Блаженный в восприятии русской историко-философской мысли (XVIII-XIX вв.) // Человек верующий в культуре Древней Руси: материалы междунар. науч. конф. / Отв. ред. Т. В. Чумакова. СПб.: Изд-во «Лемма», 2006. С. 213–220.
125. Новгородцев П. И. Избранные труды / Сост., вступ. ст. и коммент. К. А. Соловьева. М.: РОССПЭН, 2010. 960 с.
126. Новгородцев П. И., Герье В. И. К вопросу о сущности теократии // Вопросы философии и психологии. 1899. Кн. 48. С. 304–311.
127. Новые книги // Новое слово. 1897. Кн. 9. С. 58–79.
128. Оболенский Л. Е. История мысли. Опыт критической истории философии. 2-е изд. СПб.: Книгоизд-во И. А. Сафонова, 1900. 366 с.
129. Остен. Памятник русской духовной письменности XVII века. Казань: Унив. тип., 1865. 209 с.
130. Павел Иовий Новокомский. Книга о московитском посольстве // Герберштейн С. Записки о московитских делах / Введ., пер. с лат. и примеч. А. И. Малеина. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1908. С. 252–275.
131. Папков А. А. Братства. Очерк истории западно-русских православных братств. Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1900. 428 с.
132. Петривляк Т. Творения бл. Августина в древнерусской рукописной традиции // Византийское богословие и традиции религиозно-философской мысли в России. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000. С. 109–112.

133. Писарев Л. И. Авторитет Августина, епископа Иппонского, в области христианского богословия по суду древних христианских писателей. Казань: типо-лит. Императорского ун-та, 1903. 16 с.
134. Писарев Л. И. Учение бл. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань: типо-лит. Императорского ун-та, 1894. 381 с.
135. Письма архимандрита Макария Глухарева, основателя Алтайской миссии / Под ред. К. В. Харламповича. Казань: Центр. тип., 1905. 558 с.
136. Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, к высочайшим особам и разным другим лицам. Ч. 1-2. / Собр. и изд. Саввою, архиепископом Тверским и Кашинским. Тверь: тип. Губ. правл., 1888. 553 с.
137. Плакид (Дезей), архим. Блаженный Августин и «Филиокве» // Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 364–384.
138. Платон (Левшин), митр. Поучительные слова: в 20 т. М.: Сенатская тип. Ф. Гиппиуса, 1779-1806. – Т. 2. 1780; Т. 8. 1781.
139. Победоносцев К. П. История православной церкви до начала разделения церквей. 5-е изд. СПб.: Синод. тип., 1892. 247 с.
140. Половинкин С. М. Князь Е. Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь: Биография. М.: Изд. дом «СИНАКСИС», 2010. 176 с.
141. Полосина А. Н. Руссоизм Л. Н. Толстого // Литературоведческий журнал. 2011. №28. С. 67–76.
142. Польский М., протопресв. Новые мученики Российские. Собрание материалов: в 2 т. Т. 1. Джорданвилль, Нью-Йорк: Holy Trinity monastery, 1949. 287 с.
143. Попов И. В. Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности. Сергиев Посад: тип. А. И. Снегиревой, 1897. 624 с.
144. Попов И. В. Конспект лекций по патрологии. (Духовное наследие мучеников и исповедников Русской православной церкви). Тверь: Булат, 2006. 372 с.
145. Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1916. 843 с.

146. Попов И. В. Тертуллиан. Опыт литературной характеристики // Богословский вестник. 1893. Т. 4. №11. С. 197–220.
147. Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. 776 с.
148. Прение литовского протопопа Лаврентия Зизания с игуменом Илиею и справщиком Григорием по поводу исправления составленного Лаврентием Зизанием Катихизиса // Летописи русской литературы и древностей, издаваемые Николаем Тихонравовым: в 5 т. Т. 2. М.: Тип. Грачева и К°, 1859. С. 80–100.
149. Преображенская А. А. Переводные цитаты из Августина Аврелия в сочинениях Симеона Полоцкого // Переводчики и переводы в России конца XVI – начала XVIII столетий. М.: Институт российской истории РАН, 2019. С. 111–115.
150. Преображенская А. А. Тексты св. Августина в русской книжной традиции XV-XVIII вв.: к проблеме формирования корпуса // Европа в Средние века и Новое время: Общество. Власть. Культура / Сост., отв. ред. Д. В. Пузанов. Ижевск: Удмуртский университет, 2022. С. 95–102.
151. Пришвина В. Д. Невидимый град. Библиотека мемуаров / Подгот. текста и коммент. Я. З. Гришиной. М.: Молодая гвардия, 2003. 529 с.
152. Радлов Э. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб.: Изд-во «Образование», 1913. 266 с.
153. Радлов Э. Л. Кн. Евгений Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина // Журнал Министерства народного просвещения. 1893. №11. С. 169–184.
154. Радлов Э. Л. Очерки истории русской философии. 2-е изд. Пг.: Книгоизд-во «Наука и школа», 1920. 98 с.
155. Регламент, или Устав духовной коллегии / Сост. Феофан (Прокопович), архиеп. М.: Синодальная типография, 1856. 198 с.
156. Редькин А. Н. Учения об образе Божиим архиепископа Феофана (Прокоповича) и Аманда Полянского: сравнительный анализ // Вопросы теологии. 2023. Т. 5. №1. С. 58–69.

157. Резвых Т. Н. Конец теодицеи: Семен Франк и другие // Христианское чтение. 2024. №2. С. 179–186.
158. Рогожин А. А. Гавриил Бужинский и «общество»: из истории одной интеллектуальной новации петровской эпохи // Slověne. 2022. Vol. 11. №1. С. 350–351.
159. Родников Н. П. Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью, сравнительно с учением о том же отцов, учителей и писателей Церкви первых четырех веков и средневековых теократических богословов Западной Церкви. Казань: тип. Императорского Университета, 1897. 338 с.
160. Романидис И., прот. Филиокве // Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 385–414.
161. Русское общество 40-50-х годов XIX века. Часть II. Воспоминания Б. Н. Чичерина / Сост., вступ. ст. и коммент. С. Л. Чернова. М.: Изд-во МГУ, 1991. 254 с.
162. Рухмаков М. И. «Августиниана» Е. Н. Трубецкого в зеркале его современников // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6. №4. С. 184–203.
163. Рухмаков М. И. Блаженный Августин в университетском курсе Б. Н. Чичерина // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024. Т. 48. №3. С. 3–18.
164. Рухмаков М. И. Евгений Трубецкой как исследователь религиозно-философского наследия блаженного Августина // Соловьевские исследования. 2022. Вып. 4 (76). С. 79–91.
165. Рухмаков М. И. Страницы русской «августинианы»: Е. Н. Трубецкой и И. В. Попов // Вестник РХГА. 2023. Т. 24. №4. С. 71–78.
166. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии, I-IV века / Под ред. диакона А. Глущенко, А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. 796 с.

167. Сазонова Л. И. Так был ли Симеон Полоцкий «тайным униатом»? // Славяноведение. 2018. №2. С. 50–64.
168. Салахов А. Б. Учение Августина в духовном образовании Российской империи // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6. №3. С. 65–89.
169. Самарин Ю. Ф. Сочинения: в 12 т. Т. 5. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. М.: Тип. А. И. Мамонтова и К°, 1880. 555 с.
170. Светлов П. Я. О новом мнимом препятствии к единению старокатоликов и православных: по поводу ответа проф. А. Гусеву // Богословский вестник. 1903. Т. 2. №5. С. 134–150.
171. Серафим (Роуз), иером. Место блаженного Августина в Православной Церкви. Вкус истинного православия // Приношение православного американца. 4-е изд. М.: Братство Преп. Германа Аляскинского Платина, 2003. С. 627–682.
172. Сидоренко А., прот. Указатель творений блаженного Августина, переведенных на русский язык // Труды Тобольской Духовной семинарии. 2009. Вып. 1. С. 175–206.
173. Сидоров А. И., Тимофеев А. А. Профессор Московской Духовной Академии Иван Васильевич Попов как христианин и православный ученый // Труды по патрологии: в 2 т. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 5–16.
174. Симеон Полоцкий. Букварь языка славенска. М.: Верхняя тип., 1679. 160 л.
175. Симеон Полоцкий. Вертоград многоцветный: в 3 т. Т. 3. / Подгот. текста и коммент. А. Хипписли, Л. И. Сазонова. Кельн: Weimar, Wein, 2000. 818 с.
176. Скворцов К. И. Блаженный Августин как психолог // ТКДА. 1870. №5. С. 324–354.
177. Сковорода Г. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1973. 511 с.
178. Скурат К. Е. Патрологические труды профессора МДА И. В. Попова // Богословские труды. 1990. Вып. 30. С. 83–116.
179. Сменцовский М. Н. Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII и начала XVIII веков. СПб.: Типо-лит. М. П. Фроловой, 1899. 513 с.

180. Смирнов С. К. История Московской духовной академии до ее преобразования (1814-1870). М.: Унив. тип., 1879. 651 с.
181. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: в 5 т. Т. 2. СПб.: Синод. тип., 1885. 490 с.
182. Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XVI-XVII веков. Библиографические материалы. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1903. 468 с.
183. Соколов П. С. Иоанн Арндт и его сочинение «Об истинном христианстве»: очерк из истории западных исповеданий // Христианское чтение. 1905. №9. С. 267–278.
184. Соловьев С. М. Богословские и критические очерки. Собрание статей и публичных лекций. М.: Типо-лит. И. Н. Кушнерев и К°, 1916. 303 с.
185. Соловьев В. С. Кн. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. // Вестник Европы. 1897. Т. 2. Кн. 3/4. С. 836–841.
186. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал. М.: Унив. тип., 1880. 357 с.
187. Соловьев В. С. Статьи из Энциклопедического Словаря // Соловьев В. С. Собрание сочинений: в 10 т. 2-е изд. Т. 10. / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева, Э. Л. Радлова. СПб.: Книгоиздательское Тов. «Просвещение», 1914. С. 227–523.
188. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 5–170.
189. Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического: в 6 т. 2-е изд. Т. 6. СПб.: Изд. И. Л. Тузов, 1908. 985 с.
190. Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе: в 3 т. Т. 3. Разные сочинения. Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1911. 191 с.
191. Стефан (Яворский), митр. Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви. СПб.: Общество памяти игум. Таисии, 2010. 768 с.
192. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: ГЛК Шичалина, 1999. 208 с.

193. Суворов Н. С. Вера и дела: публичная лекция. Ярославль: типо-лит. Г. Фальк, 1888. 58 с.
194. Сухова Н. Ю. Блаженный Августин в кандидатских диссертациях российских духовных академий (1860–1910-е гг.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 232–246.
195. Сухова Н. Ю. Блаженный Августин в киевской духовно-учебной традиции (XIX – начало XX в.) // ТКДА. 2013. №19. С. 189–202.
196. Сухова Н. Ю. Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 211–231.
197. Сухова Н. Ю. Мученик Иоанн – свет мира, в котором он жил и действовал // Журнал Московской Патриархии. 2024. №12. С. 66–75.
198. Сычева С. Г. Аврелий Августин и Вячеслав Иванов: идея «двух градов» // Вестник Томского государственного университета. 2012. №359. С. 63–65.
199. Татарский И. А. Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1886. 342 с.
200. Тихомиров Ф. А. Трактаты Феофана Прокоповича о Боге едином по существу и троичном в Лицах. СПб.: Тип. Ф. Елеонского и К^о, 1882. 223 с.
201. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова и др. М.: Индрик, 2002. 416 с.
202. Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Общественная мысль России XVIII века: в 2 т. Т. 2. / Сост., вступ. ст. и коммент. Т. В. Артемьева. М.: РОССПЭН, 2010. С. 51–163.
203. Титов А. Блаженный Августин, епископ Иппонский. Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1910. 27 с.

204. Тихон Задонский, свт. Собрание творений: в 5 т. Т. 3; Т. 5. М.: Изд-во сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2009.
205. Тихон Задонский, свт. Сокровище духовное от мира собираемое. Задонск: Задонский Рождество-Богородицкий мужской монастырь, 2009. 952 с.
206. Трубецкой Е. Н. Из прошлого: Воспоминания. Из путевых заметок беженца. Томск: Водолей, 2000. 350 с.
207. Трубецкой Е. Н. Из частной переписки. Памяти В. С. Соловьева. Открытое письмо С. Н. Булгакову // С. Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. Т. 1. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2003. С. 221–224.
208. Трубецкой Е. Н. К вопросу об Августине и Григории VII. Ответ профессору Герье // Русская мысль. 1899. Кн. 1. С. 75–85.
209. Трубецкой Е. Н. К характеристике политических идеалов эпохи Возрождения // Сборник статей по истории права, посвященный М. Ф. Владимирскому-Буданову его учениками и почитателями. Киев: тип. С. В. Кульженко, 1904. С. 331–351.
210. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. М.: Тип. А. И. Мамонтова, 1913. 631 с.
211. Трубецкой Е. Н. Несколько слов в ответ профессору Вязигину // Журнал Министерства народного просвещения. 1897. №12. С. 501–508.
212. Трубецкой Е. Н. Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении // Вопросы философии и психологии. 1890. Кн. 4. С. 1–36.
213. Трубецкой Е. Н. Политическое миросозерцание эпохи Возрождения // Никколо Макиавелли: pro et contra. Личность и творчество Никколо Макиавелли в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2002. С. 406–417.
214. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Миросозерцание блаженного Августина. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1892. 270 с.

215. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Часть II. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов – его современников. Киев: тип. С. В. Кульженко, 1897. 512 с.
216. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» // Русская мысль. 1914. Кн. 5. С. 25–54.
217. Трубецкой Е. Н. Социальная утопия Платона. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1908. 118 с.
218. Трубецкой Е. Н. Философия христианской теократии в V в. Августин – апологет теократического идеала западного христианства // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 10. С. 109–150.
219. Трубецкой Е. Н. Философия христианской теократии в V веке. Миросозерцание блаженного Августина в его генезисе // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 9. С. 25–68.
220. Тюленев В. М. «Две Африки»: отражение конфликта идентичностей в текстах Аврелия Августина // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. №3 (40). С. 36–58.
221. Уваров М. С. Блаженный Августин в русских переводах Екатерининского времени // Екатерина Великая: Эпоха российской истории (в память 200-летия со дня смерти Екатерины II (1729-1796). К 275-летию Академии наук: Тезисы международной конференции / Отв. ред. Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб.: СПбНЦ, 1996. С. 103–107.
222. Фаворов Н. А. Жизнь и творения Блаженного Августина. Киев: Унив. тип., 1855. 152 с.
223. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период (1700-1917). М.: Рус. панорама, 2003. 479 с.
224. Федотенков Е. С. Социально-политические взгляды Аврелия Августина: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03/Федотенков Евгений Сергеевич. Ставрополь, 1999. 222 с.

225. Федотов Г. П. Письма бл. Августина (Classis prima) // Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 1. / Сост., вступ. статья, примеч. С. С. Бычков. М.: Мартис, 1996. С. 51–79.
226. Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 10. Русская религиозность. Ч. I. Христианство Киевской Руси. X-XIII вв. М.: Sam & Sam, 2015. 400 с.
227. Федулаев А. А. Триумф порядка и единства. Исторический анализ магистерской диссертации Е. Н. Трубецкого: «Миросозерцания Блаженного Августина» // URL: <http://russophile.ru/2018/10/21/триумф-порядка-и-единства/> (дата обращения: 15.03.2025).
228. Феофан Прокопович. Об искусстве риторическом десять книг / Пер. с лат. Г. А. Стратановского; отв. ред. С. И. Николаев; подгот. текста Е. В. Маркасовой, С. И. Николаева; коммент. Е. В. Маркасовой. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2020. 488 с.
229. Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви: в 3 т. Т. 3. СПб.: Тип. 2-го отд. собств. Его Импер. Велич. Канцелярии, 1859. 458 с.
230. Филарет Московский, свт. Мнения, отзывы и письма по разным вопросам за 1821-1867 гг. М.: Синод. тип., 1905. 397 с.
231. Филарет Московский, свт. Начертание церковно-библейской истории, в пользу юношества, обучающегося в духовных училищах. 10-е изд. М.: Синод. тип., 1857. 498 с.
232. Филарет Московский, свт. Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Кафолической Церкви. 3-е изд. М.: Синод. тип., 1841. 169 с.
233. Филарет Московский, свт. Собрание мнений и отзывов по учебным и церковно-государственным вопросам: в 5 т. М.: Синод. тип., 1885-1888. – Т. 1. 1885; Т. 4. 1886.
234. Филарет Московский, свт. Творения. Слова и речи: в 5 т. М.: Новоспасский монастырь, 2003-2007. – Т. 2. 2005; Т. 5. 2007.
235. Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой / Сост. К. Б. Ермишина. М.: Синаксис, 2021. 480 с.

236. Философский словарь Владимира Соловьева / Сост. Г. В. Беляев. Ростов н/Д.: Изд-во «Феникс», 1997. 463 с.
237. Флоренский П., свящ. Избранные письма профессорам Московской духовной академии // Богословский вестник. 2010. №11-12. С. 753–765.
238. Флоренский П., свящ. О символах бесконечности (Очерк идей Г. Кантора) // Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 1. / Сост. и общ. ред. игум. Андроника (А. С. Трубачева), П. В. Флоренского, М. С. Трубачевой. М.: Мысль, 1994. С. 79–128.
239. Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Путь. 1934. №44. С. 15–26.
240. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. М.: Институт Русской цивилизации, 2009. 848 с.
241. Фокин А. Р. Учение блаженного Августина о «двойном исхождении» Святого Духа и его философское обоснование // Христианское чтение. 2014. №5. С. 8–29.
242. Фотий, патриарх Константинопольский, свт. Послание патриарха Фотия архиепископу Аквилейскому (Epistola 291) // Святитель Фотий, патриарх Константинопольский. Антилатинские сочинения. 2-е изд. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. С. 102–117.
243. Фотий, патриарх Константинопольский, свт. Слово тайноводственное о Святом Духе // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 2. М.; СПб.: Изд-во «Никея», РХГА, 2009. С. 390–401.
244. Франк С. Л. Русское мировоззрение / Сост., вступ. ст., примеч. А. А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. 740 с.
245. Франк С. Л. Реальность и человек. (Мыслители XX века) / Сост. П. В. Алексеев; Примеч. Р. К. Медведевой. М.: Республика, 1997. 479 с.
246. Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань: Изд. книж. магазина М. А. Голубева, 1914. 968 с.
247. Хомяков А. С. Еще несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу разных сочинений латинских и протестантских о

- предметах веры // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 2. М.: Унив. тип., 1886. С. 169–258.
248. Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 2. М.: Унив. тип., 1886. С. 93–168.
249. Хомяков А. С. Письмо к А. Н. Попову от 22 окт. 1848 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 8. М.: Унив. тип., 1900. С. 188–190.
250. Хомяков А. С. Письмо к Палмеру от 6 июня 1851 г. // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 2. М.: Унив. тип., 1886. С. 388–392.
251. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 7. Записки о всемирной истории. Ч. 3. М.: Типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1906. 527 с.
252. Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 1. М.: Унив. тип., 1900. С. 197–262.
253. Хомяков А. С. Церковь одна. Опыт катехизического изложения учения о Церкви // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: в 8 т. 3-е изд. Т. 2. М.: Унив. тип., 1886. С. 1–26.
254. Хондзинский П., прот. А. С. Хомяков между блаженным Августином и Кантом // Филаретовский альманах. 2015. №11. С. 165–175.
255. Хондзинский П., прот. Блаженный Августин в русской духовной традиции XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2011. Вып. 1 (33). С. 22–36.
256. Хондзинский П., прот. Богословие святителя Иннокентия Пензенского: акценты и истоки // Иннокентий Пензенский, свт. Полное собрание творений: в 10 т. Т. 5. Пенза: Изд-во Пензенской епархии, 2019. С. 399–422.
257. Хондзинский П., прот. Град или храм? – к вопросу о ключевых понятиях эkkлeсиологических концепций блаженного Августина и святителя Филарета // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. №2. С. 81–96.

258. Хондзинский П., свящ. Два труда об истинном христианстве: святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Журнал Московской Патриархии. 2004. №2. С. 62–73.
259. Хондзинский П., прот. Два эстетизма: Блаженный Августин и К. Н. Леонтьев // Словесность и история: Журнал филологических и историко-культурных исследований. 2021. №4. С. 133–144.
260. Хондзинский П., прот. Концепция церковной истории в работах русских академических богословов первой четверти XIX в. // Христианское чтение. 2018. №5. С. 16–23.
261. Хондзинский П., прот. Миросозерцание Е. Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Миросозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 11–25.
262. Хондзинский П., прот. Мистическое богословие отца Павла Флоренского в контексте *Corpus Areopagiticum* // Русско-Византийский вестник. 2023. № 1 (12). С. 51–62.
263. Хондзинский П., прот. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина). СПб., 2011 // URL: <http://andreyblag.ru/images/articles/prosveshenie/iliotropion/izdatelstvo/11/book/hondzinskiy.pdf> (дата обращения: 15.03.2025).
264. Хондзинский П., прот. «На языке софиологии»: критика о. Сергием Булгаковым триадологии блаженного Августина // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 83. С. 11–25.
265. Хондзинский П., прот. «Ныне все мы болееем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 482 с.
266. Хондзинский П., прот. Портрет учителя Запада в интерьере синодальной эпохи: диссертация И. В. Попова о блаженном Августине // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. №1. С. 54–73.

267. Хондзинский П., прот. Святитель Филарет и блаженный Августин // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2016. Вып. 5 (72). С. 20–30.
268. Хондзинский П., прот. Augustinus rossicus. Очерки русской августины XVIII – середина XX в. // Августин Гиппонский, блж. Творения: на латинском и русском языках. Т. 1. / Сост. Н. Г. Головнина; Вступ. ст. П. В. Хондзинского. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 21–96.
269. Цзяци Ц. Исторический процесс в христианской философии Августина Блаженного и Николая Бердяева // Социология. 2022. №5. С. 169–178.
270. Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Избранные труды / Сост., вступ. ст. и коммент. М. Б. Велижев. М.: РОССПЭН, 2010. С. 37–278.
271. Червяковский П. А. Введение в богословие Феофана Прокоповича. Материалы для истории православного богословия в России. СПб.: Отт. из «Христианского Чтения», 1876. 77 с.
272. Червяковский П. А. О методе «Введения в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1878. №3-4. С. 321–351.
273. Червяковский П. А. Священное Писание как начало богословия по учению протестантов-ортодоксалов XVII в. и по «Введению в богословие» Феофана Прокоповича // Христианское чтение. 1876. №7-8. С. 101–152.
274. Червяковский П. А. Учение Феофана Прокоповича об источниках богословия в связи с протестантством XVII века // Христианское чтение. 1877. №3-4. С. 291–330.
275. Черкасова Е. А. Статьи В. С. Соловьева в энциклопедическом словаре А. Ф. Брокгауза и И. А. Ефрона: история публикации, аутентификация, тематика // Соловьевские исследования. 2023. Вып. 2 (78). С. 11–24.
276. Чистович И. А. История С. Петербургской духовной академии. СПб.: Тип. Я. Третья, 1857. 458 с.
277. Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. СПб.: Синод. тип., 1894. 387 с.

278. Чичерин Б. Н. История политических учений: в 5 т. Т. 1. Древность и средние века. М.: Тип. Грачева и К°, 1869. 444 с.
279. Чичерин Б. Н. Курс государственной науки: в 3 т. Т. 1. М.: Тип. т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1894. 484 с.
280. Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. Разбор соч. Владимира Соловьева: «Критика отвлеченных начал». М.: Тип. Мартынова и К°, 1880. 191 с.
281. Чичерин Б. Н. Наука и религия. М.: Тип. Мартынова и К°, 1879. 521 с.
282. Шестов Л. И. Sola Fide – Только верою. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь. Париж: YMCA-Press, 1966. 293 с.
283. Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 г.). Спб.: Тип. и хромолит. А. Траншель, 1891. 581 с.
284. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст-1989 / Вступ. замеч., подгот. текста А. А. Митюшин. М.: Наука, 1989. С. 231–268.
285. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Сочинения / Пред. Е. В. Пастернак. М.: Правда, 1989. С. 11–342.
286. Щеголев Н. И. Судьбы Церкви Божией на земле // ТКДА. 1860. №1. С. 3–62.
287. Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М.: Путь, 1912. 342 с.
288. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека: По учению слова Божия // ТКДА. 1860. №1. С. 63–118.
289. Ястребов И., архиеп. Архимандрит Макарий, основатель Алтайской духовной миссии. Краткие сведения о его жизни и деятельности. Спб.: Тип. А. Катанского и К°, 1892. 112 с.
290. Ячменик В. А. К истории дружбы двух профессоров: письма И. В. Попова С. И. Смирнову за 1904-1915 гг. // Богословские труды. 2024. Вып. 51. С. 27–102.
291. Ячменик В. А., Калашников Д. С. Письма профессора И. В. Попова из научной командировки 1901-1902 гг. профессору С. И. Смирнову: к реконструкции академических связей // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2023. Вып. 113. С. 129–142.
292. Іщак А. Св. Августин і Схід // Богословія. 1931. Т. 9. Кн. 1-2. С. 49–63.

293. Augustine through the ages: an encyclopedia. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. 952 p.
294. Augustinus Hipponensis. Confessiones libri II, VII, VIII, XI // Sant' Agostino. URL: <https://www.augustinus.it/latino/confessioni/index.htm> (дата обращения: 15.03.2025).
295. Augustinus Hipponensis. Contra duas epistolas Pelagianorum libri I // Sant' Agostino. URL: http://www.augustinus.it/latino/contro_lettere_pelagiani/index2.htm (дата обращения: 15.03.2025).
296. Augustinus Hipponensis. De civitate Dei contra Paganos libri VIII, XIV, XVI // Sant' Agostino. URL: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm> (дата обращения: 15.03.2025).
297. Augustinus Hipponensis. De Gratia et libero arbitrio ad Valentinum // Sant' Agostino. URL: http://www.augustinus.it/latino/grazia_libero_arbitrio/index.htm (дата обращения: 15.03.2025).
298. Augustinus Hipponensis. De Natura Boni contra Manichaeos // Sant' Agostino. URL: https://www.augustinus.it/latino/natura_bene/index.htm (дата обращения: 15.03.2025).
299. Augustinus Hipponensis. De praedestinatione sanctorum ad Prosperum et Hilarium // Sant' Agostino. URL: http://www.augustinus.it/latino/predestinazione_santi/index.htm (дата обращения: 15.03.2025).
300. Augustinus Hipponensis. De Trinitate libri XV // Sant' Agostino. URL: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index.htm> (дата обращения: 15.03.2025).
301. Augustinus Hipponensis. De vera religione // Sant' Agostino. URL: https://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm (дата обращения: 15.03.2025).
302. Augustinus Hipponensis. Epistola XCIII // Sant' Agostino. URL: <https://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm> (дата обращения: 15.03.2025).
303. Azkoul M. The influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990. 312 p.

304. Brown P. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000. 548 p.
305. *Building the House of Wisdom. Sergii Bulgakov and Contemporary Theology: New Approaches and Interpretations* / Eds. B. Hallensleben, R. Zwahlen, A. Papanikolaou, P. Kalaitzidis. Münster: Aschendorff Verlag, 2024. 536 p.
306. Chadwick H. *Augustine of Hippo. A Life*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 177 p.
307. Chambers K. *Slavery and Domination as Political Ideas in Augustine's City of God* // *Heythrop Journal*. 2013. Vol. 54. №1. Pp. 13–28.
308. Cioffari G. *Il dibattito sul «filioque» nella teologia russa: una finestra sul dialogo cattolico-ortodosso* // *Nicolaus*. 2002. Vol. 29. №1. Pp. 53–72.
309. Cvetkovic V. *Orthodox Church (since 1453)* // *The Oxford guide to the historical reception of Augustine*. Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2013. Pp. 1478–1486.
310. De La Noval R. J. «Augustinianism and Predestination» by Sergius Bulgakov // *Journal of Orthodox Christian Studies*. 2019. Vol. 2. №1. Pp. 65–99.
311. Demacopoulos G. E., Papanikolaou A. *Augustine and the Orthodox: «The West» in the East* // *Orthodox Readings of Augustine*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2008. Pp. 11–40.
312. Dunn D. J. *Radical Sophiology: Fr. Sergej Bulgakov and John Milbank on Augustine* // *Studies in East European Thought*. 2012. Vol. 64. Pp. 227–249.
313. *Feminist Interpretations of Augustine* / Ed. by J. C. Stark. University Park, PA: Penn State University Press, 2007. 336 p.
314. Figgis J. N. *The Political Aspects of S. Augustine's «City of God»*. London: Longmans, Green and Co., 1921. 140 p.
315. Frend W. H. C. *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1952. 376 p.
316. Galadza P. *The Liturgical Commemoration of Augustine in the Orthodox Church: An Ambiguous Lex Orandi for an Ambiguous Lex Credendi* // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 2008. №52 (1). Pp. 111–130.
317. Gilson E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1969. 446 p.

318. Härtel H. Byzantisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Procopovič. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1970. 244 s.
319. Heyking J. V. Augustine and Politics as Longing in the World. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2001. 296 p.
320. Jones M. A. Augustine in Russia. Arisona: Arizona State University, 2000. 177 p.
321. Jugie M. Saint Augustin dans la littérature théologique de l'Église russe // Échos d'Orient. 1930. Vol. 29. №160. Pp. 385–395.
322. Kelly A. «What is real is rational»: The political philosophy of B. N. Chicherin // Cahiers du Monde russe et soviétique. 1977. Vol. 18. №3. Pp. 195–222.
323. Letters of Fr. Seraphim Rose Concerning Blessed Augustine // URL: https://faculty.georgetown.edu/jod/augustine/bless_aug.htm (дата обращения: 15.03.2025).
324. Markus R. A. Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 284 p.
325. Moore R. O Mother, Where Art Thou? In Search of Saint Monnica // Feminist Interpretations of Augustine / Ed. by J. C. Stark. University Park, PA: Penn State University Press, 2007. Pp. 147–166.
326. Nichols A. The Reception of St. Augustine and his Work in the Byzantine-Slav Tradition // Angelicum. 1987. Vol. 64. №3. Pp. 437–452.
327. Niebuhr R. Augustine's political realism // The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses / Ed. by R. M. Brown. New Haven, L.: Yale University Press, 1986. Pp. 123–141.
328. O'Donnell J. J. Augustine: A New Biography. New York: HarperCollins Publishers, 2005. 411 p.
329. Papademetriou G. C. Saint Augustine in the Greek Orthodox Tradition // URL: <https://www.goarch.org/ru/-/saint-augustine-greek-orthodox-tradition> (дата обращения: 15.03.2025).
330. Payton J. R. Myroslaw I. Tataryn. Augustine and Russian Orthodoxy: Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo – A Twentieth Century Dialogue // Studies in East European Thought. 2002. Vol. 54. №3. Pp. 234–236.

331. Reuter H. *Augustinische Studien*. Gotha: F. A. Perthes, 1887. 528 s.
332. Richter H. *Das weströmische Reich, besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian II und Maximus*. Berlin: F. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1865. 720 s.
333. Ring T. G. Myroslaw I. Tataryn. *Augustine and Russian Orthodoxy: Russian Orthodox Theologians and Augustine of Hippo, a Twentieth Century Dialogue // Augustiniana*. 2003. Vol. 53. №1. Pp. 389–402.
334. Saint Augustine / *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* // URL: <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/#Bib> (дата обращения: 15.03.2025).
335. Salaville S. *Saint Augustin et l'Orient // Angelicum*. 1931. Vol. 8. №1. Pp. 3–25.
336. Tataryn M. I. *Augustine and Russian Orthodoxy: Russian Orthodox theologians and Augustine of Hippo: a twentieth century dialogue*. Lanham, MD: International Scholars Publications, 2000. 198 p.
337. *The Cambridge Companion to Augustine* / Ed. by E. Stump, N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 307 p.
338. *The Donatist schism: controversy and contexts* / Ed. by R. Miles. Liverpool: Liverpool University Press, 2016. 410 p.
339. Walicki A. *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance* / Trans. by H. Andrews-Rusiecka, J. Kozak. Fr. a/M.: Peter Lang GmbH, 2015. 876 p.
340. Weithman P. J. *Augustine's Political Philosophy // The Cambridge Companion to Augustine* / Ed. by E. Stump, N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Pp. 234–252.
341. Wills G. *Saint Augustine: A Penguin Life*. New York: Penguin Publishing Group, 1999. 152 p.

Архивные документы

342. ГИМ. ОР. Син. собр. №1043. «Изборник князя Святослава. 1073 г.». 266 л.
343. ГИМ. Собр. Хлуд. №156. «Кириллова книга». 588 л.
344. Журнал собрания Совета Императорской Московской Духовной Академии от 31 января 1917 года // РГБ. ОР. Ф. 172. К. 47. №1. Л. 1–13.
345. РГБ. Ф. 37. №407. «Великое Зерцало». 667 л.