

*Апполонов А. В.**

У. К. СМИТ О ТРАКТАТЕ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА «DE VERA RELIGIONE»

В статье рассматривается проблема интерпретации выражения «vera religio» из трактата Аврелия Августина «De vera religione». Автор подвергает критике интерпретацию У. К. Смита, согласно которой под «religio» у Августина следует понимать «поклонение» в смысле «живой и личной встречи с величием и любовью Бога», а под «vera religio», соответственно, «поклонение Наилучшему», то есть единому Богу христиан как отличному от других возможных объектов поклонения (таких, например, как «Солнце, звезды, мир, фантастические образы»). Со своей стороны, автор показывает, что для Августина в «religio» наиболее важными элементами являются система норм и верований, а также религиозные институты (Церковь). Соответственно, трактовка У. К. Смита оказывается наивным и некритическим перенесением на реалии поздней античности его собственных установок, возникших под влиянием либерального протестантизма XX в.

Ключевые слова: Аврелий Августин, У. К. Смит, понятие «religio», философия религии, история философии, патристика, христианская теология, история религии.

* *Апполонов Алексей Валентинович* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова.
E-mail: alexeyapp@yandex.ru.

Канадский теолог Уилфред Кантуэлл Смит (1916–2000) получил всемирную известность главным образом благодаря своей идее о том, что из религиоведения необходимо устранить понятие «религия», а также названия отдельных религий (такие, как «христианство», «ислам», «иудаизм» и т.д.) — на том основании, что они «не подходят для людей веры» [W. C. Smith, 1991, p. 131]. Смит считал, что «религию» (как «систему норм или верований, историческую традицию, институализированную и воспринимаемую сторонним наблюдателем» [ibid., p. 29]) и связанные с ней понятия придумали неверующие ученые, а верующие в силу неких (не вполне ясных) причин некритически их восприняли. Следствием этого, по мнению Смита, стало то, что «сегодня мы дошли до того, что некоторые христиане говорят, что верят в христианство (вместо того, чтобы верить в Бога и во Христа), проповедуют христианство (вместо того, чтобы проповедовать Благоую Весть, спасение, искупление), практикуют христианство (вместо того, чтобы практиковать любовь)» [ibid., p. 127]. Однако, полагал Смит, раньше все было не так, и до XVII–XVIII вв. верующие христиане не знали, что такое религия или, например, христианство. Соответственно, по его мнению, историки и религиоведы не имеют права использовать эти термины применительно к прошлым эпохам, поскольку такое словоупотребление искажает подлинную мысль античных и средневековых философов, теологов и религиозных деятелей.

В поисках эмпирического подтверждения своей гипотезы, Смит обратился, в том числе, к творчеству Аврелия Августина (354–430). Основным предметом его анализа стал известный трактат Августина «De vera religione», название которого традиционно переводится как «Об истинной религии». Однако, согласно Смицу, уже этот перевод неверен: «De vera religione» должно означать «О настоящем благочестии (On proper piety)» или «О подлинном поклонении (On genuine

worship)». **Первый аргумент** канадского теолога в пользу такой трактовки опирается на весьма специфическую интерпретацию слов Августина из «Пересмотров», где тот давал некоторые разъяснения относительно содержания «De vera religione». В оригинале фраза Августина выглядит так: «Tunc etiam de Vera Religione librum scripsi; in quo multipliciter et copiosissime disputatur, unum verum Deum, id est Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum religione vera colendum» [Augustinus, Retract., XIII, 1; PL 32, 602]. По мнению Смита, Августин, говоря это, «был близок к тому, чтобы сказать, что его книга “доказывает, весьма обстоятельно и многими способами, что *vera religio* означает почитание (worship) единого истинного Бога» [W. C. Smith, op. cit., p. 29]. Однако, во-первых, этот перевод неточен. Совершенно очевидно, что Августин имел в виду не то, что «vera religio означает почитание единого истинного Бога», а то, что «истинный Бог должен почитаться *посредством* “vera religio”». Приблизительно то же самое Августин пишет в первой фразе трактата «Об истинной религии»: «...omnis vitae bonae ac beatae via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur» («Путь всякой благой и счастливой жизни содержится в “vera religio”, *посредством которой* [курсив мой — А. А.] почитается единый Бог») [Augustinus, De vera relig. 1, 1. PL 34, 122]. Смит, впрочем, прекрасно понимал это, поскольку указывал: «Я пишу “был близок к тому, чтобы сказать”, ибо латинский оригинал *не имеет такого смысла* [курсив мой — А. А.], если переводить дословно» [W. C. Smith, op. cit., p. 211]. Таким образом, с формальной точки зрения первый аргумент Смита основан на сознательном искажении оригинального текста Августина.

Тем не менее, чисто теоретически можно допустить, что Августин, говоря о почитании Бога посредством *vera religio*, имел в виду, что «единый истинный Бог должен почитаться истинным почитанием», как бы странно ни выглядела эта тавтология. Однако даже если это и так, то вопрос о значении слова «religio» отнюдь не решается,

но превращается в вопрос о значении слова «почитание». В самом деле, «почитание» можно понимать как культ, со всеми его элементами, как внешними (богослужение), так и внутренними (догматика); и тогда не вполне понятно, почему таковой культ не может называться религией в указанном выше смысле. Смит, однако, не допускал такой трактовки «почитания», категорически утверждая, что «истинное почитание» и, соответственно, «vera religio», являются для Августина «живой и личной встречей с величием и любовью Бога» [ibid., p. 29].

По этому поводу я могу заметить, что канадский теолог, навязывая Августину такую интерпретацию, совершает вопиющее насилие как над его текстами, так и над здравым смыслом. Чтобы это стало ясно, достаточно вставить смитовскую трактовку *religio* как «живой и личной встречи с величием и любовью Бога» в следующую фразу Августина из первого абзаца трактата «Об истинной религии», где речь идет о философах: «Aliud eos in religione suscepisse cum populo, et aliud eodem ipso populo audiente defendisse privatim». В трактовке Смита перевод этой фразы должен выглядеть так: «В живой и личной встрече с величием и любовью Бога (*in religione*) философы принимали одно, вместе с народом, а частным образом (в присутствии того же самого народа) защищали другое». Эта фраза бессмысленна уже хотя бы потому, что нельзя принимать нечто вместе с народом в ходе «живой и личной встречи с величием и любовью Бога». Если же «*in religione*» перевести как «в религии», то фраза становится понятной: в материях, относящихся к полисной религии, философы разделяли общие с народом представления, а частным образом учили вещам, которые от этих представлений могли отличаться — факт, хорошо известный любому, кто хоть немного знаком с историей греко-римской философии. Из этого должно быть понятно, что Августин понимал под *religio* вовсе не «живую и личную встречу с величием и любовью Бога», но именно религию (в указанном выше смысле «системы норм или верований, исторической традиции, институализированной и воспринимаемой сторонним наблюдателем»).

Второй аргумент, посредством которого Смит пытался доказать, что «vera religio» — это не «истинная религия», но «истинное почитание», то есть «живая и личная встреча с величием и любовью Бога», заключается в следующем. С точки зрения канадского теолога, прилагательное «vera» в словосочетании «vera religio» надо понимать не в «логическом», но «только в платоновском смысле», согласно которому «истинным является идеальный X, а реальный X лишь приближается к нему, в большей или меньшей степени» [ibid.]. Именно отсюда происходит желание Смита переводить «vera» не как «true», но как «proper» или «genuine»: *religio* является «подлинной» постольку, поскольку приближается к «идеальному, совершенному или сущностному отношению человека и Бога» [ibid., p. 30] (или даже является таковым отношением). Кроме того, в своем стремлении объяснить идеи гиппонийского епископа через его приверженность платонизму Смит заходит столь далеко, что категорически утверждает: Августин «был платоником и считал, что христианская вера есть истинная реализация [учения] Платона» [ibid., p. 29], и для него, как для платоника, «любое поклонение (worship) есть поклонение чему-то благому, но подлинное поклонение (true worship) — поклонение наилучшему, то есть Богу» [ibid., p. 30]. Говоря иначе, Смит полагает, что Августин «ясно утверждал, что мир состоит только из благих вещей, и рассуждал о любви к вещам и, соответственно, о поклонении им (Солнцу, звездам, миру, фантастическим образам)... Однако, он считал неправильным обращаться к меньшему благу, если можно обратиться к большему» [ibid., p. 29]. Именно в силу последнего обстоятельства подлинным поклонением (и, соответственно, *vera religio*) является поклонение Богу в указанном выше смысле «живой и личной встречи с его величием и любовью». Что же касается религии, то при таковых обстоятельствах ее просто не могло существовать, поскольку, по мнению Смита, для Августина и всех его современников главным в «почитании» была вера, которая «есть

глубоко личная, динамическая, предельная, непосредственная встреча человека с Богом»; но «если вера жива, то человеку нет дела до абстракций и до еще более вторичного вопроса об институтах» [ibid., p. 127].

По этому поводу я хочу заметить, во-первых, что экстравагантная идея канадского теолога, согласно которой истинным для Августина является только нечто идеальное, а не реальное, не находит никакого подтверждения в текстах гиппонийского епископа. Это заявление Смита абсолютно голословно, равно как голословно и следующее его утверждение: «“Истинное” в превалирующем сегодня логическом смысле, прилагаемое к высказываниям, а не к субстанциям, уведет нас в сторону, если мы приложим его к августиновской (и, как я покажу позже, любой другой) концепции религии» [ibid., p. 211]. Это утверждение голословно и ложно, потому что не составляет никакого труда найти у Августина понимание истины именно в «логическом» смысле. Так, например, в «Христианском учении» Августин писал: «Сама истина (*veritas*) составных высказываний не учреждается людьми, но наблюдается и выявляется ими, так что они могут ее узнать и учить ей; ведь истина пребывает в неизменной природе вещей (*in rerum ratione perpetua*) и учреждена Богом. Действительно, тот, кто описывает порядок событий, не сам создал этот порядок; тот, кто повествует о географических регионах, или о природе животных, растений или минералов, не описывает вещи, созданные людьми; тот, кто показывает звезды и их пути, не показывает ничего такого, что учредил он сам или какой-нибудь другой человек. Точно так же тот, кто говорит: “Если ложен консеквент, то ложен и антецедент”, учит истиннейшим (*verissime*) образом; но это есть так, как [оно есть], не благодаря ему — он лишь учит этому» [*Augustinus, De doct. Christ.* II, 32; PL 34, 58]. К этому фрагменту для полноты картины следует добавить еще один, из сочинения «О диалектике» (то есть «О логике»): «Высказывание восприни-

мается либо таким образом, что считается подлежащим истине или лжи (например, “любой человек ходит” или “никакой человек не ходит” и т.п.), либо таким образом, что оно, хотя и передает намерение души [говорящего], не может подтверждаться или отрицаться (когда мы, например, повелеваем, выражаем желание, проклинаям и т.п.; ведь когда некто говорит: “Иди к вилле”, или “Хоть бы он добрался до виллы” или “Боги да погубят его”, нельзя доказать, что он лжет, или поверить, что он говорит правду, ведь он ничего не утверждал, как и не отрицал)» [Augustinus, *Dialect.* 2; PL 32, 1409]. Из этого достаточно очевидно, что для Августина 1) истина пребывает не в идеальных, но в реальных вещах; 2) эту реальность человек постигает и выражает в высказываниях, которые, если соответствуют ей, являются истинными, а если нет — ложными; 3) примером «наиболее истинного» может быть логический закон «Если ложен консеквент, то ложен и антецедент». Таким образом, перед нами традиционная корреспондентная теория истины, известная, по меньшей мере, со времен Аристотеля, а не некая изобретенная Смитом фантазмагорическая («платоновская»¹) концепция, согласно которой «истинным является идеальный X, а реальный X лишь приближается к нему, в большей или меньшей степени». Соответственно, предикат «истинный» в выражении «vera religio» употребляется Августином в рамках логической дихотомии «истина — ложь», а вовсе не в рамках некоей иерархии разных уровней благодати и истинности. Это ясно также из частого употребления Августином термина «falsa religio» («falsae religiones»). Например, в трактате «О согласии

¹ Не вдаваясь слишком глубоко в проблемы платоновской теории истины, отмечу только, что по крайней мере в двух случаях Платон писал нечто противоположное тому, что пытается приписать ему Смит, но при этом полностью соответствует приведенным выше идеям Августина: «Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же кто говорит о них иначе, лжет» [Cratyl. 385b]; «Истинная [речь] высказывает о тебе существующее, как оно есть... Ложная же — нечто другое, чем существующее... она говорит поэтому о несуществующем, как о существующем» [Soph. 263b]. Можно сказать поэтому, что в вопросах, относящихся к теории истины, Августин был платоником постольку, поскольку следовал тем идеям Платона, которые Смит счел бы модернистскими и искажающими подлинный смысл его учения.

Евангелистов» Августин писал: «Христиане выступают против идолов и уничтожают, там, где могут, все ложные религии (*falsae religiones*)» [*Augustinus*, De cons. Evang. I, 26; PL 34, 1061]. Достаточно очевидно, что Августин не стал бы писать о том, что христиане уничтожают нечто истинное и благое (пусть и не «абсолютно истинное» и не «абсолютно благое»), равно как очевидно и то, что он видел в нехристианских религиях не благо и истину, но только ложь и грех².

Во-вторых, следует сказать пару слов по поводу курьезной идеи Смита о том, что Августин считал христианскую веру истинной реализацией учения Платона. Для достижения ясности в этом вопросе я предлагаю обратиться к рассуждению Августина из X книги трактата «О граде Божием», где тот специально рассматривает сущность платонизма и его отношение к христианству. С одной стороны, Августин указывает, что по некоторым вопросам «между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие» [*Блаженный Августин*, 1998, с. 406]. Во-первых, это согласие касается положения о том, что «человеческая душа, — хотя она безусловно и разумна, — не может быть блаженной иначе, как только вследствие общения со светом Бога» [там же, с. 403]. Соответственно, Августин отмечает, что платоники так же, как и христиане, стремятся достичь блаженной жизни «чистотой непорочной любви» [там же] к высшему, единому и неизменному Богу. Кроме того, гиппонийский епископ указывает, что «мы хвалим философов, в особенности платоников», за то, что они разделяют христианскую концепцию божественного провидения, распространяющегося даже на самые ничтожные и низменные вещи.

² Из этого не следует, что «ложные религии» являются субстанциальным злом, существование которого Августин (и как христианин, и как платоник) отвергал в принципе. «Ложные религии» суть извращение (небытие) истинной религии, но все религии происходят из благой природы человека, поскольку в ней заложено стремление к благу и счастью. По сходному поводу Августин писал следующее: «Хотя худое дерево, то есть злая воля, и не может приносить хорошие плоды, то есть благие дела, тем не менее, из благой природы человека может произойти как добрая воля, так и злая; и нет никакого другого источника злой воли, кроме благой природы ангела и человека» [*Augustinus*, De fide, spe et charit. 15; PL 40, 238].

Однако, продолжает Августин, платоники, то ли поддались «суете и заблуждению народов» [там же], то ли, в соответствии со словами апостола, «осутились в умствованиях своих» (Рим 1, 21). Поэтому они, во-первых, либо сами исповедовали многобожие, либо, по крайней мере, не выступали открыто против народных политеистических верований. Во-вторых, Платон и Плотин считали, что души людей после смерти возвращаются в тела (даже в тела животных) — позиция, неприемлемая с точки зрения христианства. В-третьих, Платон и его последователи предполагали, что даже если вселенная со всеми душами и богами, в ней пребывающими, и была сотворена, тем не менее, все тварные вещи «не будут иметь конца, а по могущественнейшей воле Демиурга пребудут вечными» [там же, с. 455]. В-четвертых, Августин отмечал, что философы не используют язык христианской догматики, а потому многие вещи, которые они высказывают, либо сомнительны сами по себе, либо могут быть проинтерпретированы в антихристианском ключе: «Ведь философы выражаются языком свободным и в трудных для понимания предметах не боятся оскорблять слух благочестивых людей. Нам же следует говорить сообразно с *правилом веры* [курсив мой — А. А.], чтобы произвольным употреблением слов не породить нечестивого мнения о тех предметах, которые ими обозначаются» [там же, с. 439].

При этом, что вполне естественно для христианина IV–V в., Августин особо подчеркивал, что основной причиной всех заблуждений платоников является то, что они не знали и знают Христа, и из принципиальных соображений не хотят принимать идею о воплощении и страдании Сына Божьего: «Что же значит, что когда внушается вам христианская вера, вы забываете тогда или притворяетесь незнающими того, о чем рассуждаете и чему обыкновенно учите? Почему из-за своих мнений, которые вы сами же опровергаете, вы не хотите быть христианами, как не потому, что Христос явился в унижении, а вы горды?... Быть может, вы стыдитесь исправиться?

И это опять-таки порок гордых. Ученым-де людям стыдно из учеников Платона сделаться учениками Христа... Но на взгляд гордых, этот Бог и Учитель потому и не имеет цены, что “Слово стало плотью и обитало с нами”; так что для этих несчастных людей мало того, что они болеют, — они самой болезнью своей еще и гордятся, и стыдятся врачевания, от которого могли бы выздороветь. Так делают они не для того, чтобы подняться, а чтобы, падая, еще сильнее разбиться» [там же, с. 452–453].

Из этого должно быть очевидно, что, согласно Августину, христианство как спасительное учение является реализацией не платонизма, а извечного божественного плана по спасению человечества, который осуществился в искупительной миссии Христа: «Итак, вот всеобщий путь к спасению души, который святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва немногим людям, приобретавшим, где это было для них возможно, благодать Божию, а потом и еврейскому народу, сама священная республика которого была, так сказать, пророчеством и предвозвещением града Божия, который должен был составиться из всех народов... Явившийся же во плоти сам Ходатай и Его блаженные апостолы, открывая благодать Нового завета, яснее указали то, что в прежние времена обозначаемо было с некоторой сокровенностью применительно к возрастам человеческого рода, как это угодно было расположить премудрому Богу... Этот путь очищает всего человека и готовит смертного к бессмертию... Помимо этого пути, который всегда был открыт роду человеческому: отчасти — когда все это предвозвещалось, как должное совершиться, отчасти — когда возвещалось, как уже совершившееся, — никто не спасся, никто не спасается и никто не спасется» [там же, с. 460–461].

Конечно, Августина можно считать платоником, насколько речь идет о фундаментальных идеях, составлявших философский бэкграунд его творчества. Более того, очень может быть, что Августин

пришел к пониманию христианского учения о едином благом Боге именно благодаря платонизму. Тем не менее, сама мысль о том, что христианство является «истинной реализацией» платонизма, несомненно, показалась бы ему абсурдной — по причинам, указанным выше. Насколько я могу судить, с точки зрения Августина в христианстве реализовались *надежды* платоников на обретение истинного пути к спасению души; однако то же самое он мог бы сказать и о других философах и вообще обо всем человечестве.

Третий аргумент Смита, посредством которого он пытается доказать, что *religio* — что угодно, но только не религия, основан на специфической интерпретации терминов «*religio Christiana*» и «*Christianitas*». Использование Августином этих терминов сильно беспокоило Смита, поскольку, как мы помним, он не допускал наличия в IV–V вв. представлений о «христианской религии» и, тем более, об абстракциях типа «христианства». Отсюда следовало его предположение, что термин «*Christianitas*» в трактате «*De vera religione*» («*haereses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aversae*») «едва ли подразумевает “христианство”» («*hardly mentions “Christianity”*») и «вероятно, отсылает к официальной Церкви» [*W. C. Smith, op. cit.*, p. 211]. Почему Августин вместо слова «*Ecclesia*» («Церковь») решил употребить в данном случае слово «*Christianitas*», Смит не объясняет, ограничиваясь признанием, что «не исследовал другие книги Августина систематически на предмет употребления данного термина» [*ibid.*]. Тем не менее, он отмечает далее, что ему удалось обнаружить слово «*Christianitas*» также и в трактате Августина «О нагорной проповеди»³. Эту свою находку он комментирует так: «Здесь я рассматриваю [*“Christianitas”*] как, вероятно, отлагольное существительное». В связи с этим фраза «*qui autem in professione Christianitatis...*» имеет для Смита значение не «тот же, кто исповедует христианство...», но «тот же, кто утверждает, что является христианином...» [*W. C. Smith, op. cit.*, loc. cit.].

³ «...*qui autem in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit*» [*Augustinus, De serm. Domini. II, 41; PL 34, 1287*].

Не менее оригинально Смит истолковал выражение «religio Christiana». Признать, что Августин, говоря о «religio Christiana, quae vera religio est» [*Augustinus*, *Retract.*, XIII, 1; PL 32, 602], имел в виду «христианскую религию, которая является истинной религией», Смит не мог. Поэтому он предположил (опять же на уровне «возможно» и «вероятно»), что для Августина «religio Christiana» есть «почитание (worship) через Христа (во Христе)» [*W. C. Smith*, *op. cit.*, p. 212], а отождествление «religio Christiana» с «vera religio» означает, что «христианское почитание» является истинным в указанном выше «платоновском» смысле «идеальности».

Оценивая эти идеи Смита, следует отметить, прежде всего, что слово «Christianitas» в эпоху Августина, во-первых, использовалось довольно редко, а во-вторых, обладало более широким спектром значений, чем теперь. Например, «Christianitas» могло означать совокупность верующих христиан, «христианский мир». Также это слово могло означать личные убеждения человека, определявшие его принадлежность к «христианскому миру». Тем не менее, оно могло означать и «христианскую религию» — постольку, поскольку «христианский мир» формировался не столько на основе «личной встречи с величием и любовью Бога» (как думал Смит, некритически перенося реальности близкого ему либерального протестантизма XX в. на эпоху Отцов Церкви), но, прежде всего, на основе общей веры, выраженной в Символе, и *общего* участия тех, кто ее исповедует, в церковных таинствах (собственно, раннехристианским теологам было достаточно одного этого факта для проведения обобщений и создания терминов типа «вселенское христианство» («catholica Christianitas»⁴), «вселенская (кафолическая) религия»⁵ и т.д.).

⁴ «...bonis praeceptoribus catholicae Christianitatis...» («...благими учителями вселенского христианства...») [*Augustinus*, *De utilit. cred.* XVIII, 36; PL 42, 91].

⁵ «...ad defensionem catholicae religionis...» («в защиту кафолической религии...») [*Augustinus*, *Opus imperfect. contra Iulian.* I, 12; PL 45, 1055].

В этой связи нельзя не заметить, что Августин, вопреки представлениям Смита, мог «в современном духе» говорить о «возвещении христианства». В начале 400-х гг. некто Генерос из нумидийской Константины довел до сведения африканских католических иерархов, включая Августина, что последователи Доната ведут проповедь среди жителей этого города, склоняя их к поддержке епископа-донатиста. В ответном письме Августин, стремясь укрепить Генероса в католической вере, напомнил ему, что тот «исповедует христианство не только своего города, не только Африки и африканцев, но всего мира, христианство, которое было возвещено и возвещается всем народам» (*«cum tu teneas Christianitatem, non civitatis tuae tantum, nec tantum Africae vel Afrorum, sed totius orbis terrae, quae annuntiata est et annuntiatur omnibus gentibus»*) [*Augustinus, Epistola LIII. 1; PL 33, 195*]. В данном случае перевести «Christianitas» как «Церковь» или как «быть христианином» невозможно: ни то, ни другое не может возвещаться. Возвещается, как далее поясняет Августин, Благая Весть (и в этом смысле она, конечно же, есть часть «Christianitas»). Но, тем не менее, церковная традиция также оказывается неотъемлемой частью «Christianitas», поскольку Августин пишет об «ordo Christianitatis», то есть о порядке апостольской преемственности, и, противопоставляя «Christianitas orbis terrae» «фракции Доната», приводит длинный список католических епископов, начинающийся с апостола Петра. Если это не «историческая традиция, институализированная и воспринимаемая сторонним наблюдателем», то что это такое?

Впрочем, куда большую ясность в вопрос о том, с чем в эпоху Отцов Церкви связывались «христианская религия» и «христианство», вносит трактат Августина «Против манихея Фавста». Епископ манихеев Фавст, комментируя слова апостола Павла «для чистых все чисто» (Тит 1, 15), писал, как передает его слова Августин, следующее: «Хотя в мире существуют три религии (*tres in mundo*

religiones sint), которые, пусть и совершенно разными способами, полагают целомудрие и воздержание средством очищения ума (я говорю о [религиях] евреев, язычников и христиан), совершенно непонятно, от какой из этих религий (ex quam istarum religionum) может исходить мнение о том, что нет ничего нечистого (non sanctum). Это мнение, конечно, исходит не от иудаизма (Iudaismus), но и не от язычества (Paganismus), ведь оно также разделяет пищу [на чистую и нечистую]; здесь нет различия, разве что евреи расходятся с язычниками в том, что касается отдельных животных. Итак, остается только христианская вера (christiana fides); и если ты полагаешь, что ее характеристикой (proprium esse) является отрицание любой нечистоты, то тебе придется признать, что среди вас нет христиан, ибо идоложертвенное и мертвечина (о прочем умолчу) считаются у всех вас великой скверной. А если и вы, в соответствии с правилом христианства (iure Christianitatis), проводите это [деление], то, следовательно, и эта религия не разделяет данного мнения, согласно которому нет необходимости воздерживаться ни от чего нечистого. Как же тогда Павел мог сказать то, что не соответствует никакой религии? Действительно апостол, став из иудея христианином, не столько отрекся от религии, сколько сменил обряд (ritus), а тот, кто написал эти слова, как мне кажется, не придерживался вообще никакой религии (nulla prorsus religione fuisse subnixus)» [Augustinus, Contra Faust. XXXI, 2; PL 42, 496].

В этом небольшом фрагменте практически каждое слово свидетельствует о ложности приведенных выше идей Смита. Во-первых, мы видим здесь эксплицитное утверждение о существовании трех религий, которые концептуализируются в абстракциях «иудаизм», «язычество» и «христианство». Во-вторых, мы видим, что автор приведенного фрагмента (неважно, был ли это Фавст или сам Августин) характеризует эти религии не через «личную встречу с величием Бога», а через куда более прозаичные пищевые и иные запреты

(хотя, конечно, можно сказать, что его интересует главным образом дихотомия «sanctum» и «non sanctum», то есть дихотомия священного и профанного). Естественно, данное обстоятельство предполагает, что религии приписывается определенная «система норм», которая является важной настолько, что ее отсутствие квалифицируется как отсутствие самой религии. Наконец, мы видим, что с этими же запретами связывается и «христианская вера», которая, согласно Смиуту, должна быть «глубоко личной, динамической, предельной, непосредственной встречей человека с Богом», а не регламентацией чего-то внешнего и второстепенного по отношению к этой встрече.

Что же касается филологических экспериментов Смита, связанных с интерпретацией термина «Christianitas», то их невозможно признать убедительными. Нет никаких оснований для того, чтобы переводить фразу «haereses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aversae» как «бесчисленное множество ересей, отклонившихся от нормы Церкви», поскольку если бы Августин имел в виду не «христианство», а Церковь, он так бы и написал. Равным образом, если бы Августин хотел сказать, что некий человек является христианином, он не использовал бы выражение «qui autem in professione Christianitatis», а так бы и написал — «qui autem Christianus est»⁶. Кроме того, отмечу, что слово «Christianitas» едва ли может быть отглагольным именем существительным, как то считает Смит. Во-первых, в латинском языке имена женского рода 3-его склонения, оканчивающиеся на *-s*, как правило, являются абстрактными именами существительными, а не отглагольными. Таковы, например, «veritas» («истина»), «pietas» («благочестие») или «aequitas» («равенство»); при этом, что характерно, отглагольным именем существительным от глагола «aequare» («равнять», «сравнивать», «уравнивать») является

⁶ Не составляет большого труда найти у Августина подобные выражения. Вот лишь два показательных примера: «Bonum est tibi, ut sis christianus» («Благо тебе быть христианином») [*Augustinus*, In Ioannis evang. tractatus. XI; PL 35, 1477]; «Si christianus est, mundus ipsi inimicus est» («Если он — христианин, то мир ему враг») [*Augustinus*, Enarrat. in Psalm. In Ps. LV, 4; PL 36, 648].

«aequatio» («уравнивание»), а не «aequitas». Наконец, не существует (по крайней мере, у Августина) такого глагола, от которого можно было бы образовать существительное «Christianitas» (если Смит думал, что выражения типа «Christianus est» являются глаголами, то он глубоко заблуждался). В свою очередь, слово «professio» действительно является отглагольным именем существительным и в значении «исповедание», как правило, сочетается с объектом действия, стоящим в предложении в родительном падеже. Этим объектом, если он есть (и не идет речь о «моем исповедании» или «твоем исповедании»), у Августина почти всегда является «вера» («fides») или «религия» («religio»), которые подразумевают как раз некие абстракции или «системы норм или верований», но не действия или состояния индивида⁷. Поэтому и из употребления Августином слова «professio» следует сделать вывод, что «Christianitas» во фразе «qui autem in professione Christianitatis» подразумевает именно «христианство», а не «быть христианином».

⁷ Крайне показательный пример того, с чем может соотноситься «professio», обнаруживается в послании к Августину от некоего Проспера (вероятно, Проспера Аквитанского), который описывает ситуацию с пелагианской (точнее — с полупелагианской) ересью в Галлии: «Haec enim ipsorum definitio ac professio est: Omnem quidem hominem Adam peccante peccasse; et neminem per opera sua, sed per Dei gratiam regeneratione salvari... tamen... quicumque ad fidem et ad Baptismum accedere voluerint, salvi esse possint» («Вот их собственное определение и исповедание: Любой человек грешен адамовым грехом; и он спасается, конечно, не своими делами, но восстановлением через благодать Божию... однако... каждый, кто захотел принять веру и крещение, может спастись») [*Augustinus*, Epistola CCXXV. 3; PL 33, 1003]. Здесь «professio» сочетается с «definitio» («определением») и есть, собственно, самоопределение полупелагиан через «систему их норм или верований», а не через «живую и личную встречу с величием и любовью Бога». Другой характерный пример употребления термина «professio»: «Et de Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spirituales viri... Tractantur haec latius ab eis qui non tam breviter quam nos, totius christianae fidei professionem volunt explicare. Itaque in quantum Filius est, de Patre accepit ut sit, cum ille de Filio id non acceperit...» («Об Отце и Сыне во многих книгах рассуждали духовные и ученые люди... и они рассматривали эту тему подробнее, нежели мы, желая разъяснить все исповедание христианской веры. Итак, Сын как таковой начинает быть благодаря Отцу, тогда как Отец не начинает быть благодаря Сыну...») [*Augustinus*, De fide et symb. 9; PL 40, 190]. Здесь «professio christianae fidei» («исповедание христианской веры») — это система верований, относящихся к учению о Троице.

Из сказанного следует, что в эпоху Августина христиане (равно как и представители иных религиозных традиций) уделяли самое пристальное внимание вопросам, связанным с абстракциями, институтами, а также с «системами норм или верований». Более того, если судить по теологической литературе, именно эти вопросы находились в центре их интересов. Так, например, большинство сочинений Августина (включая многочисленные комментарии к Писанию) связаны с формулированием или защитой уже сформулированных принципов кафолической ортодоксии. Собственно, даже само понятие ортодоксии (то есть «правильного учения», «правовверия»), неотъемлемое от традиционного христианства (как западного, так и восточного), ясно и однозначно указывает на наличие некоего (естественно, выражаемого в понятиях) «истинного учения», хранителем которого выступает Церковь как специфический институт. На мой взгляд, все это настолько очевидно, что представленные выше идеи Смита можно объяснить лишь тем, что он, увлеченный своим собственным проектом по созданию экуменической теологии («world theology»), сознательно проигнорировал эти фундаментальные аспекты исторического христианства. Разумеется, вопросы, относящиеся к личной связи человека и Бога, а также мистицизм и аскетика (в широком их понимании) всегда занимали христианских мыслителей и религиозных деятелей — как в эпоху Августина, так и позже. Однако помня слова Августина о том, что человек достигает блаженства «только в общении со светом Бога», не следует забывать и другие его слова: «Ты христианин благодаря одному отцу — Богу, и одной матери — Церкви» [*Augustinus, De discip. Christiana. III. 3; PL 40, 670*]. Поэтому последовательное игнорирование Смитом всей церковной традиции и любых рациональных элементов христианской теологии невозможно оценить иначе, как пример анахронического и антиисторического, а потому антинаучного подхода.

Приведенный выше критический обзор аргументации Смита, хотя и дает некоторое представление о том, как Августин понимал «истинную религию», тем не менее, не исчерпывает проблему полностью и потому нуждается в определенных дополнениях. И здесь следует обратить внимание прежде всего на «Энхиридион», трактат, в котором повествуется о «главнейшем, пожалуй, даже единственном, чего нужно держаться в религии (in religione)» [*Augustinus, De fide, spe et charit.* 4; PL 40, 233].

В самом начале этого сочинения Августин делает крайне важный для настоящего исследования вывод: «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью», а потому «главнейшим в религии» является «то, во что надлежит верить, на что нужно надеяться и что следует любить» [*ibid.*, 3; PL 40, 232]. Но как нам следует понимать эти слова? Может ли формула «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» истолковываться, в соответствии с идеями Смита, как своего рода «мистика»⁸ и выстраивание «тесных личных отношений с божественным»? На этот вопрос надо ответить однозначно: нет, не может. Чтобы это стало очевидным, необходимо принять во внимание, что Августин недвусмысленно утверждает: познание «главнейшего в религии» должно происходить в контексте рассмотрения следующих проблем: «Чему в первую очередь надо следовать, и чего надо избегать, чтобы не впасть в разнообразные ереси? Насколько разум может оказать поддержку религии (in quantum ratio pro religione contendat)? Что, в случае, когда речь идет об одной лишь вере, не относится к ведению разума? Что пребывает в начале, а что — в конце? В чем самая суть исповедания (definitio)? Каково подлинное и непоколебимое основание католической веры (fides catholica)?» [*ibid.*, 3; PL 40, 232]. При этом Августин указывает, что

⁸ Согласно Смиту, «кульминацией» трактата «De vera religione» «является мистика» [*W. C. Smith, op. cit.*, p. 30].

ответы на данные вопросы должны быть получены либо посредством рационального исследования, либо, если таковое исследование невозможно (постольку, поскольку существуют истины, превосходящие человеческое разумение), посредством обращения к Писанию⁹.

Итак, Августин ничего не пишет здесь о выстраивании «тесных личных отношений с божественным». Более того, здесь вообще нет ничего личного, то есть *субъективного*; напротив, торжествует объективистский подход. Августин называет ответы на перечисленные вопросы *постулатами* (*postulata*) и утверждает их объективный характер: любой, кто не согласен с ними, «или совсем чужд имени Христа, или еретик» [*ibid.*, 4; PL 40, 233], а ведь именно Христос есть «подлинное и непоколебимое основание кафолической веры» [*ibid.*]. Таким образом, очевидно, что задача Августина в «Энхиридионе» заключалась вовсе не в том, чтобы научить читателя «мистике» (или «личным отношениям с божеством»), но в том, чтобы ознакомить его с христианской *догматикой* на уровне катехизиса — и именно эта догматика оказывается «наиглавнейшим в религии».

В этой перспективе вера из августиновской формулы подразумевает отнюдь не смитовскую «глубоко личную, динамическую, предельную, непосредственную встречу человека с Богом», но исповедание доктринального содержания христианской религии (как пишет сам Августин, «исповедание веры, которое коротко содержится в Символе» [*ibid.*, 114; PL 40, 285]): «Когда спрашивают во что нужно верить из относящегося к религии (*quid credendum sit quod ad religionem pertineat*), то не нужно исследовать природу вещей, как

⁹ «Таковое следует определять посредством рационального исследования (*ratione*), которое либо начинается с телесных чувств, либо обретается разумением ума (*intelligentia mentis*). Что же касается тех [вещей], которые мы не можем ни испытать телесным чувством, ни постичь умом, то тут безо всякого сомнения надлежит верить свидетелям, оставившим писания, уже удостоившиеся имени божественных: ведь они могли увидеть (телесным или духовным зрением) или даже предвидеть таковое по вдохновению свыше» [*Augustinus*, *De fide, spe et charit.* 3; PL 40, 232].

делают те, кого греки называют физиками... Христианину достаточно верить, что причина творений, как небесных, так и земных, как видимых, так и невидимых заключается только в благости Творца, который есть единственный и истинный Бог; верить, что нет никакой такой природы, которая не была бы Им самим или не происходила бы от Него; что Он есть Троица, а именно Отец, и Сын, от Отца рожденный, и Дух Святой, исходящий от того же Отца, но один и тот же Дух Отца и Сына» и т.д. [ibid., 9; PL 40, 235] Соответственно, в параграфах «Энхиридиона», посвященных вере, мы имеем дело именно что с «системой верований и норм» и не с чем иным: трактат Августина содержит пусть и краткое, но глубоко проработанное и внутренне когерентное учение, относящиеся к фундаментальным догматам христианства (Троица, воплощение, искупление, Церковь, таинства, грядущее воскресение и т.д.), а также основы христианской этики. Нельзя не отметить, что все это в совокупности составляет около 90% общего объема трактата, из чего следует, что Августина интересовала главным образом именно так понимаемая вера.

И именно такая вера, то есть исповедание доктринального содержания христианской религии, лежит в основе двух других добродетелей, посредством которых осуществляется «подлинное поклонение Богу»: «Из этого исповедания веры... рождается благая надежда верующих, сопровождаемая святой любовью» [ibid., 114; PL 40, 285]. Соответственно, надежда также имеет своего рода интеллектуальное измерение, которое Августин выявляет в ходе истолкования Молитвы Господней: «Из всего того, во что надлежит верить, к надежде относится только то, что заключено в Молитве Господней... Как представляется, у евангелиста Матфея Молитва Господня содержит семь прошений (*petitiones*): в трех из них испрашивается вечное, а в остальных четырех — временное (каковое, однако, необходимо должно следовать из вечного)... Лука же представил Молитву Госпо-

дню не в семи прошениях, а в пяти. Но не потому, что во всем расходился с Матфеем, а потому, что вкратце напомнил о том, как должны быть понимаемы те семь прошений» [ibid., 116; PL 40, 286]. Конечно, молитву и определенные молитвенные практики можно истолковать как «глубоко личную связь» человека с Богом; однако Августин ничего не говорит здесь о молитвенных практиках как таковых. Он содержательно соотносит упоминаемые в молитве «прошения» с основами христианской догматики, поясняя, как эти прошения «должны быть понимаемы». Иначе говоря, перед нами все тот же катехизис, в котором излагаются базовые *понятия* христианской религии.

«Что же касается любви, — продолжает Августин, — то она больше тех двух, то есть веры и надежды... ибо когда спрашивают, является ли некий человек благим, то интересуются не тем, во что он верит, и не тем, на что он надеется, но тем, что он любит. ... Итак, все божественные заповеди отсылают к любви» [ibid., 117–121; PL 40, 286–288]. При этом, однако, следует уточнить, что все заповеди отсылают к любви в том смысле, что «все, что заповедует Бог... и все, что он не предписывает, но советует духовным увещанием... правильно осуществляется тогда, когда направляется любовью к Богу и к ближнему ради Бога» [ibid., 121; PL 40, 288]. Кроме того, в этой связи необходимо напомнить, что любовь к Богу и к ближнему, если мы говорим о земной жизни человека, основана на вере: «Все [заповеди] правильно исполняются тогда, когда они исполняются из любви к Богу и к ближнему ради Бога, и в этом веке, и в будущем: из любви к Богу “в этом веке” — посредством веры, а “в будущем” — посредством видения (*species*), и из любви к самому ближнему “в этом веке” — посредством веры» [ibid.]. Таким образом, Августин считал, что «в этом веке» христианин практикует любовь тогда, когда он из любви к Богу и к ближнему следует тому, что ему предписывает вера, то есть объективная и общезначимая «сис-

тема норм и верований»; что же касается видения (которое — теоретически — можно было бы истолковать в духе Смита как «глубоко личную, динамическую и непосредственную» связь с Богом¹⁰), то оно «пребывает в конце», будучи тем высшим счастьем, *summa felicitas*, которое ожидает *верующего* в будущей жизни, и на обретение которого он *надеется*.

Таким образом, любовь у Августина — это особое качество «практики», то есть практической реализации всего того, что на уровне «теории» предписывает вера. Божественные заповеди исполняются истинным образом тогда, когда они исполняются не из страха перед наказанием или «по какому-нибудь плотскому побуждению» (*aliqua intentione carnali*) [*ibid.*], но из любви к Богу и ближнему. Соответственно, когда Августин повествует о «поклонении любовью», он не имеет в виду «мистику» и / или «живую и личную встречу с величием и любовью Бога», но всего лишь указывает критерий, отличающий подлинную христианскую жизнь от ее имитации.

Итак, резюмируя, можно сказать следующее. В «истинной религии» Августина главное место занимает «система норм и верований», и именно она делает религию истинной. Это не противоречит тому, что «подлинным и непоколебимым основанием католической веры» является Христос, поскольку вера, основанием которой он является, и есть та самая «система норм и верований» (в связи с чем тот, кто не принимает постулаты такой веры, «или совсем чужд имени

¹⁰ Смит писал, что «ни на земле, ни на небе нет ничего, что можно было бы обоснованно считать уникальной христианской верой (*the Christian faith*); была и есть вера отдельных христиан, всегда личная, всегда особенная, всегда непосредственная... не существует идеальной веры, которой я должен обладать», но «есть только Бог, которого я должен узреть (*I ought to see*), и ближний, которого я должен любить» [*W. C. Smith, op. cit., p. 191–192*]). У Августина, как мы видим, все ровно наоборот. Во-первых, идеальная вера существует: это та вера, которая на субъективном уровне даруется Богом как теологическая добродетель, а на объективном уровне фиксируется в богооткровенных «постулатах» Символа и аналогичных документов. Во-вторых, видение Бога за очень редким исключением доступно только праведникам в раю, но никак не обычному верующему в его земной жизни (тем более, оно не предписывается ему как нечто «должное»).

Христа, или еретик»). Хранителем кафолической веры выступает кафолическая Церковь¹¹, а потому «истинная религия» включает не только догматику, но и «историческую традицию, институализированную и воспринимаемую сторонним наблюдателем» (согласно Августину, «сущность этой религии (religio), которой мы должны следовать, составляют история и пророчество о временном осуществлении (dispensatio temporalis) божественного провидения» [*Augustinus, De vera relig.* 7; PL 34, 128]). Тем не менее, «истинная религия» не исчерпывается догматикой и церковными институтами, которые ее сохраняют, поскольку одно лишь знание (и даже принятие) догматики еще не делает человека христианином — ведь «и бесы веруют» (Иак 2, 19). Подлинно христианской жизнь человека становится тогда, когда ее направляет надежда, к которой присоединяется любовь к Богу и к ближнему ради Бога; именно любовь делает веру (то есть «систему норм и верований») *живой* верой, которая «действует любовью» (Гал 5, 6), и, соответственно, подлинным поклонением Богу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Блаженный Августин*. Творения в 4 т. Т. 3. СПб., 1998.
2. *Augustinus Hipponensis. Contra Faustum* / *Patrologiae cursus completus: Series Latina*. Vol. XLII. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 207–518.
3. *Augustinus Hipponensis. De consensu Evangelistarum* / *Patrologiae cursus completus: Series Latina*. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1845. Cols. 1041–1230.
4. *Augustinus Hipponensis. De Doctrina Christiana* / *Patrologiae cursus completus: Series Latina*. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 15–122.

¹¹ «...вера, которая возвещается в кафолической Церкви» [*Augustinus, De vera relig.* 6. PL 34, 128].

5. *Augustinus Hipponensis*. De fide et symbole / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 354–430.
6. *Augustinus Hipponensis*. De sermone Domini in monte / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1845. Cols. 1229–1307.
7. *Augustinus Hipponensis*. De utilitate credendi / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XLII. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 63–92.
8. *Augustinus Hipponensis*. De vera religione / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1845. Cols. 121–173.
9. *Augustinus Hipponensis*. Dialectica / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 1410–1420.
10. *Augustinus Hipponensis*. Enarrationes in Psalmos / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXVI. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 67–1024.
11. *Augustinus Hipponensis*. Enchiridion de Fide, Spe et Charitate / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 231–290.
12. *Augustinus Hipponensis*. Epistola CCXXV / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 1002–1007.
13. *Augustinus Hipponensis*. Epistola LIII / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIII. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 193–199.
14. *Augustinus Hipponensis*. In Ioannis evangelium tractatus / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXV. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 1379–1976.

15. *Augustinus Hipponensis*. Opus imperfectum contra secundam responsionem Iuliani / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XLV. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 1049–1608.
16. *Augustinus Hipponensis*. Retractationes / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1843. Cols. 583–656.
17. *Augustinus Hipponensis*. Sermo de disciplina Christiana / De fide et symbole / Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 669–678.
18. *Smith W. C.* The Meaning and End of Religion. Minneapolis, 1991.

A. V. Appolonov. W. C. Smith on Saint Augustine's Treatise "De vera religione"

The article deals with the problem of interpreting the term "vera religio" from Saint Augustine's treatise "De vera religione". The author criticizes the interpretation of W. C. Smith, according to which Augustine's "religio" should be understood as "worship" in the sense of "vivid and personal confrontation with the splendour and love of God", and "vera religio", respectively, as "worship of the Best", that is, the one God of Christians as distinct from other possible objects of worship (such as, for example, "the sun, stars, world, fancies"). For his part, the author shows that for Augustine the most important elements of "religio" are the system of norms and beliefs, as well as religious institutions (the Church). Accordingly, the interpretation of W. C. Smith turns out to be a naive and uncritical transference of his own attitudes, which arose under the influence of liberal Protestantism of the 20th century, to the reality of the late antiquity.

Keywords: Saint Augustine of Hippo, W. C. Smith, notion of "religio", philosophy of religion, history of philosophy, patristics, Christian theology, history of religions.