

Библейско-богословская коллекция
Патрологическая серия

Успенский Л.

**ИДЕЯ ПРОГРЕССА
В ФИЛОСОФИИ
БЛАЖ. АВГУСТИНА**

Вопросы философии и психологии, 1916, кн. 2-3,
отд. 2, с. 105-124

© Сканирование и создание электронного варианта:
издательство «Аксион эстин» (www.axion.org.ru), 2009



Аксион эстин
Санкт-Петербург
2009

Идея прогресса въ философіи Бл. Августина ¹⁾.

Еще Шеллингъ въ своихъ Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studium ²⁾ выставилъ положеніе о томъ, что основной характеръ христіанской мысли заключается въ ея историчности.

Если боги античнаго міра были «вѣчныя природныя сущности», которыя «сразу» открывались древнему греку въ мгновенномъ видѣніи, то священныя событія христіанства прежде всего «историческіе образы», воспринимаемые въ ихъ временной послѣдовательности въ нѣкоторой священной исторіи ³⁾.

И если зачарованный прекрасными и застывшими образами своего Олимпа древній грекъ подходилъ къ загадкамъ міра преимущественно съ объективной точки зрѣнія, пытаясь ихъ разрѣшить въ объективныхъ гармоническихъ схемахъ, то для христіанскаго мыслителя загадки міра воспринимаются прежде всего какъ загадки духа, переживающаго ихъ во временной послѣдовательности, какъ проблемы субъекта и времени. Отсюда по преимуществу объективистическій характеръ греческой культуры, недаромъ свое завершеніе она видѣла въ прекрасныхъ формахъ человѣческаго тѣла, бессмертныхъ твореніяхъ греческаго искусства и въ не менѣе объективныхъ и прекрасныхъ системахъ греческой философіи. И отсюда при всей глубинѣ античной мысли странно поражаетъ насъ въ ней отсутствіе тѣхъ проблемъ, которыя связаны съ субъектомъ проблемъ свободы и исторіи.

¹⁾ Пробная лекція, прочитанная на Юридическомъ факультетѣ Московскаго университета 27 ноября 1915 г.

²⁾ См. Шеллингъ, А. В. т. II, стр. 615.

³⁾ Тамъ же стр. 618.

Античная мысль совершенно не знала понятія свободы въ смыслѣ произвола, *Arbitrium*. Свобода для древняго грека была или чистой случайностью (Эпикуръ), или же въ лучшемъ случаѣ торжествомъ высшей стороны природы надъ низшей (Платонъ и стоики).

Не имѣя понятія свободы, греческая мысль не выработала и философскаго понятія исторіи ¹⁾. Не даромъ въ греческомъ міровозрѣніи господствовала мысль о вѣчныхъ круговоротахъ, періодически повторяющихся въ мірѣ ²⁾.

Въ противоположность античному христіанское міроощущеніе воспринимало міръ подъ знакомъ субъекта. Августиновское заданіе: познать душу и Бога въ ней ³⁾, вотъ что стало главной задачей христіанской мысли.

Не даромъ христіанъ привлекали не прекрасныя формы чело-вѣческаго тѣла, къ которому они относились съ презрѣніемъ или въ лучшемъ случаѣ съ равнодушіемъ, а прекрасныя образы чело-вѣческаго духа.

Понятно, что, поскольку міръ воспринимался субъективно, передъ христіанствомъ должна была встать проблема о его развитіи, о его исторіи, и съ самаго ранняго времени мы находимъ у представителей христіанской мысли зачатки философской концепціи исторіи.

Еще гностики — загадочные мыслители-поэты конца перваго и втораго вѣка — выдумывали «суетныя родословія», туманныя схемы, въ которыхъ они пытались философствовать объ историческихъ судьбахъ міра. Въ болѣе позднее время въ Савеліанствѣ мы имѣемъ попытку воспринять даже основной догматъ христіанства — ученіе о Троицѣ — какъ историческую концепцію.

Но если все-таки на Востокѣ христіанскіе мыслители находились подъ сильнымъ влияніемъ греческой культуры, если восточныя богословы все же искали опоры своей мысли въ греческой

¹⁾ Греки оставили намъ образцы исторической мысли. Творенія Геродота и Фукидита всегда будутъ имѣть значеніе какъ историческія произведенія, но философіи исторіи — размышленій объ общемъ смыслѣ историческаго процесса — мы въ греческой мысли не найдемъ или, вѣрнѣе, почти не найдемъ.

²⁾ Своеобразно преломляясь въ политической философіи, мысль эта вызвала очень интересную проблему о круговоротѣ формъ правленія. См. Платонъ, Государство, кн. 8. Аристотель, Политика, кн. 5, гл. 10.

³⁾ *Solliloq.* I, 2.

философіи, то въ западномъ христіанствѣ новое «варварское» міровоззрѣніе выразилось еще въ болѣе чистомъ и рѣзкомъ видѣ.

Поэтому, въ противоположность метафизическому богословствованію восточныхъ, — богословствованію, которое находилось въ несомнѣнной связи съ греческой философіей, западная христіанская мысль по преимуществу обратилась къ субъективистическому воспріятію міра, которое сдѣлало Августина глубочайшимъ метафизикомъ внутренняго опыта, предшественникомъ Декарта, а съ нимъ вмѣстѣ и всей новой философіи ¹⁾.

Эта же субъективная окраска системы Августина сдѣлала его и первымъ крупнымъ философомъ исторіи, давшимъ сложную и интересную ея концепцію.

Бл. Августинъ жилъ въ грозную, страшную эпоху, когда рушился древній міръ и еще не вырисовывались ясно контуры будущей жизни. Эта непрочность, преходящестъ земного вызывала въ душѣ Августина острую потребность придумать глубочайшую основу всего происходящаго, увидѣть въ историческихъ событіяхъ, разыгрывающихся вокругъ него, не случайность, а нѣкоторый общій планъ, связанный съ судьбою всего міра и требующій своего оправданія.

Эти размышленія Августина о смыслѣ происходящаго связывались у него съ поставленной особенно остро проблемой зла.

Остротѣ этой проблемы способствовали и грозныя историческія событія его времени, когда особенно сильно проявлялось социальное зло и подчеркиваніе ее въ предыдущей христіанской философіи.

Принявъ ученіе о единомъ трансцендентномъ Божествѣ—Творцѣ всего міра,—христіанство было поставлено передъ труднѣйшимъ противорѣчіемъ именно въ этой проблемѣ; съ одной стороны, строгій монизмъ христіанскаго міровоззрѣнія не допускалъ иной причины зла, кромѣ Бога, съ другой—чистота и трансцендентность Божества не допускали внесенія въ него зла.

Пытаясь избѣгнуть дуализма и пантеизма, христіанство выдвинуло ученіе о человѣческой свободѣ какъ о причинѣ зла и этимъ сразу пыталось избѣгнуть обѣихъ опасностей.

¹⁾ Очень хорошая характеристика всего западнаго богословія и Августина какъ его главнаго представителя содержится въ книгѣ Бриллиантова „Вліяніе восточнаго богословія на западнѣ въ твореніяхъ Іоанна Скотта Эригены стр. 81 сл. см. также Harnack. Dogmengeschichte т. III стр. 84.

Но дуализмъ и пантеизмъ не былъ этимъ еще окончательно превзойденъ, ибо въ самой свободѣ коренилась нѣкая двойственность и на долю Бл. Августина выпала задача дать анализъ понятія христіанской свободы, который былъ имъ положенъ въ основу всей его исторической и политической философіи.

Мирозозерцаніе Бл. Августина развивалось въ большой зависимости отъ тѣхъ ученій, съ которыми ему приходилось полемизировать, ибо его темпераментъ полемиста заставлялъ его, опровергая какое-либо заблужденіе, впадать въ протівоположную крайность.

Въ отношеніи интересующей насъ проблемы свободы Бл. Августина приходилось бороться сначала съ отрицаніемъ ея на почвѣ дуализма у манихеевъ, а потомъ съ пантеистическимъ ея истолкованіемъ у пелагианъ.

Манихейство было своеобразной попыткой синтеза дуалистическихъ восточныхъ религій съ христіанствомъ.

Основанное подъ вліяніемъ персидской религіи, индійской философіи, христіанства и дурно понятаго платонизма, манихейство было полуфилософской, полупоэтической системой, въ которой послѣдовательно проводились дуалистическіе взгляды на міръ.

Манихеи понимали міръ какъ результатъ случайнаго механическаго смѣшенія двухъ началъ: добраго, свѣтлаго, духовно-матеріальнаго, и темнаго, злого, тѣлесно-матеріальнаго. Отъ вѣка пребывавшая въ отдѣленіи отъ свѣта тьма захватила въ плѣнъ свѣтлыя частицы и это плѣненіе свѣтлыхъ частицъ и представляетъ нашъ міръ. Въ системѣ манихеевъ зло является активной и первичной сущностью, которая поработила себѣ добро; побѣдить зло добро не въ состояніи, зло такъ же первообразно, какъ и добро ¹⁾. Поэтому этической задачей, по мнѣнію манихеевъ является не побѣда добра надъ зломъ, а лишь *отдѣленіе* его отъ зла—освобожденіе свѣтлыхъ частицъ отъ держащей ихъ въ плѣну темной матеріи. Борьба за освобожденіе свѣта находитъ, по мнѣнію манихеевъ, свое выраженіе во всемъ мірѣ. Свѣтлыя частицы постоянно освобождаются отъ царства тьмы и рвутся къ небу, но часто задерживаются растеніями и живот-

¹⁾ Краткое изложеніе ученія манихеевъ мы находимъ въ сочиненіи Августина, De haeresibus, 46.

ными въ процессѣ питанія и размноженія и снова становятся плѣнниками темнаго царства.

Это стремленіе свѣта вырваться изъ темнаго плѣна находить свое яркое выраженіе въ человѣкѣ, въ которомъ особенно сильно чувствуется міровой дуализмъ. У человѣка — двѣ души и двѣ воли: добрая, въ которой находить свое выраженіе стремленіе частицъ свѣта къ освобожденію, и злая, которая есть прямое выраженіе желанія темной матеріи держать въ плѣну свѣтлое начало ¹⁾.

Обѣ воли отъ вѣка качественно опредѣлены; добрая не можетъ дѣлать злого и злая не можетъ дѣлать добраго.

Плотскій человѣкъ по своей природѣ неизбѣжно золъ, ибо въ немъ господствуетъ злая матеріальная душа и ея привязанная къ этому мрачному міру воля. Спасти себя отъ этой воли можетъ только путемъ ухода отъ матеріальной стороны своей природы, только путемъ «наложенія печатей» на грѣховную волю своей злой души. Только такъ, отказавшись отъ своего существа, человѣкъ станетъ совершеннымъ, чистымъ, *катаро́и*, какъ называли себя позднѣйшіе манихеи—альбигойцы.

Отсюда—крайнее аскетическое направленіе всей этики манихеизма, признаніе питанія и плотскаго размноженія за зло, которое, поддерживая существованіе этого міра, содѣйствуетъ плѣненію свѣтлыхъ частицъ.

Совершенно ясно, что такое одностороннее аскетическое міровоззрѣніе приводило къ глубокому пессимизму: міръ этотъ прежде всего воспринимался какъ темница, забывалось, что въ этой темницѣ все же заключены свѣтлыя идеи. Задача человѣка полагалась въ уходѣ отъ этой дѣйствительности, въ *разрушеніи* этого міра.

Конечно, это міровоззрѣніе не могло служить опорой для какой бы то ни было общественной философіи.

Общество манихеевъ видѣло смыслъ не въ этой жизни; поэтому оно группировалось не въ государство и даже не въ церковь, идея которой все же предполагаетъ нѣкоторое, хотя бы временное и условное пріятіе дѣйствительности, а въ эзотери-

¹⁾ Въ опроверженіе этого взгляда Августинъ написалъ даже специальное сочиненіе *De duabus animabus contra Manichaeos*. Самъ Августинъ въ молодости, находясь подъ вліяніемъ манихейства, высказывалъ подобныя же мысли см. *Confess.* кн. IV, гл. 15; кн. VIII, гл. 10.

ческую общину посвященныхъ, которые, отложивъ всѣ житейскіе помыслы, одиноко творили свою молитву, долженствующую освободить божественное начало изъ оковъ этого міра. Признаніе всякой чувственной природы за зло и признаніе неуклонно злой воли въ человѣкѣ заставили манихейнъ отрицать всякую формальную свободу человѣка, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всякое достоинство человѣческой личности, какъ таковой. Эта низкая оцѣнка человѣка дѣлала ученіе манихейнъ жестокимъ къ плотскому человѣку, такъ что Августинъ былъ правъ, когда говорилъ, что манихеи относятся съ большимъ состраданіемъ къ плодамъ, чѣмъ къ людямъ, которые ихъ срываютъ ¹⁾. Эта жестокость, антигуманность манихейскаго міровоззрѣнія, съ одной стороны и признаніе необходимости зла въ человѣкѣ—съ другой, признаніе, дающее легкое оправданіе слабостямъ и порокамъ человѣка, должно было вызвать рѣзкую реакцію въ тогдашнемъ обществѣ.

Рѣзкимъ протестомъ противъ ученія манихеевъ была пелагианская доктрина. Въ противоположность дуалистическому міропониманію манихеевъ, въ пелагианствѣ сквозятъ пантеистическіе уклоны. Связь Пелагианства со стоиками и съ находящимся подъ стоическимъ вліяніемъ Θεодоромъ Мопсуетскимъ устанавливается нѣкоторыми источниками ²⁾. Въ противоположность аскетическому и антигуманному міровоззрѣнію манихеевъ, видѣвшихъ въ природѣ наличность безусловнаго зла первичнаго злого принципа, пелагиане утверждали доброту и неповрежденность природы. Зло съ ихъ точки зрѣнія есть исключительно результатъ человѣческой свободы. Сама природа по себѣ индифферентна ко злу и можетъ быть только къ нему склонена. «Защищая благо природы,—пишетъ Пелагій къ Деметриадѣ,—мы не говоримъ, что она не способна къ злу, но что она способна къ добру и къ злу; мы хотимъ только защитить

¹⁾ Confess., кн. III, гл. 10.

²⁾ Основнымъ источникомъ, устанавливающимъ связь ученія Пелагія со взглядами Θεодора Мопсуэтскаго, является Марій Меркаторъ, который утверждаетъ, что Пелагій прямо заимствовалъ идеи Θεодора, занесенныя его учениками въ Римъ. Хотя въ такой крайней формулировкѣ мнѣніе это едва ли можетъ быть приемлемо, все же несомнѣнно слѣдуетъ признать нѣкоторую филиацію идей Пелагія и антиохійской школы. См. Кремлевскій, *Исторія Пелагианства*, стр. 23; Гурьевъ, *Θеодоръ, еп. Мопсуетскій*, стр. 295, 344; Wiggers *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus* стр. 37. Harnack, *цит. соч.*, т. III, стр. 154

ее отъ несправедливости, чтобы не казалось, что мы побуждаемся на зло испорченностью природы, тогда какъ въ дѣйствительности ни блага, ни зла мы не совершаемъ безъ воли и всегда можемъ дѣлать одно изъ двухъ, такъ какъ способны и къ тому и къ другому» ¹⁾).

Причиной зла въ пелагианствѣ является свободная воля, только какъ необходимое условіе этой свободы и находить себѣ оправданіе возможность зла. «Тварь не могла бы имѣть добровольнаго блага, если бы она не могла имѣть и зла. Творецъ пожелалъ, чтобы мы были способны къ тому и другому, но дѣлали одно именно добро, что онъ и приказалъ, а способность къ злу далъ для того только, чтобы волю его мы исполняли по своей волѣ. Поэтому и самая возможность дѣлать зло есть благо, такъ какъ она дѣлаетъ болѣе цѣннымъ избраніе добра, дѣлая его добровольнымъ, а не принудительнымъ, мы можемъ, избрать и отвергнуть, одобрить и осудить» ²⁾).

Поскольку для пелагианъ причиной зла являлась лишь свободная воля, постольку они должны были придерживаться болѣе свѣтлаго гуманистическаго взгляда на природу человѣка; но поскольку воля эта понималась какъ чисто формальная способность, которая могла только случайно уклоняться въ сторону добра и зла, могла лишь грѣшить, но не становиться грѣшной, могла дѣлать добро, но не становиться добродѣтельной, ученіе пелагианъ о свободѣ должно было стать ограниченно формальнымъ. Свобода для пелагианъ превращалась въ нейтральную безкачественную способность выбора между добромъ и зломъ, способность, которая имѣла силу рѣшать, но не имѣла достаточно силы, чтобы рѣшить ³⁾); становилась свободой не могушей принять никакой моральной или антиморальной окраски, свободой, которую Гегель называлъ негативной свободой разсудка ⁴⁾), конечно, такая свобода не могла сама по себѣ

¹⁾ Письмо Пелагея къ Деметріадѣ VII; оно цитируется по русскому переводу, приложенному къ работѣ Кремлевскаго Исторія Пелагианства и пелагианская доктрина; объ этомъ письмѣ см. Wiggers, цит. соч., т. I, стр. 49. Письмо это опечатано въ собр. соч. Августина у Migne, т. II, Appendix, стр. 1049—1120.

²⁾ Тамъ же II.

³⁾ Превосходный анализъ понятія свободы въ пелагианствѣ данъ въ работѣ Писарева, Ученіе Бл. Августина о человѣкѣ, стр. 15 сл., стр. 44.

⁴⁾ См. Гегель, *Rechtphilosophie*, §§ 5, 15.

дать моральнаго основанія для этики. Она всегда оставалась произволомъ, и для того, чтобы возвысить надъ этимъ произволомъ нѣкоторый объективный порядокъ, надо было построить внѣшній для него формальный законъ, который могъ бы быть положенъ въ основу объективной этики.

Отсюда формальный юридизмъ пелагианскаго міровоззрѣнія, отсюда и ихъ подходъ къ ученію о поступкахъ человѣка съ юридической точки зрѣнія, связанный съ ученіемъ объ оправданіи извѣстнаго количества зла равнымъ количествомъ добродѣтели ¹⁾. При такихъ предпосылкахъ самъ человѣкъ для пелагианъ становился не живой личностью съ ея историческими грѣхами и добродѣтелями, а отвлеченнымъ понятіемъ свободного существа вообще, «юридическимъ лицомъ». Божественный законъ относился къ этой личности какъ абстрактное понятіе справедливости—правды Божіей, которая каждому даетъ свое безъ обмана, но и безъ милости.

Конечно, такое воспріятіе всей жизни въ отвлеченныхъ схемахъ механическихъ отношеній атомовъ личностей не было особенно благопріятно для построенія соціальной философіи. Соціальный и этический номинализмъ пелагианства, отрицающій всякія надъиндивидуальныя супранатуральныя связи, конечно не могъ также способствовать взгляду на исторію какъ на единый цѣлестремительный процессъ, ибо ничто не было болѣе чуждо пониманію пелагианъ какъ понятіе цѣлаго органическаго процесса.

При всей разности манихейскаго и пелагианскаго міровоззрѣній мы находимъ въ нихъ то общее, что оба они не могутъ быть положены въ основу соціальной и исторической философіи, не могутъ стать фундаментомъ «града Божьяго», который строится въ вѣкахъ.

Оба эти направленія не понимаютъ того глубокаго противорѣчія, которое заложено въ самомъ понятіи человѣческой свободы, и которое конечно ясно проявляется въ объективной этикѣ.

Манихейство брало волю въ ея натуралистическомъ, уже качественно опредѣленномъ разрѣзѣ. Обѣ воли человѣка—добрая

¹⁾ Отвлеченный юридизмъ пелагианства и связь его съ доктринами римскихъ юристовъ хорошо показанъ у кн. Е. Н. Трубецкого, Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ, т. I, стр. 190.

и злая—по мнѣнію манихеянъ даны въ каждомъ человѣкѣ совершенно законченными; онѣ не могутъ подняться изъ своего природнаго состоянія, поэтому не можетъ быть, по ихъ мнѣнію, никакого самоопредѣленія. Отсюда и вся этическая философія манихеянъ сводилась лишь къ отвлеченному морализму, къ уходу отъ злой стороны дѣйствительности, къ бѣгству отъ міра, а не къ его завоеванію.

Два града по ихъ мнѣнію не строились въ жизни, а были уже даны въ ней отъ вѣка какъ законченныя косныя субстанціи и въ ихъ отдѣленіи была вся сущность жизни.

Для пелагианъ воля была беззаконнымъ произволомъ безразличнымъ къ добру и злу, который могъ рѣшать, но не могъ рѣшить. Содержаніе же воли было для нихъ всегда внѣшнимъ, находящимся къ ней лишь въ механическомъ отношеніи. Отсюда отвлеченный юридизмъ пелагианъ, ихъ пониманіе этическаго закона какъ закона отвлеченно-общаго, какъ юридической нормы. Для пелагианства не могло возникнуть вопроса о какой-либо надъ-индивидуальной цѣли человѣка, о какомъ-либо градѣ. Спасайтесь въ разбродъ, вотъ какъ характеризуетъ кн. Е. Н. Трубецкой этическое ученіе Пелагія ¹⁾.

И для манихейства, и для пелагианства не было возможности постановки проблемы оправданія необходимости зла; для манихеянъ зло было самостоятельной сущностью, не зависимой и не находящейся ни въ какомъ отношеніи къ добру; для пелагианства зло было случайнымъ отклоненіемъ воли, которое тоже не могло войти въ міровой порядокъ.

Поэтому и проблема оправданія историческаго зла, которая и есть проблема оправданія исторіи, была для манихеянъ такъ же чужда, какъ и для пелагианъ ²⁾.

¹⁾ Кн. Е. Н. Трубецкой, цит. соч., стр. 192.

²⁾ И для манихейства и для пелагианства зло было всегда внѣшнимъ для воли, не могущимъ глубоко въ нее проникнуть. Манихеи полагали что, добрая воля человѣка (воля его доброй души) не приѣмлетъ никакого зла. Для пелагианъ формальный принципъ воленія, чистая воля, тоже всегда остается свободнымъ отъ зла, грѣшить, но не дѣлается самъ грѣховнымъ. Отсюда и манихеи и пелагиане при всей противоположности ихъ міровоззрѣній видѣли въ злѣ одинаково внѣшній соблазнъ и полагали, что спастись отъ него можно путемъ исполненія внѣшнихъ правилъ. Здѣсь обрядовый характеръ манихейства съ его ученіемъ объ аскетическихъ печатяхъ сближается съ законнической этикой пелагианства. См. Julius Muller, Die kristliche Lehre vom Sünde.

Бл. Августинъ возвысился надъ этими нѣсколько поверхностными представленіями, для него, воспитаннаго на идеяхъ платонизма, не было рѣчи о томъ, что могъ существовать порядокъ независимый отъ Верховнаго Добра, для него свобода была не безкачественнымъ произволомъ, но реальной способностью добра и зла, способностью добра, когда она дѣйствуетъ въ связи съ Божественнымъ началомъ, когда она имъ благодатно осянута, и способностью зла, когда она дѣйствуетъ независимо отъ него, когда дурная самость ее вдохновляетъ.

Двѣ любви составляютъ начало дѣятельности человѣка: любовь, покорная Богу, пекущаяся объ общей пользѣ во имя высшаго Общества и частная, частичная любовь, направляющая общее благо къ собственной власти, страстная похоть господствованія ¹⁾). И эти два рода любви, осуществляясь во времени, порождаютъ двѣ осуществляющихся въ жизни возможности, два града: градъ добрыхъ, преданныхъ Богу и стремящихся къ нему и градъ злыхъ, нечестивыхъ, полагающихъ высшую цѣль въ самихъ частяхъ, любящихъ лишь себя грѣховной частной любовью, похотью господствованія, которая приводитъ къ тому, что самъ человѣкъ дѣлается рабомъ страстнаго соизволенія своихъ частей, приводитъ къ господству похоти ²⁾).

И вся человѣческая исторія есть не что иное какъ постепенное выявленіе этихъ двухъ возможностей въ человѣческой природѣ, строеніе двухъ градовъ—добраго, имѣющаго свою опору въ небесахъ, и злого, основаннаго на человѣческой самости.

Такую концепцію исторіи Бл. Августинъ далъ еще въ 393 году, когда онъ писалъ свой комментарий на книгу Бытія ³⁾). Тогда же онъ обѣщалъ болѣе подробно развить свою историческую концепцію, но когда онъ приступилъ къ ней, случились событія, нѣсколько измѣнившія и затемнившія его планъ ⁴⁾.

¹⁾ De Civ. Dei XIV. 25, 13, XI. 23 De Genes. ad lit. 15.

²⁾ De Civ. Dei XIV, 16.

³⁾ De Gem. ad lit. 15.

⁴⁾ Бл. Августинъ самъ въ *Retractiones* II 43., говоритъ, что его главное произведеніе *De Civitate Dei* написано по поводу разрушенія Рима, это же видно изъ первыхъ книгъ *De Civitate*. Однако самая идея двухъ градовъ какъ философско-историческая концепція сложилась въ умѣ Августина значительно раньше и независимо отъ историческихъ событій, потрясшихъ его современниковъ. Еще въ своемъ сочиненіи *De vera Religione*, написанномъ

Въ 410 году готы подъ предводительствомъ Алариха взяли Римъ. Паденіе вѣчнаго города произвело страшное впечатлѣніе на тогдашнее общество; оно казалось имъ небывалымъ бѣдствіемъ, началомъ всеобщей гибели; язычники воспользовались этимъ событіемъ, чтобы обвинить христіанство въ паденіи имперіи.

Пока языческіе боги хранили Римъ, говорили защитники язычества, пока Терминъ и Ювента стояли на стражѣ его границъ, имперія была неприкосновенна. Стоило пасть древнимъ богамъ, и городъ былъ взятъ варварами.

Отвѣчая такимъ защитникамъ язычества, Бл. Августинъ указываетъ на то, что римское государство не было ни совершеннымъ, ни достойнымъ вѣчнаго существованія: основанное на братоубійствѣ, лишенное истинной справедливости, оно есть только грѣховный земной градъ, пытающійся утвердиться въ этомъ мірѣ и непреложно гибнущій ¹⁾. Эту отрицательную черту римскаго государства Бл. Августинъ переноситъ на государство вообще и утверждаетъ, что всякое государство есть такой земной градъ, основанный на гордости частной любви, похоти господствованія, подобный по своей природѣ большимъ

въ 390 г., Бл. Августинъ говоритъ, гл. 27, о раздѣленіи челоуѣчества на два рода, добрыхъ и злыхъ, раздѣленіи, проходящемъ черезъ всю исторію. Въ 15 гл. *De Genesi ad litteram* (393—401 г.) мы уже имѣемъ ясно высказанную главную идею сочиненія О градѣ Божіемъ. Два рода любви, говоритъ Августинъ въ этомъ сочиненіи, „положили различіе между двумя градами, образовавшимися въ челоуѣческомъ родѣ подъ дивной и неизреченной властью управляющаго всею тварью промысла Божія Градъ праведныхъ и Градъ нечестивыхъ. Изъ ихъ временнаго смѣшенія происходитъ настоящій вѣкъ, пока на послѣднемъ сѣдѣ они будутъ раздѣлены и одинъ, соединившись съ добрыми ангелами, наслѣдуетъ со своимъ Царемъ вѣчную жизнь, а другой, соединившись съ злыми ангелами, будетъ отосланъ въ огонь вѣчный. Объ этихъ двухъ градахъ, если благоволитъ Господь, мы, можетъ быть, скажемъ подробно въ другомъ мѣстѣ“.

Въ вышеприведенномъ отрывкѣ мы имѣемъ не только вполнѣ сложившуюся философско-историческую теорію, но и опредѣленное обѣщаніе написать специальное сочиненіе, посвященное проблемамъ философіи исторіи. Поэтому слѣдуетъ признать, что еще за 17 лѣтъ до разрушенія Рима Августинъ уже имѣлъ опредѣленное историческое мировоззрѣніе и грозныя событія его времени, заставивъ его примѣшать къ чисто-философскимъ еще и апологетическіе мотивы, только затемнили и усложнили его первоначальныя построенія.

¹⁾ De Civ. Dei 21, XV. 4; XIX. 21.

разбойничьимъ шайкамъ, цѣлью которыхъ было нападать войной на сосѣдей, сокрушать и покорять безобидные народы ¹⁾).

Этому государству Августинъ противопоставляетъ христіанскую общину—церковь, общину людей, презирающихъ эту временную жизнь, святой градъ, такъ же отличающійся отъ земного государства какъ небо отъ земли ²⁾). Этотъ градъ не странствуетъ въ земной своей жизни ³⁾), но всегда безсмертенъ въ небесахъ, онъ состоитъ изъ людей, желающихъ жить въ мірѣ по духу ⁴⁾).

Эта концепція, которая особенно подчеркивается протестантскимъ богословіемъ, конечно является только отраженіемъ временныхъ апологетическихъ задачъ, которыя поставилъ Бл. Августинъ въ своемъ сочиненіи и затемняетъ его основную мысль о борьбѣ въ міровой исторіи двухъ градовъ, которые оба строятся въ этой жизни, но имѣютъ основанія свои за ея предѣлами, двухъ градовъ, воплощающихъ въ себѣ всѣ реальныя возможности, имѣющіяся въ человѣческой природѣ, осуществленіемъ которыхъ и наполняется исторія.

При болѣе глубокомъ пониманіи несомнѣнно два града Бл. Августина суть категоріи космологическія, понятія, которыя имѣютъ всеобщее значеніе, особенно глубоко выражающіяся въ его философіи исторіи.

Два града—это два порядка: одинъ—основанный на любви къ Богу, на стремленіи осуществить его высшій законъ и тѣмъ воплотить истинную справедливость; другой—основанный на злой самостной частной любви—похоти господствованія.

Сотворенная свободной, воля должна въ міровомъ процессѣ притти къ нѣкоторому самоопредѣленію, являясь сначала нейтральной возможностью добра и зла, могущая одинаково грѣшить и не грѣшить; воля должна стать реальной способностью того или другого, получить или высшую свободу въ Богѣ, при которой она не можетъ уже грѣшить, или высшее рабство въ дьяволѣ, при которомъ она уже не можетъ не грѣшить ⁵⁾).

¹⁾ Тамъ же IV. 6.

²⁾ Тамъ же V. 17.

³⁾ Тамъ же. XI. 28; противъ I. 1, 25; V. 16, XI. 1. XII. 9, XIV. 9; XV. 20; XVII. 3, 20; XVIII. 1, 54; XIX. 26; XX. 9, 11, 21.

⁴⁾ Тамъ же XIV. I.

⁵⁾ Тамъ же XXII. 30; Ench 105.

Но воля, поскольку она проявляется въ натуральномъ процессѣ, связана со всей судьбой этого процесса и влечетъ за собой несчастную цѣпь, которая произошла вслѣдствіе злоупотребленій первоначальной грѣховной свободой ¹⁾; она тягостно чувствуетъ на себѣ послѣдствія первороднаго грѣха, могущаго довести ее до пагубной второй смерти, если бы божественная благодать не помогала ей своею золотой цѣпью, спасающей и наставляющей на добро ²⁾.

Все исходитъ отъ Бога, нѣтъ сущности противоположной Богу ³⁾, нѣтъ иного существеннаго начала, равноправнаго божественному принципу, но зло не произошло отъ Бога, зло не есть сущность, но лишь ея лишеніе, привація ⁴⁾: оно произошло вслѣдствіе уклоненія злой воли; не зло породило злую волю, а злая воля зло ⁵⁾. Но поскольку зло существуетъ, оно не можетъ существовать безъ добра, ибо всякая сущность есть добро и существующее зло всегда является перемѣшаннымъ съ добромъ ⁶⁾. Правы были манихеи, когда они разсматривали этотъ міръ какъ смѣсь противоположныхъ принциповъ; но они были не правы, разсматривая оба эти принципа какъ равноправные, ибо зло есть въ себѣ самое ничто; оно можетъ быть только какъ привація добра, какъ нѣкій принципъ, примѣшанный и ослабляющій дѣйствіе добраго начала ⁷⁾. Но если сущность этой дѣйствительности заключается въ смѣшеніи добра и зла, то прогрессъ этой дѣйствительности—это ихъ обособленіе: обособляя зло отъ добра, мы тѣмъ самымъ лишаемъ его существенной основы, ослабляемъ его бытіиность. Но чѣмъ у зла менѣе этой существенной основы, чѣмъ тоньше оно связано съ добрымъ началомъ природы, чѣмъ оно противоестественнѣе, тѣмъ сильнѣе оно въ своей злой утвержденности, тѣмъ большимъ зломъ оно является.

Этой борьбой добра и зла окрашена вся жизнь. Еще въ самомъ началѣ міра, когда пали злые ангелы, все существующее

1) De Civ. Dei XIII. 14.

2) Тамъ же XV. 21; Ench. 106.

3) De Civ. Dei XII. 2.

4) Тамъ же XI. 9.

5) Тамъ же XII. 3, 6, 8.

6) Тамъ же XII. 3.

7) Зло по Августину есть всегда низшая степень блага ср. De Civ. Dei. XI. 2. De ver. Rel. 18.

уже было раздѣлено на два града и эти два града, два общества проходятъ черезъ всю исторію.

Братоубійца Каинъ былъ основателемъ земного града; начатый на раздорѣ и убійствѣ, видящій свою отчизну въ этомъ призрачномъ мирѣ, земной градъ обреченъ на эфемерное существованіе въ рядѣ великихъ земныхъ государствъ, имперій, послѣдовательно падающихъ и смѣняющихъ другъ друга.

Божій градъ только странствуетъ въ этомъ мирѣ, онъ видитъ свою родину въ небесахъ, ищетъ вѣчнаго мира и согласія, не дурного мира, который на землѣ, но истиннаго ¹⁾).

Но поскольку этотъ вышній градъ все же обреченъ странствовать на землѣ, и онъ нуждается въ нѣкоторомъ земномъ мирѣ, въ нѣкоторомъ относительномъ порядкѣ, этотъ порядокъ на землѣ можетъ установить только земной градъ и въ этомъ отношеніи онъ получаетъ справедливое право господствованія ²⁾).

Но въ то время какъ граждане небеснаго града смотрятъ на земной миръ какъ на временное условіе, необходимое только до тѣхъ поръ, пока существуетъ самая смертность, граждане града земного видятъ въ земномъ мирѣ конечную цѣль, тогда земной градъ уже пытается найти въ самомъ себѣ свое основаніе, и его справедливое право господствованія переходитъ въ похоть господствованія, вызывающую страсть къ расширенію и завоеванію откуда происходятъ всѣ раздоры, которые потрясаютъ землю.

Грѣховная воля есть раба похоти и она нуждается въ исправленіи и укрощеніи, лучше если человекъ будетъ рабомъ у человека, чѣмъ у похоти, со страшной жестокостью опустошающей душу и приводящей ее ко второй смерти ³⁾). Отсюда—оправданіе того насилія, которое мы видимъ въ государствахъ: поскольку государство ставитъ себя на служеніе вышнему граду—христіанской религіи, постольку оно получаетъ справедливое право на принужденіе.

«Не напрасно—говоритъ Бл. Августинъ,—учреждена власть царей, право покровительствующаго меча, когти палачей, оружіе солдатъ, дисциплина начальствующихъ, и сама строгость отца семейства. Все это имѣетъ свое объясненіе, свою причину, свой

1) De Civ. Dei XIX. 13, 4.

2) Тамъ же XIX. 16.

3) Тамъ же XI. 16.

4) Тамъ же XIX. 16.

смысль и свою пользу. Когда ихъ боятся и злые укрощены и добрые живутъ болѣе спокойно среди злыхъ» ¹⁾).

Но государство имѣетъ свое оправданіе, только пока оно является въ нѣкоторомъ смыслѣ образомъ служебнымъ вышняго града ²⁾), пока цѣлью его является миръ вышняго града, единодушное общеніе людей въ Богѣ. Поскольку государство не служить цѣлямъ вышняго града, въ немъ нѣтъ справедливости и нѣтъ истинныхъ добродѣтелей.

Въ этомъ-то смыслѣ Бл. Августинъ и считалъ единственно справедливой такую государственную форму, при которой цѣль государства опредѣляется религіозными супранатуралистическими мотивами, поэтому мы и можемъ назвать его міровоззрѣніе теократическимъ. Такое государство руководимое властью, служащей христіанству, принадлежитъ само къ царствію Божьему ³⁾).

Но совпаденіе государства и Града Божьяго, по мнѣнію Бл. Августина, все же можетъ свершиться лишь въ немногіе счастливые моменты земной исторіи, Градъ Божій все же по существу остается трансцендентнымъ этому міру, остается странникомъ во временной жизни.

Историческій процессъ—не соединеніе двухъ градовъ въ единую хиластическую теократію, а ихъ *отдѣленіе* ⁴⁾), земное государство оправдывается лишь «до времени», лишь пока человѣкъ является рабомъ грѣховной цѣпи необходимости и не достигъ свободы и покоя въ Богѣ ⁵⁾).

Растетъ міровое зло, все рѣзче и рѣзче выступаютъ контуры земного града, который уже не служебный образъ небснаго, но подлинный градъ дьявола ⁶⁾) и тогда граждане небснаго града все меньше и меньше чувствуютъ себя гражданами земного, все болѣе и болѣе утончается для нихъ земная дѣйствительность, наконецъ, совѣмъ исчезаетъ, погружаясь въ свое начало, въ небытіе, тогда наступаетъ вѣчный покой добрыхъ въ Богѣ, великая суббота, которой завершается міровая исторія.

Но это лишь въ концѣ историческаго процесса, пока не испол-

¹⁾ Epistola 43. 6.

²⁾ De Civ. Dei XV. 2; VI. 17.

³⁾ Тамъ же. V. 24.

⁴⁾ Тамъ же I. 35; XXII. 30; XVIII. 54.

⁵⁾ Тамъ же XIX. 15.

⁶⁾ Тамъ же. XVIII. 41.

нились времена: до тѣхъ поръ Вышній Градъ странствуетъ здѣсь на землѣ и христіане, будучи невольными жильцами земного града, должны исполнять всѣ его законы, поскольку они не противорѣчатъ законамъ небеснаго, ничего въ нихъ не измѣняя и не отмѣняя ¹⁾). Поэтому очень неправильно будетъ видѣть въ системѣ Бл. Августина отрицаніе государственной власти, даже для языческаго Рима Бл. Августинъ признаетъ справедливое право господствованія, утверждая, что за добрые римскіе нравы Риму было дано и относительно доброе государство ²⁾). Такимъ образомъ въ своемъ понятіи двухъ градовъ Бл. Августинъ даетъ понятія двухъ великихъ жизненныхъ потоковъ, двухъ возможностей, которыя раскрываются въ исторической дѣйствительности.

Пелагианская свобода безразличія возможна лишь въ началѣ исторіи, лишь тогда, когда за человѣкомъ нѣтъ длинной цѣпи историческихъ грѣховъ, въ серединѣ исторіи человѣкъ уже не является абсолютно свободнымъ, онъ, съ одной стороны, связанъ первороднымъ историческимъ грѣхомъ, который приковываетъ его къ темному граду земли, съ другой стороны, онъ пріемлетъ благодатное начало, зовущее его въ вышній градъ.

И въ этой борьбѣ двухъ возможностей потенцій (а не двухъ завершенныхъ и косныхъ природъ, какъ думали манихеи), человѣкъ является лишь относительно свободнымъ: отсюда и возможность въ процессѣ исторіи воздѣйствовать на людей, воспитывать ихъ волю и укрощать ихъ злые грѣховные помыслы. Конечно, эти средства укрощенія, мечъ и бичъ государства, сами относятся къ земному граду, составляютъ несомнѣнное зло, но абсолютнымъ зломъ они явятся лишь въ концѣ исторіи, когда два града будутъ окончательно раздѣлены. До времени они являются хотя и зломъ, но зломъ относительнымъ, оправдываемымъ, зломъ, которое есть относительное благо. Въ этомъ смыслѣ міровой процессъ, по мнѣнію Бл. Августина, есть высшее торжество добра, зло въ немъ получаетъ тоже свое доброе мѣсто, становится служебной силой добра ³⁾).

Для того, чтобы зло было побѣждено, оно должно изжить себя въ міровомъ процессѣ; тогда оно становится неопаснымъ

¹⁾ Тамъ же XIX. 17, 26.

²⁾ Тамъ же XIX. 16; V. 15.

³⁾ Тамъ же XI. 17. XXII. 1.

и отбрасывается, какъ и государство, ненужное для общины святыхъ.

Съ этой точки зрѣнія въ системѣ бл. Августина понятіе исторіи ставится въ тѣсную связь съ понятіемъ зла, исторія для него есть прежде всего исторія грѣхопаденія. Она начинается съ первоначальнаго появленія въ мірѣ злой воли и оканчивается полнымъ раздѣленіемъ добра и зла, вѣчною жизнью и покоемъ праведныхъ, вѣчною смертію и мученіями грѣшныхъ ¹⁾.

Поэтому въ самомъ процессѣ міровой исторіи слѣдуетъ отмѣтить два великихъ теченія—два прогресса: добра—растущую добродѣтель—и зла—растущій порокъ.

Человѣкъ все дальше и дальше отходитъ отъ первобытной дѣтской свободы, когда онъ могъ и грѣшить и не грѣшить; передъ нимъ все настойчивѣе и настойчивѣе звучать требованія опредѣлиться—стать или злымъ или добрымъ, а не пребывать въ недопустимомъ безразличіи.

Два града, которые въ началѣ суть только отвлеченныя возможности, только уклоненія воли, въ процессѣ исторіи получаютъ плоть и кровь—становятся двумя конкретными реальностями ²⁾.

И отсюда все ожесточеннѣе и ожесточеннѣе борьба между міровымъ добромъ и зломъ. Кажется, что правы манихеи, видѣвшіе въ нихъ двѣ равноправныя и необоримыя сущности, но это только такъ кажется. Зло все же есть призракъ, оно можетъ держаться лишь тогда, когда оно выдаетъ себя за добро, когда оно связано хотя бы тонкой перепонкой съ добромъ.

¹⁾ Тамъ же, I, 35; XI, I; XVIII, 48, 54. О понятіи прогресса у Августина существуетъ значительный споръ въ литературѣ. Сложная и глубокая концепція Августина о двухъ великихъ историческихъ путяхъ вообще мало изслѣдована. Отсюда всѣ тѣ недоумѣнія, которыя вызываетъ Августиновское понятіе исторіи. См. Герье Бл. Августинъ, стр. 397; Seyrich Die Geschichtsphilosophie Augustins, стр. 32 сл., 42 сл. Nourrisson la Philosophie de st. Augustin, т. II, стр. 418. Nourrisson справедливо замѣчаетъ, что идея двухъ градовъ, развивающихся въ исторіи, была дана Августиномъ подъ вліяніемъ манихейства.

²⁾ Дорнеръ (Augustinus sein theologisches System, стр. 327) хорошо показываетъ, что для Августина идея Вышняго Града получаетъ личный характеръ и даже какъ будто отождествляется съ личностью Христа, см. De Civ. Dei XXI, 25; De Doctrina Christiana, III, 31, De unitate eccless. IV. Дорнеръ видитъ въ этой конструкціи вліяніе платонической идеи міровой души, какъ реальною единства.

Когда лопнетъ эта перепонка, исполнятся сроки, окончится міровая исторія и откроется вѣчная суббота добрыхъ и вторая смерть, полное уничтоженіе зла ¹⁾).

Въ наше время, когда идея единой эволюціи, одного всемогущаго прогресса получила всеобщее распространеніе, кажется страннымъ и фантастическимъ ученіе бл. Августина о двухъ путяхъ развитія исторіи, о двухъ прогрессахъ — о злѣ, которое растеть вмѣстѣ съ добромъ въ мірѣ.

Но самая идея единого прогресса, неуклонно, съ механической необходимостью движущагося къ добру, философски подозрительна.

Прогрессъ имѣеть моральную цѣнность лишь тогда, когда онъ есть борьба и побѣда—побѣда надъ низшими и злыми сторо-

¹⁾ Развитое нами пониманіе идеи двухъ градовъ значительно разнится отъ высказанныхъ въ протестантской наукѣ Reuter, Harnack, Loofs взглядовъ. Подчеркиваемая этими учеными мысль о томъ, что идея Вышняго Града имѣеть преимущественно трансцендентное значеніе, церкви—общины святыхъ, хотя и имѣеть за себя нѣкоторыя утвержденія Августина но все же должна быть признана односторонней. Самый основательный изъ протестантскихъ изслѣдователей Августина Рейтеръ въ своихъ Augustinische Studien St. III, стр. 151, утверждаетъ, что противоположеніе двухъ градовъ имѣеть у Августина двойкій смыслъ: первоначальный чисто апологетическій—языческому государству противопоставляется христіанская (земная) церковь, и болѣе углубленный—общинѣ нечестивыхъ противопоставляется церковь, какъ община святыхъ.

Я показалъ выше, что понимать первоначальную мысль о двухъ градахъ, какъ апологетическую, неправильно, что у Августина возникла его глубокая историческая концепція задолго до того, какъ передъ нимъ встали апологетическія задачи.

Что же касается болѣе глубокаго смысла противоположенія двухъ градовъ, то слѣдуетъ признать, что у Августина имѣется по этому поводу большая двойственность. Бл. Августинъ дѣйствительно называетъ церковь Градомъ Божіимъ (De Civ. Dei, XVI 1; XVII, 16), при чемъ церковь понимается здѣсь въ ея трансцендентномъ, мистическомъ смыслѣ, а въ 4 гл. XVII книги своего сочиненія онъ называетъ Божіимъ Градомъ даже самую религію христіанскую, но въ то же время Августинъ постоянно говоритъ о странствованнн Вышняго Града въ этомъ вѣкѣ, о смѣшанности въ этой дѣйствительности двухъ градовъ. Двойственность эта, по моему мнѣнію, происходитъ не только отъ неясности терминологіи Августина, но и отъ двойственности самаго понятія Вышняго Града.

Божій Градь, а также и злой градь дѣйствительно имѣють двойственную природу: они суть двѣ возможности этой дѣйствительности, но въ ней они суть только всегда незавершенныя возможности, получающія завершен-

нами дѣйствительности; когда прогрессъ получаетъ характеръ неуклоннаго, механическаго движенія, онъ покрывается налетомъ пошлости и лишается своей нравственной цѣны. Да и самая наличность такого прогресса проблематична: съ ходомъ исторіи міровое и въ частности социальное зло не только не уменьшается, а становится все болѣе и болѣе страшнымъ.

Кажущійся твердымъ, міръ земнаго града оказывается только тонкой пленкой, отдѣляющей насъ отъ темной бездны, гдѣ злая похоть господствованія готова играть судьбами царствъ и народовъ.

Земной миръ, на который мы полагали свои упованія, оказывается плохимъ миромъ, лишь обманчивымъ призракомъ; ростъ человѣческой гуманности—только виѣшней оболочкой, за которой сквозитъ звѣриная самость.

И жутко становится тому, кто вѣрилъ въ непрерывность земнаго прогресса, жутко за самую участь людей, за все, что есть дорогого на землѣ.

И тогда кажется, что міровое зло—не слабый призракъ, отступающій передъ триумфальнымъ шествіемъ добра, а реальная и все растущая сила, и тогда плохо вѣрится въ самую возможность построить земной градъ, въ самую возможность осуществить на землѣ царство Божіе.

И грозно звучитъ вѣщее слово Августина, что истинный

постъ и полноту реальности уже за ея предѣлами, въ міръ трансцендентномъ. При такомъ пониманіи идеи двухъ градовъ получаетъ особенно интересный смыслъ 9 гл. XX кн., надъ истолкованіемъ которой столько потрудился Рейтеръ. конечно, и сейчасъ земная церковь—Царство Божіе, но Царствіе Божіе только въ осуществляющейся возможности. Въ иномъ мірѣ святые будутъ царствовать „паче“. Отрицать совершенно, какъ хочетъ Рейтеръ, причастность Божію Града къ этой дѣйствительности противорѣчитъ общему смыслу и духу построенія Августина, хотя отдѣльныя мѣста его сочиненія и могутъ быть истолкованы подобнымъ образомъ.

Воплощаясь (хотя бы отчасти) на землѣ, Божій градъ нуждается во виѣшной организаціи, и эту организацію даетъ ему христіанское государство, которое въ этомъ смыслѣ становится его служебнымъ образомъ. Но тогда само государство тоже становится причастнымъ Вышнему Граду, и бл. Августинъ прямо говоритъ, что императоръ христіанскій относится къ Божіему Граду (кн. V, гл. 24), и называетъ Іудейское царство Вышнимъ Градомъ (гл. XVIII, 41). Здѣсь, конечно, Августинъ слишкомъ высоко цѣнитъ виѣшнія юридическія формы, слишкомъ сводитъ небесное на землю, слишкомъ стираетъ разницу между планами бытія. См. Кн. Трубецкой, цит. соч., стр. 259.

градъ не на землѣ имѣеть свою родину, что онъ лишь странствуетъ въ вѣкахъ, неуклонно пребывая въ вѣчности.

Но если такъ, если надежда наша—не въ суетныхъ волнахъ житейскаго моря, но надъ нимъ,—въ вѣчности, то не страшно уже намъ растущее зло.

Пусть бушуетъ и волнуется разнуздавшаяся самость, пусть темная похоть господствованія охватила сердца людей и рушатся эфемерныя земныя царства.

Недвижимъ и непреклоненъ Вышній Градъ: на адамантѣ вѣчности утверждень онъ, и въ этомъ градѣ наше утѣшеніе, нашъ покой, наша побѣда.

Л. Успенскій.



**Издательство православной
богословской литературы
“АКСИОН ЭСТИН”
(Санкт-Петербург)**

Книги издательства “Аксион эстин” — это православные исследования, удачно сочетающие высокий научно-академический уровень и доступную форму изложения. Они будут интересны и полезны преподавателям и студентам богословских и гуманитарных ВУЗов, православных духовных академий и семинарий, всем верующим, желающим лучше понять христианское вероучение.

Посетите наш сайт в интернете по адресу:

www.axion.org.ru

На сайте:

- подробная информация о новоизданных книгах;
- возможность бесплатной загрузки большого количества электронных книг по богословию, библеистике, патрологии, которые легко читать на компьютере или распечатать на принтере;
- возможность заказать книги для доставки по почте (в том числе и электронные книги, которые высылаются на компакт-дисках).

Ваши вопросы и пожелания направляйте, пожалуйста, по электронной почте: **info@axion.org.ru**